

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**  
**MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**



***Wai-Mahsã: peixes e humanos***  
**Um ensaio de Antropologia Indígena**

**JOÃO PAULO LIMA BARRETO**

**Manaus, Amazonas**  
**2013**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL  
MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

**JOÃO PAULO LIMA BARRETO**

***Wai-Mahsã: Peixes e Humanos*  
Um ensaio de Antropologia Indígena**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos

Coorientadores: Prof. Dr. Geraldo Mendes dos Santos e *Kumu* Ovídio Lemos Barreto Tukano.

**Manaus, Amazonas  
2013**

“Se você não se aproximar do galo, nunca saberá que ele tem orelhas.”

Ditado beninense, língua Fon

**JOÃO PAULO LIMA BARRETO**

***Wai-Mahsã: Peixes e Humanos***  
**Um ensaio de Antropologia Indígena**

Aprovado em: \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2013

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Gilton Mendes dos Santos  
Presidente da banca, PPGAS/UFAM

---

Prof. Dr. Carlos M. Dias Jr.  
Universidade Federal do Amazonas - UFAM

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Dominique T. Gallois  
Universidade de São Paulo - USP

A meus pais, Ercília Lima Barreto (*in memoriam*) e Ovídio Lemos Barreto.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, pela bolsa de mestrado concedida nesses dois anos, sem a qual não poderia ter tido condições para me dedicar à pesquisa. Agradeço também ao corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM, que com bastante competência instituíram a Política Afirmativa do Programa de Mestrado.

Em seguida, em grande medida, devo a conclusão desta dissertação ao apoio e suporte intelectual do meu orientador Gilton Mendes, e do meu pai Ovídio Barreto. Eles são meus mestres que não mediram esforços e paciência para comigo, a eles, dedico meu respeito e admiração.

Agradeço minha sobrinha Luciane, que foi minha grande inspiração, pois sua luta diária, que está associada à picada de cobra que quase acometeu sua perna, sendo salva com a utilização de medicina convencional e medicina indígena, me deu força e me fez ter certeza daquilo que eu estava propondo como pesquisa acadêmica no âmbito do PPGAS. A minha mãe que já faleceu, mas que sempre está comigo nos momentos mais angustiantes. A Clarinda e a todos os meus sobrinhos, entre eles, Ivan e Josivan. Ao meu irmão Pedro pelo estímulo e apoio. Aos amigos Jaime Dessano, Gabriel Tukano, Elaíze Farias e Domingos Barreto Tukano, pela amizade e companheirismo de sempre.

Aos professores e Coordenadores do Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena - NEAI, Dr. Gilton Mendes e Dr. Carlos Dias Junior, que me incentivaram a mergulhar no estudo sobre o conhecimento Tukano. Aos meus amigos do Núcleo, em especial a Luciene Pohl, minha grande amiga, que sempre esteve ao meu lado, partilhando ideias e emoções. Também, destaco minha amiga Angélica Maia, que além de amiga e irmã, foi minha professora particular, me dando aulas de Antropologia e me ensinando tudo o que eu precisava aprender. Juntos, superamos obstáculos e vencemos a adversidade. Nossa amizade é, sem dúvida, fundamental neste processo, pois desde o início (2011) partilhávamos desejo de passar na seleção do Mestrado, sem falar dos momentos que compartilhamos ideias e projetos acerca do conhecimento indígena. Por tudo isso, nossa amizade é eterna e fundamental.

Agradeço também aos amigos Miguel Aparício, Genoveva Amorim e Valéria Melo, que me estimularam em todos os momentos. Todo o meu agradecimento vai para este grupo,

que me deu apoio e que comigo seguiu durante os dois anos de mestrado e convivência no NEAI.

Agradeço meu co-orientador, Dr. Geraldo Mendes, do INPA, que abriu as portas do Instituto. Além de ser um grande biólogo, demonstrou bastante sensibilidade e abertura para com outros modelos de conhecimentos. E a todos os amigos dos cursos de Classificação e Taxonomia de peixes.

Aos professores da USP, em especial ao professor Márcio Silva, que além de ser um grande amigo, conselheiro, incentivador e debatedor da proposta de pesquisa me abriu os seus valiosos tempos de aulas para eu expor as ideias Tukano junto a seus alunos. De igual maneira ao Prof. Stélio Marras, que dispôs do seu tempo de aula na USP para eu partilhar as ideias indígenas com seus alunos. A professora Marta Amoroso, professora Dominique Gallois e Prof. Renato Sztutman pelas valiosas sugestões. Ao professor Antônio João Castrillon e Stephen Hugh-Jones que leram minha dissertação e fizeram valiosas sugestões.

Aos amigos da USP - Edson, Leandro, José Agnello, Yuri, Karen, Ana, Joana, Milena, Rodrigo, Mariele, Marcelo, Diego, Marcos e outros com os quais pude expor e discutir as primeiras ideias da dissertação. Enfim, a todos que me ajudaram a superar as dificuldades para realizar esta tarefa.

## RESUMO

Esta dissertação constitui uma reflexão preliminar sobre o conhecimento Tukano da relação entre humano e não-humano para além de narrativas míticas. Seu foco está na diferenciação entre as categorias de *wai-mahsã* (humanos invisíveis) e *wai* (peixe). Os *wai-mahsã* são seres humanos que habitam nos domínios da terra, floresta, ar e água. Eles detêm a capacidade de metamorfose e camuflagem, assumindo (vestindo a roupa) a forma de animais e peixes e adquirindo suas características e habilidades físicas. São também a fonte de conhecimento, aqueles com os quais os especialistas tukano (*yai*, *kumu* e *baya*) devem se comunicar e aprender, acessando neles seus conhecimentos.

A categoria de *wai* (peixe), ao contrário de algumas conclusões antropológicas, não possui atributos antropocêntricos, isto é, não tem *status* de gentes ou pessoas. Para os Tukano, os peixes nunca tiveram, nem mesmo em sua origem mítica, condição humana. Pelo contrário, como veremos, sua gênese está quase sempre relacionada ao que é descartado: restos de madeira, objetos e ornamentos abandonados pelos *wai-mahsã*, as partes descartadas e podres do corpo humano etc.

Esta dissertação é ainda uma tentativa de desfazer a confusão feita entre os conceitos de *wai-mahsã* e *wai*.

**Palavras-chave:** Tukano; Alto Rio Negro; relação humanos e não humanos; peixes.



## ABSTRACT

This dissertation is a preliminary reflection on Tukanoan knowledge about the relationship between human and non human, beyond the mythic narratives. It is focused on the distinction between the categories of *wai-mahsã* (invisible humans) and *wai* (fish). The *wai-mahsã* are human beings dwelling the domains of earth, forest, air and water. They have got the faculty of metamorphosis and camouflage, assuming (dressing) the form of animals and fishes, and acquiring their traits and physical skills. They are also the source of knowledge: Tukanoan specialists (*yai*, *kumu* and *baya*) must communicate with them, and from them they get their knowledge.

The category of *wai* (fish), unlike some anthropological conclusions, does not have anthropocentric attributes, in other words, it does not have the status of people. For Tukanoan, fishes never had a human condition, even in their mythic origin. Contrariwise, their genesis is often related to discarded things: wood debris, objects and ornaments dismissed by *wai-mahsã*, discarded and rotten parts of human body, etc.

This dissertation is also an attempt to undo the misunderstanding between the concepts of *wai-mahsã* and *wai*.

**Key-words:** Tukanoan; High River Negro; relationships between human and non human; fish.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Taxonomia Tukano.....	19
Figura 2 - Metodologia.....	26
Figura 3 - Categorias de recorte da pesquisa.....	35
Figura 4 – Ilustração da estrutura da plataforma terrestre (Autor: Josivan).....	55
Figura 5 - Divisão de espaço do mundo terrestre.....	56
Figura 6 – Saída de <i>wai-mahsã</i> da condição de peixe.....	60
Figura 7 – <i>Wai-mahsã</i> sob nova condição de humanos visíveis (Autor: Josivan).....	62
Figura 8 – Ordem de clãs e <i>sibs</i> Tukano.....	62
figura 9 - Ordenação de <i>wai-mahsã</i> por espaço.....	67
Figura 10 – Figura extraída de Cabalzar (2005).....	80
Figura 11 – Quadro de Escher.....	80
Figura 12 – Organograma de classificação de grupos de peixes na concepção Tukano...	82
Figura 13 – Gráfico de classificação de peixes.....	85

## LISTA DE TABELAS

Tabela1.....	82
--------------	----

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. O ponto central da dissertação .....	13
2. Páginas equivocadas.....	16
3. Minha trajetória de estudante .....	20
4. O método e minha pesquisa de campo .....	24
5. Alguns autores e algumas ideias .....	28
CAPITULO I – Uma etnografia da prática científica com peixes .....	36
1. Primeira expedição .....	38
2. Segunda expedição .....	42
3. Observando o laboratório.....	44
4. Aulas de dissecação de peixe.....	49
CAPITULO II – Uma “teoria” geral .....	52
1. A construção do mundo .....	53
2. A origem e a saga dos <i>Pamuri-mahsã</i> .....	58
CAPÍTULO III – <i>Ahko-Pati</i> : morada de humanos invisíveis e os peixes.....	68
1. Conhecimentos, comunicação e cuidados.....	71
2. <i>Wetidarero</i> : A arte de comunicação com os <i>wai-mahsã</i> .....	74
3. <i>Wai</i> (peixes): origem e classificação .....	76
4. <i>Wai bahseakaro</i> .....	86
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	89
BIBLIOGRAFIA .....	92

Muitos desses discursos entre os nossos sábios indígenas não são feitos apenas dentro de eventos grandes e públicos, mas são feitos nas conversas do dia a dia. Na roça enquanto cortam folhas de ipadu, folha por folha, enchendo o pequeno aturá, sentados de cócoras, exercitam sua paciência, meditam sobre o mundo que está aí e para onde vai a humanidade, para onde os homens e mulheres atuais pensam em caminhar e construir suas histórias.

Esses pensamentos florescem quando se sentam nas casas rituais, comendo ipadu, fumando cigarro, passando um para o outro esses elementos geradores dos saberes. Os saberes novos surgem entre falas sérias intercaladas com gostosas piadas. As seriedades, brincadeiras, gargalhadas, apelidos são ingredientes que dão bom sabor aos ambientes dos saberes.

Justino Rezende Tuyuka

# INTRODUÇÃO

## 1. O ponto central da dissertação

Essa dissertação tem como objetivo apresentar um estudo antropológico sobre o conhecimento indígena tukano. O exercício de um estudo feito “por dentro” do conhecimento, isto é, feito por um indígena estudante de Antropologia que lança mão do conhecimento antropológico para explorar uma "visão indígena" sobre o sistema de saberes e práticas Tukano.

Uma reflexão ou produção teórica, sobre qualquer tema, parte sempre de uma referência maior e anterior, a partir da qual é possível estabelecer um sentido e uma compreensão. Assim, o problema aqui abordado toma como pano de fundo uma base conceitual mais abrangente, aquela que a Antropologia tem tratado como *mito* – e é dela que eu estou partindo a fim de alcançar e tornar inteligível o que pretendo privilegiar nesse trabalho, isto é, uma reflexão a partir das concepções do povo Tukano.

O princípio ordenador do pensamento tukano é sempre o mundo primordial superior (*uhmusse*). Esse mundo, por sua vez, é habitado por *Buhpo-mahsu* e *Muhipu-mahsu*, considerados como o princípio da humanidade ou o próprio conhecimento. Filhos de *Buhpo-mahsu*, *Yepa-oãku* e *Yepalio* são os demiurgos criadores do mundo, de todas as coisas e das criaturas humanas. As narrativas sobre esses personagens e seus feitos, constituem a base ou a referência de todo o conhecimento Tukano.

A somatória dessas narrativas é denominada de *kihti*<sup>1</sup>. Quando ele é utilizado pelos especialistas (*yai*, *kumu* ou *baya*)<sup>2</sup> para a comunicação e a interação com os *wai-mahsã* -que traduzo aqui como “humanos invisíveis” - ele é denominado de *bahsesse*, vulgarmente conhecido como “benzimento”. Quando o *kihti* é acionado para a elaboração do discurso cerimonial no ritual de dabucuri (grandes festas), ele é conhecido como *ukusse*. Por fim, quando o *kihti* é acessado para a composição musical durante as festas, ele é chamado de *bahsamori*.

---

<sup>1</sup> Rivelino Barreto (2012) traz uma contribuição significativa para organizar as formas narrativas em duas categorias importantes, isto é, *kihti* e *ukusse*.

<sup>2</sup> São três categorias de especialidades Tukano, adquiridas após longo período de formação. Estes são formuladores e formadores na arte de *bahsesse*. Este assunto será tratado no terceiro capítulo.

É importante reforçar que a base do discurso dessas três categorias aqui discutidas é a mesma.

Feita a investigação, o caminho que escolhi foi sistematizar essas narrativas míticas livrando-as de certos rebaixamentos e colocando-as num nível ou condição de reflexividade, isto é, explorando-as com um olhar “por dentro” e ao mesmo tempo mantendo certa distância, traduzindo-as numa linguagem capaz de dar conta de um debate antropológico, e considerando que elas não foram sistematizadas como “teorias indígenas”.

Para expressar esse arcabouço de conhecimentos presentes na região rionegrina, o peixe sempre se configurou como um elemento importante uma vez que ele aparece no contexto cosmológico da origem dos humanos. Assim, o peixe não é apenas um bom alimento, ele é antes “bom para pensar” (como diria Lévi-Strauss, 1980[1962]), isto é, ele é um componente do “mundo natural” a partir do qual elaboramos nossas explicações ou teorias sobre a origem do mundo e a condição humana.

Vários autores já trataram desse tema e seus correlatos no Alto Rio Negro, no entanto, fizeram isso considerando seus interlocutores, os informantes e os detentores de nossos conhecimentos, como meros “contadores de mitos”, como informantes privilegiados, mas quase nunca como autores.

Como consequência disso, as traduções antropológicas dessas narrativas míticas têm feito uma associação direta entre a origem dos peixes e a origem humana, uma vez que, de fato, elas encontram-se muito associadas.

Tal associação, no entanto, foi motivo de uma confusão generalizada no Rio Negro, vejamos: o termo *wai-mahsã*, traduzido ao pé da letra é: *wai*: peixe; *mahsã*: gente, pessoas. Assim, *wai-mahsã* seria entendido como “peixe-gente”, associando o animal à condição humana, isto é, possuindo alma, pensamento, intenção, vida social etc.

Vale adiantar e reforçar aqui a noção de *wai-mahsã*. Depois de muito pensar e analisar decidi traduzi-lo por “humanos invisíveis”, uma vez que, como veremos ao longo de todo esse trabalho, os *wai-mahsã* são seres que possuem as mesmas qualidades e capacidades dos humanos, inclusive sua morfologia, mas que não são visíveis pelas pessoas comuns e/ou na vida cotidiana. Eles só podem ser vistos por um especialista xamã, *yai* ou *kumu*, ou em sonhos por qualquer pessoa. Os *wai-mahsã* são seres de natureza múltipla, podendo se apresentar também sob a forma (e adquirindo suas qualidades ou características) de animais, pedras e vegetais. Podem ser entendidos ainda como a própria criatividade, manifestando-se por meio de “sons tecnológicos”, musicais e luminosos. Esses seres são, por fim, a própria extensão

humana, devendo sua existência e reprodução ao fenômeno do devir, isto é, a continuidade da vida após a morte, sendo assim a origem e o destino dos humanos, seu início e seu fim.

A confusão é reforçada ainda pela associação que se fez e se faz entre um *wai-mahsã* (seu nome) e o bicho que lhe empresta o nome. Vejamos três exemplos do que estamos falando: *wariã-mahsa* (“acará-gente”) é o nome próprio de um *wai-mahsã*; assim como *buhu-mahsã* (“piranha-gente”) é o nome de um outro, também *botea-mahsã* (“aracu-gente”) é o nome de um terceiro *wai-mahsã*. Nessa sequência, todos os nomes conhecidos de peixes, com exceção dos peixes miúdos, são também os nomes próprios de *wai-mahsã*. Portanto, não se pode confundir o *wai-mahsã* com seu animal epônimo – discutirei esse assunto no capítulo três.

A tradução ou o entendimento de que “peixe é gente” transformou-se numa espécie de senso comum em todo o Alto Rio Negro, especialmente entre os povos Tukano, de modo que ela foi aceita e difundida entre as escolas, pelos professores, estudantes, escritores, lideranças e representantes indígenas.

Eu mesmo, na condição de estudante de Antropologia, tomei essa referência como verdade inquestionável, tendo como ponto de partida a ideia de que “peixe (e todos os outros animais) é gente”, isto é, que possui *status* de pessoa, de humanidade.

O item seguinte, intitulado de *páginas equivocadas*, é um exemplo contundente dessa reprodução. Depois de muito investigar essa verdade, cheguei a uma conclusão muito simples e oposta a esta, a saber, que nas cosmologias Tukano, peixe **não** é gente. Ele é uma categoria que se presta como veículo especial de comunicação entre humanos e *wai-mahsã* residentes e donos das habitações aquáticas (*bahsakawi*).

Essa dissertação é, no fundo, a explicação de minha conclusão de que peixe não é gente, não apenas por negar uma verdade estabelecida, mas considerando aquilo que Bachelard (1996, p. 17) tanto destacou, que “o ato de conhecer dá-se *contra* um conhecimento anterior, destruindo conhecimentos mal estabelecidos”.

Tenho consciência de que posso me equivocar ao lançar mão de termos e categorias já construídas pela ciência ou pelo “pensamento ocidental” – como ambiente, espécies, universo, mundo, humano, ritual, mito, não-humanos etc. – mas também tenho plena consciência de que é uma oportunidade para desenvolver o pensamento (ou uma antropologia) tukano utilizando-me de categorias e termos da Antropologia como ciência. Porém, eu uso nessa “tradução” termos e conceitos em Português que me parecem mais próximos para exprimir o sentido das palavras e ideias tukano.

Essa dissertação está organizada em três capítulos e uma introdução onde apresento minha aproximação com a Antropologia, descrevo minha metodologia de pesquisa e alguns temas debatidos com alguns autores da etnologia indígena.

No primeiro capítulo apresento uma breve etnografia das atividades de pesquisa em ictiologia que acompanhei no Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA): cursos sobre classificação e taxonomia de peixe, expedições de coleta, procedimentos técnicos nos laboratórios de dinâmica de peixe e de tombamento. Esse acompanhamento das atividades de produção de conhecimento me estimulou a problematizar, explorar e compreender o entendimento e a relação dos Tukano com os peixes, o que faço nos capítulos seguintes.

No segundo capítulo esboço um tipo de “teoria geral” tukano sobre a construção do mundo e a origem dos humanos. O texto começa com um *kihti* de construção do mundo considerando que esta é o fio condutor para o entendimento do papel de personagens e seus enredos. Embora o objetivo seja exprimir a ampla e complexa ideia entre a relação de humanos e não-humanos, meu propósito é mostrar o processo de formação de humanos antes da longa viagem do “lago de leite” até o Alto Rio Negro. Em seguida trato da origem dos *wai-mahsã* e dos seres humanos propriamente ditos.

No terceiro capítulo, exponho as ideias sobre humanos invisíveis e *wai* (peixe) fazendo uma descrição panorâmica e suas conexões com *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*.

Os *wai-mahsã* são detentores e fonte primária de conhecimento para os humanos, por essa razão, a comunicação entre estes e o *wai-mahsã* é imprescindível, tanto para a aquisição e circulação de habilidades quanto para a formação de especialistas Tukano.

Por outro lado, os peixes são bichos que povoam e circulam nos ambientes e gozam da proteção e cuidados dos *wai-mahsã*. Nesse capítulo apresento algumas formas de classificação dos peixes, concluindo que o *wai* (termo usado para designar peixe) não pode ser confundido com os *wai-mahsã* (humanos invisíveis).

## **2. Páginas equivocadas**

Neste item reproduzo as primeiras páginas de um texto intitulado: “A natureza, as espécies-pessoa e os humanos na teoria dos índios Tukano do noroeste da Amazônia brasileira”, que escrevi em co-autoria com meu orientador, encaminhado a uma publicação da UNESCO sobre as diferentes visões da Natureza, produzidas por diversos povos do mundo.



Ele foi escrito alguns meses após o meu ingresso no curso de Mestrado no Programa de Pós Graduação em Antropologia, em 2011. Ele expressa claramente as ideias que eu tinha a respeito das concepções tukano sobre a organização do cosmos e a relação entre humanos e animais.

Nelas reproduzo a tese – difundida na região – de que todos os animais são pessoas (gente), que se diferenciam deles apenas na forma exterior (como uma roupa), encobrendo uma essência humana.

Mesmo chegando, ao final do meu trabalho, a uma conclusão completamente diferente desta, fiz questão de manter essas páginas como testemunhas das verdades que carregamos quando não pensamos sobre elas, isto é, quando não refletimos sobre aquilo que está dado, e também como prova do desenvolvimento das minhas descobertas à medida que avançava na pesquisa. Por fim, essas páginas também expressam certo (anti) método da minha pesquisa, como mostrarei adiante.

\*\*\*

Concluído o universo e todos os seus “fenômenos naturais”, *Yapa-Oãku* e *Yepalio* perceberam que a terra recém-criada se sentia nua, tímida e vergonhosa. Resolveram, então, cobri-la de vegetação. Notando, por fim, que ela encontrava-se encharcada, os irmãos canalizaram a água, dando origem e forma aos rios, lagos e outras fontes aquáticas.

Depois de construído esse imenso “ambiente”, *Yapa-Oãku* e *Yepalio* fizeram aparecer todas as espécies-pessoa, classificando e distribuindo-as em diferentes domínios e espaços: *dita-mahsã*, os da terra, os *wai-mahsã*, aquáticos, e *nuhku-mahsã*, os seres da floresta.

Da classe *dita-mahsã* participam todas as espécies que dependem do habitat terrestre, fazendo parte desta categoria os *wehkuá* (antas), animais superiores (anta, tatu, paca etc.), as biaporã (cobras), as formigas (maniuaras, tanajura, lava-pés etc.), os *yossoá*, lagartos terrestres (calangos, lagartixas, camaleão etc.) e tantas outras que dependem diretamente do ambiente terrestre.

Da classe *wai-mahsã*, pessoas da água, pertencem o grupo *piroã*, das cobras aquáticas (jiboia, sucuri etc.), os *pamuri-mahsã*, seres humanos (Hupda, Tukano, Tuyuka etc.), os *wái*, peixes (tambaqui, botos, pacu, surubim etc.) e todos os outros que habitam o meio aquático, que têm ou tiveram na água sua origem, sua morada e seu meio de procriação.

A classe *nuhku-mahsã* compreende todas as espécies-pessoa que habitam as árvores da floresta. Fazem parte desse coletivo os *mirinkuã*, as aves (jacu, pica-pau, nambu etc.), os *yukupukarã*, espécies arborícolas (abelhas, aranhas, pequenos lagartos etc.), os *ahkeá*, macacos (guariba, prego, barrigudo etc.) e todas aquelas que fazem das árvores sua moradia e delas extraem seu alimento.

Todos estes grupos, por sua vez, se organizam em coletivos mais inclusivos, identificados e classificados hierarquicamente, sempre em relação um com o outro, em irmão menor e irmão maior. Por exemplo, o grupo das antas-pessoa (*wehkua*) se segmenta em *yotá-wehku* (anta algodão), *nihtin-wehkü* (anta cinza) e *mohsã-wehkü* (anta urucum), sendo *yotá-wehkü* irmão maior dos outros dois, que são, por sua vez, irmão menor deste último. Assim também *mohsã-wehku* é irmão menor de *nihtin-wehku*. O grupo das aranhas-pessoa (*buhpuá*) se divide em *hopurim-buhpu* (aranha das bananeiras), *patumoarã-buhpu* (aranha das embaúbas) e *muhinkeri-buhpu* (aranha da palmeira caranã) e *yuiró* (aranha caranguejeira). A aranha *yuiró* é irmã menor das demais aranhas, suas irmãs maiores. A aranha das bananeiras, por seu turno, é irmã maior da aranha das embaúbas, da aranha da palmeira caranã e da caranguejeira.

Importante lembrar que este mesmo esquema é adotado para a organização da hierarquia entre os povos e suas unidades sociais segmentadas na região do Alto Rio Negro, no noroeste da Amazônia, conforme mostraremos adiante.

A figura 1, a seguir, mostra a origem e taxonomia das três grandes classes, às quais pertencem todas as espécies-pessoa e de alguns grupos delas derivados em coletivos mais inclusivos.



### 3. Minha trajetória de estudante

Minha mãe sempre me motivou a estudar, tomando a vida dos missionários como exemplo de vida tranquila e abastada, como prêmio de longos anos de estudos bem sucedidos. Ela almejava isso a todos os seus filhos, na certeza de salvaguardar a dura vida de roçado e de penúria.

Por outro lado, estava com meu avô Ponciano Barreto, especialista, *Yai*, conhecido como Ponciano *yai*, considerado o último grande especialista tukano da região do Rio Tiquié. Respeitado pelo seu ofício e procurado por todos da região. Até os meus cinco anos de idade estive sob seus cuidados, como seu neto preferido para assumir o seu ofício quando falecesse. Nesse período, aprendi *kihti* com ele, o suficiente para aquela idade, de forma que hoje, algumas me aparecem com mais timidez. Todavia, não pude cumprir o seu projeto como seu sucessor por ser conduzido a seguir à proposta de educação dos missionários.

Meu rumo de vida se voltou para o estudo convencional, com objetivo de superar aquela condição que tanto minha mãe reclamava. Tendo terminado o ensino primário, isto é, até a quarta série, fui continuar meus estudos no colégio salesiano, em regime de internato, que fica num distrito de Pari-Cachoeira, a distância de um dia da minha comunidade com canoa a remo. Foi quando perdi o contato definitivamente com meu avô, e, conseqüentemente, estava comprometida minha formação de *yai*.

*Yai*, *Kumu* e *Baya* são as especialidades essenciais no núcleo social dos povos indígenas do Rio Tiquié. Para se formar em tais especialidades é necessário passar por um período de formação específica, mas os cuidados começam desde a concepção da criança que envolve a dieta, acompanhamento do *kumu* e sua inserção para a vida adulta, conhecido ritual de iniciação.

Passei oito anos no internato como aluno de ensino fundamental, intercalado por um mês de férias a cada semestre. Concluído essa etapa, participei de uma seleção de estudantes indígenas da região feita por uma empresa mineradora, conveniada com a organização indígena regional. A base era tipo “pré-vestibular”; assim, se fosse aprovado, iria para Manaus estudar na Escola de Mineração da empresa, com bolsa de estudo integral. Tendo alcançado a nota de primeiro colocado me mudei para a capital, sem nunca antes ter saído de minha região.

Concluído o Ensino Médio na capital, e como técnico de mineração, retornei à minha comunidade e fui convidado a ministrar aulas no colégio missionário onde havia estudado

como “aluno interno”. Depois de um tempo, retornei para Manaus como seminarista, tempo em que tive oportunidade de cursar Filosofia. Após seis anos como seminarista salesiano, desisti por razões de inquietações pessoais.

Passei alguns anos me aventurando como professor da rede municipal em Manaus, novamente, tendo prestado vestibular, passei a estudar Filosofia na UFAM, e mais tarde ingressei no curso de Direito da Universidade Estadual do Amazonas, pelo sistema de *cota indígena*. Durante essas experiências tive alguns desencontros marcantes, sobretudo no confronto entre conhecimentos científicos e indígenas.

Diante da dupla vida acadêmica, minhas crises intelectuais aumentaram, sobretudo acerca da validade dos conhecimentos indígenas no contexto onde a objetividade é o motor de produção de conhecimentos. Nessa altura, meu pai já tinha vindo passar seis meses comigo em Manaus, onde me falava sistematicamente dos conhecimentos tukano, sobre os quais até então eu não tinha dado a devida atenção, ocupando-me apenas com a vida acadêmica e o trabalho de luta no movimento indígena organizado.

No ano de 2010, conheci alguns professores de Antropologia do Programa de Pós-Graduação da UFAM através de uma amiga, que fazia aí o seu Mestrado. Esta me apresentou ao seu orientador, o professor Gilton Mendes e também ao professor Carlos. A partir deste primeiro contato, o professor Gilton convidou-me para participar dos seminários promovidos pelo Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena - NEAI. Nos seminários discutia-se a *Antropologia Cruzada* ou *Simétrica*, principalmente a ideia do antropólogo Roy Wagner, paralelamente a este evento, tive contato com um texto escrito por eles que tratava sobre o *estatuto da diferença* diante das concepções e epistemologia científicas (MENDES DOS SANTOS & DIAS JÚNIOR, 2010).

Mais tarde, conheci a recém-criada política de vagas reservadas para candidatos indígenas no PPGAS/UFAM. No entanto, não fiquei empolgado com a notícia por razões do meu *desencantamento* com a Antropologia, que não fazia outra coisa senão continuar a contaminar os alunos indígenas com as “teorias imperantes”. E nisso, a meu ver, o novo programa não trazia nenhuma novidade para os indígenas, que há séculos estão familiarizados com esta forma de estudo e de abordagem. Estava convencido, portanto, de que essa (mais uma) iniciativa do PPGAS/UFAM, a exemplo das outras, não contribuiria em nada para resolver minhas “angústias”.

Certo dia, perguntei ao professor Gilton – um pouco satirizando – se era possível “estudar os Brancos”, algum ritual, um fenômeno social ou os próprios antropólogos, da mesma maneira que estes estudam os grupos indígenas?!

A pergunta teve desdobramentos e, a partir desses acontecimentos, e do estímulo que tive, fui levando à sério, surgindo assim a ideia de elaborar um projeto para ingressar no Mestrado, cuja seleção aconteceria dentro de poucos meses. Fiz as leituras da bibliografia exigida para a seleção e elaborei o esboço de uma proposta de pesquisa a partir dos diálogos que tive com o professor, resultando no projeto intitulado: *um olhar indígena (tukano) sobre a ciência: uma etnografia no laboratório de pesquisa de ictiologia no Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia*.

Ingressei no Mestrado em Antropologia Social da UFAM em 2011, juntamente com mais três colegas indígenas. Com a elaboração do projeto, e de meu ingresso no PPGAS, senti um tipo de “reencantamento” com a Antropologia, na medida em que eu tinha oportunidade de desenvolver uma pesquisa a partir das “teorias Tukano”, isto é, de “estudar o Branco” da mesma maneira como os antropólogos fazem com os indígenas.

Desde os primeiros meses, meu orientador me estimulava a levar adiante o exercício de pesquisa calcada na “teoria indígena”, tanto para sistematizá-la em outros termos – servindo-se da Antropologia para fazer uma antropologia indígena – como para olhar para a prática científica (com peixes) a partir das balizas do conhecimento tukano.

No primeiro ano cursei as disciplinas, e no segundo desenvolvi minha pesquisa de campo no Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia - INPA. Observar um laboratório que estuda peixes pareceu-me um bom lugar para prestar atenção em como se pensa o peixe e como se produz conhecimento científico com o peixe. Nesse momento, eu não tinha clareza exata sobre o que fazer, apesar de propor um estudo da Ciência.

Fazer um estudo da ciência implicava lançar mão da etnografia do laboratório e promover debate com os autores, o que não era meu objetivo. Por outro lado, o que seria uma *antropologia reversa*? Uma antropologia reversa ou cruzada talvez pudesse ser feita por um conhecedor indígena que não estivesse preocupado com a sua “tradução”, em termos antropológicos, para fora de sua comunidade ou de seus pares. Assim, eu estava numa encruzilhada, nem um e nem outro.

Durante o curso, eu tive contato com as teorias antropológicas, e percebi que os modelos de construção de conhecimentos me chamavam bastante atenção. O contato com as etnografias sobre os povos da Ásia, Melanésia, Nova Guiné e da África me fez perceber que o

modo de vida destes povos era bastante idêntico ao povo Tukano, suas cosmologias, organização social e suas práticas cotidianas.

Os autores e o contato com a etnografia foram estimulantes, entretanto, como a proposta estava inclinada para um estudo da ciência, comecei a receber inúmeras sugestões de leituras, textos e autores por parte dos professores, amigos e de colegas, de modo que em dado momento tive a sensação de “impotência” intelectual para continuar com a proposta.

Paralelamente às aulas de Antropologia, passei a organizar e promover as *Mesas Redondas* com conhecedores Indígenas no NEAI. Tendo como convidados para essas Mesas alguns *kumuã* (plural de *kumu*), que falavam sobre determinado tema, a partir do qual debatíamos longamente.

Além dessas atividades, tive também a oportunidade de participar de cursos de curta duração no NEAI, um deles foi ministrado pelo professor Renato Sztutman da Universidade de São Paulo, a ementa era exatamente sobre *antropologia reversa ou simétrica*, tendo como base as discussões trazidas pelo antropólogo americano Roy Wagner. Algumas aulas tiveram a participação especial de conhecedores indígenas como expositores das epistemologias indígenas. O curso foi bastante instigante, e a partir dele, pude vislumbrar um diálogo possível entre o conhecimento indígena e a ciência, lançando mão da própria antropologia que eu aprendia.

Nas apresentações dos *kumu* nas Mesas Redondas, fui percebendo que suas exposições eram sempre do tipo de narrativas míticas. Contavam as origens das coisas e seus sentidos, envolvendo dramas sociais dos *wai-mahsã* e dos primeiros humanos.

Para mim, essa experiência mostrou a necessidade de promover uma *reflexividade* acerca das narrativas para pensar além de dados mitológicos e de *bahsesse* para inseri-los no debate antropológico.

Além de participar das atividades do NEAI, também tive a oportunidade de fazer intercâmbio pelo Programa de Cooperação Acadêmica (PROCAD USP/UFAM). Numa das minhas viagens em missão de estudo, fui convidado pelos professores Stélio Marras e Marcio Silva para participar de suas aulas no curso de graduação, nessas aulas pude falar de minha experiência de estudante de Antropologia sobre temas como cosmologia e organização social tukano.

Ainda nesse período de formação em Antropologia, tive a feliz oportunidade de conhecer o antropólogo Roy Wagner, em sua visita ao Programa de Pós-Graduação em Manaus. Com ele participei de uma palestra na universidade, juntamente com mais dois

conhecedores indígenas. Durante a palestra, meu colega Tuyuka, Higino Tenório (também palestrante do evento) disse que os jovens indígenas, estudantes de Antropologia, embora se especializassem como cientistas formados nas universidades, não possuíam domínio sobre os *bahsesse*, e nem das práticas mais elementares de vida cotidiana de um indígena. Essa afirmação me chamou bastante atenção, me levando a pensar sobre a distância – assinalada pelo meu colega indígena – entre o pensamento indígena e a produção acadêmica. Isso me serviu como estímulo para continuar a explorar tais diferenças e possibilidades de fazer algo diferente a partir de minha experiência na academia, na Antropologia.

Durante a estada de Roy Wagner em Manaus, aproveitamos para organizar uma pequena cerimônia numa maloca tukano às margens do Rio Negro. Aí recebido pelos Dessano e Tukano, o antropólogo americano fez questão de dizer que se sentia um aluno diante de professores da Amazônia, de verdadeiros conhecedores, que tinham conhecimentos equivalentes ao seu. Essas revelações sinceras do renomado antropólogo, proponente de uma Antropologia feita por não-antropólogos, me serviram como mais um estímulo para continuar perseguindo meus objetivos de contar com a antropologia, para falar de meus conhecimentos enquanto indígena Tukano.

Por fim, durante meus anos de mestrado, tive a felicidade de encontrar com um especialista do Rio Negro, o antropólogo da Universidade de Cambridge, Stephen Hugh-Jones. Durante as conversas informais partilhei com ele minhas ideias e minha proposta de pesquisa na Antropologia, tendo sido incentivado com suas sugestões e sua gentileza de me mandar vários de seus escritos. Stephen Hugh-Jones também leu meu texto de qualificação e me fez várias sugestões. Por um longo período pudemos nos corresponder por e-mail na língua Tukano.

#### **4. O método e minha pesquisa de campo**

Alguém pode perguntar qual é afinal, a vantagem do meu modo de fazer Antropologia e aquele seguido por um antropólogo não indígena. Vejo que tal vantagem está, em primeiro lugar, na facilidade de acessar, com certo nível de compreensão e profundidade, os conhecimentos sob os quais estou imerso ou que posso alcançar a partir das consultas, diálogos e debates insistentes com os conhecedores indígenas, mais particularmente com meu pai Ovídio Barreto, *kumu*, especialista nos conhecimentos tukano. Meu pai mora, atualmente,



comigo em Manaus, e com ele tenho feito este aprofundamento dos conhecimentos tukano sobre os peixes e todo o contexto cultural que ele articula.

Outra vantagem da minha condição ou posição como tukano, diz respeito ao meu conhecimento da língua e da cultura Tukano: Na maioria das vezes, os informantes indígenas costumam simplificar as noções e os conceitos mais complexos para facilitar o entendimento do diálogo com seu interlocutor. E esse não foi um problema para mim.

Não parece difícil (e já demos muita prova disso) exprimir os conhecimentos indígenas na forma de narrativa mitológica. No entanto, exercitar a *reflexividade* desse conteúdo de modo inteligível, numa certa lógica, pensando num diálogo com a Antropologia, constitui um esforço que nós, indígenas, não estamos acostumados a fazer. Menos ainda, não somos estimulados – diferentemente do que se faz com a produção mitológica – a pensar *sobre* nossos conhecimentos, a tratá-los na forma de conceitos ou teorias. O envolvimento de indígenas nos projetos e estudos, toma por base quase sempre a matriz e a metodologia científica, onde os indígenas aparecem reproduzindo as teorias “de fora para dentro”.

Tenho trazido para as conversas com meu pai, tudo aquilo que considero importante e merecedor de aprofundamento do conhecimento tukano. No entanto, o modo ou o método de nossas conversas segue uma lógica muito própria, que acabei descobrindo com o tempo, por exemplo, quando pergunto ao meu pai se “peixe é gente”, a resposta não é dada na forma de sim ou não. Antes, ele pára, pensa e recorre aos *kihti* de origem do mundo e aos enunciados da prática de *bahsesse*. É nesse contexto então, que eu identifico a resposta à minha pergunta. Foi assim que consegui extrair diversos conceitos e categorias tukano.

Em suma, minha proposta de uma “antropologia indígena” não se dá pelo fato de ser um indígena antropólogo, mas porque me disponho a pensar os conhecimentos a partir dos conceitos indígenas, identificando-os e colocando-os em operação no processo de “tradução antropológica”.

Seguindo minha proposta, comecei minha pesquisa de campo no INPA. Para isso, antes solicitei uma autorização ao Diretor desta Instituição e, devidamente autorizado, o passo seguinte foi a participação em dois cursos no programa de pós-graduação em Biologia Aquática: Ictiologia e Taxonomia de peixes. Além das disciplinas em laboratório, também acompanhei os pescadores no lago Catalão, onde minha observação voltou-se para as práticas de pesca desenvolvidas pelos técnicos do INPA. Foram duas expedições com duração de três dias cada, no intervalo de dois meses.

Da pesca passei para o laboratório, sob a condição de observador ativo, e minha etnografia centrou-se na descrição dos procedimentos técnicos nesse *recinto* (MARRAS, 2009), onde o peixe é um objeto de estudo e um elemento essencial para a produção de conhecimento.

O laboratório de ictiologia foi um excelente lugar para isso, a partir do qual pude fazer chocar esse “encontro” de conhecimentos, o científico e o tukano, tomando o peixe como elemento central.

Após um período observando o sistema classificatório de peixes nos laboratórios do INPA, eu pude compreender que a pesquisa no Instituto me propiciava o próprio estudo do conhecimento tukano. A partir daí comecei a fazer uma “antropologia *yo-yo*”, ou seja, na medida em que eu ia para o laboratório, mais eu era incitado ao conhecimento tukano em relação aos peixes, mais eu mergulhava na compreensão da teoria indígena sobre os *wai-mahsã* e os *wai*. Diferentemente de certa confusão que existia no começo da proposta, os objetivos de minha pesquisa foram se tornando mais claros.

As idas ao laboratório acabaram me levando a uma sistematização do próprio conhecimento tukano, e não a uma análise ou a uma discussão cara a cara com a ictiologia.

O esquema abaixo é uma representação geral da minha metodologia, que envolvem três polos de interação mútua (setas de duas pontas) e um quarto, que é o resultado da interação entre os três anteriores (seta de uma ponta). Assim, temos, por um lado, a figura do meu orientador, representada pela Antropologia, a do meu pai, representada pelo conhecimento indígena, a dos recintos da ciência ictiológica produzida no INPA e, por fim, o polo do meu trabalho, expresso no texto monográfico, a dissertação.

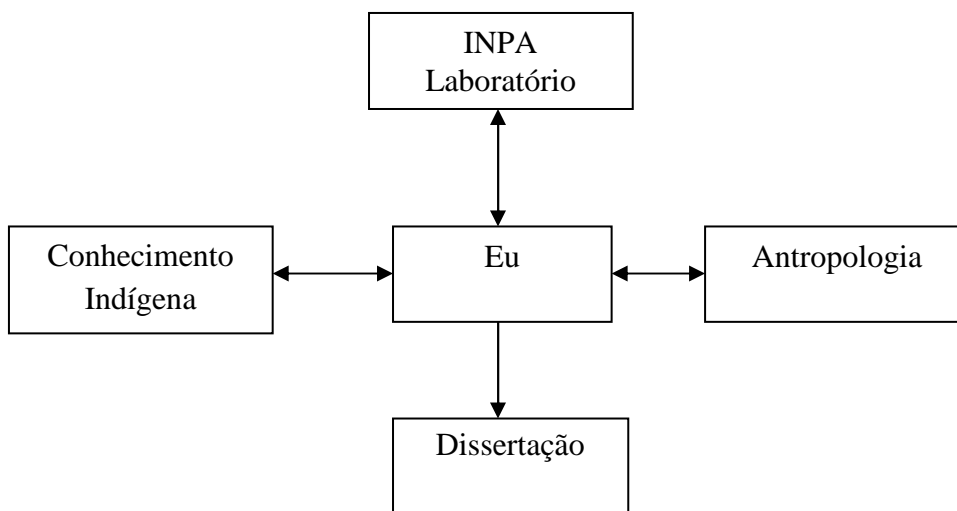


Figura 2 – Metodologia

Meu pai é um *kumu*, um especialista com pleno domínio sobre o pensamento tukano, das “narrativas”, sistema de comunicação e das formulações de *bahsesse*. Ele está morando em Manaus desde janeiro 2012, é com quem consulto sempre sobre a produção dos textos, além da certificação dos *kihti* tukano, tenho-o, portanto, como principal interlocutor. Também conto com outros conhecedores, além da minha bagagem que eu carrego como Tukano e dos diálogos que faço com outras pessoas, parentes e não parentes, com quem tenho contato.

Como *kumu*, meu pai também é orientador nas teorias tukano. Sua linguagem e suas formas de expressão porém, não são as mesmas que as minhas, de modo que tenho que proceder a uma filtragem do que ele diz, já que se expressa na “linguagem de *bahsesse*”, isto é, num idioma próprio da prática do “benzimento”, no qual ele é especialista, que está longe do ordenamento das ideias em termos antropológicos.

Nos primeiros momentos, meu pai também não tinha clareza sobre que de fato eu estava fazendo, mesmo assim durante todas as manhãs, na hora do café, eu começava a ouvir dele os *kihti*. Na oportunidade que eu tinha para falar, basicamente eu estimulava uma discussão sobre determinado tema, e assim ficava “extraíndo” de suas narrativas, os conceitos que me interessavam.

No outro polo está meu orientador, que me instigava a buscar conceitos que melhor explicitassem os conhecimentos indígenas para além de narrativas míticas. Com isso, percebi que eu não tinha um conhecimento tukano suficientemente sistematizado, o que me fez refletir e encontrar as noções mais importantes do meu estudo, no interior dos *kihti* e dos *bahsesse* que meu pai me contava, como por exemplo, *wai-mahsã*, *wai*, *wetidarero*, *wai bahsekaró*, etc., (este assunto é discutido no capítulo III). Essa forma foi importante para eu pensar sobre o estatuto do conhecimento indígena, trazendo-o para uma posição mais simétrica diante do conhecimento científico.

A produção de alguns artigos, em conjunto com meu orientador, durante o primeiro ano de curso (Barreto & Mendes dos Santos, 2011, 2012 – no prelo) foi fundamental para eu entender e avançar nesse exercício de sistematização dos conhecimentos tukano.

Deste modo, estou lançando mão, obrigatoriamente, dos argumentos, categorias e termos da Antropologia para tornar inteligível, para além da comunidade indígena, o que pensam os Tukano sobre o peixe, sua importância e seu papel no interior das teorias e das concepções nativas.

Até hoje, a abordagem do conhecimento indígena tem sido basicamente de duas maneiras, de um lado, o ensinamento de *bahsesse* a um jovem, feito por um velho conhecedor

e, de outro a tradução direta de narrativas míticas de um especialista, feita por um jovem, com fins de produção de livros - vale aqui citar como exemplo a extensa coleção *Narradores Indígena do Rio Negro*.

No primeiro caso, os velhos são detentores e disseminadores de *kihti* e *bahsesse*, exercendo seu ofício de *kumuã* no seu cotidiano como agentes preventivos e curadores de enfermidades, sendo os jovens, herdeiros desses conhecimentos. Na minha família, por exemplo, somos cinco irmãos, os três primeiros já têm domínio pleno de *kihti/bahsesse* ensinados pelo meu pai, e em permanente enriquecimento pelo contato com outros conhecedores fora do circuito familiar.

No segundo caso, com a inserção cada vez maior dos povos indígenas no contexto global, com o intuito de salvaguardar os conhecimentos, os jovens indígenas que sabem falar e compreender o português são convocados como tradutores de narrativas míticas, e os velhos *kumuã* tomados como informantes. O objetivo dessa produção parece ser a divulgação dos conhecimentos para além da própria comunidade indígena.

Só captei esses dois mecanismos quando meu pai, diante de minhas inquietações me perguntou: nos *kihti* para me tornar um *kumu* ou se íamos escrever um livro juntos. Essa pergunta me fez refletir demoradamente sobre qual era de fato o objetivo da minha pesquisa, ou melhor, a forma de exploração e tradução dos conhecimentos expressados pelo meu pai.

Notei que minha posição apontava para um terceiro caminho, isto é, servir-me da Antropologia para filtrar e sistematizar, em termos antropológicos, os conhecimentos tukano. Esta dissertação é, assim, o resultado desse exercício.

## **5. Alguns autores e algumas ideias**

Nesta seção, me dedico a tomar as ideias tukano como “teorias” ou “filosofia”, não no sentido filosófico clássico, em oposição ao mito, mas no sentido em que sugere o dicionário Aulete: “conjunto de estudos, de sistemas de pensamento e de reflexões intelectuais que visam compreender a realidade absoluta, as causas elementares, os fundamentos dos valores e das crenças humanas, o sentido da existência”.

O conjunto de ideias produzidas e difundidas entre os povos indígenas do Alto Rio Negro não foge ao conceito de filosofia nesse sentido mais amplo. Dito de outra forma, os

conceitos indígenas explicam os princípios ontológicos e cosmológicos, produzidos a partir das noções de *kihti*, *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*, dentre outros.

Eu sei que muitas das ideias que desenvolvo nesse trabalho têm a ver com vários antropólogos que já escreveram e formataram suas teorias, mas, aqui eu quero retomar apenas alguns autores com os quais o meu trabalho discute diretamente, sabendo que vários vão estar fora, injustamente, desta opção.

Passsei a ler e estudar os autores/antropólogos pensando na “realidade tukano”, isto é, tendo *nosso* arcabouço de compreensão do mundo como referência. Esta estratégia me exigiu olhar para as concepções tukano de outra maneira – o que chamo nesta dissertação de um *exercício de reflexividade* - e o que vem a seguir são algumas ideias, que consegui extrair de certos autores e com eles faço um jogo de aproximações, distanciamentos e provocações.

Como se sabe, o tema da relação entre humanos e não humanos (ou sociedade-natureza) tem sido bastante explorado pela etnologia sul-americana nos últimos anos. A produção antropológica sobre esse tema, me fez pensar em até que ponto as concepções, modelos e conceitos produzidos pela Antropologia se aproximavam da minha (Tukano) compreensão sobre o tema.

Philippe Descola (1989), em seus estudos sobre os Achuar do Equador, explora com bastante inovação a relação entre mulheres e plantas, homens e animais de caça. Em seu texto *Cosmologia e Ecologia*, DESCOLA (1997) utiliza o conceito de *animismo* para falar das qualidades humanas e sociais dos animais, afirmando, por exemplo, que “os animais são com certeza diferentes de nós em sua morfologia e em seu comportamento; contudo, a existência social que eles têm à nossa revelia é idêntica à nossa” (p. 28).

Para a concepção tukano, esse modelo de interpretação não parece ter muito rendimento ou fazer muito sentido: do ponto de vista do papel social, limitamo-nos apenas a usar um recurso classificatório, de *irmão maior* e *irmão menor* (o mesmo mecanismo que usamos para distinguir as pessoas no interior de famílias e grupos), para estabelecer uma ordem hierárquica entre os seres. No caso de animais, este mecanismo é usado apenas para organizar a distinção dos grupos de animais, como veremos, por exemplo, com a classificação de peixes.

Desta forma, vejo que a noção de *animismo*, como proposto por Descola, pode servir para compreender a realidade tukano apenas no seu aspecto classificatório, um tipo de taxonomia que nós utilizamos para identificar e organizar os animais de caça, peixes e aves. Um nome de animal, seguido do sufixo *mahsã* (ou *mahsu*, no singular), não quer dizer que este seja ou carregue o *status* de gente. Embora possa apontar para essa interpretação, o termo

*mahsã* diz respeito ao *wai-mahsã* (humano invisível), ao responsável, guardião ou protetor de determinado lugar – e não do animal em si.

Em outros termos, quero dizer que o peixe enquanto tal é utilizado por nós tukano, apenas como um veículo de nomeação dos *wai-mahsã*, não tendo nada a ver com condição ou qualidades humanas. Desenvolverei melhor estas ideias no terceiro capítulo.

Quando o antropólogo Eduardo Viveiro de Castro esteve em Manaus, no ano de 2007, participando de um encontro promovido pelo Instituto Socioambiental (ISA), intitulado *Visões do Rio Babel*, tive a oportunidade de assisti-lo. Durante sua palestra, ele destacou que o conhecimento tradicional ameríndio concebe os animais como um envoltório (uma roupa) a esconder uma forma interna humana (VIVEIRO DE CASTRO, 2007). Ao assegurar que, na concepção dos povos indígenas não existe ambiente sem um sujeito, o palestrante traz uma contribuição importante para a identificação de uma particularização do conhecimento indígena. Ele destaca que os princípios da relação entre humanos e não-humanos encontram-se no interior das cosmologias indígenas:

Este aspecto eminentemente social das relações entre sociedade e natureza está na origem da reflexão cosmológica ameríndia. Ele contrasta de modo notável com a concepção de natureza projetada pela modernidade ocidental. Se pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude básica das culturas indígenas, diríamos que as relações entre uma sociedade e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas. (VIVERO DE CASTRO, 2007, p. 6-7).

As palavras de Viveiros de Castro são muito apropriadas para o contexto tukano, uma vez que nossa relação com os componentes do espaço, do ambiente ou do território é sempre mediada pelos sujeitos *wai-mahsã*. No entanto, vale dizer que os animais, não constituem sujeitos enquanto tais. Elas podem ser tomadas como signos de uma relação entre sujeitos tão somente entre os humanos e os *wai-mahsã*, os humanos invisíveis.

Ainda durante a exposição, ficamos bastante seduzidos pelo discurso do antropólogo, de modo que, alguns indígenas do Alto Rio Negro que assistiam à palestra, entraram na conversa reforçando que, de fato, os animais eram mesmo gente, viviam como os humanos e se comunicavam, citando como exemplo a piracema de aracus rio acima, ressaltando que se tratava de fato de um movimento de pessoas – e não de peixes – em festa, tendo apenas a aparência (vestidas com “roupa”) de peixe.

Bem, esta é uma questão que persegui com muito interesse e atenção ao longo de minha pesquisa, tendo meu pai como interlocutor, o que me levou a uma conclusão um pouco diferente, que o peixe não é em si uma roupa a esconder uma essência de gente. Em determinadas circunstâncias, os *wai-mahsã* lançam mão da condição de peixe (como se fosse uma roupa - *sutiró*) para tomar sua forma e habilidade, como a rapidez no deslocamento e a capacidade respiratória embaixo d'água.

Os autores da fantástica obra *Etnografía Makuna*, fazem descrições riquíssimas sobre as concepções desse povo na sua relação com as plantas, os animais e outros componentes do cosmos, atribuindo-lhes uma forma material e outra espiritual. Particularmente sobre os peixes, os autores afirmam:

Cuando vagan por la selva o nadan en los ríos aparecen como peces y animales, pero cuando penetran en sus casas descartan sus disfraces de animales, se ponen sus coronas de plumas y demás ornamentos rituales y se convierten en “gente” (ARHEM et al. 2001, p. 220).

Diferentemente dos autores anteriores, temos aqui uma sequência de afirmações sobre um povo de língua (e cultura) Tukano do Alto Rio Negro, os Makuna. Como podemos notar, os autores fazem exposições muito nítidas e seguras sobre a condição e capacidades humanas dos animais, atribuídas pelos Makuna.

Com o desenvolvimento de minha pesquisa e do meu entendimento sobre o tema, pude notar com clareza que a explicação da diferença central entre *wai-mahsã* e *wai* estava inscrita no contexto de *bahsessé* (vulgarmente traduzido por “benzimento”), onde aparecem duas formas diferentes de se relacionar com o mundo dos peixes, uma via *wetidarero*, e outra por meio do *wai-bahsekaró*. A primeira forma constitui um diálogo direto entre sujeitos, entre especialistas humanos (*yai, kumu*) e especialistas *wai-mahsã*, donos dos ambientes, protetores e responsáveis pelos peixes. Já a segunda forma, *wai-bahsekaró*, é uma prática de imunização do peixe enquanto alimento.

Deste modo, assinalo aqui duas importantes lições: A primeira é que não podemos dar fim à questão apenas com a “pergunta inicial” (peixe é gente?), sob o risco de termos um entendimento muito parcial da complexa relação entre humanos e animais, e chegando a uma conclusão confusa sobre ela. A segunda lição é que não se deve tomar a narrativa mítica (*kihti*) como palavra final explicativa da relação entre humanos e não humanos, mas sim

identificar seus diferentes componentes, neste caso, *wetidarero* e *wai-bahsekaro*, duas maneiras inconfundíveis de se conceber a relação com os componentes do espaço.

O livro organizado por Aloísio Cabalzar (2005), intitulado *Peixe&Gente*, sugere não só uma posição do peixe enquanto espécie da natureza ao lado do Homem, mas também uma alusão ao peixe com *status* de gente, sob condição humana. Seus autores partem da ideia de que nas concepções indígenas do Alto Rio Negro, com base no material etnográfico sobre os povos Tukano e Tuyuka, a gênese humana está diretamente associada às espécies aquáticas. Como consequência disso, defendem ainda que os peixes sejam herdeiros e portadores de atributos sociais, tal como desenhado pelos autores da Etnografia Makuna, citados acima.

A referida obra traz ainda em detalhes um esquema classificatório de peixe da Bacia do Rio Tiquié, aproximando os modelos indígena e científico. De acordo com a obra, ambos os modelos organizam os grupos de peixe com base nas suas características morfológicas, agrupando-os de acordo com o sistema ictiológico, em famílias, gêneros e espécies.

Conforme detalharei no capítulo III, os humanos não derivaram dos peixes; estes foram simplesmente tomados como um veículo, uma condição material, de passagem da condição de “potência humana” para os futuros humanos e os próprios *wai-mahsã*. Ou seja, *Yepa-oãku* pode fazer a potência humana tomar a aparência e a habilidade dos peixes, para deixarem sua condição e conquistarem a forma física, embora ainda sob condição de *wai-mahsã*.

Conforme descreveremos adiante, a origem e classificação dos peixes segundo o modelo tukano, não correspondem em nada com o arcabouço científico. Sua dinâmica organiza os peixes de acordo com o seu surgimento, a partir de tramas de heróis culturais, de partes e restos vegetais e da metamorfose de pássaros. O ordenamento, por sua vez, baseado menos no indivíduo que no grupo, leva em consideração os espaços ou ambientes em que vivem, os extratos aquáticos e a diferença entre o dia e a noite.

Segundo Reichel-Dolmatoff (1976), os Tukano concebem o cosmos e a reprodução da vida em termos de “energia vital”, sendo seu controle – o que entra (*input*) e o que sai (*output*) – a principal preocupação dos índios Tukano. Para o autor, esse modelo consciente indígena é um mecanismo regulador do cosmos. Assim, todas as regras e tabus são entendidas como critérios de manutenção do equilíbrio, e seu descumprimento uma forma de perturbação do sistema. É aqui que, para o autor, o xamã cumpre a função especial de um competente “gerente de políticas ambientais”.

Segundo Reichel-Dolmatoff:



Para obter a permissão sobrenatural do Senhor, para matar um animal, o caçador precisa obedecer a uma rigorosa preparação que consiste em continência sexual, restrições alimentares e ritos de purificação que limpam o corpo, através de banhos e eméticos. (REICHEL-DOLMATOFF, 1976. TRADUÇÃO LIVRE, 1997).

Ora, sobre essa análise de preocupação ambiental atribuída aos Tukano pelo autor, destaco: primeiro, não há como sustentar a tese de um determinismo ecológico subjacente às concepções tukano, uma vez que não operamos em termos ecológicos, de preservação ou de equilíbrio do ambiente, e sim pautados por uma relação social com os *wai-mahsã*, donos dos lugares, ambientes ou residências. Segundo a *continência sexual, as restrições alimentares e ritos de purificação que limpam o corpo, através de banhos e eméticos* (citado acima) não são práticas de cunho ecológico ou de manutenção de energia, mas sim o cumprimento de regras estabelecidas no processo de formação de especialistas (*yai, kumu* ou *baya*) tukano, bastante comum a sua época.

Uma das características mais marcantes dos *wai-mahsã*, é o fato deles serem chefes ou donos dos lugares, e protetores dos animais. Assim como uma galinha, um cachorro, um gato, um rebanho de gado etc., têm seus donos e gozam de sua proteção, também nas concepções tukano os animais têm seus responsáveis, guardiões ou protetores. Mas esse chefe ou dono, se refere mais ao lugar do que ao animal em si. Assim, em cada casa, lugar ou ambiente em que vivem ou circulam determinados animais, aí habita um *wai-mahsã*.

Os Tukano concebem o mundo terrestre como constituída de quatro grandes espaços: *dihta* (terra), *nuhku* (floresta), *ome* (ar) e *ahko* (água). Cada um, por sua vez, é subdividido em partes menores, identificadas de acordo com alguns elementos predominantes, por exemplo: o espaço-água é dividido em igarapé, lago e rio, que por sua vez são organizados em partes menores (micro-ambientes): *puritiwi* (lugar ou “casa” com concentração de folhas), *nierowi* (lugar ou “casa” com concentração de raízes), *uhtãwi* (lugar ou “casa” com concentração de pedras) etc. Cada uma dessas pequenas casas ou lugares tem um chefe ou dono, e todos os animais que aí vivem gozam de sua proteção e cuidados.

A categoria de *dono* ou *mestre* dos animais no mundo indígena é um tema bastante explorado por Carlos Fausto (2008), que assim comenta sobre a relação entre criadores e seus xerimbabos: “Um dos traços importantes da relação é a assimetria: os donos controlam suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem estar; reprodução, mobilidade” (FAUSTO, 2008, p. 333).

Vale enfatizar, mais uma vez, essa pequena e fundamental diferença: para os Tukano o que importa é que os *wai-mahsã* são os donos dos lugares e não dos animais, aliás, estes não têm um dono. Em cada ambiente por onde circula, o animal está sujeito à proteção de um *wai-mahsã*. Dito de outra maneira, faz mais sentido associar os animais aos lugares (onde habitam ou frequentam) que aos seus supostos donos. Esse assunto será discutido no capítulo III.

A vasta coleção intitulada *Narradores Indígenas do Rio Negro*, já constituída por oito volumes, traz um tema central que é a origem do mundo e da humanidade, tal como compreendida pelos diferentes povos do Alto Rio Negro. Ela forma, de fato, a base do conhecimento indígena. Por base quero dizer os *kihti*, a “matéria prima” sobre a qual são produzidos ou extraídos os esquemas de conhecimentos. Isso tem despertado entre todos os grupos, povos e seus coletivos internos, o interesse em produzir suas narrativas, em falar de suas fontes de conhecimento, ainda que as diferenças entre elas sejam muito pequenas. Essa produção acabou por desencadear na região a criação das chamadas “escolas diferenciadas”, e estas, por sua vez, passaram a estimular os alunos a pesquisarem as narrativas míticas, específicas ou características de seus grupos e famílias.

Para um “público externo”, este *corpus* narrativo passou a ser identificado como um modelo de conhecimentos predominante na região, em que cada grupo é identificado pelas diferenças marcadas em cada obra. Do ponto de vista político, essas *Narrativas* tem servido como instrumento de reivindicação dos povos, sendo tomadas como uma bandeira da diversidade cultural na região.

Por outro lado, a coleção traz uma forte marca de literalização das ideias e concepções indígenas, uma vez que não consegue explicitar e matizar as diferentes categorias de conceitos ali presentes. Dessa forma, os relatos passaram a ser reproduzidos ao modo como se contam fábulas, e todo o esforço se limita a contar, de igual maneira, as mesmas coisas, encerrando aí, como num labirinto sem saída, uma disputa entre diferentes versões de uma mesma história.

Com isso, quero dizer que, importantes conceitos e categorias que orientam a compreensão e a prática Tukano – como as de *kihti*, *bahsessé*, *ukussé* e *bahsamori* – são diluídos no universo dessas narrativas míticas. No capítulo II e III apresento, ainda que a desejar, esses conceitos e suas formas de conexões.

Para finalizar, gostaria de enfatizar que esta dissertação é fruto de um esforço de abordagem desse conjunto de conhecimentos tukano (presentes nas *Narrativas*), de modo a extrair dele certos conceitos e encadeá-los numa devida hierarquia de pensamento, isto é, de

trazê-los para um campo da *reflexividade*, tomando o conhecimento antropológico, acadêmico, como uma via ou recurso de sistematização e análise.

Neste trabalho, exploro as diferentes formas de relação entre os humanos, os *wai-mahsã* e os peixes, a partir das práticas de *wetidarero* e *wai-bahsekaro*, articuladas, por sua vez, com a arte do *bahsesse* e às narrativas míticas (*kihti*), que versam sobre a origem do cosmos e de seus habitantes. Essas categorias estão destacadas nos limites pontilhados do esquema abaixo.

As linhas de conexão entre os *kihti* e os textos rituais de *poo-basse*, que se desdobram nos discursos cerimoniais (*ukusse*) e nos cantos (*bahsamori*), fora do círculo pontilhado, por limite de tempo dessa pesquisa, estarão ausentes das análises aqui apresentadas.

O esquema abaixo é um modelo sintético desse esforço analítico, que mostra as distinções e conexões entre os conceitos, destacando a articulação entre as diferentes categorias tukano. Essa dissertação é, portanto, um esforço de compreensão e explicação deste esquema.

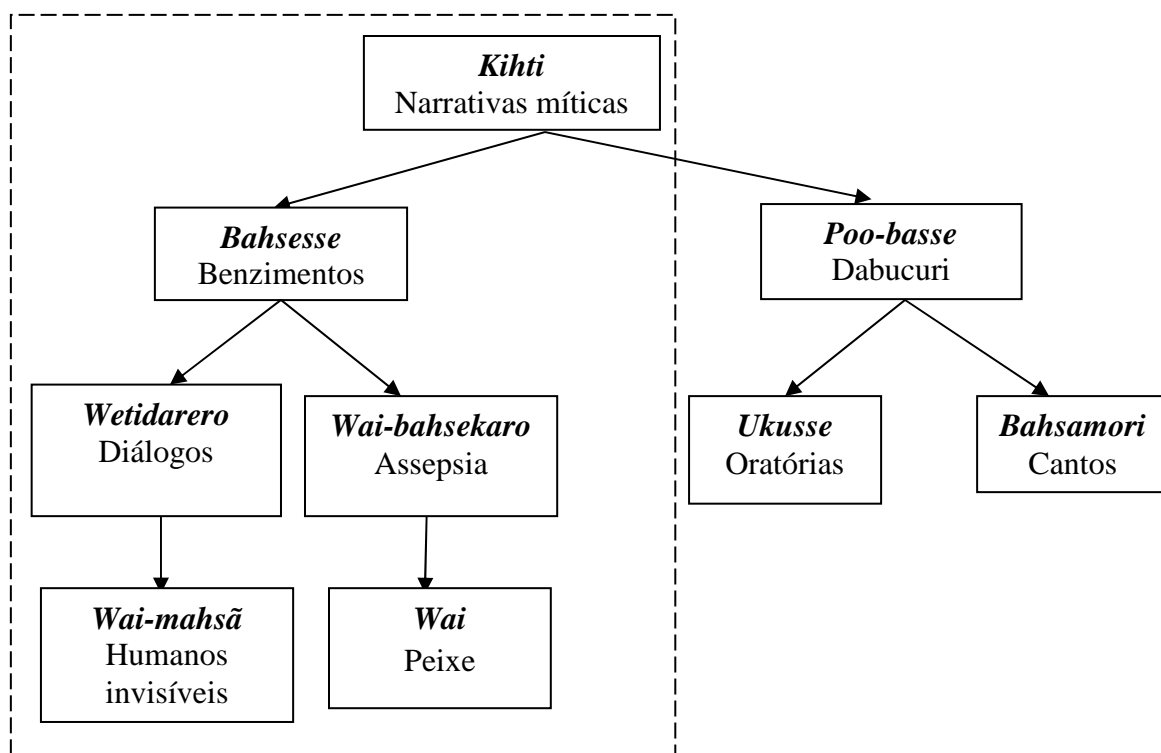


Figura 3 – Categorias de recorte da pesquisa

Vale dizer mais uma vez, que as noções de *poo-basse*, *ukusse* e *bahsamori* não exploradas neste trabalho, nos convidando para futura pesquisa sobre o tema.

## CAPITULO I

### UMA ETNOGRAFIA DA PRÁTICA CIENTÍFICA COM PEIXES

Este capítulo tem por objetivo, apresentar uma breve etnografia da prática científica com peixes em diferentes momentos e lugares, que acompanhei durante alguns meses de minha pesquisa no Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia (INPA).

O trabalho foi feito de duas maneiras durante três meses: A primeira, por observação participante, acompanhando as expedições de pesca e o cotidiano do Laboratório de Dinâmica de População de Peixe; a segunda, acompanhando os trabalhos de pesquisadores no Laboratório de Taxonomia e no Laboratório de Tombamento.

Foi a partir dessa experiência de *ir e vir* no laboratório e na interlocução com meu pai, tomando o peixe como elemento central de construção de conhecimento, que eu pude perceber as aproximações e os distanciamentos entre os dois modelos de conhecimento, isto é, entre o científico e o Tukano.

Portanto, é uma descrição da minha experiência com os processos técnico-científicos de produção de conhecimento e apontamento de passagens que me estimularam para o estudo do conhecimento tukano sobre os peixes.

Como a proposta de pesquisa inicial objetivava um olhar indígena sobre a ciência, a primeira atitude que tomei, antes de fazer etnografia no laboratório, foi participar de cursos de mestrado no INPA, com o intuito de ter o mínimo de domínio sobre conceitos ictiológicos.

O primeiro curso do qual participei foi Classificação de Peixes. Devidamente matriculado, no primeiro dia de aula cheguei bastante cedo, por desconhecer que o horário de iniciar a aula era somente às nove e meia. Ao entrar no prédio, no corredor deparei com vários tambores e vidros cheios de peixes, aracu, pacu, aruanã, tambaqui, cara-açu, piabas, cara, surubim, sardinha, branquinha etc. Depois soube que eram peixes coletados de diversas regiões do Estado do Amazonas, e aguardavam para serem identificados e tombados como patrimônio do INPA.

A aula começou no horário marcado; na sala, eu escolhi ocupar a última cadeira de uma fila. Iniciando a aula, a professora deu boas vindas, explicou o objetivo do curso e depois solicitou que cada aluno apresentasse sua experiência de contato com os peixes e o tema de pesquisa. Quando foi minha vez, eu falei sobre minha experiência com o projeto de

piscicultura no alto Rio Tiquié<sup>3</sup>, da associação ATRIART<sup>4</sup> e que até hoje, após décadas de investimentos, não tínhamos sucesso com a empreitada. Evitei me apresentar como pesquisador antropólogo, pois até aí, eu ainda não tinha muito claro o meu trabalho de dissertação, embora tenha apresentado a pré-proposta de pesquisa.

Após a apresentação de todos, a professora começou uma apresentação sobre a teoria de *big-bang*, explosão que deu origem a terra. Seguiu com a teoria do movimento de placas tectônicas e a formação dos continentes até a configuração atual. Durante as exposições dessas teorias, foi também explicando sobre o surgimento dos peixes nos diversos continentes e ambientes aquáticos, e dedicou a maior parte do tempo para explicar a formação do continente Americano e o surgimento das espécies de peixes nas bacias hidrográficas da Amazônia.

Estas ideias me motivaram a investigar melhor a explicação Tukano sobre a criação do mundo e a origem dos peixes. Neste sentido, contrariamente ao que dizem a maioria dos autores sobre as cosmologias do Alto Rio Negro, descobri que o peixe não é o ancestral dos humanos, mas que sempre esteve na condição de peixe desde a criação do mundo. Explorarei essa problemática no capítulo III.

Concluído o curso, o próximo passo foi acompanhar os profissionais de pesca do INPA no lago Catalão, localizado na margem direita do Rio Negro. Isso foi possível graças à articulação do meu co-orientador, professor Geraldo Mendes, junto à coordenação do Laboratório de pesquisa de Dinâmica de População de Peixe, que mensalmente realizam suas coletas de peixes para seus estudos no laboratório.

A princípio tudo indicava que seria uma expedição composta de biólogos e profissionais de pesca, mas ao confirmar a viagem, recebi a informação de que o rio estava bastante seco, portanto, não seria possível o acompanhamento de biólogos, a não ser por dois profissionais de pesca, e eu iria junto com eles.

Os dois eram senhores com mais de cinquenta anos de idade, e funcionários da instituição há mais de trinta e cinco anos. O domínio teórico e de técnicas de pesca que eles detêm, é resultado de longos anos de trabalho no meio aquático e de contato com os conhecimentos “tradicionais” que são construídos ao longo de sua vida.

---

<sup>3</sup>Começamos a piscicultura na nossa comunidade de São Domingos, na década de noventa. A iniciativa foi fruto de uma discussão para resolver o problema de escassez de peixe na comunidade.

<sup>4</sup> ATRIART – Associação das Tribos Indígenas do Alto Rio Tiquié.

Como amazonenses de interior, são exímios conhecedores das características dos rios, conhecem bem os peixes de cada tipo de rio (rios de corretezas, rios de várzea, rios de água preta, rios perenes ou temporais).

Os dois profissionais não são os únicos funcionários, pois o Instituto de Pesquisa da Amazônia possui, no seu quadro funcional, outros pescadores e mateiros da ciência que são profissionais efetivos sem formação acadêmica, mas que atuam nas tarefas imprescindíveis dentro da cadeia de produção de conhecimentos do Instituto.

## **1. Primeira expedição**

Numa manhã de novembro, partimos para a primeira expedição. Na hora marcada, saímos do INPA de carro rumo ao porto da CEASA de Manaus. Não carregamos equipamentos sofisticados e nem manual de pesca, apenas a equipe contava com dois senhores, exímios pescadores e algumas recomendações precisas de coleta.

Após meia hora de travessia, chegamos à foz de um canal que ligava o rio Amazonas ao lago Catalão. Devido ao fato de ser o período de seca, este canal estava praticamente intrafegável com canoa motorizada, mas estava com lâmina de água suficiente para arrastarmos uma canoa de alumínio de oito metros de comprimento. Para chegar ao lago, tivemos que arrastá-la por cerca de uma hora e meia.

Nesse espaço de tempo, da cidade até vencer o canal, minha conversa com os profissionais fluiu muito pouco. Eles pareciam não acreditar que eu era um pesquisador, pois minhas características físicas denunciavam minha origem, ou seja, a cara de “índio”. Parecia pairar em suas mentes uma grande dúvida, se de fato eu era pesquisador ou apenas um índio oportuno - impressão que foi manifestada mais tarde.

Cansado de arrastar a canoa, um dos profissionais falou indignado: *“esses caras não acreditam quando a gente fala que é tempo de cheia e vazante, tempo bom e ruim de coletar os peixes”*. Nessa altura ainda faltava uns trezentos metros para chegar até ao lago. Como os dois não me dirigiam a conversa, meu esforço voltou-se em somar força para arrastar a canoa.

Vencidos os quinhentos metros, percurso pelo qual desprendi uma força física importante, os dois timidamente passaram a me dirigir perguntas básicas, como por exemplo - de onde você é? Qual é a sua tribo? O que você vai anotar? O relatório final você vai apresentar para nossos chefes?

Até eu convencer que meu trabalho não era produzir relatório sobre seus trabalhos levou bom tempo, mas antes, senti que eles passaram a me ver como um bom ajudante – “um cara sem frescura”, como eles expressaram mais tarde e não como um pesquisador, e muito menos como um antropólogo – que sequer sabiam o que eu era, só tinham uma certeza, a que eu não era um biólogo.

Para chegar até a casa flutuante do INPA, no lago, ainda tínhamos mais outros quilômetros de água a vencer. Eu me dispus a remar, com o único remo que estava à disposição, pois o motor de popa que levamos com muito sacrifício, não funcionava e o motorista se esforçava para fazê-lo funcionar sem sucesso.

Durante o percurso, enquanto eu remava os dois teciam seus comentários sobre alguns pesquisadores com os quais trabalharam e, bastante orgulhosos, lembravam-se dos biólogos que hoje eram renomados, chamados de doutores e ocupando funções importantes na estrutura da instituição.

Algumas horas depois, aportamos no flutuante, praticamente às onze da manhã, e logo seu Carlos me convidou para esticar as redes de malhadeira, em local estrategicamente escolhido por ele. A primeira coleta de peixes estava prevista para o final do dia, por volta das seis horas. Retornando, como tínhamos os horários marcados para coleta, no restante do tempo ficávamos conversando.

Senhor Carlos, me contava que os pesquisadores do INPA já realizaram vários estudos sobre os peixes no lago, nos últimos dez anos que o projeto era de longo prazo, e toda vez que ele fazia a coleta a pedido dos pesquisadores, ele constatava a diminuição na quantidade de peixes. Dizia que, antigamente, bastava passar uns dez minutos com malhadeiras esticadas no lago, que os peixes começavam a arrastar as redes e os botos a atacarem, de modo que logo tinha que retirar.

Depois fomos visitar um amigo do Carlos, seu Manuel, que mora num laguinho cerca de duzentos metros de distância do flutuante do INPA. Na seca, Manuel estabeleceu sua casa flutuante numa lagoa. No encontro, os dois amigos conversaram bastante, e o assunto era sobre peixe. Sentado numa pequena cadeira, banhado de suor, e amaldiçoando os búfalos que rasgara suas redes, Manuel consertava suas malhadeiras e contava que na sua lagoa existia mais de trinta tucunarés grandes, aruanãs e pirarucu, além de branquinhas, jacarés, bodó e outros peixes, em abundância. Entretanto, ele manifestava sua preocupação com o lago Catalão, por estar seco demais e com pouca capacidade de prover os peixes por mais tempo, devido à dependência dos moradores (comunitários) do estoque de peixe do lago. Carlos

compadecido com a situação dava dicas de mudança ao Manuel, ressaltando que ainda não era período de início de inverno, mas era aparente a resistência do morador.

Depois de muita conversa sobre os tempos de fartura de peixes, Manuel convidou o Carlos a se dirigir até a cozinha, nesse momento ouviu-se forte barulho na lagoa - é tucunaré dos grandes, disse Manuel, abrindo o freezer, pegou um saco plástico contendo peixes piranhas e o ofereceu como cortesia ao Carlos.

Chegada a hora da primeira coleta de peixes da malhadeira, eu e Carlos partimos para executar a tarefa. Nosso amigo Astrogildo, estava pior da virose e ficou no flutuante, no seu lugar, um guarda do flutuante se ofereceu para nos acompanhar. Quando puxamos, nas primeiras malhadeiras, de malha grande, não tinha preso nenhum peixe, já naquelas de malha fina, ficaram presas grande quantidade de peixes pequenos.

Carlos retirava os peixes da malha com uma habilidade impressionante e os depositava num balde, enquanto eu tirava fotos para meu registro, depois passei a ajudá-lo. Enquanto retirávamos, num dado momento, o guarda retrucou - pra que tantas branquinhas, se eles (os pesquisadores) vão jogar fora mesmo. Até aí, eu acreditava que os peixes iam ser colocados nas garrafas de vidros, como de praxe.

Enchemos três baldes de vinte litros e retornamos para o flutuante, onde colocamos os peixes em sacos plásticos, identificados por uma etiqueta com dados de data, local, horário e gelo. Em seguida depositamos numa caixa térmica de isopor.

Depois do jantar, deitados na rede, retomamos nossas conversas. Carlos contava que houve épocas em que no lago, em questão de minutos, se pegava bastante peixe de todos os tipos, seja de aruanã, cascudo, traíra, branquinha, tucunaré, sardinha, bodó, matrixã, pirarucu etc. Agora, cada vez mais era menor a quantidade de peixes que pescava. Ele atribuía esse fenômeno à superpopulação, afirmava que antes viviam apenas duas ou três famílias no canal, agora somava mais de oitenta famílias. O lugar também era considerado bastante tenebroso e quase ninguém arriscava se aventurar no interior do lago, devido à existência de uma cobra grande.

Nas conversas, como na maioria das histórias de pescadores, um assunto recorrente é a *cobra grande*, quase sempre associada à presença de abundância de peixes. Referindo-se ao lago, os profissionais falavam sobre a possibilidade de existência da cobra, e o canal que ligava o lago ao rio, era nada mais que via de acesso da cobra grande.

Após o jantar, Carlos me convidou para a segunda coleta, que deveria acontecer à meia noite, prontamente eu aceitei. Na verdade, para mim isso não era novidade, eu sempre pesquei



com meu pai e com meus irmãos, de dia ou à noite na minha comunidade, quando era adolescente. Acompanhar os profissionais de pesca do INPA e fazer parte daquela equipe, de certa forma, era prazeroso, afinal de contas estávamos só coletando, conversando e curtindo a paisagem.

Na hora marcada, partimos para a segunda coleta. Astrogildo continuava convalescente na sua rede. A coleta foi tranquila, na malhadeira maior nenhum peixe, nas menores deu um total de quinze quilos. Retornando à base, procedemos ao mesmo serviço, colocamos os peixes no saco com etiqueta e gelo, depois os guardamos na caixa de isopor.

Durante a noite os peixes faziam muito barulho. Para quem é de lugar pobre de peixes como o rio Tiquié, o barulho era assustador, toda hora parecia rondar *deyu*, com seus bichos de estimação prontos para atacar, eu dormi muito pouco nessa noite. Às cinco horas, já estávamos prontos para a terceira coleta. Dessa vez o resultado foi de dez quilos de peixes, que ensacamos e guardamos na caixa. Após o café, continuamos ocupando o tempo com mais conversas.

Ao meio dia fizemos nossa última coleta da expedição, almoçamos e aprontamos a caixa. Por volta das quatorze horas, partimos para o canal de saída, e novamente tivemos que arrastar a canoa até o Rio Negro, mas dessa vez contamos com a ajuda de um dos guardas. Na saída, aliviados, os profissionais de pesca comemoraram o êxito e só pensavam em chegar logo em suas casas.

Atravessamos o rio e alcançamos o porto da CEASA no horário marcado com o motorista, que já nos aguardava no local. Embarcando a caixa no carro, nos dirigimos ao INPA. Chegando lá, na entrada do prédio nos aguardava o Raimundo, técnico responsável do Laboratório. Os profissionais, Carlos e Astrogildo, retiram do carro a caixa de isopor e a entregam ao técnico. Após uma conversa breve, os dois se retiraram para outro prédio, onde ficava o escritório do grupo de apoio aos cientistas, como mateiros, pescadores e equipe de manutenção de equipamentos de seu uso.

O técnico Raimundo me convidou para ajudar a carregar a caixa até ao laboratório, onde fui convidado para participar da triagem dos peixes, que começaria no dia seguinte, prontamente aceitei, com o maior interesse.

Esse momento de entrega e afastamento dos pescadores, me fez lembrar automaticamente a dissociação entre natureza e cultura (Latour & Woolgar, 1997). O cientista não precisa necessariamente estar na natureza para produzir conhecimentos. A Natureza como um conjunto heterogêneo, regido por leis gerais, de coisas ordenadas e reguladas pelo

“mecanismo das causas eficientes”, e a ideia de que todos os fenômenos podem ser explicados mecanicamente em termos de causas e leis naturais, ficou mais evidente.

## 2. Segunda expedição

A segunda expedição de pesca no lago Catalão, aconteceu numa manhã de dezembro de 2012. Dela participaram duas duplas, a do “Projetão”, como era conhecida a equipe de pesca do Laboratório de Dinâmica de Peixe, e a dupla de pescadores de aruanã e piramboia. Desta vez não submeti a *wetidarero* como já tinha feito na primeira viagem, então os *wai-mahsã* já eram familiares.

Eu fazia parte da dupla do “Projetão”, formada pelo Carlos e Francisco. Ao contrário dos que iam pescar piramboia, nossa pesca era apenas esticar as redes de malhadeira e visitá-las na hora marcada, enquanto que a dupla de pesca de piramboia tinha que percorrer as várzeas do lago, procurando o habitat provável do peixe para achá-lo.

Durante a viagem, Francisco perguntou-me de onde eu vinha - falei que eu era do interior de São Gabriel da Cachoeira, um indígena do povo Tukano. Nisso, ele disse que já havia feito várias viagens ao Rio Negro e que conhecia bem o rio Tiquié, e já estivera em Pará-Cachoeira (comunidade indígena da região), na década de oitenta e falou da escassez de peixe na região.

Depois de ter me apresentado como tukano, eu esperava que os colegas de pesca me chamassem no mínimo de tukano, ou de índio, mas o Francisco preferiu apelidar-me de “colombiano”, a razão não sei.

Chegamos ao flutuante do INPA, por volta das onze horas da manhã, e logo cuidamos de esticar a rede de malhadeira. Quando retornamos à base, a outra dupla planejava a pesca à piramboia. Primeiro, falavam da dificuldade de encontrar a espécie, pois se tratava de um peixe raro e que a sorte era fundamental, e falavam dos locais possíveis de encontrá-lo, como as poças de lama.

Durante o almoço, a dupla mapeou mentalmente os locais e traçaram as coordenadas norte, sul, leste e oeste em torno do lago, calculando em cada direção, os números de locais possíveis de encontrar piramboia. Tendo traçado o cenário, era a hora de partir; primeiro decidiram ir para o lado sul, começando a pesca no canal de acesso ao lago, isto é, o caminho da cobra grande.

Carlos e eu ficamos esperando a hora da primeira visita às malhadeiras já armadas. Assim que a outra dupla saiu, comentou-se que seria bastante difícil encontrar o peixe naquelas condições de seca, pois essa espécie, segundo Carlos, era mais comum encontrar no início da enchente, período em que esse tipo de peixe saía de seu aterro para aproveitar a primeira abundância de leva de alimento. O peixe era conhecido como venenoso e os gados eram sua principal vítima, portanto todo cuidado era pouco.

Diante do real insucesso de pesca da piramboia, foi dada a ideia de pedir a ajuda dos comunitários para a empreitada, mas logo foi descartada devido a eminência de negação, e pela falta de recurso para recompensá-los.

À tardinha, a dupla retornou bastante exausta, com a notícia que todos já esperavam: Nada de piramboia. Contaram que andaram vasculhando as pequenas poças de lamas, antes mapeadas por eles, e outras que encontraram. Disseram também que tinham conversado com alguns moradores pedindo ajuda, mas todos tinham se negado a ajudá-los ou omitido as informações.

No final da tarde, por volta das dezoito horas, Carlos e eu fomos coletar os peixes. Durante a viagem, ele comentava que os comunitários, muitas vezes se negavam a prestar ajuda por que consideravam a recompensa insignificante na medida em que o peixe era bastante raro e difícil de encontrar, além de oferecer perigo por ser venenoso.

Durante o jantar, como era de se esperar, o assunto girou em torno da piramboia: Cada um citava os locais que conheciam em torno do lago. A angústia da dupla era visível, mas não deixavam de traçar novas coordenadas para exploração no dia seguinte. A probabilidade de não encontrar o peixe era grande, porém a dupla estava determinada a explorar a maior extensão de espaço possível.

À meia-noite em ponto aconteceu nossa segunda visita às malhadeiras, e às seis da manhã a terceira. Após o café, a dupla partiu em busca da piramboia, agora na direção leste. Os comentários continuavam sobre a pouca chance de encontrar a espécie sem a ajuda dos comunitários, que deveriam ser acionados com melhor oferta de recompensa.

Já perto de meio dia, partimos para a última coleta de peixe. A outra dupla retornava mais uma vez sem a piramboia, durante o almoço, rendeu mais conversa sobre a dificuldade de encontrar esse peixe. A dupla contava que em dois locais tinham se deparado com as cobras venenosas, por pouco as serpentes não atacaram. Descartando a desistência, a dupla traçou novas coordenadas para as buscas, como pude notar, o esforço da dupla estava em não

decepcionar a pesquisadora que solicitara essa espécie, na medida em que todos sabiam da dificuldade de encontrar naquele período de ano.

Enquanto isso, após o almoço, arrumamos nossas coisas e fomos para a foz do lago. Arrastamos a canoa até a entrada do canal e paramos na casa de um comunitário, cuja conversa girou em torno da piramboia. O morador dizia saber o local exato de encontrar o peixe, mas apresentava resistência justificando que não estava em boas condições de saúde para caminhar, privando-se de ajudar.

Chegamos ao porto da CEASA, e o carro já nos esperava, embarcamos a caixa de isopor e seguimos para o INPA. Como da primeira vez, os pescadores retiraram a caixa do carro e a entregaram ao técnico Raimundo.

Aí começava o trabalho especializado, que somente os biólogos, ou alguém credenciado como cientista podia efetuar, pela razão de que o trabalho exigia o domínio de programas de computador, dos conceitos ictiológicos e a formação acadêmica.

O acompanhamento dessas expedições de coletas de peixes me estimulou a pensar sobre a importância e a noção de “ambiente” na cosmologia tukano. Vale adiantar aqui que, qualquer espaço é domínio de *wai-mahsa*, eles são suas residências (*bahsakawi*), e todos os seres, animais, vegetais e minerais aí presentes são de sua responsabilidade e proteção. O acesso a esses espaços (e seus “recursos naturais”) exige, obrigatoriamente, uma submissão a uma série de práticas, comportamentos, etiquetas ou boas maneiras orientadas por um especialista (*yai*, *kumu* ou *baya*), que detém a capacidade de estabelecer uma comunicação com os *wai-mahsã*. Essa capacidade se traduz nos domínios dos *kihti* e nas concepções e práticas de *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*. Esse tema será desenvolvido no capítulo três.

### **3. Observando o laboratório**

Depois de ter acompanhado os profissionais de pesca nas expedições, o próximo passo foi acompanhar a triagem e identificação das espécies no laboratório, lugar que futuramente me inspirou a buscar a equivalência de classificação de peixes entre os conhecimentos.

No dia combinado, quando cheguei ao laboratório, todos os pesquisadores se encontravam na sala vestidos de jaleco branco e já debruçados na triagem de peixes. Eu entrei na sala vestido de camiseta verde, certamente fora do padrão comum de laboratório.

Raimundo me recepcionou e me apresentou à Cristina, chefe do Laboratório; sem parar com seus afazeres de medidas e pesagens dos peixes, ela me deu boas vindas e em seguida perguntou, qual seria minha metodologia de pesquisa. Respondi que pretendia acompanhar os trabalhos do laboratório como estagiário, participando das atividades.

O seu Raimundo é o técnico de laboratório, com larga experiência na profissão, orgulhoso, me contou que completara trinta e cinco anos como funcionário do INPA. A Cristina é doutoranda, assim como a Rosa. A pesquisa das duas objetivava entender a dinâmica da população de peixes do Lago Catalão.

No laboratório, o trabalho de triagem começava com o Raimundo. Primeiro, ele retirava o saco de peixe do isopor, tomando bastante cuidado com a etiqueta de informação de data e horário de coleta. Lavava e ordenava os peixes por espécies numa bandeja. Feito isso, atribuía um número a cada um, em seguida abria os estômagos com uma tesoura deixando-os prontos para a etapa seguinte. De alguns peixes, retirava amostras de escamas e armazenava num envelope. Com bastante cuidado guardava os envelopes numa caixa, selando com a data de coleta.

Depois, a bandeja com os peixes, passava para a mesa de Cristina, que junto a ela estava Rosa para lançar os dados no computador. Notei que a Cristina retirava de alguns peixes uma pequena parte de tecido e armazenava o material num vidro pequeno com álcool. Em seguida os vidros eram guardados numa geladeira. Depois os peixes eram medidos e pesados, e os dados lançados numa planilha no computador.

Se o peixe tivesse gônadas, esta era retirada cuidadosamente, pesada e em seguida armazenada num vidro com álcool, colocando a numeração do peixe. A quantidade de alimento contido no estômago também era estimada, assim como o teor de gordura. Todas as medidas de comprimento, de peso, a dieta e a estimativa de gordura são consideradas importantes para conhecer a dinâmica dos peixes.

Numa outra fase, a bandeja passava para a mesa de Daniela, que retirava as vísceras e o fígado dos peixes. Em seguida, o fígado e o peixe sem vísceras eram pesados e os dados lançados numa outra planilha. Durante a triagem quase não se conversava, ouvia-se apenas a voz de Cristina que ditava os dados de medidas para quem operava o computador. Num dia, Rosa teve que se ausentar do laboratório para assistir uma aula, nessa hora eu fui convidado pela Cristina para exercer a função de Rosa, e cumpri a missão com prazer.

A concentração era uma necessidade, assim como a paciência, e qualquer descuido podia comprometer todo o trabalho. Cristina ficava o dia inteiro pesando e medindo os peixes,

Daniela retirando as vísceras e fígados, Raimundo, ordenando os peixes em bandejas, apenas se ausentava para o almoço e logo retornavam ao trabalho.

No Laboratório, de um lado ficavam os armários de arquivos, uma geladeira, prateleiras cheias de caixas com gônadas, escamas e pequenos vidros contendo peixes, do outro ficavam as prateleiras abarrotadas de vidros com fluidos de álcool ou formol. Nas bancadas estavam os equipamentos, microscópios, computadores, material cirúrgico, balanças, livros etc, e sob as bancadas ficam os tambores contendo álcool, tambores com peixes, caixas de isopor, de modo que o único espaço trafegável se restringe a um estreito corredor, entre as mesas e as bancadas.

No terceiro dia, fomos interrompidos por outro pesquisador que da porta do laboratório dirigiu a palavra à Cristina, pedindo emprestado um microscópio, pois precisava do aparelho para pesquisar os parasitas nos peixes.

Essa questão me remeteu imediatamente à prática de submissão dos peixes para alimentação, ao procedimento “antibiótico” de *wai-bahsekaró*, que consiste na eliminação de todos os componentes maléficos à saúde humana presentes no peixe. Essa prática se dá através de um discurso proferido por um especialista no cotidiano ou nas ocasiões cerimoniais coletivas da vida indígena – não apenas no dia a dia na aldeia, mas também no contexto citadino onde há presença de um especialista, isto é, o consumo de peixe pelos tukano que vivem na cidade, como a cidade de Manaus, é submetido a essa ação protetora. Exploro esse assunto com mais detalhe no capítulo III.

No quarto dia de triagem eu cheguei ao INPA mais cedo, e me dirigi ao laboratório de tombamento. No caminho vi uma lixeira, nela estava depositada uma grande quantidade de peixes num saco. Aproximei-me e vi que se tratava dos peixes que coletamos e fizemos a triagem no laboratório, logo me lembrei da expressão do guarda da casa flutuante do INPA - “pra que tanta branquinha, já que vão jogar fora?”

Depois de cinco dias de triagem, a expectativa era de conclusão do trabalho, o espírito era de mutirão. De manhã, quando eu cheguei ao laboratório, Raimundo já estava lavando os peixes, organizando e numerando-os. Fui ajudá-lo. Depois chegou a Cristina, a Rosa e o Cesar, mais tarde a Daniela.

A rotina era a mesma, cada um assumiu seu posto de trabalho. Após algumas horas, durante a pesagem, Cristina constatou algo errado na sequência de numeração de peixes, que não correspondia com as da planilha, havia vacância de dez números consecutivos, a

apreensão tomou conta da equipe, e o erro tinha que ser resolvido rapidamente para evitar mais confusão.

Imediatamente, a pesquisadora procurou se informar com Raimundo se porventura perdera uma tiragem de papel com numeração. Raimundo cuidou de certificar as tiragens com numeração que estava em seu poder, e concluiu que não perdera. Comprovado que cada um cumprira o papel eficientemente, descobriu-se que os números simplesmente não foram impressos, o que logo foi providenciado pela Cristina.

Resolvido o problema, o trabalho fluiu normalmente, e por volta das duas horas da tarde concluímos a triagem e identificação dos peixes. Em seguida, Cristina se dirigiu a mim e oficializou a conclusão dos trabalhos dizendo que, se eu quisesse obter mais informações ou quisesse saber das próximas etapas, que procurasse a Coordenadora do Laboratório, e disponibilizou o e-mail e o número de telefone para contato.

Continuando minha pesquisa, na semana seguinte passei a acompanhar a triagem e identificação de peixes coletados no rio Purus, no laboratório de Tombamento.

O procedimento era o mesmo do Laboratório que acompanhei anteriormente, com a diferença de que os peixes eram identificados, numerados e armazenados em garrafas e tombados como patrimônios do INPA.

Renildo é o biólogo responsável pelo Laboratório, além da professora Curadora do “recinto”. Um dia, aconteceu que durante a lavagem de peixes na pia externa do laboratório, Renildo avistou um *Characidae* que, segundo ele, podia ser a nova espécie. Com o anúncio de Renildo da possível descoberta de uma nova espécie, os seus colegas se aglomeraram e juntos começaram a analisar o peixe. Uns consultavam a literatura, outros a *internet*, depois de algumas horas, concluíram que a espécie tinha grande possibilidade de ser nova, mas advertiam entre si que seria necessário fazer um estudo mais detalhado e separaram o peixe dos demais. Depois, todos descontraídos comentaram sobre que nome atribuir a nova espécie.

Renildo sugeriu que os estudantes pensassem num nome para a nova espécie, dizendo que ele já descobrira duas novas espécies de *Loricariidae* e pretendia “batizá-los” homenageando dois grupos de povos indígenas do Mato Grosso. Sua escolha de homenagear se devia ao fato de ter assistido ao filme *Xingu*, que retratava a vida dos irmãos Vilas Boas e o sofrimento dos povos indígenas daquela região. Animado, Renildo externava o prazer de ser biólogo, assegurando que atribuir nome a novas espécies de peixes resumia a realização pessoal de um biólogo.

Numa manhã, encontrei o biólogo Emanuel na porta do laboratório, e ele trazia uma coleta de bodó da região de Altamira, do Estado do Pará. No laboratório, a professora entusiasmada, foi abrindo os tambores e retirou um bodó, fez análises, levou ao microscópio para certificar os detalhes, verificou os dentes, as placas, e as nadadeiras. Depois anunciou que poderia ser uma nova espécie, e no ambiente gerou-se grande discussão; os biólogos presentes consultavam o banco de dados no computador, comparavam as espécies na literatura, certificavam os detalhes, e consultavam na *internet*. Por fim, separaram e tombaram como patrimônio, colocando a disposição para futura revisão da espécie.

No laboratório de tombamento existem grandes prateleiras metálicas, nas quais são guardados os peixes coletados nas diversas regiões do Estado do Amazonas. Após todo processo de identificação, os peixes são colocados numa garrafa e armazenados nas prateleiras com etiqueta de informações, nome da espécie, número de tombamento, coordenadas geográficas, autor da coleta etc.

Além dessa estrutura de armazenamento, existem outros armários menores que guardam os *holótipos* que são peixes “modelos”, que servem de parâmetro para descrever as espécies de peixes. Outros são *parótipos*, que são modelos de variações de peixes da mesma espécie. Segundo o responsável do laboratório, nesses armários somente duas pessoas têm acesso, isto é, o responsável do laboratório e a curadora.

Nesse laboratório, encontra-se o conjunto de peixes existente no Estado do Amazonas, uma preciosidade de coleção e vetor de produção de conhecimentos sobre os peixes.

Ao longo desses dois meses nos laboratórios de dinâmica de população de peixe e de tombamento, passei também a atentar ao sistema de classificação dos peixes pelos tukano. No capítulo três explico como se procede no esquema de ordenamento e hierarquização dos grupos de peixes. Esse esquema parte de um critério maior, que organiza a diversidade dos peixes em grande *bahsakawi*, isto é, nos diferentes ecossistemas aquáticos, rios, lagos e igarapés. Outro critério importante, é aquele que organiza os diferentes grupos de acordo com o período do dia: peixes do dia e peixes da noite. Segue-se a este, aquele que distribui os peixes de acordo com o extrato aquático em que vivem e circulam, superfície e profundidade das águas.

Esse sistema se encerra no critério de comestibilidade, isto é, de peixes que são propícios ou não para alimentação humana. Enfim, o modelo classificatório tukano obedece à uma lógica completamente distinta daquela que observei no laboratório.



#### 4. Aulas de dissecação de peixe

Para a aula prática de taxonômica, estavam expostas sobre a mesa da sala de aula, as espécies de peixes: pacu, aracu, aruanã, traíra, jeju, dourada, pirara, acará, entre outros, compradas provavelmente numa das feiras populares da cidade de Manaus.

O lugar é um espaço onde os alunos treinam suas habilidades cirúrgicas com os peixes e põem em prática as teorias. Durante essa aula, percebi que os alunos estavam vestidos com jalecos brancos e munidos de instrumentos cirúrgicos, enquanto eu estava desprovido de instrumentos e da roupa branca. No primeiro momento percebi que meus colegas me olhavam desconfiados, pois meu trato com o peixe estava fora dos padrões para um biólogo.

Após a revisão de aulas teóricas e instrução dada pela professora, os alunos começam a tarefa de análise de peixes. A primeira atitude foi escolher o “seu peixe”, e assim descrever a morfologia de cada um deles, representando em desenhos sua morfologia e a estrutura óssea, indicando o nome de cada osso. Eu fiquei bastante perdido, não sabendo bem por onde começar, mas quase que sem jeito, aproximei do meu colega Jeferson, oferecendo-me para acompanhá-lo. Nisso a professora interveio, e, sem citar meu nome, disse que era importante que cada aluno desenvolvesse seu trabalho, na medida em que isto serviria para aferir a nota, mas eu continuei ao lado do Jeferson.

Jeferson escolheu um peixe aruanã e um peixe jeju, considerados peixes primitivos e, com sua habilidade, começou a descrever a morfologia do primeiro. Conforme ia analisando reproduzia em desenhos as partes do peixe, como a cabeça, as nadadeiras, pélvicas etc., dando-lhe os nomes. Durante a aula, Jeferson foi bastante consultado pelo outros colegas do curso, pois mostrava grande domínio de conhecimento. Na medida em que desenvolvia seu trabalho, ele ia me explicando também e dando dicas sobre as técnicas de análise e de consulta aos livros e na *internet*.

A segunda parte da aula centrou-se na dissecação, para analisar a estrutura óssea do peixe, nessa hora foi necessário usar o bisturi. No primeiro momento eu fiquei ajudando (em termos) o Jeferson, na segunda aula, tomei coragem e me pus a dissecar o jeju. Meio sem jeito, emprestei alguns instrumentos aos colegas e comecei a cortar o meu peixe. Percebendo a minha dificuldade, Jeferson sugeriu que eu usasse água quente. Foi o que fiz. Porém, a água tinha ultrapassado a temperatura adequada, e quando a joguei sobre o peixe, sua estrutura óssea se desmanchou, de modo que ficou impossível descrever e analisar suas partes. Diante disso, meu colega, rindo, me disse, brincando: “*agora ficou melhor*”.

Remontar a estrutura óssea do jeju e depois desenhá-la foi bastante difícil. Primeiro, Jeferson consultou toda a literatura disponível na sala. Não conseguindo, pediu a ajuda da professora que também não conseguiu montar. Eu fiquei quietinho, fingindo ajudar meu colega. Ao final, Jeferson, com sua notável habilidade, conseguiu armar a estrutura óssea. Estava resolvido o seu (e o meu) problema. Minha nota, nessa aula, foi certamente um zero.

Outra parte importante para o estudo dos peixes foi a anatomia. Segundo a literatura ictiológica, as variações anatômicas das espécies são consequência do desenvolvimento dos peixes ao longo da linha do tempo, quanto mais complexa for a estrutura óssea, mais evoluído é o peixe.

Para a identificação de peixes existem manuais que contêm informações detalhadas sobre as espécies e famílias. Nas aulas práticas de identificação, o segredo consistia apenas em o aluno analisar a morfologia e confrontá-la com as descrições do manual.

Mas nem sempre o manual era suficiente. Durante a aula percebi que os alunos discutiam bastante sobre algumas descrições morfológicas das famílias, como também apresentavam discordâncias sobre nomenclaturas propostas pelo autor e anotavam suas sugestões no manual. Porém, em nenhum momento houve discussão acerca do próprio manual, dando a entender que a aceitação era geral e as descrições morfológicas eram evidentes.

O manual de classificação de animais segue um roteiro hierárquico: Reino, Filo, Classe, Ordem, Família, Gênero e Espécies. As **espécies** são agrupadas em gênero, que consiste no agrupamento das espécies conforme as suas semelhanças e formam as famílias. Diversas **famílias** agrupadas constituem uma **ordem**. As ordens mais aparentadas se congregam em **classes**. O conjunto de classes afins constitui um **filo**. A reunião de filis identifica um **reino**. O reino é a categoria mais abrangente e a espécie é a mais particular.

Feito as aulas teóricas e práticas de taxonomia, eu fui acompanhar o trabalho da pesquisadora do curso de Ecologia de Água Doce. Acompanhei a pesquisa de Priscila, que é especialista em taxonomia do gênero *Crenicichla*. Ela não faz coleta de peixe no campo, nem triagem e identificação, seu trabalho é fazer a revisão das espécies tombadas no laboratório de catalogação do INPA.

Essa tarefa de revisão das espécies tombadas, é feita somente por especialistas renomados, de modo que seu *status* não deixa dúvida nos resultados de revisão.

No momento que acompanhei, Priscila estava revisando a espécie *heckele*<sup>5</sup>, da família *Cichlidae* e da espécie *Urosema*<sup>6</sup> da mesma família. Os exemplares de peixes foram tirados do Laboratório de Tombamento. Concentrada na sua mesa, Priscila retira os peixes das garrafas que estão na sua mesa e organiza numa bandeja por ordem de numeração. Com o *paquímetro* toma as medidas do eixo longitudinal e o eixo transversal, mede o crânio, neurocrânio, cápsula olfatória, cápsula orbital, arco mandibular, arco hióideo, arco opercular, arco branquial, e os raios das nadadeiras dorsal, anal e caudal. Paquímetro é uma régua digital que fornece medida precisas. Em seu poder estão outros instrumentos como acessórios: pinça, agulha e computador.

Contava também a quantidade de dentes, e poros dos peixes. Conforme ia medindo, lançava as informações numa planilha no computador. Usa o microscópio para consultar os mínimos detalhes do exemplar, visto que qualquer diferença pode ser decisiva para a descoberta de uma nova espécie de peixe.

Segundo a especialista, todos os dados levantados serão analisados através de programas de computador, onde serão processadas e concluídas as médias dos peixes para determinar o padrão de medida das espécies.

Após alguns dias de revisão taxonômica das espécies do gênero *Crenicichla*, Priscila me comunicou a conclusão do seu trabalho e disse que a partir daquele momento começava a fase de análises de dados das planilhas através dos programas de computador. Nesse momento, percebi que eu não podia mais acompanhar o trabalho, mas a pesquisadora me garantiu que disponibilizará as conclusões de seu trabalho depois de sua defesa da dissertação.

Esse tópico me forçou a pensar sobre a origem dos peixes na cosmologia tukano, diferente de uma concepção evolucionista sobre os peixes, essa teoria mostra que os peixes se originaram de duas diferentes maneiras: a primeira por uma “existência sumária” no mundo primordial, isto é, a presença do elemento peixe ao lado do princípio *Buhpo-mahsu* e *Muhipu-mahsu*, personagens considerados como o princípio da humanidade ou o próprio conhecimento, conforme mostra a figura 4 (Cap. II). A segunda maneira de origem dos peixes é explicada através dos eventos sociais, da transgressão de regras sociais, descritas nas narrativas de origem no capítulo II.

---

<sup>5</sup>Infelizmente não consegui me certificar acerca desse nome.

<sup>6</sup>Também não consegui me certificar acerca desse nome.

## CAPITULO II

### UMA “TEORIA” GERAL

Neste capítulo pretendo apresentar um conjunto de conhecimentos tukano sobre a construção do mundo; A origem e a saga dos *pamuri-mahsã*, tomando estes como princípios e ordenadores do pensamento, e fornecedores de elementos que possibilitam a construção de conhecimento Tukano.

O texto aqui apresentado é de domínio dos Tukano do grupo (sib)*huremiri sararó yupuri buberã-porã*, transmitido por meu pai, *kumu*, Ovídio Barreto, da comunidade de São Domingos Sávio, rio Tiquié, afluente do Rio Uaupés, da região do Alto Rio Negro.

O texto começa com o *kihti* de construção do mundo, considerando que ele é o fio condutor de todo o pensamento e princípio de tudo o que constitui o mundo terrestre e os seres *wai-mahsã*, humanos invisíveis que habitam lugares definidos e nomeados da terra, da água, da floresta e do espaço aéreo.

Num segundo momento trato da origem dos diferentes povos denominados de *pamuri-mahsã*, que habitam o Alto Rio Negro, originários dos *wai-mahsã*. A saga desses grupos tem início no lugar muito especial, *opekõ-dihtara*, conhecido como *LagodeLeite*, na atual cidade do Rio de Janeiro. Entretanto, apesar de terem uma origem comum, esses povos se dividem em diferentes grupos, que se formaram logo após a sua emergência como humanos comuns na cachoeira de Ipanoré, no Alto Rio Negro.

Importante enfatizar que tal diferença entre os povos justifica o aparecimento de diferentes versões de *kihti* sobre a gênese do mundo e dos humanos.

Os *kihti* são bastante complexos, como pode ser atestado na série de publicações intitulada *Narradores Indígenas (1995-2007)*. Neste trabalho escolhi tomar como ponto de partida a trama entre *Buhpo-mahsu*<sup>7</sup> e seus filhos *Yepa-oãku* e *Yepalio* conforme segue abaixo.

---

<sup>7</sup>*Buhpó-mahsu* – comumente o *buhpó* é traduzido como ‘trovão’, porém, isso pode induzir a interpretação com o fenômeno natural, de raio ou trovoadas. O sentido aqui expresso é: o *buhpó* é a própria linguagem de *bahsesse*, o discurso que fundamenta todo *kihti* e humano invisível imutável.

## 1. A construção do mundo

Nós Tukano, postulamos que existem dois mundos primordiais que constituem as bases da construção do mundo terrestre, um superior e outro inferior. Os especialistas (*kumuã*) tukano pouco contam acerca da história sobre o mundo primordial inferior, apenas o descrevem como um espaço sem luz com pouca chance de vida. Por outro lado, o mundo primordial superior é a referência principal das narrativas (*kihti*) de origem do mundo e dos humanos.

Neste trabalho serão apontados os fatos considerados centrais desse conjunto discursivo, ao contrário do que normalmente acontece nas narrativas míticas, que se dedicam aos detalhes e aos desdobramentos intermináveis das histórias.

*Buho-mahsu* vivia com sua família num *bahsakawî*<sup>8</sup> nuvem/terra no mundo primordial superior. O espaço era bastante confinado, do ponto de vista dos seus filhos, se limitando a um pequeno ambiente, insuficiente para desenvolver as atividades que desejavam.

*Yepa-oãku*, tomando consciência da vida confinada que levava passou a reclamar junto a seu pai de sua inércia diante da realidade que estava condicionado, isto é, do limite do terreno, que não permitia maiores aventuras aos adolescentes e da mesmice de atividades. Esse fato levou *Yepa-oãku* a desejar construir outro mundo com muito espaço, onde habitassem seres com suas características psíquicas, intelectuais, corporais e *imortais*, embora visíveis, ideia que partilhava com sua irmã *Yepalio*. Posteriormente, os dois irmãos passariam a se dedicar para concretizar esta ambiciosa ideia.

Tendo alcançado certa idade, *Yepalio* cobrou do *Yepa-oãku* para que de fato colocasse em prática a sua *ideia*. Surpreendido pela cobrança da irmã, o demiurgo passou a arquitetar a construção do novo mundo, para isso, primeiro cuidou de se submeter a uma rígida formação para ser especialista sob controle do seu pai. Concluída essa fase, começou a por em prática o seu projeto de construir um mundo com bastante terreno para habitação de seus semelhantes, isto é, os Humanos.

Ao pressentir o desejo dos filhos, *buhpo-mahsu* ficou bastante indignado e reclamava da prepotência e desobediência, que não respeitavam a autoridade paterna. Mesmo assim, acompanhou cada passo dos seus filhos, mas sem manifestar expressamente sua preocupação e ciente de que logo os seus herdeiros estariam a pedir a sua ajuda.

---

<sup>8</sup>Casa de habitação tradicional dos povos indígenas.

Primeiramente, os demiurgos perceberam que existia um espaço vazio entre os dois mundos primordiais (o mundo superior e o mundo inferior), lançando mão de *bahsesse* conectaram esses mundos por meio de *yagu*. Depois, com mais *bahsesse* encontraram o ponto equidistante entre os dois extremos, ponto que logo formaria a base da plataforma do mundo terrestre.

Encontrado o ponto equidistante, o próximo desafio foi a construção da plataforma terrestre. Novamente, após longos dias de concentração, *Yepalio* deu a ideia de lançar o próprio *wetiro* (escudo) do braço do *Yepa-oãku* para o ponto equidistante da qual formaria uma pequena base de plataforma.

Assim fez *Yepa-oãku*, e tendo alcançado o objetivo e se estabelecido sobre esta, os dois perceberam que a pequena base não estava em equilíbrio, parecia flutuar no espaço. Para solucionar o problema, construíram, por meio de *bahsesse*, grandes pilares nos quatro pontos da terra, e nelas amarraram cordas, fixando finalmente a pequena plataforma, então formaram uma estrutura básica de sustentação.

Estes pontos são considerados pelos Tukano como quatro portas ou janelas existentes nas extremidades do mundo que sustentam a plataforma terrestre, sendo que tais pontos são associados ao norte, sul, leste e oeste.

Depois que conseguiram fixar a pequena plataforma entre os dois domínios, os demiurgos passaram a viver aí e a dar continuidade ao seu projeto, mas não se desvinculando do mundo primordial, periodicamente visitado através do *yugu*, um tipo de “elevador” principal.

Na pequena plataforma, na parte central da figura abaixo, está presente um pequeno lago com peixes. Segundo Ovídio Barreto, a importância do lago está na explicação de que os peixes, desde o princípio, foram transportados do mundo primordial pelos demiurgos com a preocupação de garantir o alimento aos futuros humanos. Portanto, vale adiantar, o peixe desde o primórdio está associado à alimentação humana, não se constituindo enquanto sujeito antropocêntrico.

Os bancos, feitos de pedra resistente, carregam o sentido do poder de concentração. *Yepa-oãku* e *Yepalio* passavam horas e horas sentados neles, lançando mão de *bahsesse* para intuir novas ideias após cada etapa vencida de seu projeto. Por isso, o banco, o ipadu e o tabaco são elementos de uso dos especialistas para a produção, reprodução e aquisição de conhecimentos.



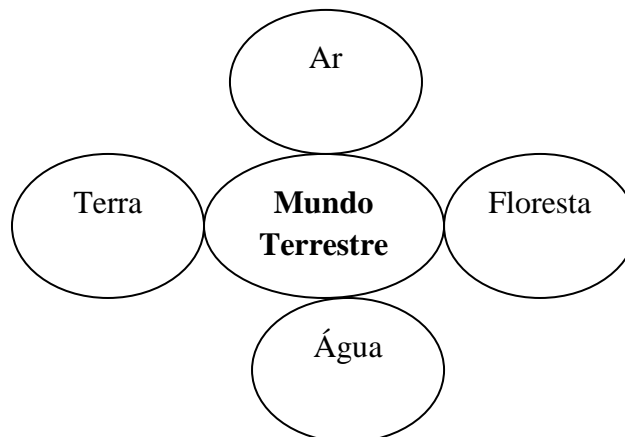
sentada na entrada da porta, ocupada com seus afazeres. Quando viu os seus filhos, e já sabendo do seu desejo, disse que o pai estava dormindo profundamente e os orientou que tomassem o caco de cerâmica que estava próximo ao fogo. Uma vez aquecido, deveria ser colocado no peito do pai para acordá-lo.

Quando viu os seus filhos *Duhpo-mahsu*, ele perguntou como andava seu projeto, e os irmãos informaram sobre seus feitos e desafios e logo aproveitaram para pedir a porção de terra ao pai. Tomando as informações, e depois de um sermão paternal, *Buhpo-mahsu* dispôs uma pequena porção embrulhada numa folha especial, e deu-lhes orientação da forma correta como deveria ser usada.

Retornando à pequena plataforma, *Yepa-oãku* espalhou a porção sobre a malha de cordas, porém, para abrir o embrulho acabou por girar o *yagu* no sentido anti-horário, contrário ao recomendado pelo pai, e a pequena porção explodiu sobre a malha, de modo a formar uma plataforma montanhosa. Assustado, o *Yepa-oãku* tentou aplainar com as mãos, porém não alcançou a sua extensão total, dessa forma a plataforma terrestre acabou por ficar formada de montanhas, serras e de pouco plano.

Concluída a plataforma terrestre, e passando a supervisioná-la, notaram que a terra se sentia envergonhada e tímida como uma pessoa sem roupa; percebendo isso, os irmãos revolveram cobri-la de vegetação. Feitas todas as etapas, os demiurgos perceberam que a terra já estava sendo habitada por seres que não estavam no seu plano e providenciaram eliminá-los. Primeiro fizeram a queimada na terra, em seguida promoveram o dilúvio.

Depois, notaram que a terra estava encharcada de água e resolveram canalizá-las dando origem aos rios, lagos e fontes aquáticas. Finalmente, *Yepa-oãku* e *Yepalio* organizaram o mundo terrestre em quatro grandes espaços: terra, floresta, água e ar, conforme mostra a figura abaixo.



**Figura 5 – Divisão de espaços do mundo terrestre**



Dessa forma, a terra encontrava-se completamente preparada para receber os primeiros humanos, projeto principal de *Yepa-oãku* e *Yepalio*.

Os irmãos novamente passaram um longo período de concentração, alimentando-se apenas de ipadu e fumando tabaco para descobrir um meio mais apropriado de fazer aparecer os humanos. O sucesso só se realizou após três tentativas frustradas.

Nas duas primeiras tentativas, os irmãos passaram dia e noite invocando *bahsesse*. Fumando o tabaco sopravam sobre ipadu, com esperança de que surgisse o humano de dentro da cuia. Porém, os humanos não apareceram, embora estivessem ali enquanto potência. Angustiadados e exaustos, os demiurgos deixaram aquele lugar para se distraírem e fazerem suas necessidades fisiológicas.

Na sua ausência, as duas filhas do *muhipu-mahsu*, que estavam no aposento ao lado, se aproximaram para se certificar sobre o que de fato o casal de irmãos estava fazendo, tantas horas concentrados, sem comer e sem beber, se alimentando apenas de ipadu.

De tão curiosas, se aproximaram e constataram que estava ali uma cuia com ipadu no suporte. A irmã mais velha logo se interessou em consumir, e sua irmã menor tentou interferir, alertando que ela avistava uma criança na cuia, embora fosse ipadu. Ignorando a alerta, a mais velha abocanhou uma porção e em seguida ficou grávida.

Os heróis, após retornarem, perceberam que uma porção tinha sido consumida e logo trataram de investigar. Ao descobrirem o acontecido, passaram a cuidar da mulher<sup>9</sup> grávida, acompanhando todo seu período de gestação. Quando a criança nasceu, como não estava de acordo com o seu projeto, levaram a criança para viver ao lado do avô *Buhpo*.

A segunda tentativa também foi por meio de ipadu, mas antes, o *Yepa-oãku* gritou ritualmente em cada uma das quatro direções do mundo. Da direção norte, ouviu o grito dos pássaros, do oeste ouviu-se o barulho de cachoeiras, do leste, surgiu o barulho de queda de árvores. Tudo isso era prenúncio de morte e pêsames dos humanos, e finalmente do sul ouviu-se um grito de humanos, choro de crianças e vozes de pessoas, era a potência humana.

Com tais fatos, os demiurgos concluíram que os humanos teriam vida curta e logo voltariam ao plano onde vivia seu pai *Buhpo*. O desejo era de que os humanos se perpetuassem no mundo terrestre. Para recuperar essa possibilidade, os irmãos tomaram novamente a cuia com ipadu, formularam *bahsesse* de transformação - *suhtivehtiro*,

---

<sup>9</sup>*Kihti* continua com os cuidados que tiveram de fazer o órgão genital da mulher que antes não existia e todo cuidado para o nascimento da criança.

esperaram os futuros humanos, mas no lugar desses, apareceram pequenos lagartos e serpentes para comer o ipadu.

Passando outro período de angústia e de busca, os demiurgos finalmente intuíram que a melhor forma de fazer aparecerem os humanos seria por via aquática, conduzindo essa potência humana através de uma longa viagem pelas águas.

## 2. A origem e a saga dos *Pamuri-mahsã*

O *kihti* de origem sobre os *pamuri-mahsã* é bastante longo e detalhado, pois são muitos os lugares de paradas da embarcação-submarina<sup>10</sup>, porém nessa seção apresentarei os fatos mais relevantes, ocorridos na longa viagem de transformação.

Após ter construído o mundo terrestre com todas as condições de habitação de vida humana, a primeira atitude de *Yepa-oãku* e sua irmã *Yepalio* foi construir *pamuri-pirõ-yukussu*, uma embarcação especial, que também é conhecida como “canoa da transformação”, “canoa da fermentação” ou simplesmente “cobra-canoa”, para finalmente concretizar a passagem da potência para a forma e a condição humana.

Após a construção dessa embarcação, *Yepa-oãku*<sup>11</sup>, com a força de *bahsesse*, vestiu a embarcação com a roupa e as qualidades de uma grande serpente-cobra, dando-lhe a condição de navegar no leite do rio.

Feito isso, *Yepa-oãku* embarcou aí a “potência” humana na condição de peixe, isto é, *wai-sutiro* (uma roupa de peixe) começando a viagem a partir do lago de leite em direção ao Rio Negro, no coração da Amazônia.

Durante a longa viagem, o herói dedicou seu tempo na instrução e repasse de conhecimentos a todos os tripulantes. Contou a história de construção do mundo, suas habilidades e feitos maravilhosos, mostrou-lhe as plantas portadoras de poderes curativos, contou sobre o ordenamento do cosmos, e ensinou a arte do *bahsessé*, *ukusse* e *bahsamori*. Ensinou a construir *bahsakawi* e instrumentos musicais, elaborar os adornos e os motivos gráficos rituais. Distribuiu *kapi* e instrumento de jurupari. Importante lembrar que cada parada

---

<sup>10</sup>Rivelino Barreto, 2012.

<sup>11</sup>Aqui me refiro ao herói *Yepa-oãku*; a partir desse momento desaparece nas narrativas a figura feminina de *Yepalio*.

demandou um tempo muito longo de permanência da embarcação, e em cada parada, o demiurgo ensinava determinado conhecimento até a parada final.

Ao longo da viagem, a cada parada do *pamuri-pirõ-yukusse*, os tripulantes foram, aos poucos, deixando a canoa, já transformados em humanos (*pamuri-mahsã*), dando origem a alguns povos que hoje habitam a terra. Da mesma forma, alguns grupos de *wai-mahsã* também passaram a povoar as “casas aquáticas”, sob orientação do *Yepa-oãku*.

Os locais de paragem da *embarcação* são conhecidos pelos Tukano como *pamuri wisseri*, isto é, casas, nomeados e respeitados como detentores da história humana, da trajetória e formação dos povos, bem como de um repositório de acervo material e imaterial dos diferentes grupos de povos que vivem no Alto Rio Negro. Essa memória é atualizada e revivida nos *bahsesse*, *ukusse* e *bahsomori*, sendo que estes dois últimos são as cerimônias efetuadas nos *bahkawiseri* (as casas tradicionais) nas grandes festas de dabucuri.

Inúmeros foram os locais de paragem da cobra embarcação ao longo de sua jornada. Dentre eles estão a casa *dia mairiwi*, onde hoje se encontra erguida a cidade de Belém, no estado do Pará. Neste local, *Yepa-oãku* olhou para trás, identificando o trajeto percorrido e planejando o restante do percurso. Aí, ensinou ao grupo a construção do *bahsakawi* e os primeiros *bahsamori*<sup>12</sup>.

Outra *casa* importante, situa-se nas proximidades do encontro das águas dos rios Negro e Solimões, conhecida como *dia barawi*, onde hoje está a cidade de Manaus. Neste lugar havia uma quantidade absurda de piranhas, que oferecia grande risco para os navegantes da embarcação especial. Para livrar-se delas, *Yepa-oãku* fez brotar uma explosão de águas, de onde a embarcação emergiu sob pressão da água à superfície, de modo ríspido e nesse momento *pamuri-mahsã* saiu voando na forma de pássaro, e em seguida pousaram nas margens do Rio Negro, na praia Ponta Negra sob forma humana. Permaneceram neste lugar por longo tempo, puderam apreender os ensinamentos da cerimônia do jurupari, a dança e a confecção de instrumentos. Em seguida, regressaram ao submarino e continuaram a viagem, na condição inicial de seres aquáticos, que só deixariam a embarcação na última paragem, em Ipanoré. A partir desse momento, portanto, ninguém mais desembarcou da cobra embarcação até seu destino final.

---

<sup>12</sup>Nesse lugar, para alimentar os novos habitantes durante a sua permanência, *Yepa-oãku* fez crescer várias plantas frutíferas, como por exemplo, cacau e banana. Dessa narrativa, os especialistas indígenas concluem que na ilha do Marajó devem existir cacau e banana nativas em abundância.



**Figura 6 – Saída de *wai-mahsã* da condição de peixe para aves e para a condição humana (Diakara)**

Temos aqui uma demonstração dessa natureza transformacional de *wai-mahsã*, que assume diferentes formas por meio da dinâmica de troca de roupas, podendo assumir uma roupagem de peixe, ora assumindo a condição de pássaro, e ora assumindo a condição humana.

Ainda no roteiro da viagem destaca-se a casa *dia-bararawi*, onde hoje se encontra a cidade de Barcelos. Aqui, o grupo foi submetido à prova por *Yepa-oãku*, que queria testar o nível de seu aprendizado. Tendo percebido a completa confusão de seus ensinamentos, o herói retoma suas lições para situar novamente seus ensinamentos, e aproveita ainda para transmitir-lhes os conhecimentos e a prática do *bahsessé*, objetivando especialmente a comunicação com *wai-mahsã* dos domínios da terra e da floresta.

Nas casas *dia-pikonperiwi* e *dia-iapawi*, ao longo do Rio Negro, hoje cidades de Santa Isabel e São Gabriel da Cachoeira. Respectivamente, *Yepa-oãku* transmite a todo o grupo as formas de comunicação *bahsesse*, que evocam os elementos que lhes permitirão a cura das dores de dentes e aquelas que farão animar o espírito humano para o trabalho, o otimismo e a segurança.

Na casa *dia-wi* acontece um dos fatos mais importantes de toda a trajetória do devir humano, a segmentação do grupo em coletivos específicos: Cada um é dotado de uma língua própria, transformando-se numa futura unidade exogâmica, condição necessária para o estabelecimento das regras de casamento e reprodução social em toda a região do noroeste amazônico. Nessa parada também houve a distribuição de *jurupari* e *kahpi* a cada grupo.

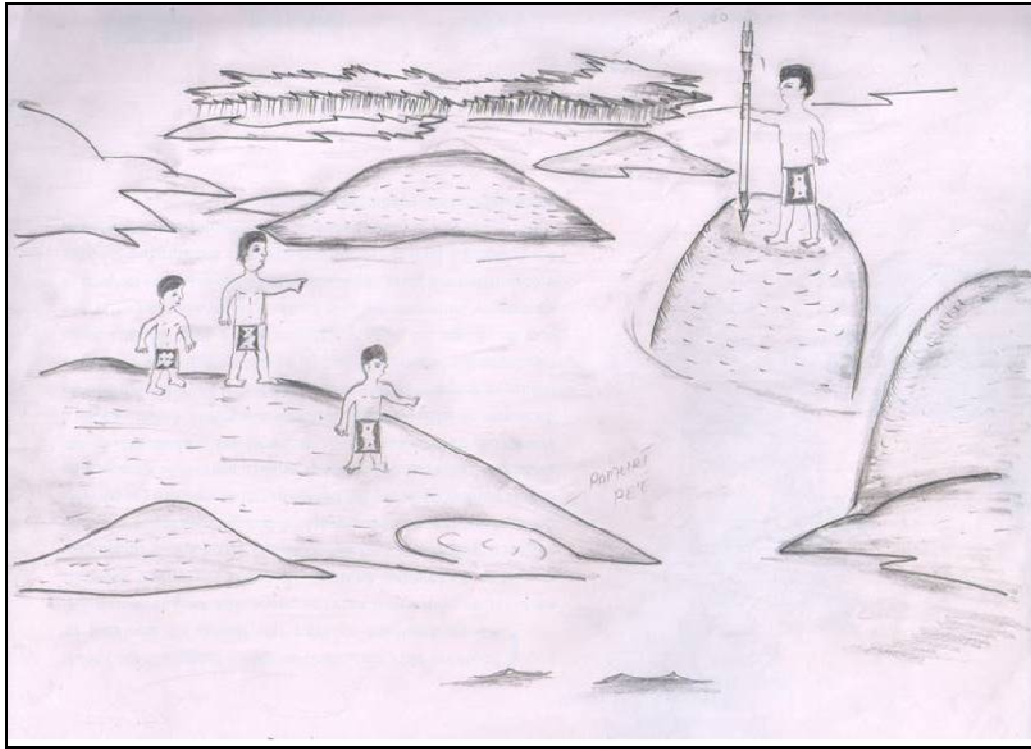
Na casa *merenrãwi*, atual distrito de Taracuá, no Alto Rio Negro, acontece a última reunião de *Yepa-oãku* com os diferentes grupos, onde o herói recapitula todos os ensinamentos e realiza sua derradeira refeição com todos, e um *dabucuri* de despedida.

A escolha final dos últimos grupos de povos *pamuri-mahsã*, se deu na foz do igarapé chamado de *seaña*, localizado logo depois da casa de *merenrãwi*. Nessa casa *Yepa-oãku* tomou a importante decisão de escolher entre os que permaneceriam na condição de *wai-mahsã* e o grupo que se formaria em seres humanos, saindo da condição de *wai-mahsã*; assim os preteridos continuaram como *wai-mahsã*, e passaram a habitar nas casas dos espaços da terra, água, floresta e aéreo conforme a distribuição do demiurgo. No capítulo três explorarei a relação entre os humanos e os *wai-mahsã* do domínio aquático.

A medida foi tomada porque, o *Yepa-oãku* percebeu que não haveria sentido se todos se formarem em humanos, da mesma forma, viu que não seria bom se todos permanecessem na condição de *wai-mahsã*, pois outros espaços (terra, água, florestas e aéreo) ficariam desabitados por seres com capacidades e qualidades sociais.

Quando a embarcação aportou na cachoeira de Ipanoré, na residência *dia-petawi*, destino final da aventura humana, toda sua tripulação remanescente emergiu da embarcação, na forma e na condição de seres humanos, constituindo os diferentes povos habitantes da região do Alto Rio Negro.

A figura abaixo é uma representação do momento em que o *Yepa-oãku* assiste a saída dos humanos na cachoeira de Ipanoré, ponto final da *viagem da transformação*.



**Figura 7 – *Wai-mahsã* na condição de humanos (Autor: Josivan)**

Sob essa nova condição de existência, os povos passaram a viver e se identificar enquanto grupos específicos e nominados, com língua própria, estilo de narrativas míticas, instrumentos e cânticos rituais, conjunto de símbolos e bens materiais etc. Por exemplo, nós Tukano nos autodenominamos *Yepa-mahsã*; os Tuyuka se denominam de *Utapiņopona*; os Makuna são *Ide-mahsã*; Hupda se denominam de *Dow*, assim sucessivamente.

Os principais povos habitantes dessa região originários do espaço aquático denominados de *pamuri-mahsã* são: *Tukano, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-tapuya, Miriti-tapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Hupda, Yuhupde e Dow*<sup>13</sup>.

O *pehkasu* (Branco) também foi integrante dessa viagem, e é considerado o primeiro irmão menor de *doetiró*, mas foi preterido pelo *Yepa-oãku* por se apossar da arma de fogo no momento de seu desembarque, que o faz retornar para além-mar, no ponto da origem da viagem, sob a condição original de *wai-mahsu*, e disse: \_vá para o sul, além-mar, lá

<sup>13</sup>Com estes (e também outros grupos pertencentes às famílias lingüísticas Aruak e Maku), a região do Alto Rio Negro constitui uma ampla e complexa rede de povos, que se comunicam e se articulam através de uma matriz cosmológica comum, de teorias explicativas sobre a natureza e a ordem das coisas, um esquema de trocas matrimoniais baseado na exogamia lingüística, a circulação de bens materiais, dentre outros.

construirás armas e inventarás coisas para satisfazerem seus desejos, porém não serás uma pessoa realizada e feliz, pois viverás em guerra entre seus próprios filhos e irmãos.

Os povos indígenas por sua vez, se espalharam por toda a região do noroeste amazônica, ocupando todo o Alto Rio Negro e seus principais afluentes, a exemplo dos rios Tiquié, Papuri e Uaupés.

Cada um deles se organiza internamente em unidades sociais menores e hierárquicas, baseadas na ordem da “emergência humana”, e de acordo com o pretendido pelo herói criador *Yepa-oãku*, isto é, existe uma estrita relação entre a ordem social e a ordem cosmológica tukano (Barreto, Rivelino Rezende, 2012). A sociedade Tukano, chamada de *dahsea*, particularmente, é formada por quatro grandes grupos patrilineares, na seguinte ordem de hierarquia: *Yupuri-wauró*, *Yupuri-huremiri-sararó*, *Merin* e *Buu-porã*.

Cada um desses grupos, com suas unidades derivadas, se definem como *irmão maior* ou *irmão menor*, em relação aos outros, de acordo com a posição na qual se encontra nessa escala hierárquica. O quadro abaixo representa essa ordem tomando o grupo Tukano como principal referência:

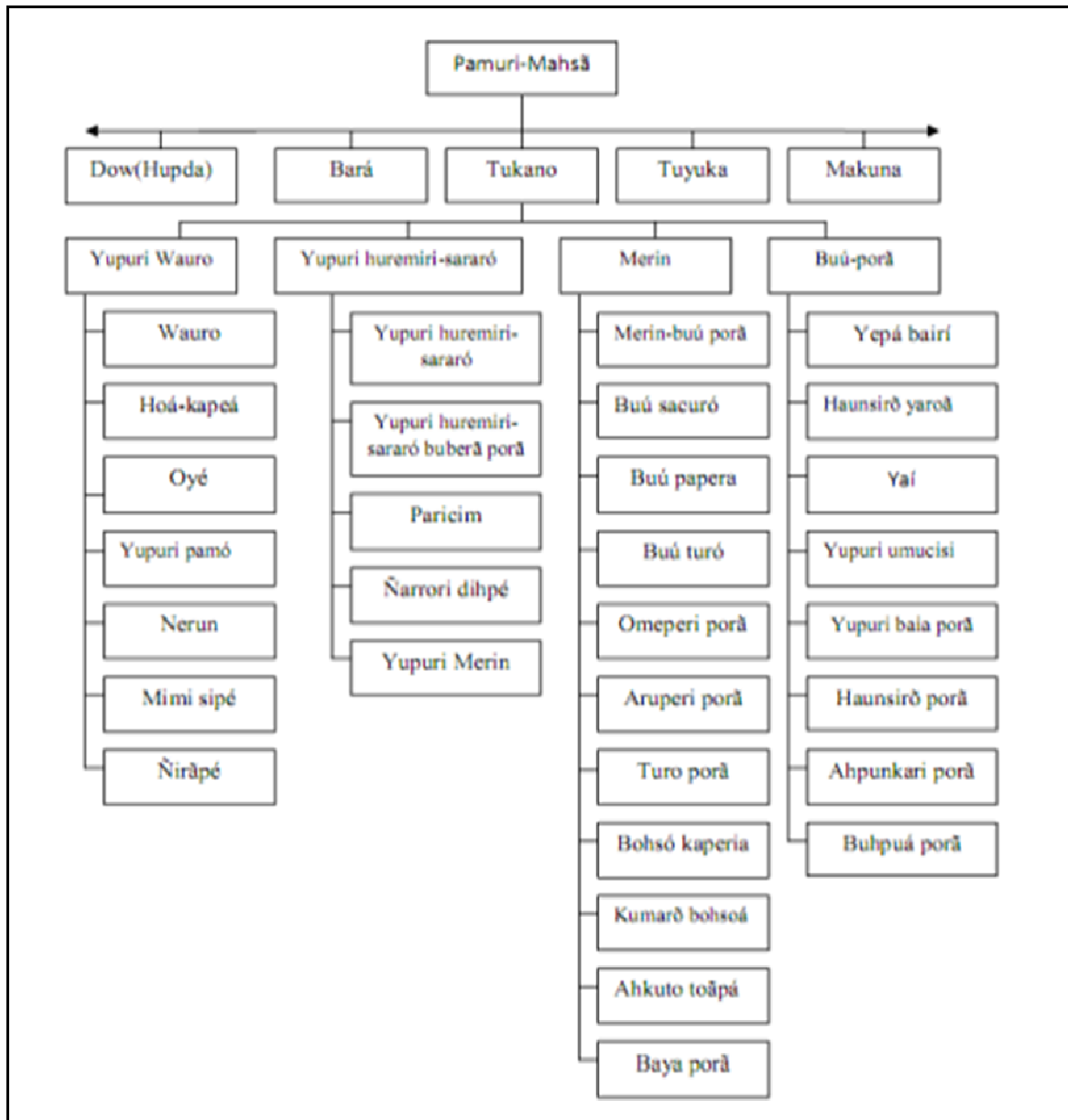


Figura 8 – Ordem de clãs e sibs Tukano.

A explicação sobre o “domínio de conhecimento”, característico de cada grupo, é dada em função da posição que cada um ocupou ainda na condição de *wai-mahsã* (futuros humanos) na embarcação, durante a viagem da transformação.

Tais posições justificam por sua vez, a responsabilidade que cada grupo assumiu em apoio a *Yepa-oãku*, ao longo da viagem.

Por exemplo: quando *Yepa-oãku* teve que matar o *se-pirõ*, recebeu do seu primo *nima-pirõ* (cobra-veneno) o curare. Os *wai-mahsã* que ocuparam as primeiras “cadeiras” ouviram do primo do demiurgo falar sobre o veneno e ceder o curare, para que pudesse matar o *se-pirõ*. De igual modo, o *nima-pirõ* também cedeu o antídoto do veneno. Tais representantes



ajudaram o demiurgo a manusear o curare, colocando o veneno nas pontas dos dardos, daí herdaram o conhecimento sobre o curare e sua cura.

Embora essas informações fossem repassadas a toda tripulação da embarcação, tais habilidades eram restritas apenas aos membros de um grupo especificamente, isto é, todos os povos sabem (e até podem manipular) fazer uso do curare, mas apenas os *Dow* (Hupda) e os *Detuana* detêm a habilidade de fabricá-lo, da maneira mais profissional e eficiente.

Os mesmos (futuros) *Dow* ocuparam as primeiras posições na embarcação, o que lhes coube participar das investidas de *Yepa-oãku* contra as serpentes que ameaçavam a existência dos *pamuri-mahsã*. Por essa razão, eles herdaram de modo especial, os conhecimentos sobre as plantas medicinais, curativas, os venenos e seus antídotos.

A segunda posição foi ocupada pelo grupo de *wai-mahsã*, que deu origem aos futuros povos *Wai-yarã* e *Suriã*<sup>14</sup>. Pela proximidade com os Hupdas, também adquiriram a arte de lidar com as plantas e seus poderes curativos.

A terceira posição foi ocupada pelos Tukano, que não herdaram os conhecimentos especificamente sobre as plantas curativas ou venenosas, mas tiveram o privilégio do domínio da arte de *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*. Conforme o interlocutor, essa é a razão pela qual cada grupo de povos possuem seus próprios *bahsesse*, por mais que tenham a mesma origem.

A intenção aqui, não é comentar sobre as posições ordenadas ou hierárquicas de todos os grupos do Alto Rio Negro, participantes da viagem da transformação, mas chamar atenção para dois aspectos significativos: Primeiro, para a invidade de que os Hupda ocupam uma posição inferior (na condição de escravos ou como subordinados de outros grupos da região), na cosmopolítica rionegrina. Segundo, para o fato de que a prática de *bahsesse* (bastante conhecida como benzimento) é uma característica marcante entre os Tukano, fazendo de seus especialistas figuras imprescindíveis para a reprodução da vida social e política no Alto Rio Negro, – razão pelo qual esse tema é muito recorrente e propagado em toda região.

De acordo com a lógica tukano os *wai-mahsã* são identificados e classificados, primeiramente, em conformidade com os quatro grandes espaços que compõem o cosmos: terra, floresta, ar e água.

Descrever as categorias de *wai-mahsã* de cada um desses espaços implica sistematizar e organizar um tipo de “enciclopédia do pensamento Tukano”. Essa não é minha pretensão, na

---

<sup>14</sup>Importante dizer aqui que os nomes atribuídos a esses grupos - *Dow*, *Detuana*, *Wai-yarã* e *Suriã* – não se referem aos povos especificamente, mas a coletivos de povos, isto é, esses nomes envolvem vários grupos a exemplo do que acontece com o Tukano, enquanto famílias linguísticas Tukano e não como um povo específico.

medida em que meu objetivo neste capítulo é aprofundar tão somente, a diferença entre as categorias de *wai-mahsã* do meio aquático e a noção de *wai* (peixes) - este assunto será tratado no capítulo III.

Em relação aos demais espaços sob domínio dos *wai-mahsã*, me limitarei a mencionar apenas aquelas categorias mais abrangentes e os seus respectivos donos, responsáveis e proprietários das residências.

Os *wai-mahsã* que habitam o espaço-terra são chamados de *dita-mahsã*, e eles podem ser organizados de acordo com os diferentes tipos de espaços menores: terra firme (*dita-bua-mahsã*), montanhas/serras (*uhrupo-mahsã*) e areal (*nuhpori-uturi-mahsã*), e os animais que aí vivem, a exemplo da anta, cutia, paca; porco do mato, lagartos etc., gozam de seus cuidados e sua proteção.

Os *nuhku-mahsã* são aqueles humanos invisíveis, que vivem no espaço-floresta, composta, por sua vez, de vários outros espaços, tendo cada um deles um responsável. Os seus *wai-mahsã* da floresta de terra firme (*nuhku-bua*) são chamados de *nuhkuri-bupa-mahsã*, os de florestas de areal (*tahtaboa*) são os *tahtaboa - mahsã* e aqueles dos ambientes de buritizal (*ne-entari*) são chamados de *ne-entari-mahsã*.

Todos os animais que habitam ou circulam nesses ambientes (macacos, preguiça, pássaros, insetos arborícolas etc.) estão sob suas responsabilidades.

Os *wai-mahsã* que povoam o espaço-ar, são chamados genericamente de *ome-mahsã*, e esta categoria de espaço compreende o vento, as nuvens e a luz. Os *ome-mahsã* são controladores dos ventos responsáveis pela renovação do ar. Aqueles que têm as nuvens como sua residência, são responsáveis principalmente pelo controle do ciclo das chuvas. Os *wai-mahsã* da luz são responsáveis para o controle das temperaturas.

Aqueles que habitam o espaço aquático são chamados de *wai-mahsã* – o mesmo nome genérico dado aos humanos invisíveis de todos os espaços – e todos os bichos que vivem na água, os répteis, anfíbios, cobras e especialmente os peixes (*wai*) estão sob seus cuidados e gozam de sua proteção.

O esquema abaixo ilustra a organização e a identificação dos *wai-mahsã* a partir de seus domínios.

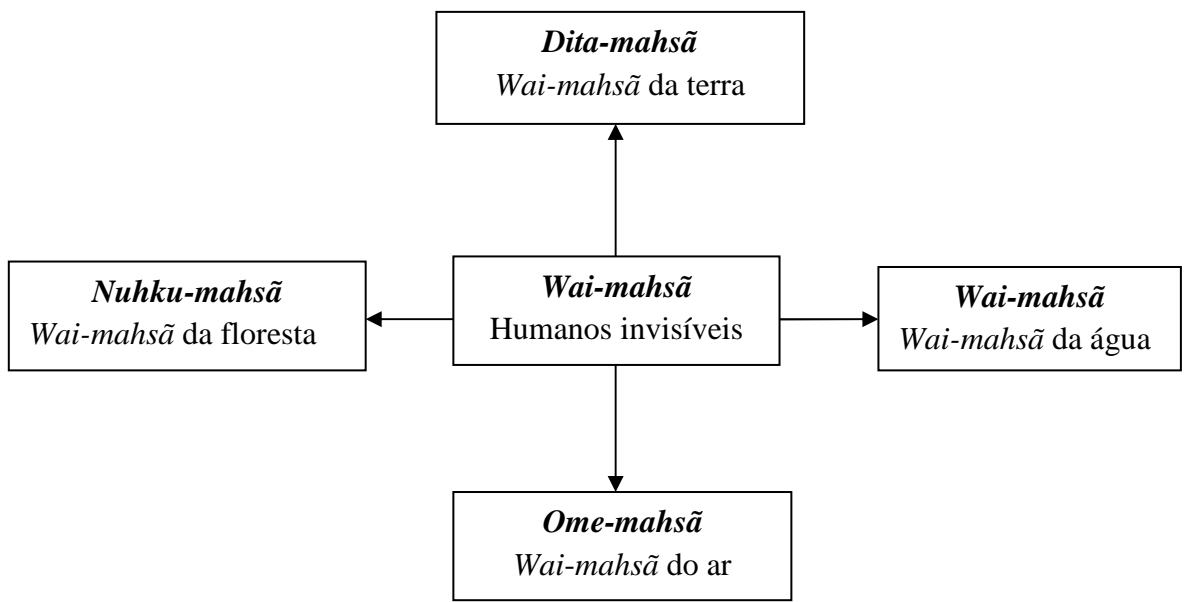


Figura 9 – Ordenação de *wai-mahsã* por espaço

## CAPÍTULO III

### ***AHKO-PATI: MORADA DE HUMANOS INVISÍVEIS E OS PEIXES***

O objetivo deste capítulo é, num primeiro momento, exprimir a ampla e complexa noção de *wai-mahsã*, humanos invisíveis, donos e responsáveis de residências no meio aquático e sua relação com os humanos. Num segundo momento, procuro mostrar o modelo de classificação dos grupos de peixes de acordo com os critérios definidos pelos Tukano.

O espaço aquático (*ahkó-pati*), como um dos quatro grandes espaços que compõem o mundo terrestre, é concebido pelos Tukano como um imenso mosaico, formado por três grandes tipos de ambientes, que são: *mariakã* (igarapé), *dihtara* (lago) e *mari* (rio).

Cada grande ambiente, por sua vez, é subdividido em partes menores, menos inclusivas, identificadas de acordo com suas características ecológicas. Cada uma delas conta com um *wai-mahsã* responsável. Assim, no igarapé existem as residências *purinti weseri*, lugar em que há concentração de folhas; *ñeri wiseri*, onde há grande quantidade de raízes; *uhtã wiseri*, lugar com significativa presença de pedras.

O lago, por sua vez, é o lugar onde encontramos as seguintes residências: *nuhkuporó wiseri*, *uhtã wiseri*, *wiásistiri wiseri* e *warrapamori*, caracterizadas, respectivamente, pela concentração de areia, de pedra, de barro do tipo tabatinga e de macrófitas aquáticas.

As residências dos *wai-mahsã* habitantes dos rios são: *pahsi wiseri*, *evu wiseri*, *pahsi ñise wiseri*, ou seja, espaços onde há presença, respectivamente, de tabatinga, amarela e preta. Nos rios também existem as residências de nome *poya*, identificadas pelas corredeiras e cachoeiras.

Embora os animais estejam sob a proteção dos *wai-mahsã*, não significa que eles tenham um dono. Os animais podem circular pelas diferentes residências de *wai-mahsã* livremente, contando com o cuidado de todos eles. Portanto, essa relação entre *wai-mahsã* e os animais (no nosso caso o peixe) não corresponde exatamente com aquela condição de *dono* defendida por Fausto (2008).

Dentre os incontáveis *wai-mahsã*, existem alguns que são mais conhecidos por usarem constantemente determinadas roupas, e se tornam conhecidos através delas, como é o caso de *Deyu*, *Waitoatu* e *Wai-paye*, que aos olhos dos humanos, estão sempre vestidos de cobra, de madeira e pedra, respectivamente. Em outras palavras, esses *wai-mahsã*, diferentemente da

maioria dos demais, que estão sempre se deslocando, viajando e se transformando, são mais fixos em suas residências e visíveis na sua forma animal, muito embora nos seus mundos estejam sob a forma e condição humanas. Outra característica desses *wai-mahsã* é que eles estão sempre promovendo a sociabilidade entre seus pares, realizando festas, encontros, e cerimônias. Quando suas residências são ameaçadas ou destruídas pelos humanos, eles se revoltam, lançando doenças, seduzindo e raptando as mulheres para seu domínio.

Em cada parada da embarcação, ao longo da viagem de transformação, *Yepa-oãku* deixou um *Waitoatu*, cobra-madeira, com o objetivo de proteger os peixes desses lugares. Sua forma material é de um tronco oco de madeira de lei, com uma série de orifícios em toda a sua extensão; possui cabeça e nadadeiras de cobra.

Antes da piracema, é bastante comum ver *wai toatu* emergir na superfície dos lagos. Para os Tukano, esse gesto é a manifestação de um convite para as festas de dabucuri em sua residência.

*Wai-payé* (peixe pedra) é o habitante dos lagos, corredeiras e cachoeiras. Ele pode assumir a forma (vestir a roupa) tanto de madeira quanto de pedra. Quando suas residências ou os animais, sob sua guarda, são ameaçados, *wai-payé* é capaz de lançar doença de todos os tipos e provocar conflitos entre os humanos.

Com exceção desses três tipos de *wai-mahsã* comentados acima, toda a legião desses humanos invisíveis, moradores, chefes ou donos dos lugares – suas habitações (*wiseri*) – são identificados com um nome, que o associa a um animal ou objeto daquele lugar.

O nome de um *wai-mahsã* carrega sempre o sufixo *mahsã*, um termo que é classicamente traduzido na língua tukano como *gente, humano, pessoa*. Por exemplo: *wariã-mahsã* – ao pé da letra é traduzido como acará gente; *buhu-mahsã* – piranha gente; *botea-mahsã* – aracu gente; *hu-mahsã* – pacu gente; *muhã-mahsã* – jacundá gente; *ahko-putistero-mahsã* – boto gente; e assim por diante. É essa tradução literal que gera confusão a partir da associação entre um termo do nome e a natureza desse ser. Dessa forma, chamar um *wai-mahsã* de *buhu-mahsã*, “piranha gente” não significa dizer que ela seja portadora de qualidades antropocêntricas, isto é, de pessoa ou gente humana, que possui alma, memória, intencionalidade, vida social, econômica ou política.

O que estou querendo dizer aqui, objetivamente, é que peixe, a exemplo de qualquer outro animal, é apenas um animal, com os quais os humanos não estabelecem relações do tipo entre sujeitos, como propõem Descola (1992; 1997) e Kaj Arhem (2001; 2004), e muito

menos que ele tem um “ponto de vista” humano, na condição de sujeito, como sugere Viveiro de Castro (2007).

Volto a dizer aqui que um *wai-mahsã*, quando vestido com uma roupa de peixe, – o que ele faz apenas em situações muito especiais, e a partir da qual adquire habilidades de peixe para se deslocar com mais rapidez na água – se vê como humano e vê os outros peixes como peixe – e veria uma anta como anta, um macaco como macaco, uma abelha como abelha e um humano como humano.

Entretanto, quando alguém pergunta a um (índio) Tukano se “peixe é gente”, a resposta será imediata e afirmativa. Eu mesmo carreguei, até pouco tempo, essa ideia como uma verdade absoluta, conforme mostrei nas *páginas equivocadas*, acima.

A complexa imbricação entre *wai-mahsã*, seu nome identitário e o nome do bicho que vive em sua habitação, sob sua proteção, e que lhe empresta o nome, é a responsável pela confusão generalizada entre os Tukano, e talvez entre todos os povos do Rio Negro. Confusão essa que resulta em pensar os animais como possuidores de atributos humanos e sociais.

Uma coisa é o peixe enquanto bicho, a outra é o *wai-mahsã* dono do lugar (onde vive o peixe) que recebe o nome de peixe, o que o leva a ser comumente identificado como o próprio peixe. Enfim, não se pode confundir o *wai-mahsã* com seu animal epônimo.

Outro aspecto importante dessa problemática, diz respeito à importância do peixe na condição de alimento. A proibição do consumo de alguns tipos de peixes, em certas circunstâncias, por determinadas pessoas, é basicamente norteadas pelo perigo à saúde humana. Esses peixes, nessas circunstâncias, são portadores de substâncias (físicas ou não) que causam doenças. Portanto, o perigo do consumo não está relacionado à condição humana do peixe, como alguns justificam, mas como portador de substâncias nocivas à saúde, as quais precisam ser neutralizadas.

Por exemplo, o Matrinchã, de acordo com a explicação tukano, é originário da casca da palmeira de jurupari, sendo considerado portador da doença *vahpin*, um tipo de apendicite. Sendo um peixe gorduroso, não é recomendável como alimento de crianças e adolescentes, pois representa grande risco para o desenvolvimento físico, psicológico e intelectual do sujeito. Contrariamente, os peixes miúdos, como as sardinhas, são preferidos na alimentação por sua baixa contaminação e pouca carga gordurosa.

Enfim, não faz o menor sentido dizer que os povos Tukano não comem determinados tipos de peixes porque os consideram humanos ou como seus ancestrais, ou ainda, porque os peixes partilharam, nos tempos primordiais, das mesmas condições sociais dos humanos.

## 1. Conhecimentos, comunicação e cuidados

Os *wai-mahsã* são detentores de conhecimentos de *bahsesse*, *ukusse* e *bahsamori*. Por isso, a comunicação entre os *wai-mahsã* e os especialistas humanos, assume uma grande importância, seja para a aquisição e circulação de conhecimentos, quanto para a formação de novos especialistas humanos.

O conjunto e os sistemas de conhecimento dos *wai-mahsã* são também fonte primária para os humanos, isto é, os seres humanos invisíveis é que se apropriaram e continuam se apropriando da arte e das técnicas de cura, diretamente dos criadores do cosmos, habitante do mundo primordial. Assim sendo, o conhecimento dos humanos é conhecimento de segunda ordem, ou seja, são saberes oriundos dos *wai-mahsã*, uma vez que *Yepa-oãku* e *Yepalio*, passaram seus ensinamentos originalmente aos *wai-mahsã*, dos quais os humanos são descendentes.

A comunicação entre os humanos e *wai-mahsã* se dá através do uso da bebida *kahpi*, feita do sumo de cipó, ou de *wihõ* (paricá) especial, uma espécie de rapé vegetal, durante as grandes festas de dabucuri, preparadas cuidadosamente para tal finalidade, pelos especialistas.

Outra questão importante é a manutenção de boas relações com os *wai-mahsã*, para isso os humanos precisam assumir certos comportamentos, e seguirem algumas etiquetas básicas ou boas maneiras.

Conforme dito anteriormente, o espaço-terra, espaço-água, espaço-floresta e espaço-aéreo são as casas dos *wai-mahsã*. Por isso, para fazer uso e mesmo circular por esses espaços (*casas*), os humanos precisam pedir “licença” a eles. Tais pedidos são realizados através de *bahsesse*, uma prática formal e específica de comunicação, dominada apenas pelos *yai*, *kumu* ou *baya*, conhecida como *wetidarero*.

Os cuidados a serem tomados pelas pessoas na sua circulação pelos diferentes lugares ou ambientes (residências de *wai-mahsã*) recaem mais sobre as pessoas mais suscetíveis (e seus parentes), que necessariamente devem se submeter à sessão de *bahsesse*.

Caso isso não seja feito, os *wai-mahsã* se voltam furiosos contra as pessoas. Por mais que em qualquer lugar ou situação seja possível o ataque desses sujeitos, alguns momentos são mais propícios para que isso aconteça. Como exemplo, pode-se citar o nascimento de uma criança e o período da primeira menstruação de uma menina. Crianças e jovens em puberdade são os alvos prediletos dos *wai-mahsã*.

Nessas condições é preciso redobrar os cuidados e a proteção, pois ambas as situações se caracterizam pela emanção sanguínea que, do ponto de vista dos *wai-mahsã*, são momentos em que os humanos, por meio de seus corpos, os provocam e os agridem, arremessando impurezas do sangue, contaminando assim seus alimentos, seus artefatos e suas casas. Irritados com isso, os *wai-mahsã* partem para o ataque. Sua ação é a causa de doenças e morte entre os Tukano.

Por terem sido preteridos por *Yepa-Oãku*, esses humanos invisíveis vivem tomados de inveja, justamente em função da escolha, pelo demiurgo, de um pequeno grupo de *wai-mahsã*, que deram origem aos humanos.

Para alcançar uma das especialidades Tukano (*yai*, *kumu* ou *baya*), antigamente a pessoa passava por cuidados rígidos, que começavam desde a concepção e se prolongavam na adolescência até a vida adulta.

Ao nascer, uma criança era submetida às ações do *kumu* de seu grupo patrilinear, que lhe concedia um nome capaz de conferir a essa criança proteção. Isto é chamado de *heri-porã* (nome da pessoa). Durante toda a fase de crescimento, a criança era mantida sob dieta alimentar, submetida a sessões de limpeza estomacal (vômitos diários, induzidos por bebidas especiais), banhos matinais, ingestão de sumo de pimenta pelo nariz, etc

Cada momento do desenvolvimento da criança, seja físico, psíquico, intelectual, moral ou social, era acompanhado, com especial atenção, por um especialista. A inserção na vida adulta era, inicialmente, marcada pela reafirmação do *heri-porã*, isto é, a recolocação do nome da pessoa na estrutura sócio-cosmológica, permitindo-lhe, a partir daí, sua participação na festa com o instrumento jurupari e a ingestão de *kahpi*.

Depois de passado por essa inserção, o jovem encontrava-se, então, apto à formação numa das três especialidades. Para tanto, ele era submetido a uma sessão de ingestão de *wai-ka kahpi* (uma espécie de *kahpi*), um tipo especial para esta finalidade. Se nesse momento, sob efeito da bebida, o jovem fosse tomado por uma visão em que lhe aparecesse o *ahkopa*; um recipiente com água; a cuia *vahtoro*; quatro folhas indicando as janelas do universo *shope* que correspondem às direções norte-sul-leste-oeste, isso era um indicativo que a habilidade desse jovem era para ser um *yai*. Se encontrasse o *patú-vahro* (cuia com ipadu), o *murorõ* (cigarro) e o breu, o aprendiz seria um futuro *kumu*. Por fim, se sua visão revelasse o *mahãpoari*, diadema ritual, o maracá *nhassã* e o *haunpu*, bastão de ritmo, seu talento seria revelado para o papel de *baya*. Acontecia, porém, de o jovem iniciante não encontrar com



nenhum desses símbolos em suas visões, o que o dispensava dessas habilidades e consequentemente, de toda a longa trajetória de ensinamentos posteriores.

A partir daí, começava a formação específica de *yai*, *kumu* ou *baya* que durava um ano, marcada por instruções, provações e práticas especiais sob o monitoramento de um *yai* especializado nessa função. Os últimos três meses do ano eram os mais decisivos, e por isso, era o período em que os aprendizes ficavam em isolamento completo, e com dieta redobrada.

Durante esse tempo o aprendiz era instruído e aprendia a prática do *bahsesse*, as formas de acesso às *casas históricas* (sagradas), o sistema de comunicação, a interpretação dos sonhos, as técnicas de prevenção e cura das doenças.

Tudo isso acontecia no domínio de *wai-mahsã*, onde, sob orientação do *yai*, os jovens em formação, recebiam ingestão de porções *wihō* (paricá) pelo nariz, especialmente com a finalidade de conectar ao domínio de comunicação e sociabilidade com os especialistas *wai-mahsã*.

Além das clássicas e admiradas funções de *yai*, *kumu* e *baya* existe também aquela de *sakaka*. Pouco valorizada na dinâmica da estrutura social tukano. Por não ter como finalidade a comunicação com os *wai-mahsã*, *sakaka* é uma habilidade restrita e secreta, adquirida pelo indivíduo a partir do uso repetido e constante de plantas atrativas de peixes. O *sakaka* tem a capacidade de se transformar (entenda-se, usar a roupa de) em sucuri, a cobra-grande, e aventurar-se pelas *casas* das cobras, seja para contrair a habilidade destas de captura dos peixes para alimentação, seja para seu divertimento.

A continuidade da formação incluía ainda o controle do desejo sexual, do seu apetite, exigia a obediência de prescrições alimentares, o cuidado com o preparo do alimento e ainda momentos de isolamento social, exclusão das atividades de caça, pesca e demais afazeres cotidianos. Tendo passado todas as etapas, o jovem se tornava especialista em uma das especialidades acima citadas.

O *basesse* é uma prática muito especial, adquirida por algumas poucas pessoas e exigindo conhecimentos específicos, habilidades e investimentos sistemáticos e duradouros, durante toda a vida. *Yai*, *kumu* ou *baya* são pessoas especializadas na comunicação com os diferentes tipos de sujeitos, e que atuam de modo complementar no tratamento das doenças.

Os três possuem a mesma base geral de conhecimentos, diferenciando-se apenas em suas especializações, mesmo assim, eles atuam de modo complementar em suas ações de cura: o *yai* tem a capacidade de diagnosticar doenças, seja por meio do olhar perscrutador, do tipo *Raios-X*, ou aspergindo água, a partir de folhas imersas, diretamente sobre o paciente. O

*kumu* dedica-se aos cuidados com o paciente que foi diagnosticado pelo *yai*, por meio do uso exclusivo do *bahsesse* e da prescrição de plantas medicinais para o tratamento. O *baya*, além de realizar o *bahsesse*, é um mestre condutor de grandes cerimônias, tocando, cantando e dinamizando os rituais.

A função central dos especialistas é exatamente, a de manter um diálogo constante com os seres humanos invisíveis para manter o cosmo e o meio ambiente equilibrado, com condições habitáveis aos seres humanos e demais animais, vegetais e minerais.

O esquema de comunicação entre *wai-mahsã* e humanos se dá através de pessoas preparadas, nos momentos específicos e com conhecimentos específicos. As categorias de *yai*, *kumu* ou *baya* ficaram escassas, e a especialidade de *yai* praticamente foi extinta em todo o noroeste amazônico brasileiro. Os *Kumuã* ainda existem, mas são poucos; eles tiveram sua formação antes do alcance em suas comunidades pelos missionários.

A maioria, porém, foi atingida em algum momento de sua preparação, sendo forçada a frequentar a escola aí instalada, como foi o caso do meu pai Ovídio Lemos Barreto, e meus tios Luciano Barreto e Tarcísio Barreto. Estes são os últimos *kumuã* tukano do “*sib*” *huremeri saroró yupuri buberaporã*, moradores do Rio Tiquié, na Comunidade de São Domingos Sávio.

Pela falta de *yai*, os poucos *kumuã* que restaram, se veem forçados a cumprir o papel daqueles, efetuando assim uma dupla função no sistema de comunicação extra-humano e de cura, diagnosticando as doenças e realizando os *bahsesse* (benzimentos). Como não há atualmente a continuidade na formação de novos especialistas *kumuã*, podemos dizer que, a exemplo do que aconteceu com os *yai*, os *kumuã* estão fadados a desaparecer.

Depois do contato e da obrigatoriedade de formação pelos religiosos, nós Tukano fomos obrigados a não mais desenvolver nosso sistema de formação e educação indígena. Já desde criança, passamos a ser submetidos ao sistema de educação convencional ministrado pelos missionários.

## **2. *Wetidarero*: A arte de comunicação com os *wai-mahsã***

*Bahsesse* é um repertório de palavras e expressões especiais, que possibilitam a comunicação como os *wai-mahsã*. O *bahsessé* é também, a habilidade de um homem

especialista em invocar elementos e princípios curativos, contidos nos tipos de vegetais e animais.

As expressões e palavras do *bahsessé* versam sobre a história de criação do mundo, do surgimento dos seres humanos, a origem e sentido das habitações (*wiseri*), instituídas ao longo da viagem de transformação. Elementos materiais, como o cigarro, o breu (resina vegetal), o sal e a pimenta, podem ser utilizados por um especialista como veículo do *bahsessé*, isto é, como meios de estabelecer a comunicação com os agentes agressores, os *wai-mahsã*. O cigarro e o breu servem para imunizar o ambiente e assim, apaziguar a hostilidade, conter a inveja e a ira dos *wai-mahsã*. O sal e a pimenta são recursos para a proteção corporal contra a contaminação por algum alimento.

*Wetidareroé* uma arte de comunicação com os humanos invisíveis, formulado pelo especialista, com o objetivo de evitar os ataques dos *wai-mahsã*, especialmente naqueles momentos mais vulneráveis, e quando as pessoas se deslocam para os diferentes lugares (habitação de *wai-mahsã*) para a prática de pesca, caça e coleta. Os elementos utilizados como veículo de comunicação nesses casos são o cigarro ou o urucum.

São inúmeros os tipos de *bahsesse*, caracterizados de acordo com o lugar e a habitação específica do *wai-mahsã* a serem frequentados ou explorados por uma pessoa. Todos esses tipos, no entanto, apresentam uma base discursiva comum, descrita abaixo.

Nissa té **murõpu: saí murõgu, duhpuri murõgu, akkó-murõgu**, te murõpu wetí passanukã, te buhpoyé murõpu weti panukapu, temerã pasarranuka, wetisãnuka tusterranukapu. Tí **imissapu** waré tusterranukapu, teré tusterrekeburiotá waretusterrekepeopu. Te caí murõpu, duhpuri murõpu, akkó-murõpu, ná wai-mahsãre, nurõ sehupu. Nare muro sehuó nihsió, nayé wiseripe nare waré tusterrekio dupo, vamahti tukeduhpo. Nare murõ sehuó duhpó wítá, nare **kãre patu, yuku patu, weku patu**, nare bahssé seheka, nare nihsió, te wetí imissapá mera ia-kamotá-kenukõwi. Te weti imissapamerã waré tustekenukõ, teré ware-tustekiomuõ, tustekeburó. To wetuhtá, nare **peru** watiãduhpo, **roka peru, ãruko peru, duhtokó peru** nare watiã nihsaipowi. Te wetí imissapamerã nare nayawipé tumahmikeduhpowi. Te weti imissapá dohkapu ná wai-mahsã wisere wateró wawawi. Nare murõ seho, bahse sehká, nihsiodupowi. **Mari niku porãni mari**, na diaku ni mari, ameri uñatuti wetikarã mari, ni puhtipeopu. To wekarã, na wai-mahsã, mahsã siakã unhatuti wetissama, na akawererã werorro unha ekatí nikãssamá, to wera duhti daretissamá. Ato ni diá wagu wetidareroé. Nuku wagu wetidareroerã tohtá nissa. (Autor, 2013).

Não pretendo aqui fazer uma exegese do texto, mas apenas destacar e comentar seus principais elementos ou passagens sublinhados.

Inicialmente, o especialista invoca os tipos de *murõpu* (tabaco), como *saí murõgu*, *duhpuri murõgu* e *ahko-murõgu*, num gesto de oferta de tabaco aos *wai-mahsã* como dono da habitação e dos bichos que aí vivem. Num segundo momento, oferece os diferentes tipos de *ipadu* (*kãre patu*, *yuku patu*, *weku patu*), com o mesmo objetivo. Em seguida, o especialista oferece a bebida, *peru* (*roka peru*, *ãruko peru*, *duhtokó peru*, respectivamente caxiri de milho, de cana-de-açúcar, de “batata baroa”).

O objetivo dessas ofertas é fazer com que os *wai-mahsã* se ocupem e se distraiam tomando o caxiri, fumando e comendo *ipadu*.

Depois disso, o especialista lança mão dos diferentes tipos de *imissa* (tupé de pari) para acercar-se de proteção contra os ataques de lanças, flechas e armadilhas usadas pelos *wai-mahsã*. Por fim, ele pronuncia a frase apaziguadora: *mari niku porã ni mari*, (“somos irmãos e amigos”), o que quer dizer que ambos, humano (*kumu*) e *wai-mahsã*, têm a mesma origem e descendem dos mesmos criadores.

Feito isso, o especialista entrega à pessoa sob tratamento/proteção, o cigarro para fumar e/ou o urucum para se pintar. Cumpridas tais obrigações, espera-se que os *wai-mahsã* não estranhem o visitante humano, ficando ocupados com seus afazeres, bebendo, fumando e comendo o *ipadu* oferecido pelo especialista.

Em resumo, *wetidarero* é uma conversação entre sujeitos, *wai-mahsã* e especialista humano, uma negociação para evitar os conflitos. De um lado está o visitante, do outro o chefe da residência e dos animais que aí vivem e circulam.

### **3. *Wai* (peixes): origem e classificação**

Na tradição tukano não há uma explicação biológica para a origem dos tipos de peixes, antes pelo contrário, ela está imbricada numa teia de eventos e tramas sociais dos *wai-mahsã* e dos humanos. E mais, o sentido dessa teia é encontrado no contexto dos enunciados de *bahsesse*, formulados pelos especialistas na assepsia dos peixes antes de seu consumo. O fato mais evidente está na fórmula de assepsia de peixes e de outros animais para a primeira alimentação da criança, feita após seis ou oito meses de vida.

A explicação de origem de cada grupo de peixe está inserida num contexto mais abrangente, de longas e detalhada histórias, doravante chamadas de narrativas, e formam os longos repertórios de *bahsesse*. Nesse texto, mencionarei apenas fragmentos que destacam as passagens de origens dos peixes, poupando descrever em detalhes.

Os grupos de peixes que povoam os mares originaram-se dos restos de construção de *pamuri-pirõ-yukussu*, a grande embarcação utilizada na viagem da transformação que transportou as primeiras formas humanas, conforme descrito no capítulo anterior. À medida que *Yepa-oãku* ia fabricando a embarcação, suas lascas iam caindo na água, e imediatamente se transformavam em peixes, que passaram a povoar os mares e rios próximos. Alguns tipos que surgiram dessas lascas foram: *pohkaseoá* (sarapó encurvado) e *soá* (sarapó cumprido)<sup>15</sup>.

O grupo conhecido como *puwiá* (matrixã), *uhukuá* (matrixã preto), *mahkoãl* (pacu grande), *huá ñirã* (pacu preto), tiveram sua origem das lascas da palmeira de jurupari, conhecida como *wayuku*.

Aconteceu que na *casa de passa-saro*, um dos locais de parada da embarcação, no rio Papuri, afluente do Negro, o demiurgo resolveu distribuir para aqueles grupos de *wai-mahsa*, que dariam origem aos diferentes povos habitantes do Rio Negro (Tukano, Tuyuka, Dow, Barasana e outros), um par de instrumentos musicais de jurupari, confeccionado a partir de um tronco da palmeira. Durante a derrubada, suas lascas caíram nos rios dando origem aos grupos de peixes citados, que são conhecidos pelos Tukano como “peixes jurupari”. Quando a palmeira caiu, representantes de cada um dos povos retiraram uma parte do tronco do qual confeccionaram seus instrumentos musicais de jurupari, e suas palmeiras deram origem às cachoeiras como a de Caruru no Rio Tiquié, *Ñukãpoa*, no Rio Papuri e a cachoeira Jurutica, próxima ao distrito de Iauaretê.

Alguns grupos de peixes da família *Ariidae*, que reúne aqueles peixes com esporões, apareceram a partir da vingança do *wai-deyu* contra seu genro *buhtuyari-oãku*. A história começa com o rapto de *buhá-mahsõ* (piranha mulher), quando esta realizava a coleta da fruta ucuqui. Nisso, o sogro promoveu várias armadilhas para atingir o genro e seus convidados, dentre elas a armadilha do almoço. Durante a refeição, o pássaro socó se engasga com o esporão do peixe. O material retirado de sua garganta foi arremessado no rio pelo *buhtuyari-oãku*, e deu origem os tipos de peixes desse grupo, caracterizada ainda por sua pele lisa de

---

<sup>15</sup>Infelizmente não foi possível, ao longo deste trabalho, fazer uma identificação científica dos grupos, famílias ou espécies de peixes aqui citados.

couro, como é o caso do *ankiroã* (daguirú), *pirõseroá* (peixe com ferrão), *pawá* (jandiá), *uhtuá* (mandi), surubim, da pirarara, do jandiá, dentre tantos outros.

Outro grupo de peixes se originou da trama entre *buhtuyari-oãku* e *bosse-pirõ*. Aconteceu que a esposa de *buhtuyari-oãku* mantinha um relacionamento amoroso fora do casamento com *bossé-pirõ*. Toda manhã, durante seu banho matinal, ela o convidava para relacionamento sexual. Passado um tempo, um pássaro alertou o *buhtuyari-oãku*, durante uma coleta de folhas de ipadu no roçado, sobre a esperteza de sua esposa. Desconfiado da notícia, o esposo resolveu ficar de tocaia e acabou por descobrir a traição da mulher. Com a descoberta, resolveu matar seu rival e vingou-se de sua esposa, fingindo estar comendo uma pupuca (peixe assado em folha), quando na verdade se tratava do órgão sexual de sua vítima. Vendo-a comer com prazer o “peixe”, *buhtuyari-oãku* tirava sarro, caía na gargalhada, o que fez a esposa descobrir o verdadeiro intento do esposo traído. Dirigindo-se à beira do rio começou a vomitar, e os restos da refeição caíram nas águas do rio, e estes se transformaram em diferentes grupos de peixe, a exemplo de *tubo* (jejum) e *muhã* (jacundá).

Um terceiro grupo apareceu nas águas pelo incidente protagonizado por *doe-pirõ*, uma cobra com cabeça e escamas de traíra. O filho de *ñokoãtero-oãku* (deus-estrela) estava infestado de feridas, com bastantes secreções, e o seu pai aproveitava dessa condição do filho para ser bem sucedido nas pescarias. Então, levava-o todos os dias para a beira do rio, para atrair os peixes com as secreções, e aproveitava para alvejá-los com sua flecha. Com bastante facilidade, pescava, e logo retornava para sua casa, passando a dedicar o maior tempo ao seu roçado. Desconfiados da facilidade com que *ñokoãtero-oãku* capturava os peixes, os jovens da aldeia resolveram espioná-lo, e acabaram descobrindo o seu verdadeiro método. Certo dia, resolveram aplicar o mesmo recurso, conduzindo a criança para a beira do rio, porém, não tomaram os devidos cuidados necessários, razão pela qual a serpente *doe-pirõ* (cobra-traíra) foi atraída pela secreção da criança, e acabou por devorá-la.

Quando soube do acontecido, *ñokoãtero-oãku* saiu à procura do *doe-pirõ* assassina. Ao encontrá-la nas águas do Rio Negro, nas corredeiras de São Gabriel da Cachoeira, capturou-a com a armadilha de matapi, arrastou-a para a terra firme, arrancou suas escamas e esquartejou seu corpo. Arremessadas em todas as direções (norte, sul, leste e oeste), suas escamas deram origem aos peixes do grupo *doe*, as traíras grandes. As escamas jogadas na direção norte deram origem ao grupo de traíras pequenas e médias. Aquelas jogadas na direção sul deram origem ao pirarucu.

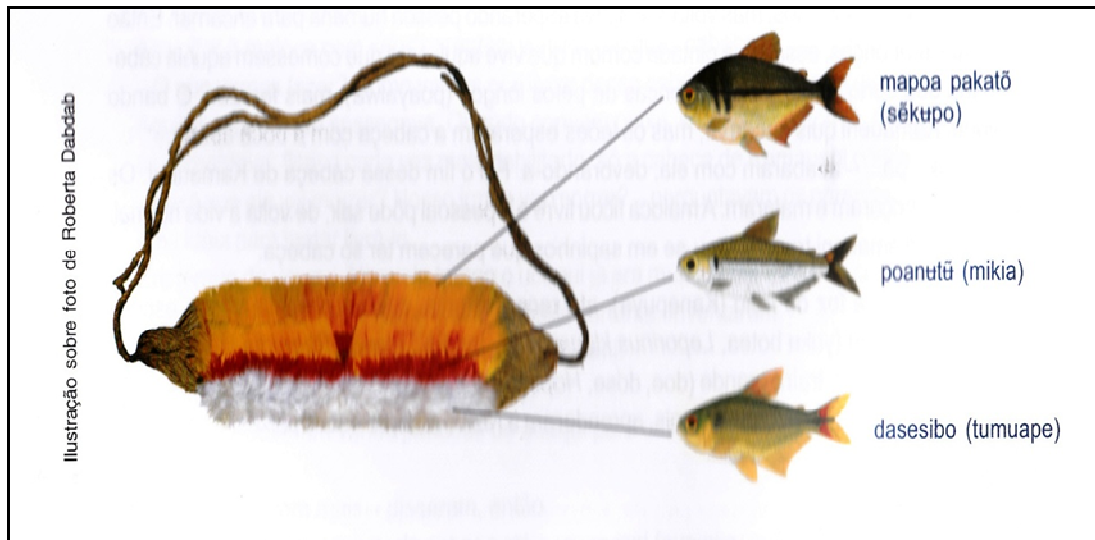
Outros grupos de peixe surgiram do corpo de *wahti* (diabo sem ânus): seu primo-inimigo *wahsu* resolveu vingar *wahti* por ter comido seus filhos, na sua ausência. Esse ser tinha como deficiência, a localização de seu ânus bem abaixo do queixo. Dessa deficiência *wahsu* se aproveitou prometendo resolver o seu problema com uma cirurgia nas nádegas, porém, utilizando um roliço composto de ganchos, extraiu violentamente suas vísceras e intestinos, descartando-as nas águas do rio. Delas apareceram os grupos de *dihqueá* (sarapó), *mehperoã* (sarapó fino), *dihkepuá* (sarapó grande) e *poá* (acarapuru).

Outra trama que deu origem aos grupos de peixes foi a de dois jovens de uma aldeia. O chefe da aldeia, vendo aproximar-se um período de fartura de peixes, convocou dois jovens irmãos para fabricarem os cocares que seriam usados durante uma festa a ser oferecida por ele. Para isso, convidou os irmãos mais dedicados da aldeia, para tal fim. Os jovens foram recomendados a uma dieta restrita, jejuar e se abster de práticas sexuais. Depois de muito tempo de abstinência, tendo saído para urinar, o irmão menor sentiu o cheiro de peixe moqueado, vindo da direção de uma praia. Caminhou nessa direção e se deparou com um grupo de belas mulheres, que o convidaram para o banquete. O rapaz, faminto, devorou boa porção daqueles peixes, quebrando assim as regras de abstinência, e como consequência, seu corpo foi se avolumando mais e mais. Certo dia, durante uma pescaria, sentiu seu corpo desintegrar-se, e suas partes acabaram sendo levadas pelas águas, e delas surgiram muitas tipos de peixes, a exemplo do *yukuboteá* (aracu-madeira). A cada parte de seu corpo que se desgarrava, ele amaldiçoava os peixes, impregnando-os de substâncias prejudiciais a saúde humana.

Por essa razão, o peixe, além de portador de substâncias malignas, também é veículo de discórdia social, devendo ser submetido aos procedimentos de *bahsesse*, necessários para torná-lo adequado para alimentação dos humanos.

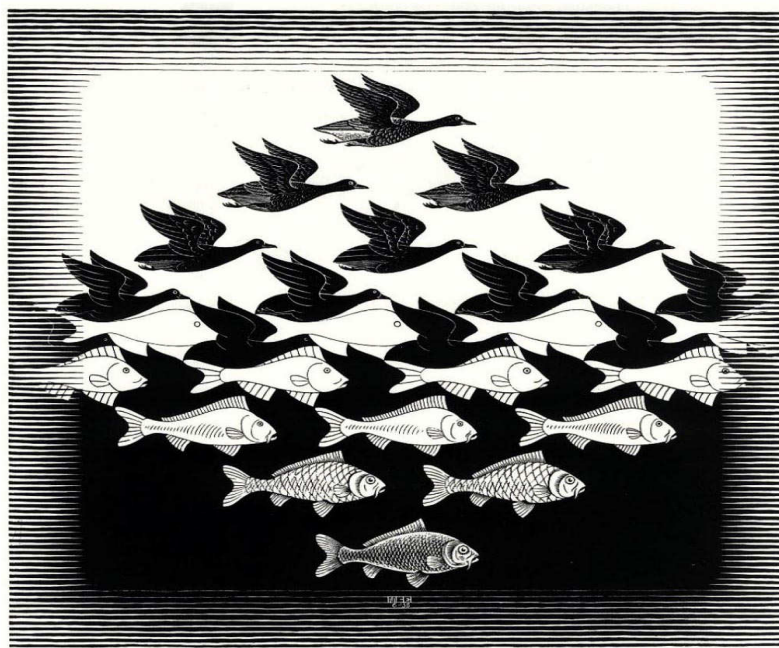
Os peixes do grupo *sekupo*, *mikia* e *tumuape*, sem identificação no português, têm a sua gênese explicada pelo acontecimento que se deu durante uma festa de *dabucuri*.

Terminada a festa, e enquanto os *wai-mahsã* retornavam para suas *casas*, lagos, rios, igarapés e águas oceânicas, seus objetos festivos foram abandonados nos locais das cerimônias e passaram a ter vida própria, transformando-se nesses diferentes tipos de peixes. A figura a seguir representa esse fato.



**Figura 10 – Figura extraída de Cabalzar (2005)**

Ainda durante as cheias dos rios, acontece o fenômeno de migração dos *yai buhkurã* (pequenas aves-onça) e *ñkoãtero buhkurã* (pequenos pássaros de cor cinza) que se deslocam em grandes bandos por toda a região do alto Rio Negro. Essas aves têm o hábito de voarem sobre a superfície das águas, e ao tocarem suas asas na superfície o bando submerge, transformando-se em verdadeiros cardumes de *ahkōroa*, isto é, o grupo de branquinha. A famosa imagem do artista gráfico holandês Maurits Cornelis Escher, mostrada abaixo, ilustra bem o fenômeno aqui descrito.



**Figura 11 – Quadro de Escher**



À semelhança da distribuição e domínio dos *wai-mahsã* no mundo das águas, também os peixes são identificados de acordo com a sua distribuição nos igarapés, lagos e rios<sup>16</sup>. Esse é o primeiro nível do esquema classificatório de peixes. Assim temos: *marikãra* (peixes de igarapé), *dihtara-kãra* (peixes de lago) e *má-kãra* (peixes de rio).

No interior de cada um desses tipos aquáticos existem espaços menores, que podem ser caracterizados do ponto de vista ecológico. Desse modo, tanto nos igarapés quanto nas lagoas e rios existem pequenos nichos caracterizados pela concentração de folhas (*puriti*), de raízes (*nukuri*) e pedras (*uhtapa*). Esses pequenos ambientes são habitados e explorados por tipos e grupos específicos de peixes.

Outro nível dessa ordem classificatória pode ser qualificado em função dos termos de hierarquia de *irmãomaior* e *irmãomenor*. Assim, um peixe de igarapé é considerado irmão *maior* de qualquer peixe de lago e de rio; um peixe de lago é, por sua vez, *irmãomaior* de todos aqueles que vivem no rio; e os peixes de rio são todos irmãos *menores* daqueles de lago e de igarapé. Por fim, dentro desses grupos, os termos *maior* e *menor* organizam ainda os peixes de acordo com seu tamanho. Assim, *tumuapéa* é *irmão maior* de todos os outros peixes que vivem no igarapé, *kuisereá* é *irmão maior* de todos os peixes que vivem no lago, o *seã diakara*, por sua vez, é *irmão maior* dos demais peixes do rio, conforme se pode conferir na figura.

A figura abaixo representa uma das maneiras de agrupamento de peixes de acordo com os diferentes tipos aquáticos em que vivem (igarapés, lagos e rios).

---

<sup>16</sup>Nota-se que essa forma de agrupamento em diferentes macro-ambientes é idêntica àquela dos *wai-mahsã* descrita anteriormente.

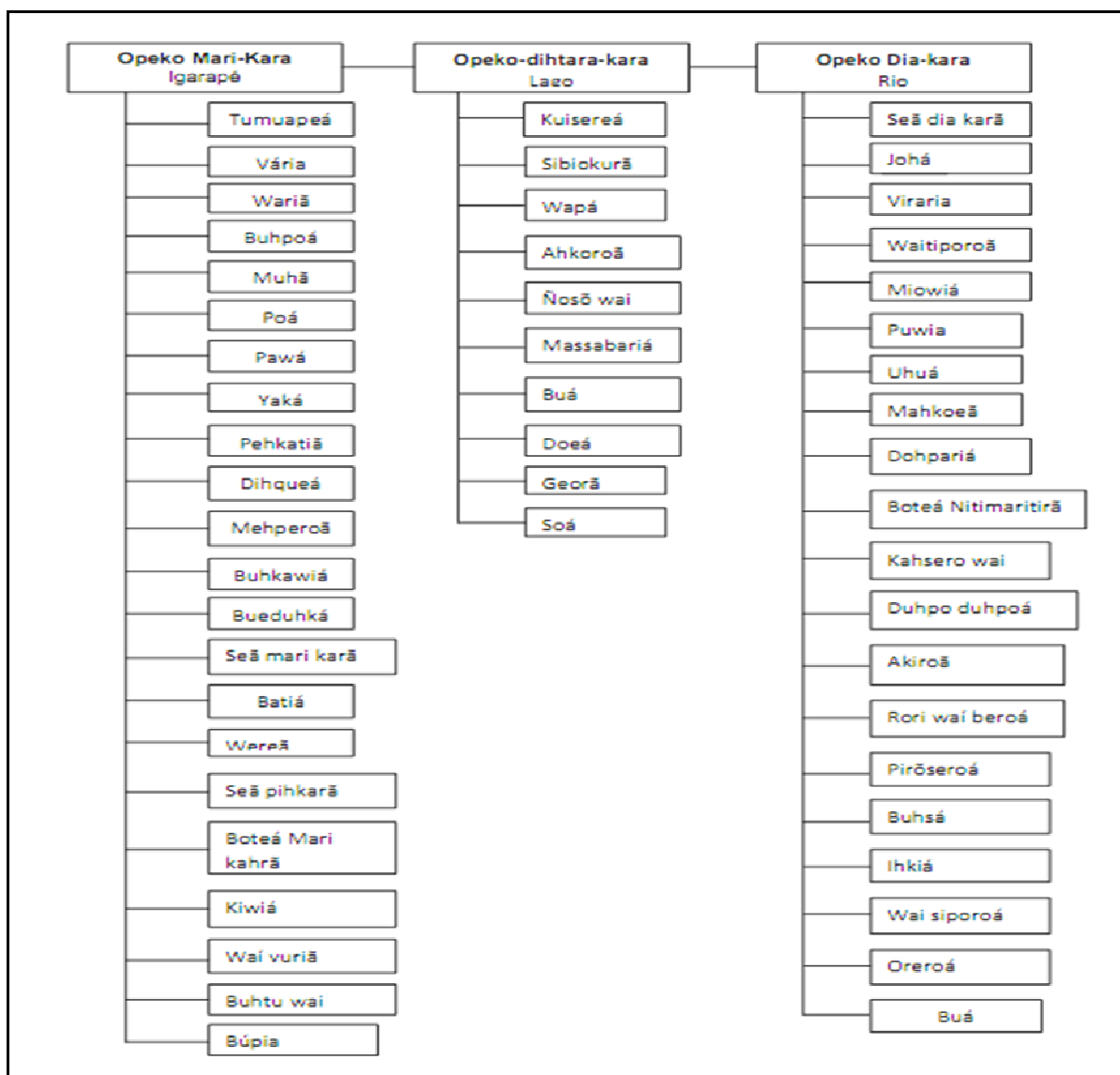


Figura 12 – Organograma de classificação de grupos de peixes na concepção Tukano

Tab 1. Classificação dos peixes

Classificação dos peixes de igarapé

Ordem	Nome em Tukano	Tradução	Hábito	Origem
1	<i>Tumuapeá</i>	NI	D	NI
2	<i>Vária</i>	NI	D	NI
3	<i>Wariã</i>	Acarás	D	NI
4	<i>Kipum wariã</i>	Acarás brancos	D	NI
5	<i>Buhpoá</i>	Acarás trovão	D	NI
6	<i>Tabu</i>	Jejus	D	<i>Bosse piro</i>
7	<i>Muhã</i>	Jacundás	D	<i>Bosse piro</i>
8	<i>Muhã buhtugu</i>	Jacundás brancos	D	<i>Bosse piro</i>

9	<i>Poá</i>	Acarás puru	N	Diabo sem ânus
10	<i>Pawá</i>	Jandiás	N	Vingança de <i>Deyu</i>
11	<i>Saiá</i>	Jandiás pequenos	N	NI
12	<i>Yaká</i>	Bodós	N	NI
13	<i>Pehkatiã</i>	Pedaços de carvão	N	Diabo sem ânus
14	<i>Dihquéa</i>	Sarapós	N	Diabo sem ânus
15	<i>Mehperoã</i>	Sarapós finos	N	Diabo sem ânus
16	<i>Buhkawiá</i>	Tamuatás	N	
17	<i>Buekurã</i> (*)	Mussuns	N	Diabo sem ânus
18	<i>Seã mari karã</i>	Piabas do igarapé	D	NI
19	<i>Batia</i>	Japurás	D	NI
20	<i>Wereã</i>	Piabas de escama grossa	D	NI
21	<i>Seã pihkarã</i>	Piabas de esporas	D	NI
22	<i>Boteá mari karã</i>	Aracus do Igarapé	D	NI
23	<i>Kiwia</i>	Peixes maniwas	D	NI
24	<i>Waí vuriã</i>	Peixes piolho	D	NI
25	<i>Buhtu waí</i>	Peixes cupim	D	NI
26	<i>Buhtikahpeá</i>	Peixes brancos pequenos	D	NI
27	<i>Búpia</i>	Peixes aturá de cutia	D	NI
28	<i>Yuku boteá</i>	Aracus de madeira	D	<i>kamaweri</i>

*Classificação dos peixes de lago*

<b>Ordem</b>	<b>Nome em Tukano</b>	<b>Tradução</b>	<b>Hábito</b>	<b>Extrato</b>	<b>Origem</b>
29	<i>Kuisereá</i>	Piabas	D	M	NI
30	<i>Sibiokurã</i>	Piabas oleosas	D	M	NI
31	<i>Wapá</i>	Piabas rodela	D	S	NI
32	<i>Ahkorõa</i>	Branquinhas	D	F	Aves
33	<i>Ñasã wai</i>	Peixes chocalhos	D	S	NI
34	<i>Massabaria</i>	NI	D	M	NI
35	<i>Buhá</i>	Tucunarés	D	M	NI
36	<i>Doeá</i>	Traíras	N	F	Cobra traíra
37	<i>Georã</i>	Pirandirás	N	F	NI
38	<i>Soá</i>	Sarapós compridos	N	F	Lasca da embarcação
39	<i>Pohkaseorã</i>	Sarapós encurvados	N	F	Lasca da embarcação
40	<i>Pohkabu</i>	Sarapós compridos finos	N	F	Lasca da embarcação
41	<i>Buhsá</i>	Mandis pequenos	N	F	

*Classificação dos peixes de rio*

Ordem	Nome em Tukano	Tradução	Hábito	Extrato	Origem
42	<i>Seã diakarã</i>	Piabas do rio	D	S	NI
43	<i>Johá</i>	Sardinhas	D	S	NI
44	<i>Viraria</i>	Sardinhas grandes	D	M	NI
45	<i>Waitiporõa</i>	Piabas finas	N	F	Vingança do <i>Deyu</i>
46	<i>Miowiá</i>	Peixes pescadores de piaba	D	M	NI
47	<i>Puwiá</i>	Matrinxãs	D	M	Lasca de jurupari
48	<i>Ruhkuá</i>	Matrinxãs pretas	D	M	Lasca de jurupari
49	<i>Uhuá</i>	Pacus	D	S	Lasca de jurupari
50	<i>Mahkoeã</i>	Pacus grandes	D	F	Lasca de jurupari
51	<i>Dohpariã</i>	Sardinhas de escamas grossas	D	S	NI
52	<i>Botea nihtimaritirã</i>	Aracus de risco preto	D	M	NI
53	<i>Kahseró waia</i>	Peixes casca	D	M	Vingança do <i>Deyu</i>
54	<i>Duhpodupoá</i> (*)	Sarapós de cabeça grande	N	P	NI
55	<i>Ankiroã</i>	Daguirus	N	M	Vingança do <i>Deyu</i>
56	<i>Rori waí beroá</i>	Mandis de pinta preta	N	P	Vingança do <i>Deyu</i>
57	<i>Pirõseroá</i>	Peixes com ferrão	N	M	Vingança do <i>Deyu</i>
58	<i>Ihkiá</i>	Mandis de risco cinza	N	P	Vingança do <i>Deyu</i>
59	<i>Waí siporoá</i>	Mandubés	N	P	NI
60	<i>Oreroá</i>	Surubins	N	P	Vingança de <i>Deyu</i>
61	<i>Buha</i>	Piranhas	D	M	NI

(\*) não comestível.

D: dia; N: noite; F: fundo; M: médio; S: superfície; NI: não informado

A figura abaixo resume os modos de classificação e ordenamento de peixes nos diferentes ambientes.

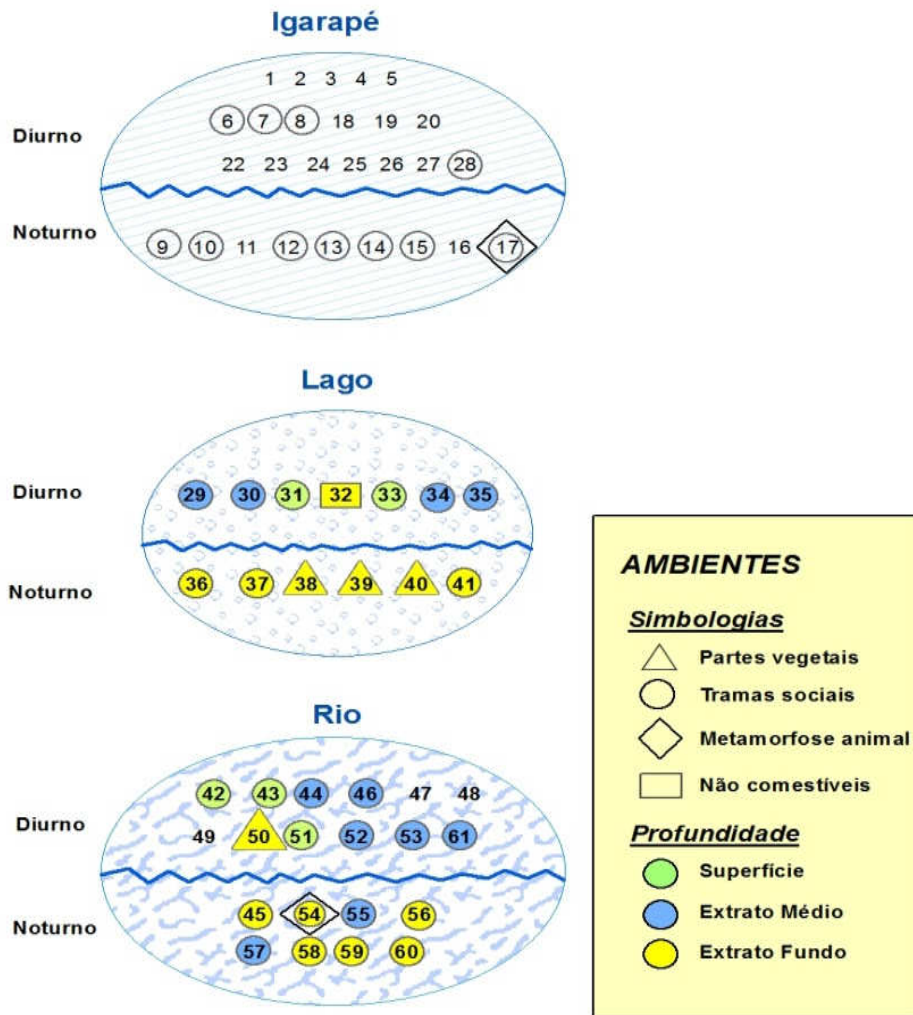


Figura 13 – Gráfico de classificação de peixes

Conforme mostram as tabelas 1 e 2 e a figura 9, podemos destacar que:

- Os nomes na língua tukano para peixe não têm correspondência necessária com a condição de espécie científica. Antes, pelo contrário, eles qualificam os coletivos em preferência aos indivíduos. Os nomes, assim, se referem a grupos ou “famílias” de peixe. Por exemplo: *johá* é o grupo de “sardinhas”, que inclui a sardinha pequena (*johá õmahrakã*), a sardinha grande (*johá panhkarã*), a sardinha de escama lisa (*johá yapigu*) e a sardinha de escama rugosa (*johá nuhturi tutuagu*). Aqui faço uma

- observação: na ciência taxonômica também se emprega a categoria Gênero, o qual define um conjunto de espécies. Assim, me parece mais acertado ressaltar a semelhança e não a contradição entre as classificações científica e Tukano;
- b. Os peixes originários da trama dos *personagens Deyu e Buhtuyari-oãkusão* habitantes dos três ambientes, com ocorrência maior nas águas dos rios;
  - c. Muitos dos grupos de peixe mencionados nas tabelas não possuem origem identificada (NI), o que segundo Ovídio Barreto, pode ser justificado devido sua explicação estar relacionada aos fatos sociais míticos sob domínio de outros povos da região do Alto Rio Negro, como os Tuyuka, Desano, Tariano etc.
  - d. Algumas pequenas “famílias” de peixe, representadas por *Buekurã* (Mussuns) e *Duhpodupoá* (sarapós de cabeça grande) são completamente proscritos da alimentação tukano. A estes são atribuídos o poder de morte ou infertilidade das pessoas. Curiosamente, esses peixes têm pouca ou nenhuma aceitação pelos atuais moradores da cidade de Manaus, bem como nas cidades e vilas do interior da Amazônia. Por certo isso se deve à influência da cultura indígena.

Os peixes são veículos de perigos à saúde humana. Primeiro, porque sua carne é impregnada por substâncias adquiridas pela ingestão de alimentos contaminados; segundo, por causa dos elementos e micro-organismos deletérios, existentes no meio aquático, que aderem ao seu corpo. Todos esses agentes podem provocar doenças como diarreia, feridas na pele, vômitos, queda de cabelo, branqueamento da tez, salivação excessiva, preguiça e sonolência, entre outras.

Para proteger as pessoas de tais perigos e, ao mesmo tempo, neutralizar e retirar dos peixes tais agentes etiológicos, os especialistas (*yaí, kumu e bayá*) lançam mão das práticas de *bahsessé*, especificamente do processo conhecido como *wai-bahseakaro*.

#### **4. *Wai bahseakaro***

Essa é a formulação de *bahsesse* imprescindível na vida dos *pamuri-mahsã*. Todo alimento deve ser descontaminado antes de servi-lo como alimento. Um dos momentos mais importantes dessa prática de assepsia é feita antes da primeira alimentação da criança.

Na prática, a competência de um especialista está fundamentada no seu domínio de todos os critérios de origem e classificação dos peixes, conforme apresentado acima. Esse esquema classificatório é, em síntese, o conteúdo do próprio *bahsesse*, formulado por um especialista Tukano.

À exemplo do que foi feito com o *wetidarero*, segue abaixo um fragmento de *wai bahseakaro*.

Tikerã **amabasamiku**, tikerã **buhkuratissami**, ni vehtakoeburowi. Ku-barãre nukawi. Ahuã, poreroá, buhtuá, bahpa, biaporã, duhdíarã, tepuré karãko sopó waí, opekō sopó waí. Ku-behkoá. **karãko sopó waí, opekōsopó waí** ni **wetakowi**. Ku yá nissama soãra, buhtirã, ñirã, na uhpírire ñaburé, vehtá koé burowi. karãko sopó waí, opekō sopó waí ni wetakowi. **kubeokoá** nissama, na opírire ñaburerkió, buhkurã werre vehtakoe burowi. karãko sopó waí, opekō sopó waí, yapurá vehtawi ni kure vehtakowi. karãko sopó waí, opekō sopó waí, ku wimagure wamepeó, ku amabarã waí nirãssamaná, karãko sopó waí, opekō sopó waí kure bahsse sehkaeoburowi, to witá moastiró koãkihiwi. **Ku katiró** watopapuré, ku katiró oãpuripuré moastiró koãkiowi. karãko sopó waí, opekō sopó waí, buhkurotá, wetakoburó bahsse seapeo eõñoepowi. Ku wimu **kahtisse uhpuri** pohsé nirassamana, ku amabarã nirãssama ni bahse sehkaeoburowi. (Autor, 2013.)

O grupo de peixe tomado no exemplo acima, tem como fonte de sua alimentação, insetos e as frutas silvestres. Essas fontes alimentares, por sua vez, causam contaminação ao peixe.

Em função disso, um especialista pode lançar mão de *bahsesse* para proceder à descontaminação do peixe antes de consumi-lo. Para isso, primeiro pronuncia a palavra *wetakoe*, que tem a função “anti-biótica”. Em seguida, invoca *karãko sopo wai, opekō sopo wai*, termos que transforma os peixes fonte de saúde e de energia.

Depois, invoca termos para neutralizar a ação dos parasitas contidas nos peixes, pronunciando os termos que trituram os seus dentes, dizendo: *ku beokoá nissama, na opírire ñaburekió, buhkurã werre vehtakoe burowi* – que significa, neutralizar o poder de destruição e corrosão.

Por fim, pronunciam os termos *ku katiró oãpuripuré moastiró koãkiowi, Ku wimu kahtisse uhpuri pohsé nirassamana*, termos que evocam as qualidades positivas do alimento, objetivando saúde e vida em abundância.

Um eficiente *wai bahseakaro* é aquele que trás em texto, uma completa e sequencial classificação dos peixes, de acordo com os critérios anunciados acima. Caso não seja feito dessa maneira, ele é considerado como incompleto e ineficaz, podendo provocar “efeitos colaterais” à criança ou a pessoa que consumirá o peixe.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação, abordei uma das facetas do conhecimento tukano, tomando a antropologia como recurso para falar e refletir sobre o conhecimento indígena.

Procurei investigar algumas narrativas míticas (*kihti*), centrando-me na imbricação entre a concepção destas e a prática de *bahsesse*. Para isto, optei por não explorar as teorias etnológicas contidas na vasta literatura antropológica rionegrina. Preferi selecionar apenas alguns autores com os quais o tema deste trabalho estava mais diretamente relacionado.

Por outro lado, tomei a própria lógica tukano, para compreender o ordenamento do conhecimento e das explicações sobre as origens do cosmos, das coisas e dos humanos visíveis e invisíveis, buscando sempre abordar as categorias para além de uma “explicação mítica”.

O exercício não foi simples, pois o arcabouço de conhecimento Tukano é bastante complexo. Escolhi o peixe como elemento chave para explorar as complexas relações entre humanos e não humanos. A partir deste arcabouço, pude explorar a diferença fundamental entre *wai-mahsã* e *wai*, que se apresentava bastante confusa. Essa foi uma surpresa tanto para mim quanto para meu pai, visto que não coincidia com o que até então, vinha sendo dito pelos antropólogos: que o peixe era gente, isto é, que possuía *status* social.

A conclusão deste trabalho coincide com uma conclusão a que cheguei depois de todo esse percurso: do ponto de vista dos conhecedores indígenas, o modelo de produção e reprodução do conhecimento científico não corresponde ao modelo indígena de conhecimento.

Os próprios *kihti* explicam a origem dos seres humanos invisíveis, dos humanos, dos animais e de todos os elementos da natureza. Eles são, por sua vez, a própria base da prática de *bahsesse* (“benzimentos”), *ukuse* (“oratórias”) e *bahsamori* (“cantorias”), sendo portanto, componentes vitais da dinâmica social tukano.

Minha experiência acadêmica, o contato com meu pai e com meus irmãos, têm me dado subsídios para compreender que existe uma diferença fundamental entre os modelos de construção de conhecimento. Por exemplo, para meus irmãos, parentes e amigos que vivem nas comunidades indígenas, eu sou alguém “sem noção” dos conhecimentos tukano, dos *kihti*, das práticas de *bahsesse*, de *ukusse* ou de *bahsamori*. Para eles sou simplesmente alguém que vive e aprende as coisas da cidade e da universidade, muito distante daquilo que acontece nas comunidades onde, segundo eles, eu deveria estar.

Certo dia, um de meus irmãos, que chegou à Manaus para tratamento de saúde, em meio a uma conversa muito familiar, me dirigiu as seguintes palavras: “você pode ter estudado muito, pode ser mestre ou doutor, mas você não tem domínio de *bahsesse*, e é incapaz de curar uma doença banal como a diarreia”. Numa outra ocasião, uma liderança tradicional indígena, durante uma palestra na Universidade Federal do Amazonas, em Manaus, disse a seguinte frase: “esses alunos, estudantes de Antropologia, poderão compreender bem a vida dos índios, mas isso não quer dizer que eles conhecem os nossos conhecimentos. Pois, enquanto eles não souberem os *kihti* e suas práticas, para mim, eles não aprenderam os conhecimentos indígenas”.

De fato, hoje entendo que essas reclamações fazem muito sentido, pois minha formação acadêmica em nada corresponde com o modelo e as práticas de conhecimentos indígenas locais. Para os conhecedores indígenas, o conhecimento é uma prática e não algo sobre o qual se “reflete”; ele é consciente, mas não teorizado. Não existe uma reflexão *sobre*, posto que ele não é da ordem do pensado, mas sim do vivido, do praticado. Estou certo de que, para nós indígenas (no caso particular aqui dos Tukano), não há uma preocupação de entendimento sobre a lógica ou mecanismos de funcionamento, ou sobre os conceitos que guiam nossa prática e concepção do mundo.

O que eu fiz ao longo de todo esse trabalho, foi um exercício antropológico que não só toma distância dessa realidade, mas que opera com outras lógicas. No entanto, a minha experiência acadêmica, ao longo desses últimos anos, foi muito instigante. A partir da disciplina antropológica, pude identificar certos conceitos e noções tukano, que se mostraram capazes de fornecerem condições para eu entender e sistematizar algumas concepções e lógicas sobre a ordem do mundo, sobre a origem dos humanos e sobre a relação dos humanos com os *wai-mahsã*, e destes últimos, com os peixes particularmente.

Outros domínios do cosmos, para além da água (terra, floresta e ar), carecem de um inventário antropológico, de uma reflexividade. Um investimento exploratório desses domínios poderá completar e trazer mais sentido para o que fiz nesta pesquisa sobre a relação com os peixes. Espero continuar investigando estes outros mundos, habitados por animais e vegetais, todos sob a égide dos *wai-mahsã*, esses humanos invisíveis tão necessários para a saúde social tukano, mas pouco conhecidos e muito confundidos com os próprios animais.

Espero que outros indígenas, que pretendam continuar com a formação acadêmica, possam se sentir atraídos para o mesmo desafio que enfrentei. Acredito que é importante extrair e estabelecer os conceitos indígenas numa lógica compreensível para o contexto

científico, acadêmico e para o público em geral, ou seja, para além do contexto e do sentido das comunidades locais.

Esta dissertação é uma pequena contribuição, resultado de um recorte desse imenso tecido de concepções e práticas indígenas, sendo necessário, ainda explorar outros recortes que ainda não foram explicados, aprofundar novos conceitos e trazer a tona novos entendimentos.

Por outro lado, creio que é preciso investir nessa dimensão de um conhecimento propriamente indígena, que foge do modelo racional, lógico e explicativo baseado na “epistemologia ocidental”, e que nem sempre faz sentido no momento da produção do texto. Por isso mesmo, acredito que a academia deveria estimular pesquisas que investiguem um tipo de conhecimento-prática, típico do *modus operandi* indígena. Talvez esse seja um caminho eficaz para revelar novos campos de entendimento antropológico e novos métodos de diálogo com o conhecimento do outro. Só depois disso, acredito que seria possível fazer uma espécie de antropologia cruzada ou reversa.

## BIBLIOGRAFIA

ARHEM, Kaj. 2001. La red cósmica de la alimentacion. In: DESCOLA, Philippe; PÁLSSON, Gisli. **Naturaleza y sociedad: perspectivas antropológicas**. México, Siglo Veintiuno. p. 214-236.

ARHEM, Kaj; CAYÓN, Luis; ANGULO, Gladis; GARCÍA, Maximiliano. 2004. **Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente del Água**. Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

BACHELARD, Gastón. 1996. **A formação de espírito científico**. Rio de Janeiro, Contraponto.

BARRETO, João Paulo Lima & MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2011. **A natureza, as espécies-pessoa e os humanos na teoria dos índios Tukano do noroeste da Amazônia brasileira**– no prelo.

BARRETO, João Paulo Lima & MENDES DOS SANTOS, Gilton. 2012. **Os seres e as espécies aquáticas: alguns aspectos da teoria tukano sobre humanidade e animalidade**. PROCAD (no prelo).

BARRETO, J. Rivelino Rezende. 2012. **Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades**. Manaus, dissertação de mestrado/PPGAS – UFAM.

CABALZAR, Aloísio (Org.), **Peixe&Gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia**. São Paulo: Instituto Socioambiental (ilustrações por Mauro C. Lopes), 2005.

DESCOLA, Philippe. 1989. *La selva culta : Symbolismo y praxis en la ecologia de los Achuar*. Quito : Abya Yala,.

\_\_\_\_\_. 1992. Societies of nature and the nature of society. In: KUPER, Adam (ed.). 1992. **Conceptualizing society**. London, Routledge, p. 107-126.

\_\_\_\_\_. 1997. **Ecologia e cosmologia**. In: Edna Castro e Florence Pinton (orgs.). *Faces do Trópico Úmido: Conceitos e questões sobre o desenvolvimento e meio ambiente*. Belém: Museu Paraense E. Goeldi, p. 243-261.

FAUSTO, Carlos. 2008. Donos Demais: Maestria e domínio na Amazônia. In: **Revista Mana**, 14(2): 329-366.

**FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO.** (1995-2007). Narradores Indígenas do Rio Negro (Coleção, vols. 1-8). São Gabriel da Cachoeira - AM.

LATOUR, B. & WOOLGAR, S. 1997. **A vida de laboratório:** a produção dos fatos científicos. Rio de Janeiro, Relime Dumará.

MARRAS, S. 2009. **Recintos e Evolução:** capítulo de antropologia da ciência e da modernidade. Tese (Doutorado em antropologia Social). São Paulo, PPGAS/FFLCH - USP.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1976. Cosmology as ecological analysis: a view from the rain Forest. In: **Revista Mana**, v.2, n.3, p. 307-318. (Tradução Livre: Joana A. Fernandes Silva. 1997.)

MENDES DOS SANTOS, Gilton; DIAS JUNIOR, Carlos Machado. 2010. Ciência da floresta: por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. In: **Revista de Antropologia (USP)**, v. 52, p. 137-160.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2007. Perspectivismo indígena In: RICARDO, B. e ANTONIO GIOVANNI, M. **Visões do Rio Negro.** São Paulo, Instituto Socioambiental. p. 84-92.

**Página consultada na internet:**

<http://aulete.uol.com.br/Filosofia>