



**UFAM**

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

VIRGÍLIO SIMÕES DA SILVA NETO

**UM DABAKURI LITERÁRIO:  
ESTUDO SOBRE NARRATIVAS, IDENTIDADE E POLÍTICA  
NA LITERATURA INDÍGENA DO ALTO RIO NEGRO**

MANAUS - AM  
2018

VIRGÍLIO SIMÕES DA SILVA NETO

**UM DABAKURI LITERÁRIO:  
ESTUDO SOBRE NARRATIVAS, IDENTIDADE E POLÍTICA  
NA LITERATURA INDÍGENA DO ALTO RIO NEGRO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras (PPGL) da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) como requisito parcial para obtenção de título de Mestre.

**Área de Concentração:** Estudos da Linguagem.

**Orientador:** Prof. Dr. Frantomé Bezerra Pacheco.

MANAUS - AM  
2018

## Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S586u Silva Neto, Virgílio Simões da  
Um dabakuri literário : Estudo sobre narrativas, identidade e política na literatura indígena do Alto Rio Negro / Virgílio Simões da Silva Neto. 2018  
115 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Frantomé Bezerra Pacheco  
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Literatura indígena. 2. São Gabriel da Cachoeira. 3. Políticas linguísticas. 4. Educação indígena. 5. Capital linguístico. I. Pacheco, Frantomé Bezerra II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

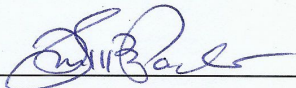
Virgílio Simões da Silva Neto

**“UM DABAKURI LITERÁRIO: ESTUDO SOBRE NARRATIVAS, IDENTIDADE E POLÍTICA NA LITERATURA INDÍGENA DO ALTO RIO NEGRO ”**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Faculdade de Letras, da Universidade Federal do Amazonas como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras na área de Estudos da Linguagem.

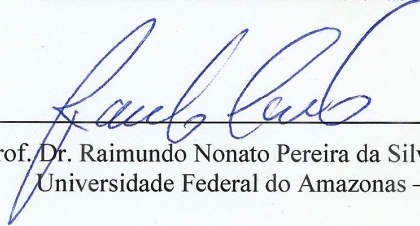
Aprovada em 17 de outubro de 2018

**BANCA EXAMINADORA:**



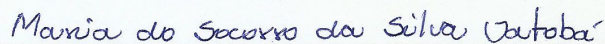
---

Prof. Dr. Frantomé Bezerra Pacheco – **Orientador**  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



---

Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva – **Membro**  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM



---

Profa. Dra. Maria do Socorro da Silva Jatobá – **Membro**  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

---

Profa. Dra. Ana Carla dos Santos Bruno – **Suplente**  
Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia – INPA

---

Prof. Dr. Carlos Antônio Magalhães Guedelha – **Suplente**  
Universidade Federal do Amazonas – UFAM

*Dedico este trabalho às memórias de meus pais, Flávio e Ana Maria, e de meus irmãos Luís Humberto e Luís Eduardo, cujas presenças e ausências me acompanham.*

*À Cláudia Regina e à Alice, por estarem perto e por todo o carinho e apoio.*

*Às memórias de Bob e Marcelo, amigos de longa data que partiram este ano.*

*Também dedico a todos os povos do Alto Rio Negro, a cuja trajetória espero fazer alguma justiça com estas linhas.*

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a meu irmão, Luís Mauro, pelo apoio, suporte e cobranças para concluir o que iniciei. Com seu exemplo aprendi que podemos dar alguns voos sem perder o chão, e da urgência em alinhar o pensamento à realidade social. Agradeço a minhas irmãs, Ana Cristina e Ana Cássia, pelo carinho e amizade de sempre.

Agradeço a Cláudia e Alice pelo amor e pela paciência nas minhas horas de impaciência.

Agradeço ao grande amigo Jerry Soares pelas conversas incentivadoras e esclarecedoras. Seu entusiasmo e sugestões foram fundamentais para este trabalho existir.

Pela resiliência e indicações precisas, agradeço ao professor Frantomé Pacheco, meu orientador nessa jornada crivada por dúvidas, confusão teórica e atrasos de minha parte.

Importante citar alguns nomes: Francisco Guerra, filósofo, amigo e crítico, cuja largueza de visão indicou bons caminhos; professora Rita de Oliveira, que me ajudou nos primeiros passos dessa jornada; Nonato Pereira, por me dar um norte em São Gabriel da Cachoeira; Socorro Jatobá, cujas opiniões não canso de ouvir e respeitar; professor Herbert Ferreira, pelas críticas e sugestões; professor Guaraciaba Tupinambá, pelos contatos em território gabrielense.

Agradeço à professora Lúcia Sá, que involuntariamente me convenceu, com sua entrevista à imprensa, a retomar este tema quando eu já havia desistido dele por considerar o desafio grande demais. Posteriormente tive o privilégio de conhecê-la pessoalmente, dialogar sobre o tema e compreender que seu trabalho é tão valioso quanto eu supunha.

Enorme ajuda me deu Ismael “Tariano” Pedrosa, e a ele sou muito grato por me apresentar São Gabriel da Cachoeira, permitindo que eu conhecesse um pouco que é muito da cidade, sua magia e seus habitantes. Tornou-se um novo amigo.

Igualmente agradeço a todas as pessoas que aceitaram responder minhas perguntas e assim dar substância a esse texto. Seus nomes estão citados ao longo do próprio trabalho.

Por fim, mas não menos importante, agradeço aos povos indígenas por compartilharem suas histórias, sua cultura e seus conhecimentos por meio dos livros aqui estudados.

*Vendo esse mundo vazio e a escuridão lá fora,  
comia ipadu e fumava cigarro, pensando em como  
transformaria este mundo vazio, no que faria para  
criar seres humanos e animais, terras e águas. Ele  
ficava pensando nisso o tempo todo.*

MITOLOGIA TUKANA  
(ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p.22)

## RESUMO

A “Coleção Narradores do Rio Negro” é publicada pela FOIRN em parceria com o ISA desde 1995 e conta com oito volumes lançados. Essas obras literárias representam novo momento nas lutas e disputas dos indígenas do Alto Rio Negro pela preservação de sua cultura, participação política nas decisões governamentais, demarcação de suas terras tradicionais e valorização de sua identidade coletiva. Incorporar tais textos literários ao contexto educacional é tarefa urgente para garantir que as novas gerações conheçam e compreendam a sabedoria ancestral de tais povos. Neste trabalho buscamos analisar aspectos ideológicos, performáticos, simbólicos e identitários envolvendo essa literatura, e os usos linguísticos da literatura para a formação de um capital simbólico em prol dos grupos indígenas rionegrinos.

**Palavras-chave:** literatura indígena, São Gabriel da Cachoeira, mitos e narrativas indígenas, capital linguístico, políticas linguísticas, atos de fala, educação indígena.



## ABSTRACT

The “Coleção Narradores do Rio Negro” is published by FOIRN in partnership with ISA since 1995 and has eight volumes released. These literary works represent a new moment in the struggles and disputes of the Indians of the Upper Rio Negro for the preservation of their culture, political participation in governmental decisions, demarcation of their traditional lands and appreciation of their collective identity. Incorporating such literary texts into the educational context is an urgent task to ensure that the new generations know and understand the ancestral wisdom of such peoples. In this work we seek to analyze ideological, performative, symbolic and identity aspects involving this literature, and the linguistic uses of literature for the formation of a symbolic capital in favor of the indigenous groups of Rio Negro.

**Keywords:** indigenous literature, São Gabriel da Cachoeira, indigenous myths and narratives, linguistic capital, linguistic policies, speech acts, indigenous education.

## Lista de Figuras

Figura 1: Mapa de São Gabriel da Cachoeira.....	25
Figura 2: Sincretismo religioso - imagens cristãs com elementos indígenas.....	31
Figura 3: Referências à cultura indígena na Igreja Matriz de São Gabriel.....	32
Figura 4: Sede da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira.....	35
Figura 5: Maloca da FOIRN.....	35
Figura 6: Capas da primeira e segunda edições de Antes o Mundo não Existia.....	38
Figura 7: livros da etnia tukana (volumes 5 e 6).....	43
Figura 8: vereadora tukana Pirôdihio (Otacila Lemos Barreto).....	55
Figura 9: Tariakano (Ismael Pedrosa).....	58
Figura 10: Kamidá (à esquerda) apresentando item da mitoteca.....	60
Figura 11: Objetos sagrados da cultura tukana.....	63
Figura 12: O livro se torna novo elemento cerimonial.....	66
Figura 13: Professor Poani (Higino Pimentel).....	74
Figura 14: Jeana Alice, coordenadora da SEDUC.....	75
Figura 15: livros acadêmicos em línguas indígenas.....	77

## LISTA DE SIGLAS

- ACIRA:** Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari.
- ACITRUT:** Associação das Comunidades Indígenas de Taracuí, dos Rios Uaupés e Tiquié.
- AMARN:** Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro.
- CETI:** Centro de Educação de Tempo Integral.
- COIDI:** Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê.
- ENEM:** Exame Nacional do Ensino Médio.
- IBGE:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- IFAM:** Instituto Federal do Amazonas.
- IIZ:** Instituto para a Cooperação Internacional (Áustria).
- IPHAN:** Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional.
- ISA:** Instituto Socioambiental.
- FOIRN:** Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.
- FUNAI:** Fundação Nacional do Índio.
- LICEN:** Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável.
- ONIMRP:** Organização das Nações Indígenas do Médio Rio Papuri.
- ORSTOM:** Institut Français de Recherche Scientifique Pour Le Développement en Coopérations.
- OSCIP:** Organização da Sociedade Civil de Interesse Público.
- PNE:** Plano Nacional de Educação.
- RANI:** Registro Administrativo de Nascimento de Indígena.
- SEDUC-AM:** Secretaria de Estado de Educação do Amazonas.
- SPI:** Serviço de Proteção ao Índio.
- UEA:** Universidade do Estado do Amazonas.
- UFAM:** Universidade Federal do Amazonas.
- UCIRT:** União da Comunidade Indígena de Rio Tiquié.
- UNIRT:** União das Nações Indígenas do Rio Tiquié.
- UNIRVA:** União das Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima.

## Sumário

APRESENTAÇÃO.....	13
1. INTRODUÇÃO.....	17
2. A MALOCA DO CÉU: CONTEXTO POLÍTICO E HISTÓRICO DO ALTO RIO NEGRO.....	24
2.1. Disputas territoriais.....	26
2.2. Disputas espirituais.....	27
2.3. História recente.....	29
2.4. Terra e língua.....	33
2.5. Os Livros da COLEÇÃO NARRADORES INDÍGENAS DO RIO NEGRO.....	36
3. O CAPITAL SIMBÓLICO DA LITERATURA INDÍGENA NO RIO NEGRO.....	46
3.1. Casas de Transformação: O território mítico.....	46
3.2. Sopros e benzimentos: O capital e os atos linguísticos na literatura dos índios.....	52
3.3. Gente da Transformação: Ideologia, identidade e performance.....	62
3.4. As flautas sagradas: o poder de falar e a imposição do silêncio.....	68
4. O LAGO DE LEITE: A LITERATURA APLICADA NA EDUCAÇÃO INDÍGENA.....	73
5. CONCLUSÕES.....	78
REFERÊNCIAS.....	79
APÊNDICE A – ENTREVISTA COM POANI (HIGINO PIMENTEL TENÓRIO).....	85
APÊNDICE B – ENTREVISTA COM JEANA ALICE.....	88
ANEXO A – APRESENTAÇÃO DO VOLUME CINCO.....	90
ANEXO B – APRESENTAÇÃO DO VOLUME SEIS.....	95
ANEXO C – UMA HISTÓRIA DO GRUPO HAUSIRÕ PORÃ.....	102
ANEXO D – UMA HISTÓRIA DO GRUPO OYÉ.....	108
ANEXO E – UMA HISTÓRIA RECENTE.....	113

## APRESENTAÇÃO

A literatura indígena é um fenômeno recente na história das publicações brasileiras. Livros escritos por indígenas de alguma etnia específica estão disponíveis há não mais do que quatro décadas em nossas livrarias e bibliotecas, e ainda assim com circulação bastante restrita, tiragens reduzidas e sem muita visibilidade ou divulgação. O desejo de realizar a presente pesquisa surgiu após a leitura do livro *Antes o Mundo não Existia*, dos desanos Umusĩ Pãrökumu (Firmiano Arantes Lana) e Tõrãmã Kêhíri (Luiz Gomes Lana), e descoberta da existência de uma coleção inteira de literatura indígena, composta por outros sete livros de escritores residentes do município de São Gabriel da Cachoeira. A primeira inclinação foi por realizar um trabalho no campo dos estudos literários, analisando aspectos estritamente estéticos dessas obras, mas logo as dúvidas vieram dificultar o que parecia fácil. O conteúdo dos livros poderia ser tratado mesmo como literatura, ou, sendo transcrição de mitos sagrados pertencentes aos povos indígenas, deveria receber um outro tratamento? Um estudante de Manaus, não-indígena, teria liberdade para fazer um estudo de campo tão distante? Precisaria aprender a falar as línguas indígenas? Quantas viagens a São Gabriel necessitaria fazer? Conseguiria encontrar e conversar com os autores indígenas?

Toda pesquisa requer planejamento, recursos e dedicação, e a incipiente produção acadêmica voltada para o tema da literatura indígena, aliada às questões que se impunham, acionaram o sinal de alerta para mudança de planos. Foi ao ler a entrevista com a professora Lúcia Sá na edição de abril de 2014 da revista *Caros Amigos* que surgiu nova luz sobre a possibilidade de retomar o tema. Ela tratava justamente da dificuldade da sociedade brasileira em reconhecer os textos ameríndios como um tipo de literatura, autêntica e singular, da mesma forma como não reconhece a sabedoria indígena como conhecimento válido. Construir o projeto como uma pesquisa na área de estudos da linguagem começou a se desenhar como uma opção válida a partir de então. A literatura, afinal, é uma das várias formas possíveis em que a linguagem se apresenta. Além do trânsito nas áreas de linguística e literatura, ficou claro que o trabalho exigiria algum conhecimento específico de antropologia e sociologia.

Estabelecidos os primeiros critérios, restava iniciar a própria leitura dos livros. Nem todos estavam disponíveis para aquisição ou pesquisa, então uma delimitação foi necessária, e selecionamos os dois volumes de mitologia tukana disponíveis na *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*, ambos encontrados com facilidade para compra. As apresentações contidas nos livros (não somente nos livros tukanos, mas em todos) mostraram ser fonte privilegiada de informação sobre a preparação dos textos e dos objetivos almejados com suas publicações. As intenções dos autores, a frustração com a atual situação das línguas e da cultura indígenas, a esperança de

promover um resgate cultural por meio da literatura: muitas pistas sobre tais questões encontram-se nos textos de abertura dos próprios livros. Por isso nos dispomos a dar atenção especial para os textos de apresentação, analisando as possíveis contribuições que a literatura pode dar para o movimento indígena organizado e para as demandas dessa população amazonense.

A preservação dos conhecimentos ancestrais e o convite para as novas gerações conhecerem e manterem essa cultura aparecem como os principais objetivos dos autores. Percebemos que a questão da territorialidade também é fundamental na discussão sobre os direitos dos povos indígenas, e a literatura torna-se elemento contribuidor. Os mitos de origem se conectam de maneira indissociável à geografia da região, e dão sentido à permanência dos povos naquelas terras. Em julho de 2017 realizei uma viagem de sete dias à cidade de São Gabriel da Cachoeira, sede do município, e visitei instituições como a FOIRN, o ISA, SEDUC-AM (Secretaria de Educação do Estado do Amazonas) e a Câmara Municipal, para coletar informações sobre o significado dessa literatura. Um tema que se impôs espontaneamente nas conversas foi a educação diferenciada indígena e a possibilidade de utilização da literatura local no contexto escolar. Compreendemos a preocupação educacional como um desdobramento da própria questão identitária que envolve a preservação do conhecimento, dos costumes e da unidade indígena na ocupação do território.

Decidimos utilizar algumas expressões pertencentes ao imaginário mitológico e social indígena do Alto Rio Negro para nomear partes desta dissertação, ao que cabe alguma explicação. A “Maloca do Céu” é o lugar originário dos deuses criadores, Avô e Avó do Mundo ou do Universo. É lá onde começa toda a atividade para a criação do mundo e da humanidade. É de onde vêm os objetos sagrados, que serão utilizados na transformação dos seres humanos na verdadeira humanidade. É a ela que os heróis mitológicos têm acesso para dialogar com os deuses. Utilizamos esta expressão para nomear o capítulo que trata da história da região do Alto Rio Negro, suas transformações desde a chegada dos colonizadores europeus, no século XVI, até os dias atuais. Palco de disputas políticas, espirituais, territoriais e culturais, vemos alguma similaridade entre a região e a própria casa materna, origem de toda a mitologia rionegrina e cenário para o início das narrativas. As “Casas de Transformação” são locais específicos ao longo do Rio Negro, onde os navegantes da Cobra-Canoa desembarcaram e foram transformados em seres humanos. Nem todas as transformações deram certo, e algumas casas são mais sagradas que outras, por isso, para o imaginário rionegrino, é tão importante a localização geográfica onde cada povo habita, pois ela está relacionada com a história cultural desse povo. Este é o capítulo onde explicamos a importância dos territórios indígenas para a identificação cultural de seus habitantes. A parte onde tratamos do significado simbólico das narrativas e da nova literatura indígena foi batizada como “Sopros e Benzimentos”. Trata-se de práticas ritualísticas muito comuns na região, utilizadas para proteção do

corpo e do grupo social, cura e prevenção de doenças, introduzir novos integrantes da comunidade, afastar perigos, garantir fartura na caça, pesca e agricultura, garantir bom clima. O sopro é elemento fundamental na cultura tradicional e base dos rituais xamânicos que sobrevivem na ação dos kumus. A “Gente da Transformação” são os próprios navegantes da Cobra-Canoa, seres que subiram todo o Rio Negro para criar a humanidade atual. Seres que foram transformados pela ação dos heróis míticos com seus objetos sagrados, a partir dos quais seus corpos foram formados. Neste tópico tratamos da identidade cultural dos povos indígenas do Alto Rio Negro. “As Flautas Sagradas” é um importante episódio compartilhado da mitologia regional, e parece-nos adequado para nomear a parte do texto que trata da dominação exercida por meio de escolhas linguísticas, fenômeno universal que impõe uma “mudez” simbólica a alguns povos, e uma certa “altivez” linguística a outros. O mito também carrega uma dose de rebeldia contra o status quo, pois trata de um momento em que as mulheres, proibidas de ver os objetos mágicos, quebram a lei e roubam as flautas sagradas. O início da verdadeira humanidade é marcado pela viagem na Cobra-Canoa, que teve origem no “Lago de Leite”, local sagrado e fértil onde os deuses têm o poder de realizar suas criações. Do Lago de Leite veio a verdadeira humanidade e é dele que os pajés, kumus e baiás retiram seu poder sagrado. Utilizamos a expressão como metáfora para as possibilidades pedagógicas que a nova literatura indígena tem potencial de atingir. A sabedoria ancestral pode atingir as novas gerações pela educação escolar, mas um longo trabalho precisa ser realizado nesse sentido, para que as águas quentes do conhecimento tradicional novamente impregnem as mentes jovens. Por fim, temos o “Dabakuri”, festa onde as várias tribos se encontram, trocam produtos, experiências, narram, umas às outras, seus acontecimentos bons e maus. São momentos para cantar, dançar, enebriar-se, festejar as colheitas, a fartura, o trabalho árduo do dia a dia. Entendemos que também simboliza o grande encontro de culturas distintas, que trocam amigavelmente suas melhores criações, aprendendo mais com o convívio pacífico, compreendendo-se mutuamente, e incorporando em si elementos da outra, de maneira respeitosa.

Por não resultar em dados quantificáveis, classificamos este trabalho como uma pesquisa qualitativa, já que não utilizamos técnicas estatísticas para coleta de dados, mas sim entrevistas com questionário aberto, que deixaram fluir as impressões subjetivas dos entrevistados a respeito do tema. O método indutivo foi bastante utilizado, considerando os casos particulares da literatura indígena para chegar a conclusões mais abrangentes, embora aspectos dialéticos não tenham sido excluídos da argumentação. Na medida do possível, procuramos demonstrar as contradições presentes nesta produção literária e na relação do índio com o não-índio no seio da sociedade. Utilizamos o método histórico de investigação para lembrar que os acontecimentos atuais inserem-se num processo contínuo, e que fatos do passado se refletem sobremaneira nos dias de hoje. O

método comparativo também foi usado em várias ocasiões, principalmente para distinguir o uso da palavra nos contextos tradicional e moderno. O quadro de referência teórica que mais serviu de norte para nossa pesquisa foi certamente o funcionalismo linguístico, pois cremos que a compreensão das funções que a palavra adquire nos contextos de uso é fundamental para se perceber os sentidos que o texto adquire para a sociedade. Nessa perspectiva, nos valem de prerrequisitos do pragmatismo linguístico, da antropologia linguística e social, da sociologia da literatura, dos estudos da performance, e de outras correntes acadêmicas que se debruçam sobre a relação entre sociedade e linguagem.

No todo, consideramos que este é apenas um trabalho inicial, que não se propõe abarcar toda a discussão sobre o tema, sendo que este merece muitas outras investigações em seus aspectos linguísticos, literários, sociais, religiosos e humanos.



## 1. INTRODUÇÃO

Este trabalho, embora esteja inscrito na categoria dos estudos da linguagem, tem um objeto bastante peculiar: a literatura indígena feita no Brasil, mais especificamente a literatura produzida por indígenas do Alto Rio Negro. Definir o que são índios é uma tarefa mais complexa do que parece a princípio. Os europeus que começaram a dominar as Américas no século XV cunharam, entre outros, o termo genérico “índio” para designar todos os habitantes nativos dos três continentes (Américas do Norte, Central e do Sul), o chamado “Novo Mundo”. Isso a despeito das enormes diferenças fenotípicas, culturais e de organização social entre as nações autóctones existentes. Ao longo dos últimos cinco séculos, essas populações se miscigenaram com os povos vindos de outros continentes, o que torna ainda mais complexa a tarefa de conceituá-los. Segundo o professor de antropologia Júlio Melatti, existem ao menos cinco critérios para reconhecer os indígenas que hoje habitam o Brasil: raça, legalidade, cultura, desenvolvimento econômico e auto-identificação étnica (MELATTI, 1993, p.20-21).

O critério racial é o mais antigo e evidente, pois se limita às características físicas dos indivíduos. O critério legal, por outro lado, parte do reconhecimento que o governo dá, por força de lei, aos indígenas. Atualmente existe o RANI (Registro Administrativo de Nascimento de Indígena), documento expedido pela FUNAI (Fundação Nacional do Índio) que funciona como uma identidade indígena. O critério cultural contempla as línguas, os costumes, as crenças, os hábitos que o indivíduo adquiriu ao longo da vida. Em relação ao desenvolvimento econômico, considera-se a renda, produção agrícola, taxa de mortalidade, localização geográfica, índices de desenvolvimento humano, etc. Este critério traz a desvantagem de estigmatizar o indígena como “pobre” e incluir populações não-indígenas no cálculo. Já o critério da auto-identificação étnica vislumbra a consciência do indivíduo: como ele enxerga a si mesmo; qual o vínculo afetivo e familiar que ele sente ter com as culturas indígenas. Cada um desses critérios traz problemas ao ser considerado isoladamente, e o mais adequado é utilizar a combinação de alguns deles, ou de todos, para tentar abarcar a complexidade da identificação cultural brasileira, especialmente ao se tratar dos índios, etnias historicamente discriminadas e marginalizadas no processo de formação do país. O teólogo e antropólogo Roberto Bernal recorda-nos das dificuldades por que passam os índios urbanos, aqueles considerados “aculturados” pelo simples fato de estarem longe do ambiente tribal (ao menos do ambiente tribal a que remete o imaginário popular mais comum): “[...] Os grupos étnicos conseguem também remanejar determinados elementos urbanos para investi-los do sentido indígena. Desse encontro criativo depende em boa parte a sua sobrevivência na cidade” (BERNAL, 2009, p.194-195). A dinâmica social impossibilita que tais grupos mantenham um modo de vida

idêntico ao das tribos aldeadas, ou idêntico ao modo de vida de seus ancestrais. Nem por isso, entretanto, podemos afirmar que perderam sua cultura ou identidade indígena.

Se o conceito de povo indígena é complexo e exige um olhar apurado, a definição de literatura indígena também requer seus cuidados. Podemos distinguir ao menos quatro grandes tipos de literatura relacionados ao tema índio: as crônicas de viagem, a literatura indianista, os escritos antropológicos e a literatura indígena propriamente dita.

No primeiro grupo temos a literatura de descobrimento e diários de viagem, escritos por estrangeiros que visitaram o território brasileiro e se impressionaram com a natureza e com os povos indígenas. Essa literatura em geral apresenta um olhar “externo”, de quem descreve o índio em sua exotividade, sem conhecer a fundo seu modo de vida ou compreender sua dinâmica social. Dois exemplos marcantes desta categoria literária são a *Carta*, de Pero Vaz de Caminha, e o *Descobrimento do Rio das Amazonas*, de Frei Gaspar de Carvajal, ambos do século XVI. Também incluímos aqui os textos de missionários como os padres José de Anchieta e Antônio Vieira que, embora tenham convivido com indígenas, aprendendo seus costumes e suas línguas, o fizeram com o propósito de transformar seu modo de vida. Considerando suas crenças como errôneas ou de inspiração diabólica, buscaram maneiras de catequizá-los e “civilizá-los” à moda europeia.

O que chamamos de Literatura Indianista é aquela popularizada no período romântico da literatura brasileira, mas que continuou a ser produzida por outros escritores que idealizam ou folclorizam os índios e sua condição. Incluímos nessa perspectiva autores como José de Alencar, Gonçalves Dias e Mário de Andrade, que reduziram o índio a elemento formador da moderna sociedade brasileira, um símbolo do passado ingênuo e “natural”, que desapareceu para dar lugar à sociedade atual. Temos a *Iracema*, de Alencar, cujo destino foi doar a própria vida para que o filho e a tribo sobrevivam como “civilizados”. O *Macunaíma*, de Andrade, é um índio que vive aventuras na cidade e retorna alquebrado à mata, onde é devorado pela natureza que já não conhece mais.

Outra vertente literária é produzida por etnógrafos, culturalistas e antropólogos, principalmente nos séculos XX e XXI. Não usam a ficção para falar dos índios, e sim técnicas documentaristas para descrever suas culturas. Diferente dos cronistas viajantes da primeira categoria, esses cientistas sociais costumam conviver nas tribos, passam meses em aldeias aprendendo os seus costumes e tradições. Darcy Ribeiro, Berta Ribeiro, Theodor Koch-Grünberg, Claude Lévi-Strauss e outros produziram obras fundamentais para a compreensão das sociedades indígenas brasileiras.

Falamos nos últimos parágrafos de tipos diversos de literatura sobre os índios para poder excluí-los do real objeto desta pesquisa, que é a literatura produzida por indígenas. Ela não se insere em nenhuma das vertentes supracitadas, pois não é criada pelo olhar externo, mas pelo próprio

índio, que conhece a cultura de seus ancestrais e também conhece as ferramentas de produção cultural do “homem branco”, como costumam se referir aos não-indígenas. Estes autores possuem identificação cultural com alguma etnia indígena, cresceram em aldeias ou têm contato com parentes que moram nelas. Conhecem as histórias tradicionais e compreendem a condição do indígena brasileiro. “Uma nova possibilidade vem sendo apresentada no universo literário: a figura do índio construída pelo próprio índio, utilizando a literatura como espaço para se inserir em sua própria história” (LIMA, 2014, p.371). Além de se considerarem índios, também precisam ser reconhecidos como tal pelos demais membros da etnia que representam, pois, ao escreverem, suas vozes dialogam com a realidade dos índios, e contam histórias consideradas sagradas para suas comunidades. Sem entrar no mérito da legitimidade ou qualidade literária, citamos Daniel Munduruku e Davi Kopenawa como exemplos de escritores indígenas com reconhecimento de público e crítica. “Através da escrita, os povos indígenas podem mostrar ao mundo não apenas sua cultura, mas também os problemas como destruição da natureza, assassinatos e estupros nas aldeias e a briga por terras” (Olívio Jekupé apud LIMA, 2014, p.371).

Fizemos aqui um recorte mais específico da literatura indígena, com foco na literatura produzida no Alto Rio Negro, mais particularmente nos livros da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*, publicados no município de São Gabriel da Cachoeira. São obras menos difundidas e de menor alcance que os trabalhos de Munduruku e Kopenawa, mas cremos que possuem importância igual para a formação de um corpo literário da escrita indígena brasileira. Até o momento foram lançados oito volumes dessa coleção, escritos por representantes dos povos desana, tukano, tariano e baniwa, e que tratam de histórias tradicionais desses povos. São narrativas que contam como o mundo e a humanidade foram criadas, como se deu a povoação da bacia do Rio Negro, histórias de heróis culturais, além de apanhados de conhecimento sobre plantas, astronomia, sistemas fluviais e rituais de cura, que compõem os saberes tradicionais dos povos da região.

A história da coleção remete ao ano de 1980, quando a Editora Livraria Cultura lançou *Antes o Mundo não Existia*, o primeiro livro escrito e assinado por indígenas a ser publicado no Brasil. Os autores, Umûsin Panlõn Kumu (Firmiano Arantes Lana) e Tolamã Kenhîri (Luiz Gomes Lana)<sup>1</sup>, pai e filho, transcreveram a saga da criação do mundo e da humanidade pela visão desana, narrando como os primeiros homens subiram o Rio Negro navegando a mítica Cobra-Canoa, como ocuparam as margens dos rios da região e outros acontecimentos importantes para sua tradição. Escrita primeiro em língua desana, a obra foi vertida para o português com auxílio da antropóloga

---

<sup>1</sup> Os indivíduos indígenas que possuem o RANI contam com dois nomes de registro, um nome indígena e outro nome típico da sociedade brasileira. Para efeitos de padronização, optamos por tratar os autores indígenas primeiro pelo nome indígena, seguido pelo nome “cristão” entre parênteses. Apesar dessa escolha meramente metodológica, não fez parte de nossa pesquisa descobrir com qual nome os autores mais se identificam, sendo impossível saber qual seria a escolha pessoal de cada um deles sobre como preferem ser chamados.

Berta Ribeiro, e publicada em 1980. Quinze anos depois, em 1995, o livro foi relançado pela FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), cuja sede fica no município de São Gabriel da Cachoeira. Foi nesse momento que o livro passou a figurar na *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*, sendo seu primeiro volume.

Esse passo inicial inaugurou uma produção autenticamente indígena no Brasil, na qual os herdeiros das sociedades pré-colombianas tomam para si a prerrogativa de contar as suas histórias por meio da escrita, instrumento até então de uso exclusivo do europeu colonizador e de seus descendentes. Ainda que ocorra influência cristã nessa literatura (os autores do Alto Rio Negro são todos egressos de escolas salesianas que funcionaram em sistema de internatos), as histórias escritas carregam elementos que são exclusivos da cultura indígena, apresentando situações que dificilmente passariam pelo crivo moralista cristão. Há passagens carregadas de mágica, em que pessoas se metamorfoseiam ou casam com animais, outras que revelam uma visão de mundo peculiarmente indígena. A primeira obra indígena publicada no Brasil teve incentivo de missionários salesianos, como o padre Casimiro Beksta<sup>2</sup>, o que nos remete à dívida histórica que a Igreja Católica contraiu para com os indígenas do Brasil. Se por um lado a Igreja historicamente protegeu os ameríndios da perseguição, escravidão e extermínio promovidos pelos colonizadores, por outro empenhou-se em suprimir as crenças e costumes dos povos originários, “civilizando-os” à força. A publicação dos textos indígenas é mecanismo de resistência contra a real possibilidade de desaparecimento dessas culturas, simbolicamente atacadas pela matriz europeia de ciência e moralismo. A cultura indígena demonstra que existem outras possibilidades para a sociedade humana compreender o mundo e se integrar ao meio ambiente. A opinião preconceituosa pela qual os indígenas são preguiçosos, atrasados e incivilizados faz parte da construção ideológica histórica que marginalizou essa volumosa população, impedindo sua voz de ecoar.

Atualmente, os indígenas começam a participar ativamente da política nacional. A inclusão de direitos específicos na Constituição Federal de 1988, as leis de educação diferenciada para crianças e jovens indígenas, as discussões sobre demarcação de territórios indígenas, a eleição de prefeitos e parlamentares identificados com a causa indígena, a criação e fortalecimento de organizações representativas são avanços que deram maior visibilidade à necessidade de incluir o elemento indígena na vida nacional, respeitando suas particularidades. Há vitórias e derrotas em todos os campos, evidentemente, mas a luta pelo reconhecimento de direitos e garantias aos povos

---

<sup>2</sup> Kazys Jurgis Bėkšta, ou Casimiro Beksta, nasceu na Lituânia, em 1924. Aos dezoito anos deixou seu país natal, à época sob regime stalinista. Migrou para a Alemanha, onde seguiu estudos como seminarista. Chegou ao Brasil em 1950 e em 1951 instalou-se no Amazonas. Após completar seus estudos teológicos em São Paulo, retornou e fixou-se na região do Alto Rio Negro. Mitólogo, estudioso da cosmologia indígena, fluente em várias línguas nativas, Beksta empenhou-se em conhecer a fundo a cultura rionegrina e as línguas da região. Foi grande incentivador da literatura indígena e crítico das interferências de não-indígenas sobre as narrativas tradicionais. Faleceu em 2015.

indígenas percorre vários caminhos, e a literatura indígena pode ser um dos mecanismos de valorização da identidade indígena.

Segundo o sociólogo Pierre Bourdieu, os bens culturais formam uma espécie de capital simbólico, que pode ser aplicado para consolidar uma ideologia associada, em maior ou menor grau, a um grupo social determinado. Quanto maior o capital simbólico, maior o poder de influência que esse tal grupo terá na sociedade. Os grupos indígenas possuem seu próprio capital simbólico, que compete com o capital simbólico associado aos grupos hegemônicos, cuja matriz é europeia. A literatura é um bem cultural de alto valor nessa disputa, da mesma forma que a educação formal adotada pelas escolas e universidades. Também a língua que falamos forma um poderoso capital simbólico, muito influente na sociedade, e carrega consigo fortes traços ideológicos.

Também procuramos analisar aqui a identidade cultural indígena a partir dos textos literários. Ao mesmo tempo que os livros apresentam ao público externo as tradições, costumes e crenças dos povos do Alto Rio Negro, também reafirmam ao próprio indígena sua cultura. Sobre a identidade cultural de um povo, os linguistas russos Mikhail Bakhtin e Valentin Volochínov associaram a ideologia à produção material realizada no meio social. Isso significa que as concepções ideológicas necessitam de suportes materiais que as demonstrem e sirvam de parâmetro para sua defesa. A literatura indígena poderia ser considerada um vazio antes da publicação dos livros, mesmo sabendo-se que as narrativas já existiam há muito tempo. Essa coleção de oito volumes se transforma num aparato material que dá novo suporte à cultura imaterial indígena.

Segundo Tomaz Tadeu da Silva, a identidade, assim como a diferença, é construída sobre negações e dicotomias. Dizer que alguém é brasileiro supõe dizer que essa pessoa não é inglesa, não é italiana, nem chinesa, nem uruguaia, e assim por diante. Ser indígena também se constitui em oposição a não ser indígena, ao não-indígena. Para imaginar o indígena precisamos pensar no não-índio, naquele que possui uma identidade diversa da que estamos representando. No entanto, quando falamos de identidade, não há situações estáticas, de forma que não se pode falar em perda de identidade. Isso significa que não podemos afirmar categoricamente que um indivíduo deixou de ser indígena, por exemplo. As identidades podem ser transformadas, modificando-se com a incorporação de elementos característicos de outras identidades, e abandonando certos costumes relacionados à identidade cultural anteriormente definida. Tomaz da Silva também define identidade e diferença como criações linguísticas, pois não se trata de objetos preconcebidos pela natureza, mas de produtos sociais e culturais, que se constituem de acordo com a realidade de determinada sociedade, e que precisam ser nomeados por atos de fala. Precisamos utilizar a linguagem para explicitar e nomear toda e qualquer identidade humana.

É um lugar-comum dizer que o índio não domina a escrita, pois seu modo de expressão característico é a oralidade. Essa ideia, embora não exatamente falsa, serviu por muitos séculos para que o indígena fosse privado de uma voz própria frente ao pensamento europeu. A palavra do índio esteve presente indiretamente na literatura, pela escrita do outro: do europeu aventureiro; do brasileiro letrado; do antropólogo de formação universitária. Segundo a professora Lúcia Sá, ao longo da história muitos escritores recolheram relatos e histórias orais dos povos ameríndios, tratando-as como bens culturais de domínio público. Ao mesmo tempo, reinventaram essas histórias à sua maneira, reservando a si próprios o papel de “autores”, enquanto os índios se tornavam “colaboradores” ou “informantes”, muitas vezes sem nem ter seus nomes divulgados. O surgimento da nova literatura indígena reintroduz a questão: seus criadores são “autores”, “narradores”, “escritores”? Há limites claros para determinar a autoria literária? Esse tema povoa os estudos literários há séculos. Muitas obras literárias importantes surgiram a partir de histórias do conhecimento popular, do folclore, da tradição oral. Tal qual os mitos do Alto Rio Negro, muitas obras da “Literatura Universal” já eram conhecidas e narradas por seus povos antes mesmo de serem escritas. É o caso da *Iliada* e *Odisseia*, de Homero, de várias peças de William Shakespeare, dos contos coletados pelos irmãos Grimm, ou do *Édipo Rei*, de Sófocles, e *As Mil E Uma Noites*. Os livros sagrados de diversas religiões também são motivos de controvérsia: seus escritores podem ser considerados “autores” ou foram apenas instrumento para o registro de palavras divinas? Uma outra questão relevante a discutir é se a literatura só passa a ser assim chamada quando é registrada por escrito, ou se podemos falar em literatura oral.

A distinção entre “literatura” e “narrativa” geralmente carrega uma ideia de valoração, onde o escrito recebe maior prestígio que o falado. Paul Zumthor descreve como, ao longo do século XX, cristalizou-se no meio acadêmico e no senso comum a ideia de que a literatura (escrita) marcava o limite do erudito, do conhecimento aceitável. O escrito consolidava-se como representante do pensamento dominante da Europa Ocidental, como se fosse a única forma da palavra concernente à consciência crítica. Tudo o mais, todos os textos que se podiam caracterizar como orais, eram isolados para serem objetos de outras categorias de estudos, outras disciplinas menos prestigiadas, geralmente aglutinados sob as denominações de “folclore”, “mitologia”, “narrativas orais”. Criava-se assim a distinção entre o popular e o erudito, com a letra escrita como muro divisor. Zumthor relata como o trabalho de medievalistas, principalmente a partir dos anos 1970, gerou certa perplexidade no mundo acadêmico ao demonstrar que textos antigos que se supunha terem sido originalmente concebidos na escrita, eram, na verdade, exemplares de tradições orais muito comuns no medievo europeu. Em consonância com tais percepções sobre a linguagem, a literatura indígena

também é vítima de preconceitos vários por surgir diretamente de textos orais que foram adaptados para a linguagem literária e, ao mesmo tempo, para a língua portuguesa.

O emprego da literatura indígena no contexto escolar igualmente desperta debates. Ao conversar com agentes do governo e de movimentos indígenas em São Gabriel da Cachoeira, percebemos a grande preocupação com o tema. A adaptação do material literário para o contexto escolar é uma demanda ainda não atendida. Os professores têm dificuldade em utilizar os livros em sala de aula, tanto pela linguagem não adaptada, quanto pela falta de exemplares disponíveis aos alunos. Enquanto um passo efetivo nesta direção não é dado, a literatura indígena segue reservada a um público restrito e afastada das escolas e dos alunos gabrielenses.

O desafio para autores, pedagogos, professores, governo e movimento indígena é talvez tão grande quanto foi aquele dos navegantes da Cobra-Canoa, que enfrentaram os obstáculos dos rios, pedras e cachoeiras, buscando o lugar propício para a criação da nova humanidade, utilizando para isso os instrumentos sagrados fornecidos pelos criadores desse mundo.

Por isso consideramos este trabalho como um grande dabakuri (daí o título da dissertação), festa da tradição indígena do Alto Rio Negro, onde as diversas tribos e clãs se encontram, conversam, trocam presentes, narram suas experiências, o que aprenderam recentemente, se atualizam sobre a vida de seus vizinhos e parentes. É momento de comemorar os trabalhos realizados e se embeber com a satisfação da vida.

## 2. A MALOCA DO CÉU: CONTEXTO POLÍTICO E HISTÓRICO DO ALTO RIO NEGRO

Os oito volumes lançados pela *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* foram escritos por autores nascidos no município de São Gabriel da Cachoeira, localizado no extremo noroeste do Estado do Amazonas. Na mesma cidade funciona a sede da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), instituição que reúne cerca de noventa associações indígenas de base, representantes de 750 aldeias<sup>3</sup>. Fundada em 1987, a FOIRN tem grande relevância na luta pelos direitos indígenas na região. Para iniciar a coleção de livros indígenas, resgatou o texto de *Antes o Mundo Não Existia*, posteriormente expandindo o catálogo com outros títulos. Dentre os parceiros na publicação dos livros, o principal é o ISA (Instituto Socioambiental), uma OSCIP (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público) que funciona desde 1994 com sede em São Paulo e sub-sedes em Manaus e São Gabriel da Cachoeira<sup>4</sup>. A parceria não se restringiu somente à coleção literária, e já foram publicadas pesquisas, estudos antropológicos, botânicos e culturais.

São Gabriel da Cachoeira abriga atualmente vinte e três etnias indígenas, habitantes do complexo hidrográfico conhecido como Região do Alto Rio Negro, e que mantêm vínculos culturais e históricos com outras nações indígenas que vivem em territórios da Colômbia e Venezuela, os dois países que fazem fronteira. No lado brasileiro encontram-se os índios arapaso, baniwa, bará, barasana, baré, coripaco, desana, dow, hupda, karapanã, kotiria, kubo, makuna, miriti-tapuya, nadob, pira-tapuya, siriano, tariana, tukano, tuyuka, warekena, yanomami e yuhupde. Segundo dados do IBGE, o município possui área de 109.181,24 km<sup>2</sup>, com população residente de 37.896 pessoas (pelo censo de 2010, sendo a estimativa atual de 43.831 habitantes). Desse montante, 19.463 são homens e 18.433 são mulheres, estimando-se a população residente alfabetizada em 28.246 pessoas<sup>5</sup>.

Estima-se que 67% da população seja de indígenas, com mais de vinte línguas indígenas faladas na região, pertencentes às famílias linguísticas Tukano Oriental, Aruak, Maku e Yanomami<sup>6</sup>. Assim como ocorre com as línguas locais, o rico acervo de histórias tradicionais sobreviveu aos cinco séculos de contato com culturas estrangeiras, formando um sistema cultural que absorveu parcialmente os costumes dos conquistadores ibéricos e de outros povos, sem esquecer por completo os saberes dos ancestrais indígenas. A grande quantidade de etnias torna São Gabriel um dos municípios com maior presença de povos indígenas em todo o Brasil, ou “o município mais indígena do Brasil”, pelas palavras do presidente da FOIRN em 2017, Marivelton Barroso. Os membros dessas etnias encontram-se parcialmente miscigenados entre si e com não-indígenas.

<sup>3</sup> <<http://www.foirn.org.br/category/sobre-foirn/quem-somos/>>. Acesso em 06/05/2018.

<sup>4</sup> <<https://www.socioambiental.org/pt-br/o-isa>>. Acesso em 06/05/2018.

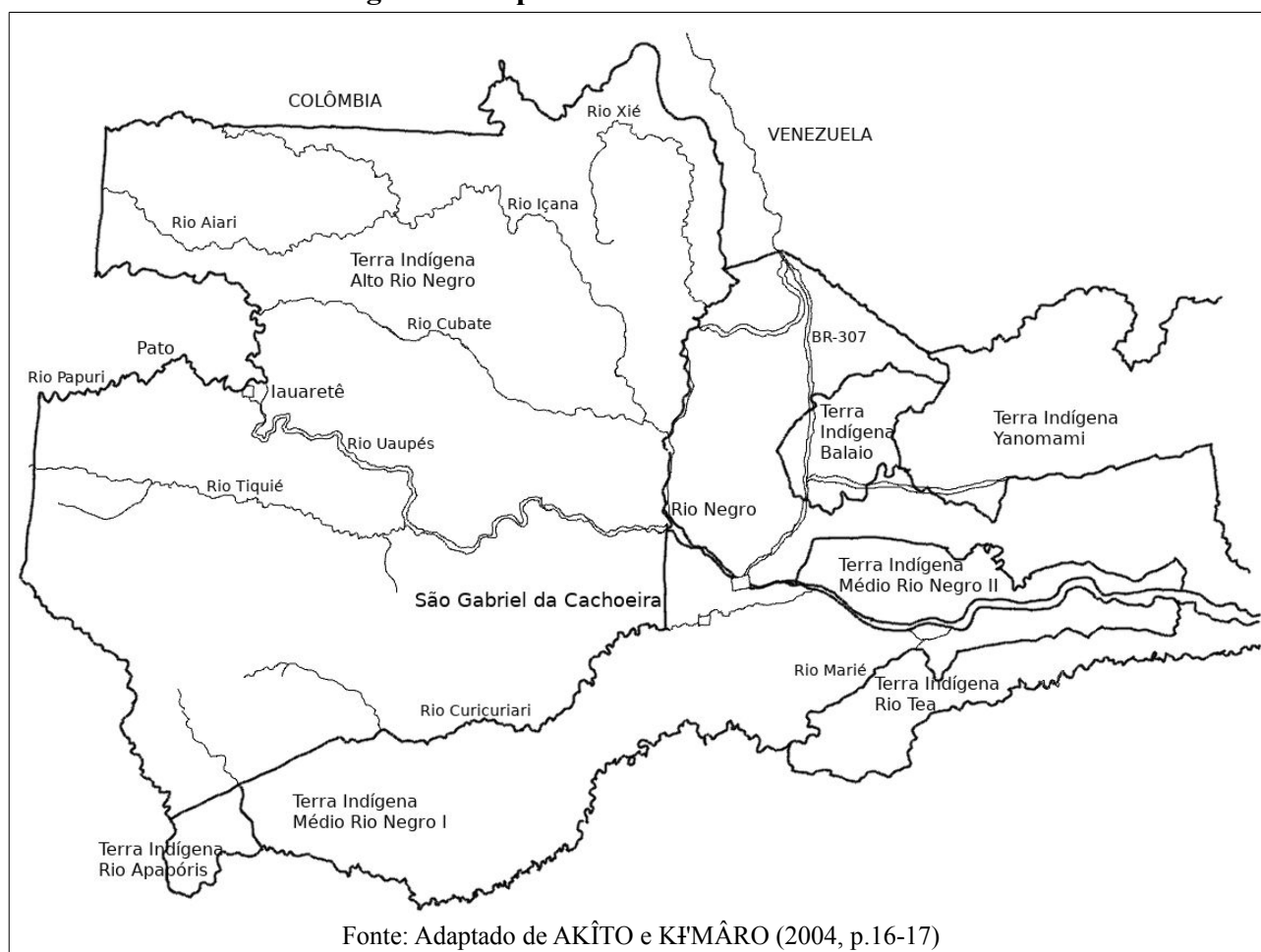
<sup>5</sup> <<https://cidades.ibge.gov.br/v4/brasil/am/sao-gabriel-da-cachoeira/panorama>>. Acesso em 21/02/2018.

<sup>6</sup> <<http://www.foirn.org.br/povos-indigenas-do-rio-negro/linguas>>. Acesso em 21/02/2018.



A Região do Alto Rio Negro tem no curso deste rio sua principal referência e fonte de navegação, desde seus quilômetros iniciais após adentrar da Venezuela ao território brasileiro, até a confluência com o Rio Cauaburi, limite entre São Gabriel da Cachoeira e seu município vizinho, Santa Isabel do Rio Negro. O território gabrielense é cortado por uma intrincada rede de rios, afluentes do Negro. Os principais tributários do Rio Negro nessa região são: Rio Uaupés, Rio Içana, Rio Xié, Rio Curicuriari, Rio Marié, Rio Tiquié, Rio Papuri, Rio Aiari e Rio Cubate. São rios que possuem grande importância na geografia local, e também para os efeitos de nossa pesquisa, pois participam como elementos fundamentais nas histórias narradas e no sistema cosmogônico nativo.

**Figura 1: Mapa de São Gabriel da Cachoeira**



A história desta região está repleta de conflitos pela posse da terra e exploração dos recursos naturais, além da questão do direito dos povos a sobreviver mantendo seus modos tradicionais de vida e cultura. Conhecer essa história esclarece muito sobre o que representa para seus habitantes o advento da atual literatura indígena.

## 2.1. *Disputas territoriais*

A disputa pela Amazônia entre portugueses e espanhóis começou antes mesmo da esquadra de Pedro Álvares Cabral desembarcar no território brasileiro em 1500. O Tratado de Tordesilhas, assinado em 1494, dividiu as terras descobertas e a descobrir a oeste do Oceano Atlântico entre as duas Coroas europeias, por meio de uma linha imaginária que, se respeitada rigorosamente, tornaria o Alto Rio Negro num território espanhol. A Igreja Católica, que à época havia perdido poder político para as igrejas protestantes, aprovou a divisão do “Mundo Novo” entre os dois reinos católicos, o que lhe garantiu acesso ao controle espiritual de colonos e indígenas nas Américas. Segundo a professora Marilene Corrêa da Silva no livro *O paiz do Amazonas*:

Sob o objetivo geral da formação de súditos cristãos, que traduz o compromisso dos religiosos de servir a Deus e ao Rei, permeiam várias questões. Entre muitas, a gradativa perda do poder religioso na Europa com a Reforma Protestante, a submissão dos interesses da Igreja aos interesses do Estado, a sobredeterminação das finalidades religiosas pelas finalidades econômicas e políticas civis. Todos esses aspectos estiveram presentes na conquista e na colonização da Amazônia, ora mais evidentes, ora menos, sempre palpáveis. Pode-se dizer que a Amazônia também foi um espaço de luta entre a Igreja e o Estado e que também testemunhou as adaptações e arranjos dessas forças que, em muitos momentos estremecidas, raramente se opuseram. (SILVA, 1996, p.84)

Em 1750 foi assinado o Tratado de Madri, que trouxe um revés à configuração fronteiriça. O novo tratado reconhecia que as fronteiras anteriores já haviam sido há muito ultrapassadas, e determinava que os dois reinos ibéricos teriam direito sobre os territórios que tivessem de fato ocupado. Cursos de rios e acidentes geológicos foram considerados para definição das fronteiras, resultando num mapeamento muito semelhante ao atual território do Brasil.

Estes foram apenas os movimentos iniciais numa longa história de disputas que persistem até os dias atuais. Se antes eram os reinos ibéricos que competiam pela posse dos territórios sulamericanos, hoje são os Estados nacionais que exercem o controle das terras historicamente ocupadas pelos povos indígenas, rivalizando com eles a gestão do território e a utilização dos recursos naturais. Ao longo da colonização portuguesa e após, durante o Império e a República brasileiras, a relação dos indígenas com a administração estatal foi marcada pelo conflito de visões de mundo muito diversas entre si. As disputas simbólicas e religiosas acompanharam as próprias disputas pela terra, num embate em que as batalhas envolvendo concepções de mundo ou narrativas históricas tiveram tanta importância quanto o domínio direto de um marco geográfico ou de um território inteiro, ambiente onde a Igreja Católica teve papel histórico acentuado.

## 2.2. *Disputas espirituais*

No Alto Rio Negro, um dos marcos europeus da posse do território ocorreu com a fundação de um aldeamento indígena comandado por jesuítas, em 1657. De todas as ordens católicas presentes, a Companhia de Jesus foi a que mais se destacou, chegando a ter mais influência no destino da região do que as próprias Coroas europeias. Segundo o naturalista John Hemming:

Por dois séculos, desde que os portugueses implantaram as primeiras colônias permanentes no Brasil, na década de 1540, os missionários tinham-se encarregado dos habitantes nativos. A mais disciplinada, enérgica e intelectual das ordens missionárias era a Companhia de Jesus, que dominava todos os negócios ligados aos indígenas. Os jesuítas foram particularmente bem-sucedidos nos extremos norte e sul do Brasil: [...] Os jesuítas fortaleceram sua autoridade sobre as missões brasileiras graças à sua influência política na corte portuguesa: vários monarcas deixaram-se impressionar pelos eloqüentes argumentos pró-índios de seus confessores e pregadores jesuítas. (HEMMING, 2009, p.31)

A hegemonia da Igreja só foi desafiada em 1755, quando o Marquês de Pombal, primeiro-ministro de Portugal, decretou a liberdade civil dos indígenas brasileiros, proibindo sua escravização, e de quebra esvaziou o poder dos jesuítas nos aldeamentos. Ainda que revestida de caráter libertário, a nova legislação serviu apenas para o Império português ter controle direto sobre os povos dominados do Brasil e seus territórios. Em 1759 a ordem jesuíta foi expulsa em definitivo do território brasileiro, o que ocasionou, no Alto Rio Negro, o esvaziamento das aldeias construídas por missionários, restando aos índios retornar a seus modos de vida tradicionais ou sujeitar-se aos novos modelos de colonização.

A partir de 1757 começou a funcionar um sistema de tutela dos indígenas que ficou conhecido como “Diretório dos Índios”, onde um diretor era nomeado por portaria governamental para administrar as aldeias. O argumento utilizado para implantar tal sistema foi de incorporar os indígenas à sociedade civil, transformando-os em súditos do rei e trabalhadores produtivos da Colônia. A nova legislação estimulava a mestiçagem, o uso exclusivo da língua portuguesa e o fim das habitações coletivas, as malocas. Na prática, o regime promoveu a opressão e escravização dos índios, que eram caçados e “descidos” para trabalhar nos cursos mais baixos do Rio Negro ou do Amazonas, sendo punidos violentamente quando fugiam.

Essas licenças (portarias), concedidas pelos governadores provinciais a colonos privilegiados ou influentes, impediam os índios de trabalhar livremente para quem quisessem mediante remunerações mais competitivas. Quem quer que estivesse munido de tal licença sobrecarregava impiedosamente os índios que tinha sob seu controle, forçando-os a trabalhar dia e noite. Se os índios fugiam, eram caçados por capatazes conhecidos

como bariquaras; e, se um grupo de foragidos formava um quilombo, as autoridades enviavam tropas para recapturá-los. [...] Os colonos, por outro lado, nunca eram punidos por maltratar os índios. Estes raramente sabiam queixar-se e, se o faziam, os colonos usavam sua influência para que a queixa fosse arquivada. (HEMMING, 2009, p.89-90)

Os índios livres embrenhavam-se cada vez mais fundo na floresta e nos altos rios, fugindo da perseguição dos militares e colonos, que capturavam ou exterminavam tribos inteiras, e das epidemias de doenças exóticas, tão ou mais implacáveis. Os descimentos já ocorriam no tempo dos missionários, que se apropriavam dos conhecimentos dos indígenas em navegação e geografia local, mas as ações dos diretores foram bem mais terríveis. Isso tudo contribuiu para a diminuição da população indígena da Amazônia.

Em 1762 foi construído um forte português num ponto estratégico para controle da navegação do Alto Rio Negro, com objetivo principal de expulsar os espanhóis das aldeias locais. O território era dominado tradicionalmente por índios manaus, barés e marabitanas, que foram recrutados tanto por portugueses quanto por espanhóis para participar do conflito. Muitos indígenas foram empregados na construção do forte e utilizados no combate aos espanhóis e às tribos que se aliaram a eles. À medida que os espanhóis recuavam, subindo o curso do Rio Negro e seus afluentes, convenciam tribos a acompanhá-los, esvaziando aldeias e povoados. Foi ao redor desse forte que nasceu o aldeamento indígena que futuramente se tornaria São Gabriel da Cachoeira. Cerca de cem anos depois, a situação estava como descrito por John Hemming:

O rio Negro encontrava-se catastróficamente despovoado e decadente em meados do século XIX. Todos os viajantes falavam da desolação que viam em suas margens. Os fortes de Marabitanas e São Gabriel estavam quase desertos; missões outrora florescentes já não eram mais que choças arruinadas ou haviam sucumbido por inteiro à invasão da floresta. As únicas casas de tijolos ao longo dos dois mil quilômetros do rio localizavam-se em Barcelos – e mesmo elas iam caindo em ruínas. (HEMMING, 2009, p.393)

Com a independência da província do Amazonas, em 1850, houve nova busca do governo por mão de obra indígena e tributários do Rio Negro, como o Uaupés, Tiquié, Papuri e Içana foram palco de perseguições aos povos baré, baniwa, tukano, tariano, desana, e outros. Um novo fenômeno marcou a região nesse período: movimentos messiânicos, centrados em pregadores e autoproclamados “salvadores”. Vários messias surgiram no meio indígena e prometiam um paraíso sem fome e o perdão das dívidas com os comerciantes. Não demorou para as promessas incomodarem as autoridades, que perseguiram os líderes e reprimiram os seguidores dos movimentos. O messianismo, no entanto, deixou marcas que persistem nos dias atuais.

Antropólogos como Robin Wright e Stephen Hugh-Jones mostraram que esses movimentos messiânicos decorriam das condições sociais e culturais vigentes. Mas se desenvolveram de forma diversa entre os tucanos do Uaupés e os banivas do norte, no Içana. Entre os tucanos (desanas e barasanas), sobrevive até hoje uma tradição oral a respeito de messias que se desenvolveu até o final do século XIX sob a forma de uma genealogia e uma lenda persistente chamada 'A Canção da Cruz'. A atividade missionária no Uaupés, porém, eliminou os pajés, e os movimentos messiânicos acabaram insurgindo-se uns contra os outros – de sorte que esse fenômeno religioso característico perdeu força. Entre os banivas, ao contrário, seu legado chegou ao presente e agora se manifesta como evangelização. (HEMMING, 2009, p.406)

As missões católicas, no entanto, não cessaram sua influência e atuação na Amazônia. No início do século XX a ordem salesiana instalou-se de maneira intensa no Alto Rio Negro. Com apoio do Estado brasileiro, os salesianos implantaram o sistema de internatos escolares para as crianças indígenas, influenciando os adultos nas aldeias de maneira novamente agressiva, como já era prática desde os tempos da colonização. O combate às línguas nativas, a destruição do cenário tribal, simbolizado principalmente pelas malocas, o isolamento dos conhecedores, com a perseguição e humilhação dos pajés, kumus e baiás, foram práticas amplamente utilizadas pelos padres que se instalaram na região nesse período, mas que pouco se diferiram do que foi feito nos séculos anteriores.

### ***2.3. História recente***

A proclamação da República, em 1889, iniciou novo período para os indígenas da Amazônia. O Governo Federal passou a ter presença mais atuante, que culminou na criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) em 1910, mas por outro lado autorizou e apoiou financeiramente uma atuação relativamente autônoma da Igreja Católica, cuja ordem salesiana veio a instalar-se no Alto Rio Negro por esse período.

Após duas décadas, os salesianos tinham erguido quatro centros missionários no Alto Rio Negro - São Gabriel, Taracuí, Yauaretê e Barcelos - provocando o aumento do número de povoados, a construção de estradas e o envolvimento da população indígena nos trabalhos das missões. Ao todo, até o início da década de 50, foram instaladas sete grandes sedes de missão: São Gabriel (1915), Barcelos (1924) e Santa Izabel (1942), no rio Negro; Taracuí (1924) e Yauaretê (1929), no rio Uaupés; Pari-Cachoeira (1938) no rio Tiquié, afluente do Uaupés; e Assunção (1953) no rio Içana. (WEIGEL, 2006).

Os salesianos criaram colégios em sistema de internato para os jovens indígenas que, afastados do convívio familiar, eram educados nos costumes e crenças cristãs. O uso das línguas

indígenas era proibido nos internatos, e uma das poucas exceções foi a língua tukana, utilizada como espécie de nova língua geral em algumas regiões. Os antigos rituais também foram proibidos, e muitos instrumentos cerimoniais foram confiscados ou destruídos. As malocas, casas coletivas tribais, também foram combatidas e acusadas de insalubridade, substituídas por casas menores.

Na realidade, as malocas foram proibidas por razões morais, religiosas e culturais, ou seja, elas eram encaradas pelos missionários como a “casa do diabo” (por causa dos rituais realizados em seu interior) e ambiente de devassidão sexual. Em relação a esta última alegação, segundo os preceitos culturais, as pessoas que moram numa mesma maloca pertencem a um grupo de descendência patrilinear, portanto, consideram-se “irmãos”. Em vista deste pertencimento, e pelo princípio da exogamia lingüística (o cônjuge é alguém que fala uma língua diferente), são impedidos de coabitar entre si, razão pela qual os salesianos estavam completamente equivocados. A última maloca a ser derrubada no território brasileiro foi a dos Tuyuka, em 1961. (COSTA, 2011)

O combate à maloca, independente do discurso oficialmente empregado, teve o efeito imediato de recriminar a prática das habitações coletivas tribais, abrindo terreno para a implantação de um outro paradigma, mais próprio da organização social europeia, onde os núcleos familiares são constituídos por um casal e seus filhos pequenos. A aldeia, desta forma, dá lugar à vila, e a grande maloca é substituída por casas individuais. Isso afetará conseqüentemente as relações interpessoais, com um comportamento mais individualista dos sujeitos na comunidade. O antropólogo Darcy Ribeiro, no livro *Os índios e a civilização*, afirma que:

Malgrado os estragos do tempo dos descimentos e os que se seguiram, provocados por caucheiros, balateiros e regatões, quando da chegada dos salesianos muitas casas comunais ainda se erguiam nas margens do rio Negro. Os remanescentes de dois, três ou mais clãs, quando não mais dispunham de número suficiente de membros para viverem independentes, juntavam-se, formando uma só maloca. Assim conservaram seus métodos tradicionais de luta pela subsistência, lavrando a terra, caçando e pescando coletivamente. Mas os salesianos acabariam por destruir este último alento da vida tribal. Alegavam que a maloca, desprovida de janelas e permanentemente cheia de fumaça, era um matadouro de índios; que a promiscuidade de tanta gente de sexo e idade diversa contrariava a moral cristã. Entretanto, [...] uma casa de estilo antigo, medindo vinte por quarenta metros, proporciona melhores condições higiênicas que as palhoças pelas quais foram substituídas. (RIBEIRO, 1996, p.49-50)

A partir da década de 1940, período da Segunda Guerra Mundial, o SPI começa a admitir o ingresso de missionários evangélicos norte-americanos de congregação batista, quebrando a hegemonia salesiana no Alto Rio Negro. Hoje a disputa por fiéis entre catolicismo e protestantismo

é intensa. A Igreja Católica perdeu muito do seu poder e os internatos foram entregues à administração da SEDUC-AM, embora a influência religiosa persista.

**Figura 2: Sincretismo religioso - imagens cristãs com elementos indígenas**



Arquivo pessoal

Arquivo pessoal

Ao longo do século XX, o Brasil virou destino para antropólogos, etnógrafos e naturalistas de nacionalidades diversas. O alemão Theodor Koch-Grünberg visitou o Alto Rio Negro entre 1903 e 1905, registrando a viagem no livro *Dois Anos Entre os Indígenas*. A antropóloga Berta Ribeiro esteve na região em 1978, inicialmente para conhecer técnicas de caça, pesca e agricultura no rio Uaupés, e também registrou o modo de vida desana, suas relações de parentesco e cosmogonia. Conheceu então Umusĩ Pãrõkumu (Firmiano Arantes Lana) e Tõrãmũ Kêhíri (Luiz Gomes Lana), auxiliando a preparação de *Antes o Mundo Não Existia*, livro que também contou com incentivo do missionário salesiano Casimiro Beksta, de origem lituana e que vivia há duas décadas na Amazônia.

Segundo a pesquisadora Lúcia Sá, *Antes o Mundo Não Existia* foi a “primeira obra escrita e assinada por indígenas” no Brasil (NABUCO, 2014, p.46), uma vez que toda a literatura anteriormente escrita sobre índios foi produzida por viajantes, ficcionistas, antropólogos ou missionários, e “nem sequer recebia os nomes dos indígenas. [...] toda essa literatura foi publicada no nome de alguém que visitou ou trabalhou com os indígenas. E os índios aparecem como meros informantes e não como autores” (NABUCO, 2014, p.46).

**Figura 3: Referências à cultura indígena na Igreja Matriz de São Gabriel**



O momento atual apresenta mudanças sensíveis na realidade dos indígenas do Alto Rio Negro. Hoje existe algum reconhecimento do Estado e da sociedade civil sobre a cultura e tradições nativas. Elementos regionais dialogam com os símbolos religiosos importados da Europa. As ciências sociais aprenderam a conhecer e respeitar o modo de existir indígena e os indígenas começaram a participar mais ativamente das decisões políticas que impactam sua realidade imediata. Desde os anos 1970, moradores do Alto Rio Negro começaram a se organizar em associações comunitárias, como UCIRT (União da Comunidade Indígena de Rio Tiquié), AMARN (Associação das Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro), ACITRUT (Associação das Comunidades Indígenas de Taracua, dos Rios Uaupés e Tiquié), e muitas outras. Em 1987, durante a Segunda Assembleia dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, foi fundada a FOIRN, reunindo várias das associações existentes e incentivando a criação de outras. Atualmente são cerca de noventa organizações ligadas à FOIRN, que age, entre outras atividades, na promoção de saúde e educação nas aldeias, demarcação de terras indígenas e acompanhamento das atividades de mineração.

A presença da Igreja Católica e do Exército Brasileiro continua muito intensa na região, fato que remete à história de opressão protagonizada por padres e soldados desde as primeiras décadas da colonização. Atualmente, porém, ambas entidades dividem espaço e poder com instituições de governo como a FUNAI (Fundação Nacional do Índio), herdeira do SPI, FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), UFAM (Universidade Federal do Amazonas), UEA (Universidade do Estado do Amazonas), IFAM (Instituto Federal do Amazonas), SEDUC-AM, SEMED (Secretaria Municipal de Educação), escolas particulares, igrejas evangélicas, centros espíritas, organizações não-governamentais e institutos de pesquisa, dentre as quais as mais destacadas são a FOIRN e o ISA (Instituto Socioambiental), que possui financiamento parcial do governo da Noruega.



## 2.4. Terra e língua

Um tema caro para os movimentos indígenas é a demarcação das terras indígenas. A Constituição Federal de 1988 reconheceu aos povos originários o direito sobre suas terras e cultura:

**Art. 231.** São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. (BRASIL, 2016)

A questão territorial é de importância primordial aos povos indígenas desde sempre, mas foi a partir da década de 1970 que eles começaram a organizar-se em associações da sociedade civil para participar das decisões do Estado que dizem respeito às terras tradicionalmente ocupadas. Em 1971 lideranças locais pleitearam junto à FUNAI a demarcação de suas terras. Os indígenas exigiam a delimitação de uma área única, mas o Governo insistiu na divisão paroquial adotada pelos salesianos e declarou em 1979, sem demarcar, três áreas indígenas: Pari-Cachoeira (com 1.020.000ha), Iauareté (990.000ha) e Içana-Aiari (896.000ha). Outros fatos marcaram as negociações para ocupação e posse do território durante esta década e as seguintes, sendo um dos principais acontecimentos a descoberta de jazidas de ouro na Serra do Traíra, o que levou a uma corrida de garimpeiros à região. Os conflitos entre indígenas, garimpeiros e empresas mineradoras se intensificou durante a década de 1980. Outro ponto que bloqueava as tratativas pela demarcação foi a recusa do Exército Brasileiro e Governo Federal em autorizar a existência de terras indígenas na faixa de fronteira com países vizinhos. Nesse contexto foi criado e posto em prática pela União o Projeto Calha Norte, grande programa governamental iniciado em 1985 para ordenar e controlar a ocupação, colonização e vigilância dos territórios fronteiriços no extremo norte do país. A demarcação pretendida pela União, refutada por alguns grupos indígenas e aceita por outros, previa a criação de “ilhas” de ocupação indígena (a aldeia ou vila agrícola e seus entornos), interligadas por um sistema de FLONAS (Florestas Nacionais), que seriam utilizadas pelos índios, sem entretanto compor seus territórios.

Em 1986 e 1987 foram realizadas duas Assembleias Gerais das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro. Estes eventos lançaram o germe do que se tornaria a FOIRN, federação que dialoga com muitas associações de moradores do Alto Rio Negro. Esse foi um passo importante no processo de autodeterminação dos indígenas, ainda que a primeira diretoria da FOIRN tenha sido posteriormente afastada, por acusações de ser demasiadamente conivente com os interesses

governamentais. Em 1989, ignorando muitas reivindicações indígenas, o Alto Rio Negro foi fragmentado no formato de áreas indígenas (Kuripaco e Maku), colônias indígenas (Pari-Cachoeira I, II e III, Iauareté I e II, Médio Içana, Içana Aiari, Içana Rio Negro, Cubate, Xié, Cuiari), a reserva indígena de Balaio e nove florestas nacionais (Flora Cuiari, Içana Aiari, Cubate, Taracua I e II, Urucu, Xié, Içana e Piraiauara).

Na década de 1990 algumas mudanças começaram finalmente a fazer efeito na relação entre movimento indígena e governo. As áreas e colônias foram convertidas, em 1991, à categoria de Terras Indígenas, termo ainda passível de polêmica, pois denotaria somente a posse (direito ao uso) da terra, e não sua propriedade. Parte do movimento indígena pleiteava o uso do termo “Território Indígena” para garantir tal direito. No atual mapa do Alto Rio Negro, temos onze TI (Terras Indígenas) homologadas ou em processo de homologação, localizadas nos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e Japurá. São elas: TI Alto Rio Negro, TI Balaio, TI Médio Rio Negro I, TI Médio Rio Negro II, TI Rio Téa, TI Cué-Cué/Marabitanas, TI Yanomami, TI Uneiuxi, TI Maraã Urubaxi, TI Paraná do Boa Boa e TI Rio Apapóris<sup>7</sup>.

No campo do patrimônio imaterial, São Gabriel da Cachoeira tornou-se, em 2002, o primeiro município brasileiro a cooficializar línguas nativas. A lei nº 145, de 11 de dezembro de 2002, regulamentada pela lei nº 210, de 31 de outubro de 2006, tornou as línguas Nheengatu, Tukano e Baniwa cooficiais no município. Isso significa que o poder público reconhece os direitos linguísticos dos falantes das três línguas, muito utilizadas na região, de se expressar, se informar, se manifestar e debater conceitos e ideias em suas línguas maternas. Na prática, tais direitos são muito difíceis de serem garantidos. Mesmo após mais de uma década da promulgação da lei municipal, o comércio não está preparado para atender aos falantes nas línguas cooficializadas, assim como as repartições governamentais e espaços públicos não contam com tradutores que garantam o acesso à informação em línguas indígenas. As experiências com escolas multilíngues foram tímidas e quase todas abandonaram as propostas pedagógicas que integravam as línguas cooficiais. Atualmente o Yanomami é a quarta língua indígena em processo de cooficialização no município.

Apesar da importância desta iniciativa, pouco se avançou até o momento para fazer a legislação. O português continua sendo imposto como língua única para efeitos pedagógicos, culturais e de tratamento com o poder público. Paralelo à hegemonia da língua de origem europeia, também o modo de vida ocidental cada vez mais sobrepõe-se aos costumes ancestrais indígenas. A medicina oficial é tratada como única alternativa. Hoje já não se encontra mais os antigos pajés nas aldeias. A presença dos kumus, membros das comunidades que realizam rituais e promovem curas, é cada vez mais rara. Com a morte dos mais velhos, um rico conhecimento sobre ervas e

---

<sup>7</sup> Fonte: <<http://www.foirn.org.br/category/sobre-foirn/mapa-da-abrangencia/>>. Acesso em 15/05/2018.

medicamentos vai-se perdendo, pois os jovens não se interessam em adquiri-lo. Os sopros e benzimentos, rituais envolvendo uso de ervas e encantamentos, são malvistas e associados a atos maléficos.

**Figura 4: Sede da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira**



Arquivo pessoal

**Figura 5: Maloca da FOIRN**



Fonte: foirn.wordpress.com

Hoje, desafios enormes se impõem no horizonte dos povos indígenas do Alto Rio Negro, e muito precisa ainda ser feito para de fato se valorizar o modo de vida, as tradições e sabedorias nativas. Na luta por terra, saúde e respeito, várias ferramentas podem ser utilizadas para dialogar com o poder governamental, com a sociedade cristã e com o imaginário acadêmico ocidental. A literatura escrita em língua portuguesa, divulgando e preservando suas histórias ancestrais, certamente possui seu espaço nesse cenário de trocas simbólicas e embates políticos e culturais.

Só depois que essas terras estivessem em sua posse é que os índios poderiam ser incorporados à sociedade brasileira. Nada mais correto: até hoje a terra continua sendo um fator crucial para a sua sobrevivência. Nenhuma tribo consegue manter sua coesão e identidade cultural sem espaço para caçar, pescar, coletar e plantar. (HEMMING, 2009, p.582)

## **2.5. Os Livros da COLEÇÃO NARRADORES INDÍGENAS DO RIO NEGRO**

A coleção começou a ser publicada em 1995, quando a UNIRT (União das Nações Indígenas do Rio Tiquié) e a FOIRN, em cooperação com o ISA e o austríaco IIZ (Instituto para a Cooperação Internacional), republicaram o livro *Antes O Mundo Não Existia: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripôrã*, de Umusĩ Pârökumu (Firmiano Arantes Lana) e Tõrãmũ Kêhíri (Luiz Gomes Lana). A primeira edição, da Livraria Cultura Editora, lançada em 1980, já se encontrava há muito esgotada, e esta segunda edição, que deu início à *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*, teve seu texto revisado e ampliado. Na apresentação da obra recebemos a informação de que o volume “reúne os mitos mais importantes da cultura Desana, na versão de um dos seus grupos de descendência, os Kêhíripôrã ou 'Filhos (dos Desenhos) do Sonho', ao qual pertencem os narradores” (PÂRÕKUMU; KÊHÍRI, 1995, p.7). O registo dessas histórias contou com o incentivo inicial do padre salesiano Casimiro Beksta, e posteriormente com o apoio da antropóloga Berta Ribeiro e do escritor Márcio Souza. A segunda edição teve o texto revisado pela antropóloga Dominique Buchillet, mas ambas as versões suscitam discussões sobre os limites da tradução, não somente da tradução de textos da língua desana para o português, mas também a tradução/transcrição de narrativas orais para a literatura escrita. Afinal há particularidades da fala que dificilmente são transpostas fielmente para o papel. Há entonações, gestos, pausas, expressões faciais, mudanças na voz que são elementos componentes da narrativa oral, e que não se consegue passar facilmente para o texto escrito.<sup>8</sup>

<sup>8</sup> Apesar de constar no volume I da Coleção que os livros são destinados “prioritariamente ao público indígena da região”, uma série de adaptações dos textos foram promovidas para que a narrativa ficasse mais ao estilo da literatura ocidental. Repetições de ideias e descrições, importantes na contação oral de histórias, foram geralmente omitidas da versão impressa. No volume II explica-se que a revisão dos textos “consistiu essencialmente em melhorar o português, esclarecer pontos obscuros ou ininteligíveis”, revelando a importância de apresentar as narrativas para um público externo, falante do português e com certas expectativas literárias sobre os textos.

Pai e filho, Umusĩ e Tõrãmũ registraram em parceria as histórias antigas do grupo desana, Umusĩ ditando os acontecimentos e Tõrãmũ escrevendo, inicialmente em desana, e depois traduzindo para o português. O filho estudou em internato salesiano e é conhecedor na língua portuguesa. Ainda assim, o texto passou por revisões e reescritas, para torná-lo mais “literário”, por assim dizer. Em conversa com o professor Tariakano (Ismael Pedrosa Moreira), da etnia Tariano, ouvi o seguinte comentário sobre a maneira dos índios contarem histórias, mais fragmentada e menos linear que a dos “brancos”: “nós não contamos uma história do início ao fim. Às vezes, ela pode começar no fim, e depois se volta ao princípio para explicar a história. Também temos muito humor enquanto contamos, e vamos fazendo comentários sobre as pessoas da história”, afirmou. Para ele, além da dificuldade em transformar as narrativas orais em textos escritos, também há um debate interno entre os indígenas sobre quem seriam as pessoas mais adequadas na tarefa de retransmitir o conjunto dos mitos tradicionais. Os filhos de pajés ou kumus são os indivíduos ideais para guardar e retransmitir os conhecimentos: “gera brigas muito sérias quando alguém que não é filho de pajé conta as histórias”, completou. Também na apresentação de *Antes O Mundo Não Existia*, essa questão é abordada da seguinte maneira, na fala de Tõrãmũ:

"A princípio não pensei em escrever essas histórias. Foi quando vi que até rapazinhos de dezesseis anos, com o gravador, começaram a escrevê-las. Meu primo-irmão, Feliciano Lana, começou a fazer desenhos pegando a nossa tribo mesmo, mas misturados com outras. Aí falei com meu pai: 'todo mundo vai pensar que a nossa história está errada, vai sair tudo atrapalhado'. Aí ele também pensou... Mas meu pai não queria dizer nada, nem para o padre Casemiro, que tentou várias vezes perguntar, mas ele dizia só umas besteiras assim por alto. Só a mim é que ele ditou essas casas transformadoras. Ele ditava e eu escrevia, não tinha gravador, só tinha um caderno que eu mesmo comprei. Lápis, caderno, era todo meu." (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, 1995, p.11)

Aqui temos indicação de que há certos indivíduos das aldeias que detêm o autêntico conhecimento sobre as histórias ancestrais, que se forem narradas por outras pessoas conterão erros, sairão “atrapalhadas”. Aliado à necessidade de registrar fielmente as narrativas antigas, estive em jogo na prática da escrita o desejo de utilizar as próprias ferramentas dos povos dominadores para preservar, apresentar ao público externo e valorizar a cultura local do Rio Negro.

A decisão de se fazer uma coleção baseou-se também no fato de que, há pelo menos três décadas, várias pessoas indígenas da região têm se dedicado a registrar em fitas magnéticas e a botar no papel os conhecimentos e as estórias contadas “pelos antigos”, utilizando de maneira própria o domínio da escrita e da leitura, amplamente difundido pela ação educacional-escolar secular dos missionários católicos salesianos. (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, 1995, p.10-11)

Figura 6: Capas da primeira e segunda edições de *Antes o Mundo não Existia*



A preocupação com a educação dos jovens indígenas também aparece no texto de apresentação do livro:

A ideia de publicar este livro foi motivada pelo desejo, manifestado em 1993 por Luiz Lana, presidente da UNIRT (...), de ver as narrativas míticas, contadas por seu pai há cerca de 25 anos atrás, circulando nos povoados indígenas, sobretudo entre os jovens estudantes nas escolas espalhadas por todo o noroeste do estado do Amazonas. (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, 1995, p.10)

O segundo volume da coleção foi lançado em 1996 sob o título *A Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*, e escrito por Diakuru (Américo Castro Fernandes) e Kisibi (Dorvalino Moura Fernandes). Novamente um pai e um filho se reúnem para elaborar um livro que narra histórias tradicionais dos índios desanas, porém sem se tornar redundante em relação ao primeiro, o que demonstra a riqueza e variedade das tradições e saberes das culturas originárias do Alto Rio Negro. O trecho seguinte foi retirado da apresentação do segundo volume:

Embora a mitologia apresentada neste volume esteja compartilhada por todos os grupos da família linguística Tukano oriental, pode-se perceber diferenças significativas com as versões já publicadas, seja aquela dos Desana do grupo de descendência Kêhíripõrã, seja aquelas publicadas por missionários ou viajantes, testemunhando mais uma vez a complexidade e a grande riqueza cultural dessa região, que já foi celebrada por antropólogos como C. Lévi-Strauss em suas Mitológicas. Cada etnia e mesmo cada grupo de descendência têm sua própria visão, marcando em detalhes específicos, seja nos nomes de lugares, seja nos nomes ou no destino dos seres mitológicos, marcas de sua identidade étnica e cultural específica. (DIAKURU; KISIBI, 1996, p.10-11)

Além das parcerias já ocorridas no primeiro volume da coleção, a este segundo adicionou-se o apoio internacional do instituto francês ORSTOM (Institut Français de Recherche Scientifique Pour Le Développement en Coopérations). As histórias escolhidas para integrar o livro narram os feitos dos líderes ancestrais do grupo desana Wari Dihputiro Põrã, os “filhos de cabeça chata”, que habitam as margens do Igarapé Cucura, afluente do Rio Tiquié. Este, por sua vez, é um dos principais formadores do Rio Uaupés e, por conseguinte, doador de águas para o imenso Rio Negro. “Esse grupo de descendência é tradicionalmente um grupo de kumu ou rezadores. A eles cabiam as funções de proteção e de cura das doenças por meio de rezas, tarefas efetuadas ao pedido dos antigos chefes de malocas” (DIAKURU; KISIBI, 1996, p.10).

Ainda na apresentação do trabalho, vemos sinais do quão cuidadosos os autores procuraram ser em relação ao conhecimento divulgado, demonstrando uma seleção rigorosa das técnicas de cura incluídas no livro:

(...) Américo fez questão de somente colocar no texto informações sobre as rezas que ele já experimentou como kumu ou rezador e, por essa razão, sabe que elas são eficazes. Não quis colocar informações sobre doenças que ele nunca teve a oportunidade de curar e, por esse motivo, ignora se as rezas correspondentes “funcionam”. Com efeito, para os Desana, como aliás para os outros grupos da mesma família linguística que moram nessa região, cada mito dá origem a várias doenças. Essas doenças são geralmente a consequência ou o resultado, muitas vezes involuntário, de uma ação específica de um dos heróis míticos. Os Desana costumam dizer que as rezas, bem como as pragas, derivam dos episódios míticos causadores das doenças que afetam a humanidade de hoje. (DIAKURU; KISIBI, 1996, p.11)

Houve rigorosidade também na preparação dos textos. Diariamente, Américo transmitia ao filho Dorvalino as histórias de seu povo em língua desana. Dorvalino as escrevia em português. Ao completar um caderno inteiro com textos, Dorvalino lia tudo, traduzindo novamente em desana, a seu pai, que fazia correções ou pedia mudanças. Em certas situações, o processo era recomeçado do início, o que fez o trabalho durar cinco anos até ser concluído. Em 1993, os textos foram revisados com a participação da antropóloga Dominique Buchillet, os manuscritos foram datilografados e os dois autores fizeram a revisão final, com Dorvalino novamente traduzindo tudo a Américo, e este solicitando novas correções. Depois disso, chegou-se enfim à versão final do livro. Sobre os objetivos dos autores, destacamos este trecho da apresentação:

Américo Castro Fernandes (Diakuru) e seu filho maior Dorvalino Moura Fernandes (Kisibi) quiseram publicar essas narrativas por vários motivos: em primeiro lugar, queriam expor aos outros povos da região a visão do grupo Wari dihputiro põrã da criação do mundo e da

humanidade. Américo esclareceu em várias ocasiões que “queria contar toda a verdade” e que a versão aqui publicada representa “a versão verdadeira” dos Wari dihputiro pôã.

Cientes do esquecimento crescente e do desinteresse da jovem geração para com a cultura tradicional, Américo e seu filho maior Dorvalino decidiram escrever esse livro em vista de sua publicação a fim de que “as narrativas míticas não se percam”. (DIAKURU; KISIBI, 1996, p.14)

Associado ao desejo de “salvar” as histórias do esquecimento, vemos aqui a importância da fala autorizada, ou seja, que as histórias sejam contadas por aqueles que de fato detêm o conhecimento e, portanto, o direito de retransmitir esses saberes. Em geral, os filhos de kumus são as pessoas mais indicadas para desempenhar essa função, o que se confirma na literatura pela convicção sobre os autores conhecerem a “versão verdadeira” e estarem contando “toda a verdade” sobre os mitos. Em relação à educação indígena diferenciada, os autores “querem, outrossim, que esses mitos sejam incluídos nos currículos escolares da região de modo a suprir a relativa ausência de material pedagógico dessa natureza” (DIAKURU; KISIBI, 1996, p.14).

O terceiro volume da coleção, intitulado *Waferimaipe Ianheke: a sabedoria dos nossos antepassados – histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*, foi lançado em 1999 com narrativas contadas por José Marcellino Cornelio e outros, traduzidas e organizadas pelo professor e antropólogo Robin M. Wright. Trata-se de histórias da tradição baniwa, mantidas pelos grupos hohodene e walipere-dakenai, povos do alto Rio Aiari, doador de águas para o Rio Içana. O livro foi publicado em parceria entre ACIRA (Associação das Comunidades Indígenas do Rio Aiari) e FOIRN, e resultou de pesquisas junto aos baniwas realizadas por Wright entre as décadas de 1970 e 1990, coletando orações, canções, histórias e cantos xamânicos dessa sociedade. No ano seguinte, a FOIRN e a UNIRVA (União das Nações Indígenas do Rio Uaupés Acima) publicaram o quarto volume da coleção, com o título de *Upiperi Kalili: histórias de antigamente – histórias dos antigos Taliaseri-Phukurana*. Com autoria de Kedali (Manuel Marcos Barbosa) e Kali (Adriano Manuel Garcia), este foi o primeiro livro do povo tariano da região de Iauaretê, no Rio Uaupés.

*Dahsea Hausirõ Porã uküşhe wiophesase merã bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã* é o título do volume cinco da coleção, escrito por Ñahuri (Miguel Azevedo) e K̄umarõ (Antenor Nascimento Azevedo) com contribuição do antropólogo Aloisio Cabalzar. Lançado em 2003 pela parceria entre UNIRT, FOIRN, ISA, Cooperação Austríaca para o Desenvolvimento e União Europeia, é o primeiro dos livros a conter histórias sagradas dos índios tukanos, particularmente do povo hausirõ porã, moradores do povoado de Pirõ Sekaró (São José I), no Médio Rio Tiquié, afluente do Uaupés. Dessa vez, a criação envolveu três gerações de narradores, pois o registro das tradições começou quando o kumu Joanico Azevedo, pai de Ñahuri e



avô de K̄umarõ, ainda estava vivo. Filho e neto escreviam em tukano e português, e gravavam em fitas k-7 as histórias contadas pelo avô. A publicação começou a tomar forma durante o processo de demarcação da Terra Indígena Alto Rio Negro, em 1997, e outros contadores de história da mesma região contribuíram para o texto final.

Na apresentação da publicação, o professor tukano Hausirõ (Vicente de Paulo Vilas Boas Azevedo) indica as motivações dos autores:

Os objetivos da elaboração desse livro são:

- valorizar a identidade cultural do povo indígena tukano *Hausiro Porã*;
- valorizar o lugar habitado por nossos avós ancestrais, comunidade pioneira do povo Tukano no rio Tiquié (*Kh̄sá*);
- retomar a nossa cultura, preservando de forma sagrada, levando em consideração tudo o que é bom para o aperfeiçoamento e aprendizado das futuras gerações. (ÑAHURI; K̄UMARÕ, 2003, p.14)

Nessa fala temos uma forte carga política, pois, além de citar a valorização da identidade coletiva e o resgate da cultura para as novas gerações, o professor indica a importância de identificar o território habitado há gerações pelos povos tukanos (“habitado por nossos avós ancestrais”) para o processo de demarcação das terras indígenas. Para dar um caráter autêntico às demarcações, não basta que a comunidade habite atualmente a região; é preciso demonstrar que se trata de descendentes de longas gerações de moradores, que possuem vínculo forte com a terra e portanto têm direito verdadeiro à posse. A *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* contribui simbolicamente para este objetivo, pois o resgate das histórias demonstra o elo ancestral do povo com o lugar. Hausirõ conclui dessa maneira: “nossa luta é pela busca de autonomia política, garantindo que nossos direitos sejam respeitados, que as nossas decisões sejam ouvidas pelos órgãos de apoio, para que se torne realidade a nossa luta” (ÑAHURI; K̄UMARÕ, 2003, p.15).

Ainda sobre a utilização do livro como apoio à educação, consta na mesma apresentação:

O livro *mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã* é importante material para a Escola, no conhecimento das histórias, mitos e benzimentos implícitos nos textos desse livro.

Para muitos velhos e jovens, servirá para aprofundar seus conhecimentos para a construção de um novo modelo político em defesa de nossas culturas. Este livro servirá para muitos leitores discutirem e refletirem a importância da vida cotidiana do povo Tukano, com sentimento de ter de atualizar e aprofundar conhecimentos no desenvolvimento de pesquisas. Para fortalecer mais, decidimos que a Educação Escolar deve valorizar a língua falada, a cultura do povo Tukano, iniciar a alfabetização e o uso da língua como língua de instrução do primeiro segmento do ensino fundamental. (ÑAHURI; K̄UMARÕ, 2003, p.14-15)

Em outro trecho, vemos um resumo da atuação desestabilizadora da cultura ocidental, representada aqui pela figura dos missionários católicos, sobre os povos indígenas. A ação dos salesianos foi dúbia e terrível em certos aspectos, pois ao mesmo tempo em que levaram a educação formal para os povoados, operaram ativamente para censurar, proibir e banir as tradições ancestrais:

No começo do século XX, as missões salesianas foram se instalando na região. As que mais atingiram a população do rio Tiquié foram as de Taracúá (1923) e Pari-Cachoeira (1940). A atuação das missões foi muito forte, educando com rigor e disciplina próprios deles, proibindo o uso das línguas indígenas nas escolas, levando ao abandono das malocas, objetos e ornamentos foram roubados e até levados para países estrangeiros. Com esse processo devastador do branco nossas culturas, consideradas sagradas, foram acabando e o processo de conservarmos a nossa identidade cultural foi sendo em parte esquecido e fomos sendo dominados pela cultura dos brancos. (ÑAHURI; KÛMARÕ, 2003, p.14)

Em 2004, novo volume é lançado pela coleção, o volume seis: *Īsá Yēkisimia Masike': o conhecimento dos nossos antepassados – uma narrativa Oyé*, dos narradores Akîto (Moisés Maia) e Kî'mâro (Tiago Maia). Foi o segundo livro com narrativas tukanas, dessa vez focado nas tradições do clã Ye'pârã-Oyé, habitante da região de Diâ-kata-paa (Cachoeira do Pato), no Médio Rio Papuri, afluente do Iauaretê. As mesmas parcerias se repetiram nesta edição, sendo responsáveis pela publicação a FOIRN e a COIDI (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê), e ficando a redação final e revisão do texto em português a cargo do antropólogo Geraldo Andrello. Na apresentação, Andrello identifica a motivação primordial para a escrita do livro:

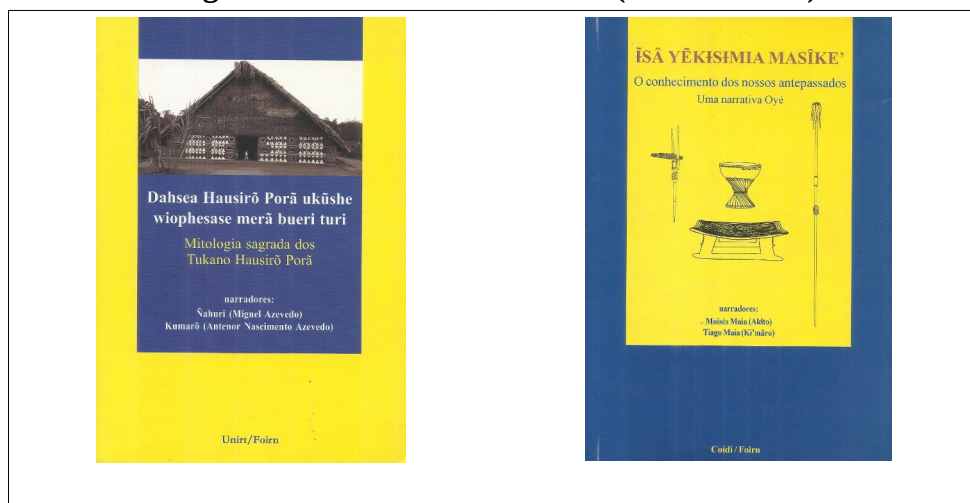
A ideia de colocar no papel uma história transmitida de pai para filho através de muitas gerações surgiu de uma preocupação manifestada por Arlindo Maia, membro do clã Ye'pârã-Oyé. (...) [ele] pôde constatar que vários Tukano de outras partes da região já começavam a falar em nome do grupo junto a diversas instituições, como a Funai e outros órgãos de governo. Isto o motivou a buscar com seus pais e avós um aprofundamento das histórias que, desde criança, ouvira a respeito da origem e dispersão dos Tukano pela região. Percebia que era o momento de divulgar o conhecimento conservado pelos Oyé, e que parecia despertar interesse entre vários outros clãs Tukano. (AKÎTO; KÎMÂRO, 2004, p.8)

Este é um dos trabalhos onde talvez mais se manifeste a exigência da autoridade do narrador e o seu reconhecimento social como alguém habilitado a contar determinadas histórias. O grupo Oyé é um dos mais elevados na hierarquia social dos tukanos e são apresentados como autênticos guardiões das histórias sagradas. A importância do registro dos mitos tukanos a partir da versão desse clã é percebida na fala de Akîto, principal autor do livro. Manter os conhecimentos dos oyés surge com a importância de uma missão sagrada, como uma tarefa que precisa ser meticulosamente realizada, da qual depende o destino de toda essa coletividade.

(...) também agora começo a ver o que estou fazendo. Se antes eu tivesse tido um gravador, eu já poderia ter gravado tudo. Muitas vezes dá um pouco de tristeza, de ver que deixei escapar muitas coisas grandes. (...) Então eu estou disposto a contar o que eu tenho em minha memória. Se eu não tiver essa vontade de contar, meus netos futuramente passarão muitas necessidades. Por isso, eu espero que esse trabalho dê frutos. (...) Um dos meus filhos está pegando por essa parte da cultura, espero que ele fique firme, que não deixe esse trabalho pela metade. (...) Muitas pessoas já estão comentando sobre o trabalho do meu filho, e estão torcendo para que saia este livro, que vai ser um livro do primeiro grupo. Mas se ele errar, todo o grupo *Oyé* vai cair na descrença. Todos os grupos menores estão de olho. Todo este trabalho ficará depois de nossa morte. Outros vão falar que o filho do Moisés Maia, neto do Agostinho do grupo *Oyé*, fez esse livro. (AKÎTO; K'FMÂRO, 2004, p.15)

Aqui percebemos de forma dramática o peso da palavra para a cultura tukana, especificamente, e para as culturas do Alto Rio Negro, em geral. As narrativas míticas possuem o status de verdade revelada, e não podem ser retransmitidas senão por aqueles que passaram por uma longa preparação, que pode durar a vida inteira. O narrador aqui se lamenta por não ter iniciado antes o registro das histórias e das tradições do grupo, pois sabe que muitos elementos já se perderam no processo histórico de apagamento da cultura indígena. “Nesse contexto, torna-se cada vez mais importante que as histórias contadas pelos mais velhos sejam registradas e, em forma de livros autorais, permaneçam acessíveis a essas novas gerações” (AKÎTO; K'FMÂRO, 2004, p.8).

**Figura 7: livros da etnia tukana (volumes 5 e 6)**



Os desanas ganharam nova compilação no sétimo volume da coleção. Creditado aos narradores Tõrãm Bayaru (Wenceslau Sampaio Galvão) e seu filho Guahari Ye Ñi (Raimundo Castro Galvão), o *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã* foi publicado também em 2004 e contém as histórias ancestrais do grupo Guahari Diputiro Porã, moradores da comunidade

Santa Marta, nas margens do Igarapé Merê Ya (Igarapé Ingá), um afluente do Igarapé Mosã Ya (Igarapé Urucu), que por sua vez é afluente do Rio Papuri. Viabilizado pelas parcerias habituais, este volume foi editado pela FOIRN e ONIMRP (Organização das Nações Indígenas do Médio Rio Papuri). O texto foi transcrito das narrativas orais para a língua desana escrita, só posteriormente sendo traduzidos para o português.

A apresentação deste livro não apresenta muitas considerações sobre as motivações e objetivos dos autores. Somente uma pista é deixada para atizar a imaginação dos leitores, sugerindo uma póstuma homenagem ao autor Bayaru, aliada à necessidade evidente de preservar a cultura desana, constantemente vitimada pela intolerância religiosa e política da cultura ocidental:

Em 1945, o padre João Marchesi chegou na maloca de Wenceslau para dela retirar a mala de enfeites, o que foi feito. Wenceslau só conseguiu guardar algumas cuias para temperar o caapi, os enfeites de canela assim como os dentes de onça para colares e cintos. Desde então, ele nunca mais cantou. (...) Ele morreu no dia 25 de julho de 2001 na comunidade de Iauaretê onde foi enterrado. (BAYARU; ÑI, 2004, p.19)

Pouco antes de morrer, Wenceslau se declarou tranquilo por ter transmitido a sua sabedoria ao seu filho primogênito Raimundo e também por saber da organização futura deste livro que foi discutida com a antropóloga [Dominique Buchillet] na ocasião do seu trabalho de campo em Iauaretê em 2000 e 2001. (BAYARU; ÑI, 2004, p.18)

Enfim chegamos ao oitavo e, até o momento, último volume da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro: Bueri Kãdiri Marĩriye: os ensinamentos que não se esquecem*, que credita os desanas Diakuru (Américo Castro Fernandes) como narrador e Kisibi (Durvalino Moura Fernandes) como intérprete. Trata-se dos mesmos autores do segundo volume da coleção.

Publicado em 2006 pela UNIRT e FOIRN com os parceiros habituais, o texto se propõe a completar o trabalho anterior dos narradores, abordando a astronomia, instrumentos musicais, festas cerimoniais, símbolos numéricos e a história recente das nações do Rio Tiquié. São conhecimentos que vão além do que comumente consideramos literatura, por não conter somente narrativas dos feitos dos heróis míticos, mas também descrever fenômenos do cotidiano dos povos desanas, como a observação das estrelas, a identificação da posição das constelações e como cada configuração celeste se associa ao regime dos rios e à dinâmica das plantações. Atenção especial também é dada ao Dabakuri, cerimônia ritual que se configura de diversas maneiras, mas é caracterizada pela troca de alimentos, artesanato e outros bens, servindo de importante momento para as relações intertribais, fortalecendo os elos identitários entre as comunidades e os grupos da região. Outros capítulos do livro descrevem as festas de caxiri em comemoração às estações climáticas e colheitas, os símbolos de guerra e as antigas tradições desanas, hoje abandonadas, como a dos fazedores de

venenos, por exemplo, além de episódios de perseguição sofrida pelos índios, em decorrência de contato violento com outros povos.

Sobre o narrador principal, Diakuru, há este relato na apresentação do livro:

*Diakuru* foi (...) preparado desde a infância para ser *bayá* e *kumu*. Ele não chegou a estudar para ser pajé devido à instalação em Pari Cachoeira, no alto rio Tiquié, no final dos anos de 1930, dos missionários salesianos que tentaram, logo após a sua chegada, acabar por todos os meios possíveis com a prática xamânica nessa região. De 1940 a 1943, ele estudou no internato escolar da missão salesiana de Pari Cachoeira. O seu pai morreu em 1939. Em 1944, quando a sua mãe *Yuhusio*, do clã tukano *Batitoto Porã* de Pari Cachoeira, morreu, *Diakuru* foi liberado pelos salesianos para chorar a sua morte. Ele nunca mais voltou para a missão salesiana. (DIAKURU; KISIBI, 2006, p.12)

Tõrãmã Hêhíri (Luiz Gomes Lana), coautor de *Antes o Mundo não Existia*, revelou seu desejo em dar continuidade aos trabalhos, abordando outros aspectos da cultura desana:

(...) eu fiquei pensando, já que eu comecei a trabalhar, de pegar todas as estórias que meu pai sabe, até terminar. Quero continuar. Enquanto eu viver, quero fazer isso. Agora vou pegar as estórias que os antigos contavam para as crianças. Quando terminar tudo isso quero escrever algumas rezas que os velhos têm, escrever em minha língua mesmo e traduzir ao português. Essas rezas são muitas, e vai dar mais trabalho que este livro. Eu não quero que elas se percam. E meu pai, que é *kumu*, é dos poucos que ainda se lembram, agora só tem *kumu*, não tem mais pajé. E quero publicar também, publicar esse livro. São as rezas que se faziam quando davam nome às crianças, quando as moças tinham a primeira menstruação, reza da defesa antes da vinda dos pajés invisíveis, rezas contra dores de cabeça, febre, para as plantas crescerem, para se acalmar os inimigos, contra mau olhado. (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, 1995, p.14)

Dos autores tukanos, temos outra indicação para projetos futuros: “Na sequência da publicação desse livro em português seus autores planejam preparar uma versão em tukano. Muitas palavras e os conceitos que carregam são de difícil tradução e só são preservados em tukano.” (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p.10).

### 3. O CAPITAL SIMBÓLICO DA LITERATURA INDÍGENA NO RIO NEGRO

#### 3.1. *Casas de Transformação: O território mítico*

A região do Alto Rio Negro é palco de disputas culturais e territoriais praticadas de diversas formas. No campo cultural há a presença das vinte e três etnias indígenas já citadas, ao lado de cidadãos de diversas nacionalidades. Além dos brasileiros não-indígenas, muitos estrangeiros convergem para a região: colombianos e venezuelanos dos países vizinhos; noruegueses e franceses, alguns representando seus governos, outros em trabalho de pesquisa científica; pesquisadores e missionários religiosos de outras nacionalidades. Dentre os brasileiros, pessoas de diversos Estados migram para São Gabriel da Cachoeira, seja para trabalhar nos institutos de pesquisa e ensino, seja para divulgar seus credos religiosos, ou para atuar na exploração de minério. O Exército também funciona como porta de entrada para brasileiros de diversas origens. A presença militar é enorme na região e há atrativos para os militares atuarem nas áreas de fronteira. Este imenso encontro cultural torna a região interessante e dinâmica, mas também provoca conflitos entre os moradores. Os preconceitos históricos contra os indígenas persistem nos dias atuais, e a intolerância religiosa ganha novas formas de se expressar. A cultura majoritária (brasileira, ocidental, moderna, eurocêntrica, cristã) continua sendo imposta como a melhor, mais correta e integrada ao mundo globalizado, enquanto as culturas indígenas, aos olhos de muitos, são arcaicas, atrasadas, errôneas, supersticiosas, ingênuas e fadadas ao desaparecimento. Muitos indígenas de hoje desejam se integrar plenamente ao mundo moderno, e alguns estrangeiros engajam-se na missão de auxiliá-los nesse processo. Outros, de maneira adversa, desejam registrar as culturas nativas antes de sua completa extinção. Um terceiro grupo tenta simplesmente explorar ao máximo as riquezas naturais e depois partir dali para outro lugar.

O cenário linguístico é variado. Ainda que o português seja a convergência conversacional que permite o mínimo de entendimento, é comum encontrar pessoas que falem duas, três ou mais línguas, tanto línguas indígenas quanto línguas de origem europeia. A disputa pelo espaço para se expressar em sua língua materna reflete a disputa pela hegemonia cultural dos diversos grupos humanos que habitam a região. Usaremos dois exemplos corriqueiros da disputa linguística: o comércio e a justiça. Quem tem uma língua indígena como a sua língua materna, e utiliza o português como segunda língua para usos específicos, tem mais dificuldade em expressar-se nas situações de negociação, ou ao dirigir-se ao poder público (a um juiz, em um caso mais extremado), com menor poder de argumentação e reduzido vocabulário, em comparação com o que disporia em sua primeira língua. Isso porque a utilização de uma segunda língua não se resume a fazer tradução de palavras, mas é preciso conhecer o funcionamento da língua e os traços que determinam os

grupos de falantes. A maneira dos indígenas falarem o português indica sua origem, sua posição social, e permite aos interlocutores tomarem certa atitude, seja amistosa ou antipática, de acordo com seu entendimento sobre a situação indígena. Lúcia Santaella discorre sobre os aspectos ideológicos envolvidos na produção e interação linguística:

(...) Todo agente social ocupa uma determinada posição nas relações sociais de produção material, quer dizer, cada agente social está enredado nas práticas econômicas, políticas e culturais de um determinado modo. É esse modo que o define como agente social. As linguagens que dão corpo às ideologias, na dimensão de cada cultura historicamente determinada, trazem inevitavelmente as marcas da posição política dos agentes sociais. Que tipo de obliquidade marca a relação de cada sujeito, cada agente social com a realidade. Essa obliquidade é sempre política, representa um certo tipo de inclinação interpretativa que depende do modo como o agente está definido nas mais diversas relações, tanto macropolíticas quanto micropolíticas. A linguagem que falamos, o sistema de sinais que emitimos, a miríade de traços, escolhas, omissões e partilhas de que somos compostos, falam de nós. São indicadores da nossa posição peculiar na rede tensa das tendências políticas. Não há linguagem possível, conseqüentemente, que não seja um feixe indicial de tensões políticas. (SANTAELLA, 1996, p.331)

Não há portanto como se falar em uso imparcial de língua ou linguagem. Estando imerso no caldeirão social, o ser humano se posiciona de alguma maneira em relação à realidade que o envolve, utilizando as línguas disponíveis para a comunicação, mas preferencialmente aquela que marca a sua identidade cultural, que é sua primeira língua, a que aprende na infância. Quando duas pessoas dialogam, negociam ou argumentam, uma em sua língua materna e outra não, esta última certamente terá alguma desvantagem para se expressar e se comunicar.

No campo das disputas territoriais, a luta dos indígenas pela posse da terra remonta ao início do contato com os europeus e continua nos dias atuais (claro que, antes da vinda dos povos europeus, já havia disputas e guerras intertribais, mas não nos aprofundaremos neste tema no presente trabalho). Nos séculos XX e XXI, esta disputa ganhou a forma das reivindicações pela demarcação de terras indígenas. No Alto Rio Negro, iniciaram-se na década de 1970 as tentativas das organizações indígenas de pleitear demarcações junto ao Governo Federal, por meio da FUNAI. As décadas seguintes foram marcadas por idas e vindas nas negociações entre Governo e lideranças indígenas, pois além dos conflitos de interesses envolvendo mineradoras, comerciantes e outros agentes, há maneiras diferentes de compreender e conceituar o território dos indígenas. A professora Ivani Faria discorre, em *Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro*:

A terra indígena, na visão do Estado, é um espaço homogêneo, meio de produção onde estão distribuídos recursos naturais. Na concepção indígena, terra é um mosaico de recursos

materiais, morais e espirituais; seu território, além de conter dimensões sociopolíticas, também contém uma ampla dimensão cosmológica, o que não ocorre na concepção de território do Estado. A importância do território está no seu significado, pois as nações indígenas do Alto Rio Negro constroem sua identidade por meio da relação mitológica que mantêm com o território, considerando-o como sítio de criação do mundo. Trata-se de uma identidade criada em relação a uma geografia determinada.

No entanto, território para o Estado é tão somente uma superfície delimitada por fronteiras que separa um estado Nacional de outro. Um suporte material onde exerce seu poder e soberania. (FARIA, 2003, p.4)

Os mitos do Alto Rio Negro são apresentados nos livros com uma carga política muito acentuada. Após fracassar nas primeiras tentativas de criar a humanidade, o Avô do Mundo e a Avó do Mundo (ou Avô e Avó do Universo, dependendo da versão) preparam a Cobra-Canoa que levará novos seres humanos Rio Negro acima. Ao longo do trajeto, pessoas vão desembarcando para povoar o mundo. Cada um destes pontos de desembarque tornou-se um local sagrado, e as atuais etnias identificam-se com esses primeiros habitantes. A postura dos ancestrais na Cobra-Canoa determina as características e posição social de seus descendentes. Por exemplo, num trecho do relato dos tukanos oyés sobre a viagem na *Pa'mîri pîro*, a Cobra-Canoa:

(...) Nessa viagem, havia um guia chamado *Sa'pôro*, que se posicionava do lado de fora, na proa, e indicava o caminho. Ele é o ancestral dos Hupda. Ele prestaria serviços àqueles que viajavam dentro da canoa, servindo-os no desembarque. Da espuma produzida pelo deslizar de *Pa'mîri pîro* sob as águas ele retirava sua força vital. (AKÎTO; KFMÂRO, 2004, p.43)

Os autores concluem que “é por isso que hoje em dia os Hupda prestam serviços aos outros índios. Muitos deles acham que sua posição 'de proa' significa que eles são primogênitos, mas na verdade seu ancestral estava a serviço dos outros viajantes” (AKÎTO; KFMÂRO, 2004, p.43). As questões tratadas pela mitologia influenciam diretamente na divisão das terras e identificação geográfica das etnias rionegrinas, de maneira que a delimitação de terras indígenas que despreze tais fatores está fadada a ser fonte de conflitos e discordâncias entre os grupos indígenas locais:

A ocupação geográfica das diversas nações indígenas está relacionada à mitologia de origem e ligada à ordem hierárquica das mesmas.

(...)

Os sibs de maior importância hierárquica estão alinhados ao longo dos rios, seguindo o padrão *sênior*, que se localiza no baixo rio, e o *júnior*, que se localiza a montante dos rios em ordem decrescente, ou seja, os principais sibs – que saíram primeiro da cabeça da cobra-canoa ancestral – ocupam sempre os rios principais e dominam o território onde estão as cachoeiras e igapós.



De acordo com a mitologia Tukano, eles são os primeiros que emergiram do corpo da cobra-canoa, portanto ocupam o território privilegiado, normalmente nas margens dos principais rios. Em função disso, também exercem uma certa liderança e supremacia em relação às demais nações do Alto Rio Negro. (FARIA, 2003, p.51)

Em outra versão da mitologia, também sob o ponto de vista tukano, temos o relato do desembarque dos tukanos da Cobra-Canoa, representados pelo herói cultural Doetiro e seus irmãos. Este trecho traz uma explicação para os tukanos serem considerados hierarquicamente superiores a outras etnias locais, e fala do exato momento do desembarque dos novos seres humanos. Quem os recepciona é *Yepa Oãkɿ*, o primeiro homem criado pelo Avô do Universo:

(...) Primeiro saiu o Maku, que estava na proa do barco, como marinheiro. *Yepa Oãkɿ* perguntou se era ele o que seria transformado, o Maku disse que sim. Mas ele rezou o cigarro e viu que ainda faltava. Pediu para que o Maku esperasse ao lado. Ele tinha enfeites e colares sem brilho, meio sujo. Ele repetiu pela terceira vez a oração, daí fez barulho de novo e saiu *Doetiro*, brilhando como sol, com todos os enfeites dourados, como os dele próprio. Depois saiu *Yupuri* e muitos outros. Ficou cheio de gente na praia, marcando o que para nós é pedra. O último grupo que saiu foi *Nuhuĩrõ* (último grupo Tukano), antes de fechar o buraco com os pés, pois outros *Wai Mahsã* que não prestavam queriam sair também. Já tinham saído *Doetiro*, *Yupuri* e seus irmãos menores. Na praia, *Yepa Oãkɿ* disse para *Doetiro*:

- É você mesmo. É quem eu estava esperando. Você com seus irmãos dominarão, multiplicando-se, formando grandes famílias. Isso será seu trabalho, mostrar as cerimônias e benzimentos. Você possuirá o mesmo poder de cuidar de seu povo. (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p.205-206)

Na primeira década do século XXI foi realizado um interessante trabalho de pesquisa para mapear os pontos sagrados da mitologia rionegrina. Os indígenas reconhecem os acidentes geológicos, curvas de rios, formações rochosas, cachoeiras e outros pontos geográficos como marcas da passagem da Cobra-Canoa e do desembarque dos ancestrais para criar os povoamentos. O projeto foi posto em prática pelo IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), em parceria com a FOIRN e ISA, resultando no reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio cultural brasileiro pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, em 2006. A região de Iauaretê localiza-se na bacia do Rio Uaupés. Os tarianos são habitantes históricos da localidade, vindos do norte antes mesmo do período colonial. Com o tempo, em razão da prática de exogamia linguística (em que um homem deve casar-se com uma mulher que fala outra língua, e portanto provém de outra etnia) e também por influência dos religiosos que controlaram a região, os tarianos passaram a dividir espaço com outras etnias, principalmente com os tukanos. Os dois grupos nunca deixaram de disputar espaço, e até suas narrativas mitológicas carregam divergências sobre a

origem desse povoamento. Segundo os tarianos, a região de Iauaretê presenciou a perseguição da gente-onça a Ohkomi, ancestral tariano, que se transformou em diversos animais para despistar seus perseguidores. Cada transformação do demiurgo ficou marcada nas pedras da cachoeira. Ohkomi findou sendo morto, mas não sem antes criar os tarianos a partir de três ossos de sua mão direita. Para os tarianos, foi esse episódio e a subsequente ocupação de Iauaretê por seus ancestrais, que deram fim à gente-onça e permitiram que outros povos chegassem à região dentro da Cobra-Canoa. O tukanos, por sua vez, reconhecem lages, canais e outros acidentes geológicos como marcas da passagem da própria Cobra-Canoa, e também pleiteiam seu direito sagrado à posse da terra. O antropólogo Geraldo Andrello organizou o livro *Rotas de criação e transformação*, que documenta o trabalho realizado na região de Iauaretê para demarcar o território mítico:

Mas uma outra linha de tensão que se pode perceber no cotidiano de Iauaretê relaciona-se, precisamente, a um debate nem sempre explícito referente às prerrogativas reivindicadas pelos Tariano e pelos demais grupos de língua tukano quanto a quem são os “moradores legítimos” do lugar. O debate refere-se diretamente à situação de urbanização e à convivência incontornável que a nova situação impôs a esses grupos. O fato inegável é que Iauaretê é uma localidade do rio Uaupés onde as trajetórias de dois dos principais grupos indígenas da região, Tariano e Tukano, se cruzam. Além de sua posição geográfica estratégica, trata-se de um lugar cujas prerrogativas para o estabelecimento de novas comunidades são disputadas pelos Tukano e pelos Tariano, que contrapõem interpretações acerca de suas respectivas narrativas mito-históricas. Embora seja difícil avaliar, é possível aventar que a concentração demográfica e, assim, o processo de urbanização em curso, também resulte dessa característica particular: para além das facilidades em termos de educação, saúde e renda, muita gente parece julgar-se no mais pleno direito de viver e criar seus filhos ali. Por tudo isso, Iauaretê é uma localidade única no contexto regional. (ANDRELLO, 2012, p.22)

Os elementos míticos contidos nas narrativas tradicionais estão presentes nas discussões sobre a delimitação das terras pertencentes a cada grupo de descendência. Para os indígenas do Alto Rio Negro, as marcas nos rios, pedras e solo são locais sagrados que atestam a veracidade dos mitos e ligam a identidade cultural à ocupação da terra. No entanto, não são apenas os indígenas que disputam entre si a posse das melhores terras. Religiosos, militares e comerciantes há tempos procuram instalar-se nos locais mais prósperos e de melhor navegação. As atividades de agricultura, extrativismo e garimpo têm ajudado a redesenhar o mapa habitacional da região, deslocando povoados que acabam se integrando à cultura ocidental, nas vilas e cidades próximas, ou desaparecem como grupo social.

Ao longo destes 500 anos da colonização da América, os povos indígenas vêm resistindo e lutando pela sua autodeterminação. (...)

O extermínio desses povos vem sendo uma constante na região amazônica, principalmente nestes últimos 50 anos, em que as atividades econômicas vêm se expandindo através de políticas de desenvolvimento regionais implantadas pelo Estado, com intuito de promover o seu maior engajamento ao modelo econômico do Brasil. Isso vem provocando uma ação catastrófica sobre os indígenas, que freqüentemente têm suas terras invadidas e/ou são expulsos, deslocados por garimpeiros, por empresas nacionais e/ou internacionais, públicas e/ou privadas, interessados na exploração de recursos naturais existentes. Esse processo acarreta, assim, a desterritorialização das nações indígenas, através da transformação da identidade etnocultural de seus habitantes, do direito sobre o território que ocupam, do direito a uma vida digna longe dos preconceitos da população envolvente, que não respeita a territorialidade, os costumes, hábitos e muito menos o direito de pertencerem a culturas e nações diferentes. (FARIA, 2003, p.1)

A mitologia rionegrina, por outro lado, não vê o “homem branco” como um mero invasor. Ao contrário, as narrativas tukanas chegam a incluir o branco na Cobra-Canoa mítica. Segundo a narrativa, como ele era muito agressivo, foi afastado do convívio dos Yepá Mahsã (“gente da terra”, termo pelo qual se automeciam os tukanos). Yepa OãkꞤ (ou Ye'pâ-ð'ákĩhi) é o herói mítico que guiou a nova humanidade pelo Lago de Leite em direção ao Rio Negro. Ye'pâ-masí é o ancestral dos tukanos, enquanto Pekãsĩ é o antepassado dos europeus, que já havia provado sua coragem e ousadia ao se banhar numa fonte mágica que ninguém mais arriscou entrar. Essa experiência fez com que sua pele ficasse clareada.

Novamente no Lago de Leite, *Ye'pâ-ð'ákĩhi* fez surgir um arco e uma espingarda, ordenando que os *Pa'miri-masa* escolhessem um desses instrumentos. *Pekãsĩ*, aquele que havia se banhado no Buraco de Surgimento, por ter conseguido mais coragem, pegou imediatamente a espingarda, ao passo que *Ye'pâ-masí* ficou com o arco. O ancestral dos brancos nem sequer esperou que o outro escolhesse e já saiu atirando, isto é, já sabia como manejar a arma. *Ye'pâ-ð'ákĩhi* viu que ele era diferente e que, portanto, deveria viver separado dos outros. Os *Pa'miri-masa* fumavam o cigarro e perguntavam-se por que isto havia acontecido. Eles entenderam que o ancestral do branco deveria seguir por outro caminho, para ter sua própria história. E fumavam o cigarro pensando em que lugar deveriam deixá-lo. O lugar que lhes pareceu mais apropriado encontrava-se na direção da nascente do sol, *muhî-pũu mihátiro*. (AKÍTO; KFMÁRIO, 2004, p.47)

Na visão tukana, todos os humanos têm seu lugar apropriado no mundo, e os mitos buscam explicar o motivo primordial para as características e atitudes de cada grupo cultural. Enquanto o pensamento cristão pode encarar as culturas diferentes como desvios e erros a serem corrigidos pela “verdadeira fé”, a cosmologia rionegrina reconhece a participação de cada etnia e grupo humano no

ordenamento do mundo, não excluindo nenhum do contexto de criação da humanidade. Pekâsĩ, o ancestral mítico dos europeus, é chamado no relato tukano de “irmão caçula” dos Pa'miri-masa (“gente da transformação”), que foram os navegantes da Cobra-Canoa.

### ***3.2. Sopros e benzimentos: O capital e os atos linguísticos na literatura dos índios***

Todos os embates políticos passam pelo campo material e pelo campo simbólico. Na luta pela demarcação de suas terras, os indígenas do Alto Rio Negro organizaram-se em associações, muitas delas ligadas à federação indígena FOIRN. O apoio de igrejas, institutos de pesquisa, universidades e outras instituições é importante para auxiliar nas negociações com o Governo Federal. Mas outro embate é indispensável no terreno simbólico: os indígenas precisam demonstrar que sua cultura está viva, que eles ainda possuem uma identidade social que os une enquanto nação e que são capazes de autogerir suas vidas, de acordo com um conjunto de conhecimentos tradicionais que não se perderam no processo de colonização e formação do Brasil atual.

Para o sociólogo Pierre Bourdieu, as disputas que ocorrem no campo simbólico dentro das sociedades humanas possuem semelhanças com os mercados de bens de consumo. Com sua metáfora econômica para a cultura, o sociólogo francês analisa como a luta travada pela hegemonia cultural em uma sociedade lembra a conquista de mercados e a expansão comercial. Os bens culturais tradicionalmente associados a um grupo humano formam uma espécie de capital simbólico que é investido nas disputas com outros grupos pelo domínio, primazia e privilégios no seio da sociedade. Quanto maior for a presença de uma determinada cultura na vida social, maior é seu capital simbólico circulante nesta sociedade, e maiores serão as chances do grupo humano ao qual ela está ligada se destacar e impor seu modo de pensar e agir. Dessa forma, o modo de vida europeu funciona como modelo para os outros povos, principalmente nas regiões que sofreram o processo de colonização por nações daquele continente. O desmonte do modo de viver tradicional dos indígenas brasileiros, substituído pelas práticas dos colonizadores (como, por exemplo, usar roupas, negociar com dinheiro e morar em casas individualizadas em núcleos familiares), é um processo contínuo que não ocorre apenas pelo uso da força (embora seja constante), mas também pelo convencimento de que o novo estilo de vida é melhor, mais prático, mais justo ou moralmente mais aceitável. Os elementos da cultura se impõem simbolicamente no trato social, e a língua desponta como o bem cultural mais representativo de um povo. A língua está intrinsecamente associada à identidade dos indivíduos e dos grupos, de maneira que se torna muito caro abrir mão da língua materna.

Bourdieu, ao analisar a linguagem humana, não desassocia língua e sociedade, criticando a tradição estruturalista que considerou a língua como objeto fechado em si, estudando-a como um

sistema e ignorando as falas particulares e o comportamento de seus falantes. Critica a inclinação positivista que Ferdinand de Saussure impôs à linguística moderna, e verifica porque tal paradigma expandiu-se a outros campos dos estudos humanos ao longo do século XX:

Todo o destino da linguística moderna foi selado de fato no golpe de força inaugural através do qual Saussure separa a “linguística externa” da “linguística interna”, e, reservando à última o título de linguística, dela exclui todas as pesquisas que relacionam a língua com a etnologia, com a história política de seus falantes, ou até mesmo com a geografia do território onde é falada, pelo fato de que não acrescentariam nada ao conhecimento da língua tomada em si mesma. Nascida da autonomização da língua em relação às suas condições sociais de produção, de reprodução e de utilização, a linguística estrutural não poderia tornar-se a ciência dominante nas ciências sociais sem exercer um efeito ideológico, propiciando as aparências da cientificidade à naturalização desses produtos da história que são os objetos simbólicos: a transferência do modelo fonológico fora do campo da linguística tem o efeito de generalizar, para o conjunto dos produtos simbólicos (taxinomias de parentesco, sistemas míticos ou obras de arte), a operação inaugural que fez da linguística *a mais natural das ciências sociais* ao separar o instrumento linguístico de suas condições sociais de produção e de utilização. (BOURDIEU, 1996, p.18).

Quando tratamos do processo de oficialização de uma língua nacional, por exemplo, não podemos ignorar os aspectos políticos e sociais envolvidos. Oficializar uma língua é garantir que os grupos sociais que dominam essa língua, e com ela se identificam, tenham preponderância política em decisões que afetam o conjunto do corpo social. As demais línguas e dialetos passam a ficar à sombra dela, que se torna parâmetro de fala “correta”, sem vícios. Aqueles que aprendem a dominar sua execução, serão os cidadãos cultos, inteligentes e relevantes da sociedade.

Falar de *a* língua, sem qualquer outra especificação, como fazem os linguistas, é o mesmo que aceitar tacitamente a definição *oficial* da língua *oficial* de uma unidade política: nos limites territoriais desta unidade, esta língua é a que se impõe a todos os que pertencem àquela jurisdição como a única legítima, e de maneira tanto mais imperativa quanto mais oficial (...) for a circunstância. Produzida por autores com autoridade para escrever, fixada e codificada pelos gramáticos e professores, também incumbidos de inculcar seu manejo, a língua é um *código*, no sentido de cifra que permite estabelecer equivalências entre sons e sentidos, mas também na acepção de sistema de normas que regem as práticas linguísticas. (BOURDIEU, 1996, p.31-32).

A disputa linguística não ocorre somente pela oficialização de uma língua nacional. As línguas indígenas disputam também entre si por visibilidade e representatividade. O nheengatu foi uma língua criada pelos colonizadores europeus, com base no tupi-guarani, para unificar as falas dos povos indígenas e facilitar o processo de conversão ao cristianismo e incorporação à sociedade

ocidental. Hoje, no entanto, o nheengatu já se naturalizou na região amazônica, e muitos falantes a têm como primeira língua. A língua dos tukanos também gozou de certa preferência entre os missionários salesianos pela posição hierárquica que seus falantes adquiriram em certas regiões, e alguns povos indígenas perderam suas línguas primordiais, passando a falar o tukano. A lei municipal número 145, de 11 de dezembro de 2002, cooficializou as línguas tukano, nheengatu e baniwa em São Gabriel da Cachoeira, o que significa que as três passaram a compartilhar com o português a prioridade de uso em espaços públicos, documentos oficiais e no ensino escolar. Teoricamente, comércio e instituições públicas deveriam se preparar para atender aos falantes dessas três línguas, receber suas demandas e dar-lhes respostas na língua que preferirem. As escolas deveriam dar condições para as crianças desenvolverem seu conhecimento a partir de suas próprias línguas maternas. Na prática, entretanto, é difícil garantir tais direitos linguísticos. Algumas poucas escolas chegaram a acrescentar o estudo das línguas indígenas aos seus currículos, mas logo abandonaram a prática, mantendo o português como única língua de aprendizado (SILVA, 2013, p.87-88), garantindo assim a unificação linguística em favor do grupo social hegemônico: “no processo que conduz à elaboração, legitimação e imposição de uma língua oficial, o sistema escolar cumpre a função determinante de fabricar as semelhanças das quais resulta a comunidade de consciência que é o cimento da nação” (BOURDIEU, 1996, p.35).

Em entrevista com a vereadora Pirõdihio (Otacila Lemos Barreto), da etnia tukana, nascida em Pari Cachoeira, às margens do Rio Tiquié, coletei algumas informações sobre as políticas indígenas de São Gabriel da Cachoeira. Segundo a vereadora, o abandono do ensino em línguas indígenas pelas escolas reflete um problema cultural profundo, pois a maioria dos jovens do município não se orgulha das línguas indígenas, e apresentam pouco interesse pelas aulas. Para Pirõdihio (Otacila), deveria haver um intérprete em cada escola e em cada instituição pública, para que a legislação pudesse de fato funcionar: “o Governo do Estado criou um programa de magistério indígena, porém os professores são falantes do português. As aulas deveriam ser dadas por professores que falam as línguas das comunidades”. Ao lado da questão linguística, há também preocupação em como utilizar a literatura indígena no contexto escolar. Segundo a vereadora, os indígenas foram historicamente objeto de estudos, mas agora precisa descobrir como ser objeto e sujeito: “quando escrevemos, o texto só tem validade como produto científico se houver um outro autor, um não-indígena que assine. Eles, os indígenas, só narram, não escrevem”. No caso específico da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*, a vereadora aponta dificuldades para utilizar os livros em sala de aula, no formato em que os textos estão: “O ISA publicou esses livros, e eles foram escritos para senhores sábios. Não foram pensados para uso nas escolas, de acordo como o que pode ser apresentado para cada série”. A vereadora aponta que já houve iniciativas de adaptar

os textos para o contexto escolar, mas “sempre começa, nunca termina. Cria-se sempre uma expectativa de criar um grupo de trabalho, mas não avança. Houve um tempo em que avançou bastante, mas aí terminou a gestão do Governo e tudo parou. Parece até que as coisas somem”. Para Pirôdihio, a maior dificuldade é a falta de incentivo e de condições para o trabalho dos professores envolvidos nesse projeto: “no discurso é fácil, a prática é que é difícil. Os livros não chegam nas escolas, não estão disponíveis em bibliotecas. Não dá pra usar”. Ela lembra ainda que o material contido nos livros não encerra todo o conjunto da sabedoria dos indígenas do Alto Rio Negro: “ainda há conhecimento sobre animais, ervas e outras histórias para serem contadas, que podem virar novos livros e compor material didático para as salas de aula”.

**Figura 8: vereadora tukana Pirôdihio (Otacila Lemos Barreto)**



Na educação formal, que cumpre papel importante na consolidação de padrões de comportamento linguístico na sociedade, os gramáticos e professores contam com apoio imprescindível dos literatos, artistas das palavras que exploram as possibilidades expressivas, comunicativas e significativas da língua e da fala. Significa que a literatura cumpre papel direto no processo de controle e normatização linguística.

[...] Para compreender completamente a estrutura desse campo, e em particular a existência, no seio do campo de produção linguística, de um subcampo de produção restrita, cujas propriedades fundamentais estão ligadas ao fato de que os produtores produzem aí prioritariamente para outros produtores, cumpre distinguir entre o capital necessário à

simples produção de um *falar comum* mais ou menos legítimo e o capital de instrumentos de expressão (supondo-se a apropriação dos recursos depositados em estado objetivado nas bibliotecas, livros, em particular nos “clássicos”, gramáticas, dicionários) necessário à produção de um discurso escrito digno de ser *publicado* (quer dizer, oficializado). Esta produção de instrumentos de produção tais como as figuras de linguagem e de pensamento, os gêneros, as maneiras ou os estilos legítimos e, de modo geral, todos os discursos destinados a se tornarem “autoridade”, fontes de “referência obrigatória”, e a serem citados como exemplos de “uso correto”, confere àquele que a exerce um poder sobre a língua e, por essa via, sobre os simples usuários da língua bem como sobre seu capital. (BOURDIEU, 1996, p.45).

Numa sociedade dominada pelo pensamento, comportamento e comunicação caracteristicamente eurocêntricas, a literatura indígena que surge agora precisa seguir os padrões já estabelecidos pela indústria cultural e pelo modelo educativo. Isso quer dizer que ela precisa minimamente se igualar às estruturas já consagradas da literatura, em verso ou prosa, como romance, novela, conto, etc. Publicar em língua portuguesa é uma escolha que possibilita o acesso aos textos a pessoas de fora do município, e mesmo de outros países, o que não impede que também seja buscada uma publicação de textos em línguas nativas. Todos esses elementos contribuem para enriquecer o capital simbólico que os indígenas do Alto Rio Negro possuem, e que pode ser aplicado a favor das demandas dos povos indígenas.

Bourdieu comenta ainda que “toda dominação simbólica supõe, por parte daqueles que sofrem seu impacto, uma forma de cumplicidade que não é submissão passiva a uma coerção externa nem livre adesão a valores” (BOURDIEU, 1996, p.36-37). Portanto há uma dicotomia conflituosa entre isolar-se e integrar-se ao discurso hegemônico. Embora os indígenas tenham consciência dos ataques constantes a suas culturas originárias, existe a necessidade e o desejo de publicar os livros e participar de alguma maneira da cultura nacional do país. Apesar disso, vemos que é desigual a maneira como a crítica literária recepciona estes escritores, bem diferente do tratamento dedicado aos autores não-indígenas, como se estes últimos tivessem maior legitimidade ou alguma autoridade mais autêntica para se expressar pela forma literária.

(...) As diferentes estratégias, mais ou menos ritualizadas, da luta simbólica de todos os dias, assim como os grandes rituais coletivos de nomeação ou, melhor ainda, os enfrentamentos de visões e de previsões da luta propriamente política, encerram uma certa pretensão à autoridade simbólica enquanto poder socialmente reconhecido de impor uma certa visão do mundo social, ou seja, das divisões do mundo social. Em meio à luta para a imposição da visão legítima, na qual a própria ciência se encontra inevitavelmente engajada, os agentes detêm um poder proporcional a seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo (...). (BOURDIEU, 1996, p.82)



John Langshaw Austin é outro estudioso da linguagem humana que teorizou sobre as relações de autoridade linguística na sociedade. Um dos nomes centrais do pragmatismo linguístico e da filosofia da linguagem, Austin lançou as bases para a teoria dos atos de fala, que observa o poder empregado às palavras para realizar ações quando proferidas em contextos determinados. Ele também defendeu que a linguagem e as línguas não devem ser analisadas somente por seus aspectos formais e abstratos, mas nos seus contextos reais de uso. Além de servirem para descrever e narrar, os enunciados também são performativos, e as palavras podem ser usadas para efetivamente realizar ações, que serão tão mais eficientes quanto maior for o entendimento, tanto dos pronunciadores quanto dos receptores da fala, sobre a validade do ato realizado com palavras. As palavras usadas num casamento, por exemplo, não descrevem o ritual, mas de fato são parte da cerimônia.

No contexto das narrativas rionegrinas, temos agentes incumbidos de realizar as ações de cura e repasse das histórias tradicionais. Os kumus são os membros tribais que atuam como guardiões do conhecimento ancestral, preservando histórias e saberes, utilizando-os nas cerimônias de cura e benzimento, repassando-os para seus aprendizes e descendentes. Somente eles podem fazê-lo. Lembremos que o autor de *Antes o Mundo Não Existia* recriminou o fato de “até rapazinhos de dezesseis anos” começaram a escrever as histórias antigas, e que “todo mundo vai pensar que a nossa história está errada, vai sair tudo atrapalhado” (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, 1995, p.11). Mesmo com a decisão tomada de publicar a mitologia em livros, há preocupação sobre quem pode realizar a tarefa: “meu pai não queria dizer nada, nem para o padre Casemiro, que tentou várias vezes perguntar, mas ele dizia só umas besteiras assim por alto. Só a mim é que ele ditou essas casas transformadoras” (PÃRÕKUMU; KÊHÍRI, 1995, p.11). Na *Mitologia Sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*, vimos uma explicação sobre o grupo desana e a atuação dos kumus: “Esse grupo de descendência é tradicionalmente um grupo de kumu ou rezadores. A eles cabiam as funções de proteção e de cura das doenças por meio de rezas, tarefas efetuadas ao pedido dos antigos chefes de malocas” (DIAKURU; KISIBI, 1996, p.10).

No sistema de curas dos povos do Alto Rio Negro, existe a distinção entre a atuação dos pajés, baiás e kumus. Os pajés (ou “yaí”, em língua tukana) são os mais poderosos e não estão relacionados a uma etnia específica, podendo transitar entre as comunidades. Conhecem a origem das doenças e curam pelo toque, usando água e plantas. Já os baiás e os kumus são membros integrantes de suas próprias etnias. Os baiás curam através da música e da dança, enquanto os kumus curam pelas rezas, benzimentos e sopros. Os kumus são conhecedores das narrativas mitológicas e suas ações de cura estão relacionadas ao poder da palavra e das histórias de origem das doenças, plantas, animais e elementos da natureza. As narrativas tradicionais são elemento dos rituais comandados pelos kumus, que benzem as crianças quando nascem, benzem os doentes, as

plantações, a caça, etc. A atuação dos kumus é de grande importância na vida social das aldeias, pois garantem o equilíbrio entre as forças da natureza, os espíritos e os moradores. Na explicação da antropóloga Berta Ribeiro:

No plano da organização sócio-política, destacam-se, no caso dos Desâna, a figura do pajé, que exerce principalmente funções de cura; do *kumu*, que domina ritos propiciatórios das crianças, de defesa dos iniciados, de previsão e prevenção de malefícios; do *baia*, definido como mestre do canto e cerimonial, acumulando as funções do tuxaua ou capitão, antigo dono de maloca, atual chefe de um povoado, cuja investidura é hereditária, como no caso de Umúsin Panlõn Kumu ou Firmiano Lana, que foi *kumu* e tuxaua, esta última função exercida, após sua morte, por seu primogênito, Luiz Gomes Lana. O pajé, o *kumu* e o *baia* têm conhecimento profundo do ritual, da mitologia e geralmente são excelentes artesãos, completando, assim, o circuito de domínio da cultura tribal. (RIBEIRO, 1995, p.22-23)

**Figura 9: Tariakano (Ismael Pedrosa)**



Arquivo Pessoal

Entrevistei em julho de 2017 o professor Tariakano (Ismael Pedrosa Moreira), que é originário do grupo tariano Diroá. Recém-ordenado irmão salesiano, Tariakano tem atuação em movimentos sociais indígenas e produção acadêmica sobre a cosmogonia e sociedades tribais. Ele conta que, por ser filho de um importante pajé, teve oportunidade de seguir os passos do pai, o que entretanto não fez: “eu poderia narrar essas histórias, mas não segui por esse caminho. Mas a linhagem é muito respeitada, e gera brigas muito sérias se alguém que não é filho de pajé conta essas histórias”.

O mitólogo Mircea Eliade faz um apanhado que contempla o comportamento religioso de povos de diversas regiões do planeta, e que se aplicam bem à cultura indígena do Rio Negro. Segundo Eliade, a utilização ritual da narrativa mítica não apenas rememora os acontecimentos originários, mas tem a capacidade de recriar o próprio tempo do mito, provocando sua repetição no momento do rito. No pensamento mítico, o homem sob efeito ritualístico retorna ao tempo originário, quando surgiram o mundo, a humanidade, os animais ou a doença pela primeira vez. Quando o kumu benze a criança recém-nascida, narrando a criação do mundo e dos homens, ele transporta o novo ser aos tempos arcaicos, promovendo sua efetiva inclusão na sociedade tribal. Da mesma maneira, no ato de cura de uma doença é necessário que curador e doente revivam os acontecimentos mitológicos que provocaram o surgimento primordial da enfermidade. Sem tal ritual, a cura completa não acontece.

Esses fatos são importantes, pois desvendam-nos o segredo do comportamento do homem religioso em relação ao Tempo. Visto que o Tempo sagrado e forte é o Tempo da origem, o instante prodigioso em que uma realidade foi criada, em que ela se manifestou, pela primeira vez, plenamente, o homem esforçar-se-á por voltar a unir-se periodicamente a esse Tempo original. Essa reatualização ritual do *illud tempus* da primeira epifania de uma realidade está na base de todos os calendários sagrados: a festa não é a comemoração de um acontecimento mítico (e portanto religioso), mas sim sua reatualização. (ELIADE, 1992, p.44)

As narrativas míticas do Alto Rio Negro, portanto, não possuem um caráter meramente de entretenimento. Não se trata de histórias destinadas ao lazer, mas sim um sistema de conhecimentos que está associado à saúde dos indivíduos e da sociedade. Em tal sistema, a palavra possui papel proeminente, determinando a saúde ou a doença, o sucesso das colheitas, das caçadas e das pescas, protegendo a aldeia de ataques externos e contribuindo para a unidade social. Por ter esse papel primordial, as narrativas míticas, tal qual os objetos cerimoniais, não ficam à disposição de qualquer um, mas somente as pessoas preparadas podem manipulá-las e retransmiti-las aos seus sucessores.

Sabemos que os livros da *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* não encerram a totalidade das narrativas indígenas, nem do conhecimento preservado pelos kumus. Os próprios autores manifestam pretensões de escrever outros livros, completando o registro do conhecimento ancestral. Segundo o professor Kamidá (Afonso Fontes), da etnia baniwa, as histórias contidas nos livros desta coleção, em sua maioria, são aquelas destinadas às crianças, ou seja, histórias de iniciação aos conhecimentos tradicionais de uma nação. De maneira similar, podemos imaginar os livros publicados em português como um elemento introdutor à cultura indígena do Alto Rio Negro para os leitores não-indígenas da coleção. Kamidá, que é proveniente da região do Rio Aiari e vive há 20

anos em São Gabriel, está empenhado na criação de uma mitoteca, que colocará os conhecimentos tradicionais à disposição para as novas gerações.

**Figura 10: Kamidá (à esquerda) apresentando item da mitoteca**



Arquivo pessoal

Austin substitui o conceito de “verdade” nos enunciados performativos pelo conceito de “felicidade”. Isso porque somente os enunciados constatativos, aqueles que descrevem e narram, podem ser avaliados como sentenças verdadeiras ou falsas. Aos performativos resta serem bem executados ou não, em outras palavras, serem felizes ou infelizes. Na mesma linha de raciocínio, pensamos ser irrelevante discutir sobre a eficiência das técnicas terapêuticas uaupesinas, embora consideremos que são tão autênticas quanto qualquer outro método medicinal. Consideramos apenas que os rituais rionegrinos a partir da mitologia constituem enunciados felizes, uma vez que sua validade é reconhecida pela sociedade tribal, e seus agentes, os kumus, gozam de respeito e credibilidade. Segundo o tradutor de Austin, Danilo Marcondes Filho:

Podemos afirmar, então, que quando analisamos a linguagem nossa finalidade não é apenas analisar a linguagem enquanto tal, mas investigar o contexto social e cultural no qual é usada, as práticas sociais, os paradigmas e valores, a “racionalidade”, enfim, desta comunidade, elementos estes dos quais a linguagem é indissociável. A linguagem é uma prática social concreta e como tal deve ser analisada. Não há mais uma separação radical entre “linguagem” e “mundo”, porque o que consideramos a “realidade” é constituído exatamente pela linguagem que adquirimos e empregamos. (AUSTIN, 1990, p.10)

Segundo a teoria dos atos de fala, há seis condições mínimas para medir a felicidade de um enunciado performativo. Elas envolvem as circunstâncias da enunciação e as atitudes dos enunciadores e da plateia existente, inclusive seus graus de comprometimento com a ação ritualizada. São as seguintes condições:

(A.1) Deve existir um procedimento convencionalmente aceito, que apresente um determinado efeito convencional e que inclua o proferimento de certas palavras, por certas pessoas, e em certas circunstâncias; e além disso, que

(A.2) as pessoas e circunstâncias particulares, em cada caso, devem ser adequadas ao procedimento específico invocado.

(B.1) O procedimento tem de ser executado, por todos os participantes, de modo correto e

(B.2) completo.

(r.1) Nos casos em que, como ocorre com freqüência, o procedimento visa às pessoas com seus pensamentos e sentimentos, ou visa à instauração de uma conduta correspondente por parte de alguns dos participantes, então aquele que participa do procedimento, e o invoca deve de fato ter tais pensamentos ou sentimentos, e os participantes devem ter a intenção de se conduzirem de maneira adequada, e, além disso,

(r.2) devem realmente conduzir-se dessa maneira subsequente. (AUSTIN, 1990, p.31)

Pelo tópico (A.1) podemos pensar no procedimento convencional dos kumus, ao utilizarem as narrativas nos rituais de cura e benzimento, e também podemos pensar no procedimento convencional que é a criação literária. No primeiro caso, já sabemos que há determinados rituais rionegrinos que são realizados com a utilização de palavras, de narrativas que devem ser contadas corretamente e em momentos propícios. A criação literária também possui seus ritos: necessidade de identificar a autoria; um texto que siga determinadas características e possa ser enquadrado em algum gênero literário; uma editora que o registre e publique; divulgação e distribuição de cópias. É claro que existem literaturas que fogem a tais padrões, mas nem todas tem reconhecimento público e aceitação no meio literário, pois existe uma indústria cultural que possui suas próprias regras.

Sobre o tópico (A.2) já vimos que existem os agentes sociais adequados para as atividades xamânicas do Alto Rio Negro, no caso são os kumus, que preservam e transmitem as narrativas míticas. Vimos também que a transposição de tais mitos para a literatura é passível de polêmica, quando não for realizada por um kumu ou um aprendiz seu. Também há a questão sobre quais clãs são conhecedores das versões mais corretas dos mitos, o que não se constitui num problema para a literatura, mas pode provocar sérias discussões no meio indígena.

Os tópicos (B.1) e (B.2) falam na execução correta e completa dos procedimentos. No contexto tribal, os rituais seguem seus protocolos tradicionais, que, no processo de transposição dos textos para a literatura, evidentemente não continuarão a ser completamente executados. As narrativas ritualísticas são usadas para cura e benzimento e precisam ser recitadas oralmente,

enquanto a literatura se presta a outros fins: a leitura curiosa; a pesquisa científica; a documentação de práticas e fenômenos, etc. A performance do kumu prevê recursos corporais e de fala que não se repetem na escrita linear nem na leitura silenciosa. Portanto, os textos literários podem saciar os tópicos (B.1) e (B.2) apenas para a própria literatura, nunca para os rituais xamânicos.

Os tópicos finais, (r.1) e (r.2), falam sobre a intenção dos agentes envolvidos na enunciação em realizar corretamente as ações, e do comprometimento em de fato o fazerem. Podemos afirmar que os dois pontos são cumpridos também no contexto tribal, enquanto não se pode esperar que os leitores dos textos literários se comprometam em acreditar na veracidade das narrativas.

Não queremos dizer com isso que a literatura indígena carregue alguma característica de falseamento em relação às narrativas ritualísticas, mas que cada uma das configurações textuais possui seus elementos de felicidade enunciativa, cada qual a seu modo. O modo da fala dos kumus é produzir saúde e unidade tribal, o modo da literatura é formar capital simbólico para os desafios políticos que estão à frente.

### ***3.3. Gente da Transformação: Ideologia, identidade e performance***

Para que os antigos textos preservados pelos kumus ganhem novas significações e funções sociais através da literatura, é necessário que participem de uma transposição ideológica. Da ideologia indígena para a ideologia moderna, as narrativas são preservadas em essência, mas sofrem alterações em suas formas. Bakhtin e Volochínov defendem, na obra *Marxismo e Filosofia da Linguagem*<sup>9</sup>, que a ideologia não é um atributo mental que se manifesta na sociedade. É, pelo contrário, o resultado das relações objetivas e concretas que os homens e mulheres estabelecem. A ideologia se baseia nos produtos materiais e culturais existentes. A ideologia lhes dá significado, e eles, os produtos, servem a ela como símbolo.

Os signos só podem aparecer em um *terreno interindividual*. Ainda assim, trata-se de um terreno que não pode ser chamado de “natural” no sentido usual da palavra: não basta colocar face a face dois *homo sapiens* quaisquer para que os signos se constituam. É

---

<sup>9</sup> Existe uma grande polêmica que perpassa décadas sobre a autêntica autoria do livro *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Se em sua primeira edição, de 1929, a obra foi creditada a Valentin Nikolaevitch Volochínov, na edição francesa de 1977 o livro ressurgiu e foi apresentado ao mundo ocidental, desta vez com autoria atribuída a Mikhail Bakhtin, com o nome de Volochínov constando entre parênteses. Num misto de mistério e mal-entendidos, a polêmica sobre a autoria do livro permanece até os dias atuais, com reviravoltas e novos elementos sendo adicionados eventualmente à questão. Atualmente, a balança parece pender mais para o reconhecimento de Volochínov como verdadeiro escritor do livro, mas, como não pretendemos adentrar em tal discussão, adotamos neste trabalho a estratégia de tratar de ambos, Bakhtin e Volochínov, como parceiros na elaboração das ideias norteadoras do trabalho. Para as referências bibliográficas, seguimos o que consta na edição brasileira da Hucitec, ou seja, referir a autoria a “Bakhtin (Volochínov)”. Não há nisso, qualquer intenção de demonstrar preferência sobre a discussão particular a respeito deste livro, mas é interessante notar que ele se configura como um exemplo de grande importância para as discussões sobre autoria, que constitui um dos objetos de interesse desta pesquisa.

fundamental que esses dois indivíduos estejam socialmente organizados, que formem um grupo (uma unidade social): só assim um sistema de signos pode constituir-se. A consciência individual não só nada pode explicar, mas, ao contrário, deve ela própria ser explicada a partir do meio ideológico e social. (BAKHTIN (VOLOCHÍNOV), 2014, p.35)

Os autores apontam a linguagem como o signo mais relevante da organização social. “A palavra é o fenômeno ideológico por excelência” (BAKHTIN (VOLOCHÍNOV), 2014, p.36). Isso porque, apesar da relativa neutralidade da língua, podendo o mesmo sistema de palavras ser utilizado para expressar as mais diversas ideologias, ao mesmo tempo a comunicação da vida cotidiana é o recurso privilegiado para absorver, reproduzir e consolidar a ideologia no meio social.

[...] A palavra acompanha e comenta todo ato ideológico. Os processos de compreensão de todos os fenômenos ideológicos (um quadro, uma peça musical, um ritual ou um comportamento humano) não podem operar sem a participação do discurso interior. Todas as manifestações da criação ideológica – todos os signos não-verbais – banham-se no discurso e não podem ser nem totalmente isoladas nem totalmente separadas dele. (BAKHTIN (VOLOCHÍNOV), 2014, p.38)

**Figura 11: Objetos sagrados da cultura tukana**



Ilustração de Ana Cristina Silveira. Fonte: Akito & Kí'mâro (2004)

A ideologia que dá suporte à vida tribal é sensivelmente diferente daquela que dá significação à vida moderna. Se para a ideologia moderna a literatura indígena surge como curiosidade, ficção ou registro histórico, para a ideologia indígena tribal as narrativas míticas possuem atributos bem diferentes. São conhecimentos importantes, que influenciam diretamente na vida cotidiana. Cada uma das ideologias é, portanto, simbolizada pelos produtos concretos resultantes da relação das palavras com os contextos sociais em que elas são empregadas. O livro é

um grande símbolo da cultura ocidental moderna letrada, enquanto a cultura indígena pode ser simbolizada por seus instrumentos sagrados ritualísticos, o banco de transformação, o suporte de cuia, a cuia de ipadu, a lança-chocalho, a forquilha de cigarro, o cabo de enxó, todos presentes na mitologia rionegrina.

Vejamos, na mitologia dos tukanos hausirõ porã, o encantamento usado pelo Avô do Universo para criar a primeira humanidade:

*Karãkó mahsã bahuaridá*

Cordão umbilical de aparecimento de frutinhas de cipó das capoeiras

*Karãkó diró, ohékõ diró*

Sangue de frutinhas de cipó das capoeiras, sangue de leite

*Karãkó mahsã bahuaridá*

*D#hká bahuaridá*

Cordão umbilical de aparecimento de frutinhas de cipó das capoeiras de fruta grande

*Karãkódá d#ká mimidá*

Cipó de karãkó de fruta pequena

*Karãkó weri sopodá, mahsã bahuaridá*

Cordão umbilical de espuma e cordão de aparecimento

*Ohpekõ diró mahsã diró ames#opeopĩ*

Sangue de leite e sangue de gente, abençooou

*Mahsã ohpekõ diró mahsã diró ames#opeopĩ*

Gente de leite, gente de sangue, abençooou

*Mahsã bahuari sarirõ*

Suporte de cuia de aparecimento

*Karãkó sarirõ*

Suporte de cuia sumo de frutinhas de cipó das capoeiras

*Ohpekõ sarirõ*

Suporte de cuia de leite

*Mahsã bahuari wahatoró*

Cuia de aparecimento

*#htã bohó wehtá waharó,*

Cuia de pó de ipadu de pedra branca

*Karãkó weri sopowaharó*

Cuia de espuma de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras

*Ohpekõ weri sopowaharó*

Cuia de espuma de leite

*K# kahtisé kumu mahsã bahuari kumurõ,*

Banco de vida, banco de aparecimento

*Mahsã bahuari #htã bohó kumurõ*

Banco de aparecimento de pedra branca



*Mahsã bahuari siõpurĩ kumurõ, karãkó kumurõ,*

Banco de aparecimento de ouro

Banco de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras

*Ohpekõ kumurõ, karãkó weri sopo kumurõ*

Banco de leite, de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras, banco de espuma

*Ohpekõ weri sopo kumurõ,*

Banco de espuma de sumo de leite

*Mahsã bahuari pehká yñhsuó tuíwesapĩ...*

Banco de aparecimento, esfriou e abençoou

*Kãã kahtisé dahsiatu*

A vida e o coração dele

*Uhtã bohó dñpñ miñe nohãpi,*

Pegou a forquilha de cigarro de pedra branca, dizendo

*Karãkó dñhpñ, ohpekõ dñhpñ*

Forquilha de cigarro de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras, forquilha de cigarro de leite

*Mahsã bahuari dñhpñ*

Forquilha de cigarro de aparecimento

*Karãkó mñrõ*

Cigarro de sumo de frutinhas de cipó das capoeiras

*Ohpekõ mñrõ nigntá putikeopñĩ*

Dizendo, ele soprou a fumaça do fumo de leite

Terminando a oração, Avô do Universo soprou bem na direção da criação. Viu que começou a se mexer, fazendo barulho dentro da cuia e apareceu, pulando da cuia com os raios, tão enfeitado que nem dava pra enxergar, com brincos e colares de ouro.

Avô do Universo, vendo que deu certo sua criação, abençoou:

karãkó diró mahsã

gente do sangue de frutinhas de cipó das capoeiras

ohpekõ diró mahsã...

gente do sangue de leite

Abençoou, diminuindo seu calor.

Agora o mundo começa. Estava faltando essa criação. Já tem humanos. Avô do Universo estava na maloca do *Yepá Wikhã*, a Maloca do Céu. Havia dez bancos. Avô do Universo pegou sua forquilha de cigarro de pedra branca e deu um lugar para o primeiro se sentar.

(ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p.30-32)

**Figura 12: O livro se torna novo elemento cerimonial**

Os objetos sagrados que o kumu utiliza nos rituais também aparecem nas próprias rezas que ele entoa, pois simbolizam os instrumentos que foram utilizados pelo deus criador no momento original do mito. O antropólogo Geraldo Andreello relata uma experiência performática curiosa ocorrida no lançamento do volume sétimo da coleção de narradores indígenas. Na cerimônia, um grupo de representantes do clã desana Guahari Diputiro Porã apresentaram, para o público presente, uma cópia do livro acomodada sobre um suporte de cuia, que por sua vez repousava sobre um banco cerimonial. Com exceção do livro, todos os objetos são elementos da cultura indígena. O banco foi usado pelo Avô do Universo para criar o mundo e a humanidade, tarefa para a qual utilizou fumo e ipadu. A forquilha, a cuia e seu suporte simbolizam esses elementos. O livro é introduzido no local tradicionalmente reservado à cuia de ipadu, objeto associado à capacidade de pensamento e de reflexão. No novo arranjo, demonstrado na Figura 11, o rosto do portador das ferramentas está encoberto pelo livro, como se sua face, símbolo de sua identidade individual, desaparecesse dando lugar à identidade coletiva do povo, representada pela narrativa contida no livro. Outros homens estão atrás dele. Não cobrem seus rostos, pois representam o próprio povo desana que surge a partir das ações do demiurgo. Os nomes dos clãs rionegrinos fazem referência aos heróis culturais, que surgiram primeiro na mitologia de criação. Os heróis deram origem ao

povo, e seus corpos foram montados a partir dos instrumentos mágicos sagrados. Seus descendentes representam a multiplicação desses objetos sagrados.

A cena toda contribui para a integração do objeto livro à cultura e à identidade indígena rionegrina. Mikhail Bakhtin<sup>10</sup> diz que a identidade pessoal está relacionada ao olhar do outro. É no reflexo do olhar do outro que percebemos nossa própria imagem, e com ele interagimos para consolidar ou refratar essa imagem. Assim também age o autor no processo de criação de suas personagens (seus heróis). O herói ficcional, de certa maneira, é um reflexo da imagem do próprio autor, podendo ser um reflexo regular ou distorcido. Os heróis indígenas, similarmente, apresentam-se literariamente pela junção do olhar do índio sobre si mesmo com o olhar do “homem branco” em relação à condição indígena. Andrello relata que, durante a preparação dos livros, os autores não mostravam tanto interesse sobre questões de direitos autorais, mas sim na possibilidade de expandir o conhecimento das narrativas, levando-as a uma audiência ampliada. A interação com um público maior era o objetivo mais imediato. Os estudos de performance linguística, que partem de conceitos observados no contexto teatral, tratam desta relação entre os produtores de enunciados e seu público (sua plateia). Na narrativa oral, os aspectos teatrais são mais perceptíveis e a performance do kumu é mais cênica. Já nos textos literários, os aspectos performáticos são mais sutis, mas também podem ser percebidos nas falas que tentam sensibilizar o leitor, ou incorporando elementos conhecidos do público externo que lhe facilita o entendimento das narrativas indígenas. Isso está presente na escolha da língua portuguesa como veículo de divulgação das narrativas, na associação do Lago de Leite original com a Baía de Guanabara, no Rio de Janeiro, na explicação de que o Avô do Universo é o Deus cristão. Ainda segundo Andrello, os textos escritos trazem falas mais reflexivas e pormenorizadas dos mitos do que ocorre na narrativa oral. Para Paul Zumthor, autor que analisa as relações performáticas, tanto a performance oral quanto a leitura do texto escrito compartilham a característica de apresentar ao público um lugar cênico e a manifestação da intenção do autor (ZUMTHOR, 2014, p.44).

A identidade indígena apresentada nos livros da coleção não se presta somente ao conhecimento do público externo, mas também cumpre papel importante junto aos próprios indígenas, que verão elementos de sua cultura tradicional registrados em veículos de credibilidade, que são os livros de literatura. O antropólogo Darcy Ribeiro afirma que a maior necessidade atual ao índio é de barrar o “processo de identificação com os pontos de vista dos civilizados, que os levam a se olharem com os olhos dos brancos, como pobres bichos ignorantes e desprezíveis, contra os quais tudo é permitido” (RIBEIRO, 1996, p.49). Não podemos falar exatamente em perda de

---

<sup>10</sup> Diferente do que ocorre com o *Marxismo e Filosofia da Linguagem*, não pairam dúvidas sobre a autoria do livro *Estética da Criação Verbal*, que é atribuído unicamente a Mikhail Bakhtin. Por isso indicamos Bakhtin como autor da obra, sem qualquer receio ou reserva.

identidade ou de cultura, mas em transformação de ambas. Ao indígena historicamente foi imposto um papel marginal no processo de mudanças culturais. A ideologia moderna tratou de silenciar sua voz e atacar seus símbolos culturais. Atualmente, ele busca mudar esse quadro, reafirmando sua presença no conjunto da sociedade brasileira.

### **3.4. *As flautas sagradas: o poder de falar e a imposição do silêncio***

No livro *Literaturas da Floresta* a professora e pesquisadora Lúcia Sá analisa escritos da tradição ocidental que remetem às histórias indígenas. Praticamente desde o início da colonização das Américas por europeus existem registros, releituras e interpretações das lendas ameríndias, no entanto a autoria dessas histórias sempre é algo turvo. Os europeus nunca indicavam corretamente as origens das lendas, nem seus intrincados significados para as comunidades tribais. Ao longo dos séculos seguintes tornou-se corriqueiro escritores de literatura se apropriarem das histórias indígenas sem dar o devido crédito à cultura da qual elas se originaram. A tradição literária ocidental reserva a eles, os escritores ficcionistas, o papel de “autores”. Papel esse que é negado aos índios, que no máximo são nomeados como “narradores”, “informantes”, “colaboradores”. Isso quando têm seus nomes realmente registrados. Sá denuncia o apagamento histórico sistemático do agente indígena, invisibilizado aos olhos europeus, cujas narrativas precisam ser recriadas por alguém de fora, alguém do “mundo letrado” que não é o seu, para só então serem carregadas de valores literários e documentais. O uso recorrente desta prática fez com que parecesse parte da normalidade literária a olhos modernos, de modo que não causa espanto quando ocorre.

Como exemplo temos o trabalho de documentação da cultura pemon realizado pelo etnologista alemão Theodor Koch-Grünberg. Ao chegar à região do Monte Roraima, Koch-Grünberg contou com apoio de dois índios pemons, um chamado Mayuluaípu, e outro de nome Mõseuaípu, mas apelidado como Akuli, que lhe forneceram informações importantes sobre a cultura desse povo caribe. Isso permitiu que o etnologista registrasse para o mundo ocidental a língua e as lendas pemons, e principalmente as aventuras de Makunaíma, que anos depois serviriam de base para o escritor brasileiro Mário de Andrade construir seu livro *Macunaíma*, um clássico da literatura moderna do século XX. Atualmente os nomes de Mário de Andrade e de Theodor Koch-Grünberg são lembrados e festejados pelas comunidades literárias e antropológicas, porém pouco se tem registrado sobre Mayuluaípu ou Akuli.

Embora a influência dos textos indígenas em *Macunaíma* não tenha sido negada, os textos indígenas propriamente ditos nunca foram analisados seriamente, pois esse trabalho tende a ser visto como supérfluo, já que as fontes ameríndias são geralmente consideradas simples

“matéria-prima etnográfica”. Meu objetivo neste capítulo é questionar o discurso econômico de toda uma tradição crítica que tem insistido em tratar os textos indígenas como matéria-prima, que só podem passar à categoria de arte quando devidamente trabalhados pelas mãos engenhosas de intelectuais não indígenas. (SÁ, 2012, p.85)

Ao comparar o texto de Koch-Grünberg com a rapsódia de Mário de Andrade, Lúcia Sá ressalta a enorme proximidade entre ambas as narrativas. Ainda que não se pretenda rebaixar de maneira alguma o *Macunaíma* de Mário de Andrade, observa-se a injustiça em considerar a obra literária final algo mais sofisticado e criativo que as narrativas tradicionais pemons. Os elementos centrais do enredo, como o caráter das personagens, e episódios inteiros já se encontravam no registro documental do etnógrafo alemão, que foi escrito a partir das entrevistas com os indígenas. O romance de Andrade apresenta um eixo central, a busca pelo amuleto muiraquitã, que em muito se assemelha à literatura épica de matriz europeia, repleta de peripécias, e ao mesmo tempo é permeado por “inúmeras tramas alternativas, enredos secundários, histórias individuais e histórias secundárias de natureza e origem distintas, e a maioria delas corresponde a tradições narrativas ameríndias – em geral, pemons” (Sá, 2012, p.102).

O caso referido não é o único, nem exceção. Darcy Ribeiro, Raul Bopp, Rómulo Gallegos, Alejo Carpentier, Oswald de Andrade, Mario Vargas Llosa e muitos outros escritores conheceram e incorporaram histórias de origem indígena a suas obras. Em entrevista a Aray Nabuco, Sá resume a questão da seguinte maneira:

No caso de literatura vai ser sempre uma questão complicada, porque não existe originalidade literária e, evidentemente, a literatura, qualquer literatura, se baseia em outras literaturas. Então, que a literatura não indígena incorpore elementos indígenas é algo que sempre se fez. No entanto, a falta de reconhecimento das culturas indígenas, seja material ou um conhecimento intelectual, é um problema, foi um problema e continua sendo. No primeiro caso, a literatura publicada pelos antropólogos ou pelos viajantes, ela nem sequer recebia os nomes dos indígenas. (NABUCO, 2014, p.46)

Para a pesquisadora, a questão do reconhecimento da cultura indígena é similar à luta desses povos pelas suas terras tradicionais. Da mesma maneira que argumentos recorrentes são usados para negar o direito ao território, como o de que os indígenas são tradicionalmente nômades ou que os indígenas atuais estão aculturados e perderam seu status de “índios verdadeiros”, também a propriedade intelectual lhes é sistematicamente negada e é lugar-comum a ideia de que tais povos, por historicamente não dominarem a linguagem escrita, não produzem literatura, enquadrando-se suas narrativas em outro campo diverso da produção linguística. Já vimos como esse vácuo de literatura escrita foi rompido somente em 1980, com a publicação do livro *Antes o mundo não*

*existia*, dos desanas Umûsin Panlôn Kumu (Firmiano Arantes Lana) e Tolamãn Kenhíri<sup>11</sup> (Luiz Gomes Lana), lançado pela Livraria Cultura Editora, de São Paulo.

Mesmo fora do contexto literário, a voz dos indígenas foi constantemente manipulada para anteder a interesses particulares de determinados grupos da Europa, associados a nações daquele continente e a tendências políticas conflitantes. É o que relata a historiadora Andrea Daher no livro *A oralidade perdida*. Se os indígenas aparentemente não possuíam voz própria para se expressar nas metrópoles europeias, por outro lado tiveram uma forte presença simbólica por meio dos discursos reconstruídos por exploradores, aventureiros, colonos, militares, religiosos e outros que cruzaram o Oceano Atlântico, vindo às Américas e retornando a suas pátrias, levando consigo objetos indígenas ou mesmo indivíduos ameríndios, que exibiam nas cortes. Tais falas, sob o filtro do pensamento europeu, carregavam altas doses de ideologia conveniente aos interesses de cada grupo político do “Velho Continente”, feitas sob medida para as disputas internas das nações europeias e suas lutas por hegemonia econômica e política. Assim, o discurso indígena relatado por escritores franceses não era igual aos discursos recriados no mundo luso-espanhol, e não por acaso cada qual servia aos interesses de sua própria Coroa nas Américas (DAHER, 2012, p.128). Portanto, houve um planejamento em manter os ameríndios sem voz própria, numa mudez simbólica que lhe negava o controle sobre o próprio discurso frente aos outros povos.

Algumas dúvidas, no entanto, persistem. Entre elas: os escritores indígenas de hoje estão realizando uma criação literária nova, ou somente recontando histórias do imaginário popular, que são portanto um bem coletivo? E mais: literatura é somente aquilo que está escrito e publicado em livros, ou também podemos falar na existência de uma literatura oral? Paul Zumthor diz que:

(...) poderíamos legitimamente nos perguntar se, entre a performance – tal qual observamos nas culturas de predominância oral – e nossa leitura solitária e silenciosa, não há, em vez de corte, uma adaptação progressiva, ao longo de uma cadeia contínua de situações culturais a oferecerem um número elevado de re-combinações dos mesmos elementos de base. Parecia, desde então, extremamente provável que os elementos constituintes do núcleo estável de toda performance observável através do mundo e provavelmente dos tempos encontravam-se na leitura poética. (ZUMTHOR, 2014, p.37-38)

Para Zumthor, não há uma ruptura verdadeira a separar o texto oral do texto escrito. Ao transpor uma história da oralidade para a escrita, não estamos transformando-a de forma tão radical que ela não possa mais ser reconhecida como a mesma história. Mesmo na tradição oral, cada narrador, a cada geração e a cada vez que conta, acrescenta novos elementos à narrativa, lhe atribui

<sup>11</sup> Os nomes dos autores estão grafados aqui de maneira diferente da que se encontra nas referências bibliográficas. Isso ocorre por haver divergência entre os créditos da primeira e da segunda edição do livro. Aqui, seguimos a grafia da edição de 1980, enquanto a bibliografia se refere à edição de 1995.

novos significados. A escrita é mais uma contribuição dada à mesma narrativa. E, ainda que a escrita defina uma forma fixa para o texto, nada impede que as narrativas sejam reescritas em outras versões, como já vimos que ocorre com os textos do Alto Rio Negro. Zumthor coloca a leitura poética oral na base mesmo de toda a produção literária.

(...) na aventura humana a escrita surgiu como uma revolta contra o tempo; e, passados milênios, ela conserva ainda esse primeiro elã. Neste sentido, poesia e escrita tendem, por meios não comparáveis, ao mesmo fim. É isto mesmo que funda aquilo que chamamos a literatura. Um encontro saboroso se produziu entre a linguagem poética e essa técnica extraordinária da escritura que ela encontrou em seu caminho. (ZUMTHOR, 2014, p.50)

Os estudos de gêneros textuais em linguística consideram que os textos podem tanto ser produzidos oralmente quanto escritos. Segundo Mikhail Bakhtin, “o emprego da língua efetua-se em forma de enunciados (orais e escritos) concretos e únicos, proferidos pelos integrantes desse ou daquele campo da atividade humana” (BAKHTIN, 2011, p.261). O professor Luiz Antônio Marcuschi completa o pensamento da seguinte forma:

os gêneros textuais são os textos que encontramos em nossa vida diária e que apresentam padrões sociocomunicativos característicos definidos por composições funcionais, objetivos enunciativos e estilos concretamente realizados na integração de forças históricas, sociais, institucionais e técnicas. (...) os gêneros são formas textuais escritas ou orais bastante estáveis, histórica e socialmente situadas. (MARCUSCHI, 2008, p.155)

Portanto, além de se apresentarem nas formas oral e escrita, os textos desempenham papéis específicos na comunicação humana, sempre ligados ao contexto histórico e social em que surgem. Os textos podem ser classificados em gêneros de acordo com o suporte que utilizam, o estilo e a função que desempenham. A literatura é normalmente pensada como um gênero estritamente escrito, cujos estilos variam da linguagem popular à erudita, e contempla uma gama de funções comunicativas: entreter, informar, emocionar, denunciar, indignar e outras. Embora carregados das mesmas possibilidades estilísticas e funcionais, os textos orais protagonizam o preconceito acadêmico que não os considera como literatura, mas como “narrativa”, “conto popular”, “folclore”. Bakhtin questiona essa prática dos estudos literários, que separam seu objeto específico, a literatura, do restante das práticas linguísticas:

Antes de mais nada, os estudos literários devem estabelecer o vínculo mais estreito com a história da cultura. A literatura é parte inseparável da cultura, não pode ser entendida fora do contexto pleno de toda a cultura de uma época. É inaceitável separá-la do restante da cultura e, como se faz constantemente, ligá-la imediatamente a fatores socioeconômicos, por assim dizer, passando por cima da cultura. (...) as fronteiras desses campos não são

absolutas, variam em diferentes épocas; (...) a vida mais intensa e produtiva da cultura transcorre precisamente nas fronteiras de campos particulares dela e não onde e quando essas fronteiras se fecham em sua especificidade. (...) o chamado processo literário de uma época, estudado isoladamente de uma análise profunda da cultura, reduz-se a uma luta superficial entre as correntes literárias (...). (BAKHTIN, 2011, p.360-361)

O que ocorre com os textos rionegrinos não é uma novidade na história literária mundial. A literatura geralmente parte de situações reais e de outros textos que já existem na tradição oral. A *Iliada* e a *Odisseia*, dois textos considerados fundadores da tradição literária ocidental, são formados por histórias, lendas e episódios já conhecidos então pelos povos do Mar Mediterrâneo, e cantados em forma de poesia pelos antigos aedos. Homero coletou tais histórias e as configurou na forma de grandes poemas épicos, que é como os conhecemos hoje. A própria existência de Homero, no entanto, é um ponto de discussão entre historiadores e estudiosos da literatura. Não se sabe ao certo se realmente existiu uma pessoa chamada Homero, e se essa pessoa realmente escreveu as duas epopeias, ou se, pelo contrário, houve vários “Homeros” que participaram, em momentos cronológicos distintos, da construção desses textos.

Os textos sagrados de diversas religiões são igualmente objeto de debates sobre autoria. Afinal, os verdadeiros criadores dos textos são os deuses ou os homens por eles inspirados? As *Mil e uma noites*, livro de enorme importância da cultura árabe, é outro exemplo de textos que resistem ao tempo bem mais que os nomes de seus criadores. Se vasculharmos a literatura moderna, teremos exemplos quase infundáveis: William Shakespeare, com suas tragédias, revisitou dramas populares da antiguidade e do medievo; os irmãos Jacob e Wilhelm Grimm coletaram seus famosos contos de fadas de histórias folclóricas que ouviam em meio ao povo da atual Alemanha.

Já vimos como escritores brasileiros utilizam as narrativas indígenas em suas criações literárias, mesclando-as com a realidade moderna e urbana contemporânea, e como agora os próprios indígenas começam a escrever suas histórias e ter seus nomes reconhecidos como autênticos autores, escritores e, conseqüentemente, literatos. Os indígenas escritores, como vimos, são pessoas que transitam entre dois mundos: de um lado conhecem a tradição tribal, sendo filhos e netos de kumus e deles recebendo de fonte privilegiada as narrativas ritualísticas; de outro lado, são ex-alunos de escolas salesianas, possuindo formação letrada e conhecimento da literatura ocidental. Seus textos já começam a circular no meio acadêmico, entre pesquisadores e outros escritores, porém ainda falta ocorrer a mudança metodológica para que atinjam um público mais amplo, de leitores ocasionais. Como sabemos que o local privilegiado para divulgação da literatura para um público não especializado é a escola, falta justamente que as obras de literatura indígena cheguem às salas de aula, primeiro passo para que os livros se tornem popularmente conhecidos.



#### 4. O LAGO DE LEITE: A LITERATURA APLICADA NA EDUCAÇÃO INDÍGENA

O atual PNE (Plano Nacional de Educação), decênio 2014-2024, aprovado pela lei federal de número 13.005, de 25 de junho de 2014, trata da educação diferenciada indígena e, entre suas metas e estratégias, aponta como prioridades:

5.5) apoiar a alfabetização de crianças do campo, indígenas, quilombolas e de populações itinerantes, com a produção de materiais didáticos específicos, e desenvolver instrumentos de acompanhamento que considerem o uso da língua materna pelas comunidades indígenas e a identidade cultural das comunidades quilombolas;

(...)

7.25) garantir nos currículos escolares conteúdos sobre a história e as culturas afro-brasileiras e indígenas e implementar ações educacionais (...) por meio de ações colaborativas com fóruns de educação para a diversidade étnico-racial, conselhos escolares, equipes pedagógicas e a sociedade civil;

7.26) consolidar a educação escolar no campo de populações tradicionais, de populações itinerantes e de comunidades indígenas e quilombolas, respeitando a articulação entre os ambientes escolares e comunitários e garantindo: o desenvolvimento sustentável e preservação da identidade cultural; a participação da comunidade na definição do modelo de organização pedagógica e de gestão das instituições, consideradas as práticas socioculturais e as formas particulares de organização do tempo; a oferta bilíngue na educação infantil e nos anos iniciais do ensino fundamental, em língua materna das comunidades indígenas e em língua portuguesa; a reestruturação e a aquisição de equipamentos; a oferta de programa para a formação inicial e continuada de profissionais da educação; e o atendimento em educação especial;

7.27) desenvolver currículos e propostas pedagógicas específicas para educação escolar para as escolas do campo e para as comunidades indígenas e quilombolas, incluindo os conteúdos culturais correspondentes às respectivas comunidades e considerando o fortalecimento das práticas socioculturais e da língua materna de cada comunidade indígena, produzindo e disponibilizando materiais didáticos específicos, inclusive para os(as) alunos(as) com deficiência; (BRASIL, 2014, anexo)

Nestes trechos verificamos a importância dada ao uso das línguas maternas, principalmente nas primeiras séries, ao respeito às práticas socioculturais, à identidade, à história das comunidades e a necessidade de criar materiais didáticos específicos para aquelas realidades sociais. O texto legal ampara a busca das comunidades indígenas pelo reconhecimento social às suas práticas de subsistência, estilos de vida, crenças e identidade cultural. No entanto, já comentamos o quanto é difícil fazer valer o conteúdo das leis. Mesmo a lei de cooficialização do *nheengatu*, *tukano* e *baniwa* encontra muita resistência da população local não-indígena e até dos agentes públicos.

Em julho de 2017 conversei com o professor Poani (Higino Pimentel Tenório). De etnia tuyuka, ele nasceu em 1955 na comunidade São Pedro, no Rio Tiquié. Falante de tuyuka e tukano, desenvolveu um trabalho de educação em línguas nativas em sua comunidade, atuando também na Coordenação de Educação da FOIRN. Poani explicou como os próprios alunos têm resistência contra o ensino nas línguas maternas. A principal queixa dos jovens é de que essas línguas serão um empecilho à sua integração na sociedade nacional: “o Estado brasileiro não valoriza essas línguas e exames como o ENEM são todos em língua portuguesa, não contemplam as línguas indígenas”. A falta de conexão entre os saberes tradicionais e as possibilidades acadêmicas e profissionais para os alunos, os desestimula a acreditar na validade nessa educação diferenciada. “Muita gente aqui acha que o conhecimento indígena não gera desenvolvimento, não oferece riqueza ou avanço, só traz atraso”, explicou Poani.

**Figura 13: Professor Poani (Higino Pimentel)**



Arquivo pessoal

Segundo ele, é necessário criar um grupo de trabalho que desenvolva materiais escolares que integrem os saberes, as línguas e a literatura indígenas para as atividades em sala de aula. Esse material precisa se integrar na vida dos alunos, para que faça sentido para eles (a entrevista completa está no apêndice A). A mesma linha de pensamento segue a pedagoga Jeana Alice, de etnia baré<sup>12</sup>, coordenadora regional de educação da SEDUC-AM em São Gabriel da Cachoeira. A

<sup>12</sup> Quando questionada sobre seu nome indígena, Jeana informou que ainda não possui o RANI, mas levantou a seguinte discussão: “não é só quem tem RANI que é indígena. Eu sei que sou indígena, minha família é, eu conheço a história do povo baré. Quando for tirar o RANI, claro que irei falar com minha mãe, perguntar dela o nome, e ela

Coordenação Regional divide espaço com o CETI (Centro de Educação de Tempo Integral) Pedro Yamaguchi, na sede do município, que foi onde fiz a entrevista. Para Jeana, é necessário realizar um trabalho em parceria com linguistas (da UFAM, do ISA, UEA, e de outras instituições), para desenvolver o material a ser usado em salas de aula. Não basta a vontade de integrar os conteúdos locais, é preciso escolher os métodos, selecionar os conhecimentos específicos, os materiais necessários e planejar a aplicação para a educação seriada. Ela alerta que o preconceito contra a escola indígena, de certa forma, vem do Governo e dos próprios alunos, pois todos passam a acreditar que as escolas locais não são mais indígenas, e portanto o conhecimento estudado não deve ser o conhecimento indígena (a entrevista com Jeana está no apêndice B).

**Figura 14: Jeana Alice, coordenadora da SEDUC**



(...) há o mito de que “o índio localizado nas áreas urbanas deixa automaticamente de ser índio”, pois a experiência tradicional de cada povo “não é válida na cidade, onde a tendência seria abandonar sua cultura, sua identidade”. Nessa perspectiva, as dificuldades dos indígenas nas cidades são interpretadas como fator para que esses indivíduos deixem a identidade indígena.

Essa tensão desconsidera os processos sociais e históricos vivenciados de cada povo indígena e que os obrigaram a se deslocar em busca de alternativas para seus problemas. Além disso, a interpretação em questão abre margem para o preconceito da sociedade não indígena que

---

vai me contar”. Essa posição indica um debate sobre os limites de representação dos documentos legais expedidos pelo Governo, e sobre o que é necessário para que o indivíduo se considere autenticamente como um indígena ou um não-indígena. Sabemos que, em certas situações, o RANI é substituído por declarações expedidas pela FUNAI. Tais declarações informam se os indígenas vivem em comunidades ou aldeias, indicando o vínculo entre os indivíduos e seus grupos étnicos.

acredita ser índio apenas as pessoas que moram em terras indígenas e não utilizam objetos da sociedade envolvente no seu cotidiano. (SANTOS; PINHEIRO, 2016, p.51)

É evidente que os “objetos da sociedade envolvente” aqui referidos são objetos materiais e imateriais. Produtos práticos e produtos simbólicos construídos pelas relações sociais existentes, categoria, esta última, na qual se encaixam plenamente a criação literária e a educação escolar formal. Segundo observação de Valéria Weigel, a respeito de escolas baniwas no Rio Içana, mas que muito bem pode estender-se a outras etnias:

Querer a escola e procurar fazê-la de acordo com modelos criados a partir de valores, regras, concepções, perspectivas e projetos baniwa é uma forma de luta contra as pressões exógenas.

No plano simbólico, a apropriação desse universo desconhecido – a cultura escolar, os códigos lingüísticos, as diferentes linguagens – do outro, o opressor, representa vencê-lo, impor-se a ele: “*a gente encontra ele, e aí não tem medo, assim!*” (Avô hohhodene, de Ucuqui-cachoeira).

Esta perspectiva simbólica é perceptível, tanto no âmbito da criação e recriação de significados simbólicos e rituais para a escola, quanto nas situações em que é possível materializar a apropriação desse objeto-escola, tornando-o uma “*coisa nossa*” (...). (WEIGEL, 2000, p.354)

Por outro lado, também há exemplos positivos que atingiram êxito, como o trabalho realizado pela LICEN (Licenciatura Indígena Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável) da UFAM, que promove na região do Alto Rio Negro cursos de nível superior com aulas em tukano, baniwa, nheengatu, yanomami e sateré-mawé. Em parceria com a FOIRN, a LICEN tem publicado materiais totalmente produzidos nas línguas indígenas da região. A seguir, na figura 14, temos alguns exemplos de livros didáticos produzidos em línguas tukana, nheengatu e baniwa, destinado aos alunos de licenciatura indígena.

Não se trata ainda das tão desejadas adaptações da literatura indígena para o contexto escolar, mas representa um grande avanço para a valorização das línguas locais. A luta pela valorização cultural passa certamente pela discussão sobre qual modelo de educação deve ser adotado, para permitir que se repasse o conhecimento ancestral às novas gerações, permitindo-as compreender o contexto histórico/social no qual estão inseridas, e também para formar profissionais conscientes de seu papel no mundo e da importância em manter vivas a cultura e a identidade dos povos indígenas.

Figura 15: livros acadêmicos em línguas indígenas



A adaptação da literatura indígena para as atividades escolares de ensino fundamental e médio permanece como uma necessidade a ser atendida no futuro, mas de grande importância para o imaginário indígena regional. Nos apêndices A e B temos entrevistas com representantes da FOIRN e SEDUC-AM a respeito desta questão. Somente quando este trabalho for efetivamente realizado nas escolas, os autores indígenas verão cumprir um dos objetivos declarados de suas publicações: permitir às novas gerações conhecer, compreender e valorizar os saberes ancestrais da região do Alto Rio Negro.

## 5. CONCLUSÕES

A situação dos povos indígenas do Alto Rio Negro é sintomática da realidade em todo o território nacional. Após séculos de perseguição, marginalização e aculturação, eles começam a surgir como agentes de sua própria subjetividade, começam a ter voz própria e a aparecer nos cenários políticos e culturais. Tal processo é lento, e já dura algumas décadas, mas segue avançando em diversas frentes, e a literatura indígena é um dos mecanismos que permitem aos indígenas mostrar suas identidades enquanto sociedades vivas e atuantes.

A elaboração de uma literatura escrita é uma etapa importante na integração dos povos indígenas ao contexto nacional do Brasil, pois permite que eles estabeleçam sua posição na produção cultural do país e serve de parâmetro para a identificação dos membros das diversas etnias que ainda existem, podendo inclusive contribuir para a consolidação de direitos, como a posse das terras tradicionalmente ocupadas por seus ancestrais. A literatura indígena não somente preserva os conhecimentos antigos, mas também prepara o indígena para o futuro.

Acreditamos que ambas as perspectivas estiveram presentes na elaboração dos oito volumes da coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*. Os textos de apresentação, nos próprios livros, nos informam sobre a intenção de proteger da extinção as antigas histórias, e também sobre a necessidade de levar aos mais jovens o acesso ao conhecimento ancestral dos povos de São Gabriel da Cachoeira. Esse acesso acontece na educação formal, e a demanda por materiais didáticos diferenciados permanece reprimida.

Entendemos que os avanços no campo dos direitos indígenas são tímidos, e iniciativas como a cooficialização das línguas tukano, nheengatu e baniwa ainda não encontram respaldo no cotidiano dos moradores da região. Isso demonstra o quanto ainda é necessário de organização e ocupação dos espaços de decisão por parte de membros das etnias. Somente participando do jogo político é possível avançar mais rapidamente na valorização da condição do indígena, e a literatura escrita dos povos indígenas possui potencial para se destacar no cenário local.

Alguns avanços já foram alcançados, como a instalação de escolas e de cursos superiores que valorizam a cultura e as línguas locais. Porém ainda tem sido pouco para reverter o quadro histórico onde o indígena foi perseguido, caçado, marginalizado e teve sua voz silenciada, impedida de se manifestar plenamente, seja na oralidade, seja na escrita agora desejada e procurada. A literatura escrita contribui para formação de um capital simbólico a ser aplicado a favor de tais mudanças de paradigma e comportamento, mas só a partir do momento em que os próprios indígenas conseguirem entender-se como cidadãos plenos da sociedade brasileira, sem abandonar suas culturas particulares, poderão tomar de fato o controle de seus destinos.

## REFERÊNCIAS

AEITYPP (Associação Escola Indígena Tukano Yepa Pirõ Porã). **Nirõ kahse ukûri turi: Yepa pirõ porã tũoñase bueri turi**. Versão de Uremiri Antônio Tenório Bastos. São Paulo: ISA; AEITYPP; Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011.

AKÎTO (Moisés Maia); KFMÂRO (Tiago Maia). **Ïsâ Yêkisímia Masîke': o conhecimento dos nossos antepassados – uma narrativa Oyé**. Colaboradores Akîto (Manuel Maia), Doê (Guilherme Maia), Akîto (Laureano Maia). Intérprete Ye'pârã (Arlindo Maia). Iauaretê: COIDI; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2004. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.6)

ANDRELLO, Geraldo. Falas, objetos e corpos: autores indígenas do alto rio Negro. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v.25, n.73, junho 2010.

ANDRELLO, Geraldo (org.). **Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro**. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2012.

ARMENGAUD, Françoise. **A pragmática**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2006. (Na Ponta da Língua, v.8)

ATHIAS, Renato. Medicina indígena no Rio Negro: experiência de um projeto. **Medicina tradicional indígena em contextos: anais da I reunião de monitoramento**. Luciane Ouriques Ferreira e Patrícia Silva Osório (org.). Projeto Vigisus II / Funasa. Brasília: Fundação Nacional de Saúde, 2007. Disponível em < <https://sis.funasa.gov.br/portal/publicacoes/pub1466.pdf> >. Acesso em 23/07/2018.

AUSTIN, John Langshaw. **Quando dizer é fazer: palavras em ação**. Tradução de Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAKHTIN, Mikhail Mikhailovitch. **Estética da criação verbal**. Prefácio à edição francesa de Tzvetan Todorov; introdução e tradução do russo de Paulo Bezerra. 6.ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

BAKHTIN, Mikhail (VOLOCHÍNOV, V.N.). **Marxismo e filosofia da linguagem: problemas fundamentais do método sociológico da linguagem**. Prefácio de Roman Jakobson; Apresentação de Marina Yaguello; Tradução de Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, com colaboração de Lúcia

Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. 16.ed. São Paulo: Hucitec, 2014. (Linguagem e Cultura, v.3)

BAUMAN, Richard. Fundamentos da Performance. In: **Revista Sociedade e Estado**. Vol. 29, número 3, setembro/dezembro 2014.

BAYARU, Tõrãmꞥ (Wenceslau Sampaio Galvão); ÑI, Guahari Ye (Raimundo Castro Galvão). **Livro dos antigos Desana – Guahari Diputiro Porã**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri: ONIMRP, 2004. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.7)

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

BOAS, Franz. Raça, língua e cultura. In: **A mente do ser humano primitivo**. Tradução de José Carlos Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010. (Coleção Antropologia)

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas linguísticas**. Tradução de Sérgio Miceli. 2.ed. São Paulo: Edusp, 1996.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações determinadas pelas Emendas Constitucionais de Revisão nos 1 a 6/94, pelas Emendas Constitucionais nos 1/92 a 91/2016 e pelo Decreto Legislativo no 186/2008. – Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2016.

\_\_\_\_\_. Lei nº 13.005, de 25 de junho de 2014. **Aprova o Plano Nacional de Educação - PNE**. Brasília, DF, junho 2014. Disponível em <[http://www.planalto.gov.br/CCIVIL\\_03/\\_Ato2011-2014/2014/Lei/L13005.htm](http://www.planalto.gov.br/CCIVIL_03/_Ato2011-2014/2014/Lei/L13005.htm)>. Acesso em 23/08/2018.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade: estudos de teoria e história literária**. 12.ed. revista pelo autor. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2011.

COSTA, Mauro Gomes da. Os povos indígenas do Alto Rio Negro/AM e as missões civilizatórias salesianas: evangelização e civilização. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho 2011. Disponível em <[http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308008831\\_ARQUIVO\\_TEXTOrevisadoANPUH2011.pdf](http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308008831_ARQUIVO_TEXTOrevisadoANPUH2011.pdf)>. Acesso em 11/05/2018.



DAHER, Andrea. **A oralidade perdida: ensaios de história das práticas letradas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.

DIAKURU (Américo Castro Fernandes); KISIBI (Dorvalino Moura Fernandes). **A mitologia sagrada dos antigos desana do grupo Wari Dihputiro Põrã**. Cucura do Igarapé Cucura: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1996. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.2)

DIAKURU (Américo Castro Fernandes); KISIBI (Dorvalino Moura Fernandes). **Bueri Kãdiri Marĩriye: os ensinamentos que não se esquecem**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN; Santo Antônio: UNIRT, 2006. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.8)

D'ONOFRIO, Salvatore. **Forma e sentido do texto literário**. São Paulo: Ática, 2007.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. **Mito e realidade**. Tradução de Pola Civelli. 4.ed. São Paulo: Perspectiva, 1994.

FARIA, Ivani Ferreira de. **Território e territorialidades indígenas do Alto Rio Negro**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

FLORES, Teresa Mendes. Agir com palavras: a teoria dos actos de linguagem de John Austin. **Biblioteca On-Line de Ciências da Comunicação**. Covilhã, Portugal, 2007. Disponível em < [www.bocc.ubi.pt/pag/flores-teresa-agir-com-palavras.pdf](http://www.bocc.ubi.pt/pag/flores-teresa-agir-com-palavras.pdf) >. Acesso em 12/07/2018.

HEMMING, John. **Fronteira amazônica: a derrota dos índios brasileiros**. Tradução de Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009. (Clássicos, 29)

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. Tradução de Artur M. Parreira; adaptação do texto para a edição brasileira de Mônica Stahel M. da Silva; revisão do texto grego de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá**. Tradução de Erwin Frank. Manaus: Editora INPA/EDUA, 2006.

\_\_\_\_\_. **Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903/1905)**. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.

LIMA, Tarsila de Andrade Ribeiro. O indígena na literatura brasileira: entre olhares estrangeiros e do próprio “índio”. **Boitatá: Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL**. Londrina, n.18, jul-dez 2014. Disponível em <<http://revistaboitata.portaldepoeticasorais.inf.br/revista/edicao/numero-18-semester-jul-dez-2014/19>>. Acesso em 19/11/2018.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. **Produção textual, análise de gêneros e compreensão**. São Paulo: Parábola Editorial, 2008. (Educação Linguística, 2)

MARTELOTTA, Mário Eduardo (org.). **Manual de linguística**. 2.ed., 2ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2013.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 7.ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1993. (Estudos Brasileiros, 14)

MUSSALIM, Fernanda; BENTES, Anna Christina (orgs.). **Introdução à linguística: domínios e fronteiras, v. 2**. 2.ed. São Paulo: Cortez, 2001.

NABUCO, Aray. Literatura Indígena: narrativas indígenas são a base de grandes obras literárias, mas nunca foram reconhecidas como literatura. **Revista Caros Amigos**, São Paulo, n.205, p.45-47, abr.2014. Entrevista com Lúcia Sá.

ÑAHURI (Miguel Azevedo); KĪMARŌ (Antenor Nascimento Azevedo). **Dahsea Hausirō Porã ukūshe wiophesase merã bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirō Porã**. Organização, apresentação e revisão de Aloisio Cabalzar. São José I: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 2003. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.5)

PĀRŌKUMU, Umusĩ (Firmiano Arantes Lana); KĒHÍRI, Tōrãmũ (Luiz Gomes Lana). **Antes o Mundo Não Existia: mitologia dos antigos Desana-Kēhíripōrã**. Desenhos de Luiz e Feliciano Lana. 2.ed. São João Batista do Rio Tiquié: UNIRT; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1995. (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v.1)

POVOS Indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira / Aloisio Cabalzar, Carlos Alberto Ricardo editores. São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1998.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. **Metodologia do trabalho científico [recurso eletrônico]: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. 2.ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

RAJAGOPALAN, Kanavillil. **Nova pragmática: fases e feições de um fazer**. São Paulo: Parábola Editorial, 2010. (Lingua[gem], 44)

RIBEIRO, Berta G. **Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo**. São Paulo: Companhia das Letras / Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SÁ, Lúcia. **Literaturas da floresta: textos amazônicos e cultura latino-americana**. Tradução de Maria Ignez França. Revisão da tradução de Lúcia Sá. Revisão técnica Rafaella Lemos. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANTAELLA, Lúcia. **Produção de linguagem e ideologia**. 2.ed. revista e ampliada. São Paulo: Cortez, 1996.

SANTOS, Jonise Nunes; PINHEIRO, Maria das Graças Sá Peixoto. **Educação escolar indígena em Manaus (2005-2011)**. Manaus: Editora Valer / Fapeam, 2016.

SÉRIOT, Patrick. **Vološinov e a filosofia da linguagem**. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Parábola Editorial, 2015. (Lingua[gem], v.62)

SILVA, Fabiana Sarges da. **A lei de cooficialização das línguas Tukano, Nheengatu e Baniwa em São Gabriel da Cachoeira-AM: questões sobre política linguística em contexto multilíngue**. Dissertação (Mestrado em Letras). Manaus: Universidade Federal do Amazonas, 2013.

SILVA, Marilene Corrêa da. **O paiz do Amazonas**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 1996.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **A produção social da identidade e da diferença**. Disponível em <[www.diversidadeducainfantil.org.br](http://www.diversidadeducainfantil.org.br)>. Acesso em 27/09/2018.

WEIGEL, Valéria Augusta Cerqueira de Medeiros. **Escolas de branco em maloka de índio**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.

---

\_\_\_\_\_. Igreja e indígenas do alto Rio Negro: dos internatos à escola bilíngue. **Dialógica - Revista Eletrônica da FACED/UFAM**. vol.1, n.1, 2006. Disponível em <[http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no1/7\\_escola\\_bilingue.pdf](http://dialogica.ufam.edu.br/PDF/no1/7_escola_bilingue.pdf)>. Acesso em 11/05/2018.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz: a “literatura” medieval**. Tradução de Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **Performance, recepção, leitura**. Tradução de Jerusa Pires Ferreira e Suely Fenerich. São Paulo: Cosac Naify, 2014. (Coleção Cosacnaify Portátil, v.27)

## **APÊNDICE A – ENTREVISTA COM POANI (HIGINO PIMENTEL TENÓRIO)**

**(Coordenador de Educação da FOIRN)**

**Entrevista realizada em 10 de julho de 2017**

### **Por que é tão difícil encontrar os livros de literatura indígena?**

Acontece que muitas pessoas acham que o Amazonas é uma terra sem desenvolvimento, e que precisa ter desenvolvimento. E que essas histórias dos indígenas são ultrapassadas, não trazem desenvolvimento, têm pouca importância para o Estado. Aqui tudo é assim: tem de gerar valor econômico, tem de aproveitar os recursos, explorar o ouro, o minério, e as pessoas não conseguem enxergar outros valores, sociais, culturais. É isso que dificulta, porque elas foram preparadas assim.

### **Tem alguma biblioteca pública na cidade?**

Tinha uma biblioteca municipal, mas não sei onde está agora. FOIRN já tentou dialogar com a prefeitura, mostrar que precisa ter aqui um museu, biblioteca pública. Afinal, aqui é o centro do Alto Rio Negro, onde existe esse território enorme. Mas nunca deram resposta, nunca se animaram. Isso tudo eu sei muito bem porque participei, mas eles acham que os conhecimentos indígenas não vão levar ao progresso, que são apenas contos, histórias, crenças, que não são conhecimento.

### **É muito difícil levar essas obras pras escolas?**

Esses livros, eles estão na forma de literatura mesmo, e os professores têm dificuldade de usar assim, construir uma didática pra transformar em material pedagógico. Esses livros são muito diferentes de um livro didático. Tinha de criar um material que selecionasse partes das histórias, dividisse por série. Porque o Brasil é acostumado assim, né? O conhecimento é dividido por série, avançando gradativamente.

### **A FOIRN já tentou levar essa sugestão adiante?**

Alguns tentam, mas o governo funciona assim: a cada quatro anos sai, muda toda a equipe. Por mais que um secretário tenha vontade de fazer, começa a fazer, mas não dura. Troca o governo, e tudo é abandonado. Precisa formar uma equipe duradoura, com os próprios docentes. Nós já temos cento e cinquenta pedagogos indígenas da região, tukanos, tuyukas, de outras etnias. Mas tem de ser uma equipe separada, fora da sala de aula, pra preparar o material, capacitar os outros. Senão não sobra tempo. Vários professores daqui têm duas cadeiras. Tem professores que tentam fazer sozinhos, mas os diretores das escolas não dão apoio. Gostam da ideia, mas não dão apoio.

**Na sua experiência como professor, o senhor conseguiu trabalhar com as narrativas?**

Lá em São Pedro a gente conseguia, sim. Com os tuyuka era mais fácil, porque era um grupo só. A gente trabalhava na oralidade e na escrita também. Agora, o sistema é assim muito impositor, e nós acabamos também cedendo. Voltamos a ser convencionais. E depois, quando muitos alunos vieram para São Gabriel, disseram que o tuyuka não ia valer pra vida deles, pois todo mundo fala mais o português. Eu estava pesquisando: por que a educação escolar não está avançando? Acontece que o próprio civilizante, quando chegou aqui, sobrepôs todos os conhecimentos, a história. Praticamente quem entrou pela primeira vez nas escolas, perdeu o contato com a família, porque eram internatos.

**O senhor estudou num desses internatos? Como eles faziam pra levar as crianças das aldeias?**

Estudei por dezoito anos. Naquela época era obrigado a ir. Eles convenciam os pais, diziam que se não deixassem os filhos irem, não iam receber roupas, sal, outros materiais.

**O senhor foi com que idade? Não tinha mais contato com a família?**

Fui com dez anos. Com a família, a gente tinha contato, mas era só por um mês. Ia rapidinho e voltava. Mas quebrava a conexão, essa relação com a cultura.

**Mas não esquece também o que já tinha aprendido antes, né?**

Na verdade, meu pai era ex-aluno. Já tinha estudado em Taracuí, em 1930. Então, tinha a cabeça assim meio “lavanda”, né? As pessoas de antigamente só estudavam por três anos e depois voltavam pra aldeia, continuavam suas vidas. Meu pai era narrador, mas ele dizia que essas coisas, essas histórias, um dia iam acabar, só o estudo não ia acabar. Os padres falavam que quem não estudasse nunca ia ser gente, não ia ser brasileiro. Pra deixar de ser índio tinha de estudar, falar português.

**O senhor acha que esses livros foram bem escritos, de acordo com a tradição indígena?**

Olha. Esses livros foram todos escritos em português, mas eu acho que eles estão de acordo com os conhecimentos dos meus pais, pois falamos línguas do mesmo tronco aqui, somos da mesma canoa de transformação. A diferença entre os grupos é pouca, mas o conteúdo e o entendimento é o mesmo, por isso a gente respeita. Agora, o nosso jeito de contar é diferente do jeito do professor, do livro. Por exemplo, quando o kumu vai benzer a criança, depois do parto, ele vai dar um nome e vai contar como tudo começou, a origem, e conta, conta, conta, o que aconteceu, foi assim que começou, formação do mundo, do primeiro homem. Ele conta pra um grupo, pros conhecedores. Faz parte do ritual, são histórias ritualísticas. Agora, hoje em dia tem muita pressão, sobre os rios, sobre as florestas. E o homem branco pensa mais em explorar, pra tirar o lucro. Então, muita gente

pensa: “mas por que o índio não tira o ouro? Por que ele não vende isso, aquilo”? E a gente precisa explicar de uma maneira que o homem branco entenda porque o índio acha até hoje que o indivíduo não deve mexer ali naquele lugar, nos rios, nas matas.

### **E quais são os próximos passos agora?**

A princípio minha ideia era criar um Centro de Pesquisas Linguísticas Tuyuka, lá em São Pedro. Agora pretendo retomar essa ideia. Nós temos de fortalecer a nossa língua, na oralidade e na escrita. Agora vamos escrever, para que a nossa língua se torne mais forte. Hoje temos a necessidade de aprender o português, mas temos de construir um currículo diferenciado, que diga em que série a criança precisa começar a aprender o português.

### **Isso vai trazer quais mudanças pra realidade local?**

Tanto a educação indígena quanto a educação convencional têm vantagens e desvantagens. A vantagem da educação escolar indígena seria as línguas serem valorizadas e fortalecidas. Hoje elas não são aceitas no sistema, mas podem ser legitimadas pela educação. Quando você conhece sua história, você se legitima, você é reconhecido e fortalecido. Detentores mais velhos dos saberes são reconhecidos pelo grupo, e se sentem valorizados. Antigamente eram conhecedores de fato, eram respeitados, mas hoje em dia não são. São duas coisas que entram em conflito: mundo acadêmico e saberes indígenas. Hoje em dia os acadêmicos não aceitam a opinião dos velhos, pois não passaram pela escola. Outras vantagens: professores e alunos são estimulados a serem pesquisadores. Os professores começam a produzir os conhecimentos. Isso dá valor à educação escolar. Sistema de produção econômica regional tradicional é valorizado, aumenta cultura regional comunitária, aumenta protagonismo e autoestima dos jovens locais, organização social indígena, costumes dos índios passam a ter valor. Quais são as desvantagens, então? O jovem diz que “não, os conteúdos que aprendemos não servem para nós. Os conteúdos que aprendemos na educação diferenciada não são contemplados no exame do ENEM”. Então eles acham que estão perdendo tempo, pois os conhecimentos de tradição não são reconhecidos e valorizados pelo sistema de educação, não são reconhecidos pelo Estado nacional. Por isso, é preciso mudar o pensamento, o estilo de vida.

**APÊNDICE B – ENTREVISTA COM JEANA ALICE**  
**(Coordenadora Regional da SEDUC-AM em São Gabriel da Cachoeira)**  
**Entrevista realizada em 10 de julho de 2017**

**A SEDUC tem utilizado os livros de literatura indígena nas escolas?**

Lá na Gerência de Educação Escolar Indígena nós temos muitos livros indígenas, inclusive livros dos muras, dos tikunas, mas por enquanto eles são utilizados somente na biblioteca, como fonte de pesquisa. A ideia é futuramente disponibilizar para os alunos também, não só deixar na biblioteca. Até agora nós ainda não conseguimos, mas outros povos já conseguiram. Por isso precisamos correr atrás, temos de ter recursos. A nova gestão da SEDUC está tendo esse foco, essa atenção. Porque tudo é gestão, tudo depende de quem está na frente. Se der atenção, alguma coisa vai ser feita. Talvez não seja o ideal, mas a gente pode avançar um pouco mais.

**E os governos até agora não têm tido esse olhar.**

Infelizmente as autoridades maiores veem as escolas do município como se não fossem mais indígenas. Mas, se você for agora mesmo aqui no CETI, se subir lá nas salas, vai ver que todos os alunos são indígenas. E muitas vezes, por isso, eles já não querem nem se reconhecer como indígenas. Só porque veio pra cidade, estuda numa escola que não é mais indígena, então diz: “eu também não sou mais indígena”. Nós estamos fazendo um trabalho de conscientização com esses alunos, para que eles se identifiquem. Claro que eles têm o livre arbítrio de dizer que não, não querem ser indígenas. Tudo bem, mas a gente tenta conscientizar. Se você perguntar para um jovem hoje sobre uma lenda, um conto, a história, ele não conhece. Poucos conhecem.

**E como é possível a SEDUC mudar isso?**

Lá na SEDUC só tem técnicos, e a gente precisaria de linguistas também. Então, se fizermos uma cooperação, com a UFAM, UEA, IFAM, a gente consegue. Já temos professores de linguagem, de artes. Os próprios indígenas são artistas, sabem desenhar, sabem pintar. Então a gente precisa começar essa parceria logo, porque é uma necessidade que os professores sentem já faz tempo, não é de agora. Todo o material que temos pra alfabetizar as crianças é na linguagem do branco, do não-indígena. Nós temos três línguas reconhecidas legalmente, que são o nheengatu, o tukano e o baniwa. Não desmerecendo as outras, mas se conseguirmos começar com essas três línguas pelo menos, já vai ser um avanço.



### **Os livros da FOIRN chegaram alguma vez nas escolas?**

Eles foram mais divulgados nas instituições, fora daqui. A tiragem é muito pequena. Imagina um livro desses, se vem uns cem exemplares de cada um. Pode parecer muito, mas para o tamanho do nosso município, é pouco. Aqui temos quatrocentas e poucas escolinhas municipais. Do Estado, são dezesseis escolas. Seis na cidade, e mais dez no interior. Essas dez são todas consideradas Escolas Estaduais Indígenas.

### **Os professores ensinam usando as línguas indígenas lá?**

Olha, eles trabalham na medida do possível, pois os livros que vão pra lá são esses mesmos do não-indígena. Eles já chegam pré-selecionados pelo MEC, que envia o recurso, e as escolas só escolhem o autor. Existe a proposta de uma matriz diferenciada de referência, pra complementar a educação, mas ela ainda precisa ser construída junto com a comunidade. Por exemplo, podemos trabalhar a legislação indígena, mas quais leis serão trabalhadas no ensino médio? Quais no primeiro, no segundo e no terceiro ano? Vamos trabalhar “conhecimentos indígenas”, mas como? Vai ser culinária, pintura, artes corporais? Essa que é a dificuldade deles, entende? E vamos precisar de material. Ainda não temos nada. Tudo tem de ser criado. Porque a gente ainda está em construção.

**ANEXO A – APRESENTAÇÃO DO VOLUME CINCO**  
**MITOLOGIA DOS TUKANOS HAUSIRÕ PORÃ (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p.9-15)**

**APRESENTAÇÃO**

Esse é o quinto volume da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, publicada pela Foirn. É o primeiro livro que reúne narrativas míticas e histórias do povo Tukano, especificamente do grupo *Hausirõ Porã*, que vive há algumas gerações no médio rio Tiquié, na área do povoado atual de São José I (*Piro Sekaró*).

O trabalho de redação desse volume envolveu cinco anos de trabalho, com alguns períodos de atividades mais intensas. A idéia de escrever estas narrativas, que vinham sendo transmitidas oralmente entre as gerações desse grupo de descendência, surgiu quando o *kumu* Joanico Azevedo, pai de Miguel, ainda vivia. Miguel e seu filho Antenor começaram a escrever a partir das narrativas de Joanico. Várias histórias foram manuscritas por eles em tukano e em português e algumas fitas cassete gravadas. Em 1997, durante reunião da demarcação da Terra Indígena Alto Rio Negro na comunidade de São José II, o antropólogo Aloisio Cabalzar, do Instituto Socioambiental, foi convidado a colaborar na edição e revisão desse livro.

As histórias escritas em português por Antenor Azevedo foram sendo digitadas, revisadas e versões impressas foram sendo levadas para revisões dos autores. Depois disso, seguiam-se etapas de trabalho conjunto, para dirimir dúvidas e reescrever alguns trechos do texto. Outras histórias, especialmente aquelas da segunda metade do livro, foram gravadas em tukano e, em seguida, traduzidas para o português e transcritas por Aloisio. O mesmo procedimento se seguiu: digitação, revisões em separado e conjuntas.

Com todos os textos reunidos e digitados, foi feita mais uma revisão com os autores e nova versão foi produzida. Dominique Buchillet e Flora Cabalzar leram, sugeriram melhoras e fizeram comentários. Em uma sessão final foi feita a última revisão com os autores.

Além de Miguel e Antenor Azevedo, alguns de seus parentes tukano também contribuíram, especialmente Feliciano Azevedo, contando histórias, e Vicente Azevedo, filho de Feliciano, na redação e revisão.

Na seqüência da publicação desse livro em português seus autores planejam preparar uma versão em tukano. Muitas palavras e os conceitos que carregam são de difícil tradução e só são preservados em tukano.

Os Tukano formam o povo mais numeroso da família lingüística Tukano Oriental, com população estimada em dez mil, habitando na região da fronteira entre Brasil e Colômbia, na bacia do Uaupés. Tradicionalmente, ocupam os rios Tiquié, Papuri e Uaupés, hoje também morando no Rio Negro, em São Gabriel da Cachoeira e em outras cidades da região. Essa etnia se subdivide em diferentes grupos de descendência, relacionados entre si de forma hierárquica. Esses grupos se dispersaram a partir do primeiro centro de ocupação dessa etnia, na região do igarapé Turi, afluente do baixo Papuri. Relacionam-se com várias etnias da mesma família lingüística, como os Desana, Tuyuka e Miriti-tapuya, com quem se casam.

No âmbito desta população, ocupando extensa área, conformam-se vários nexos regionais, conjuntos de comunidades baseados em relações de convivência social, política e ritual mais intensas e correntes. Na área do médio Tiquié, onde foi desenvolvido esse trabalho, além dos *Hausirõ Porã* existem comunidades tukano vizinhas, dos grupos *Bu Porã*, *Pamõ Porã*, *Diipé Porã*, *Urêmiri Porã*, *Doe Porã*, *Ñahuriã* (sem mencionar os grupos de Pari-Cachoeira e do alto Tiquié).

\*\*\*

A *Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirõ Porã* está dividida em três partes: História de *Bahuari Mahsã* (Gente do Aparecimento); História de *Pamñiri Mahsã* (Gente da Transformação); e Histórias recentes.

A primeira parte conta a origem do universo, criado pelo Avô do Universo que, “com a lança-chocalho de pedra ia formando o mundo em camadas”. Na tentativa de criar os seres humanos, ele gerou a Gente do Aparecimento, cinco irmãos e três irmãs que trabalharam e criaram as condições para o surgimento da humanidade atual. Deixaram as plantas cultivadas, as armadilhas e venenos de pesca, os benzimentos e cerimônias. “Depois de ter deixado todas as coisas desse mundo, os *Bahuari Mahsã* subiram no universo. Um deles, *Yepa Oãkñ*, entrou em contato com o Avô do Universo, pedindo sua ajuda para a transformação dos seres humanos.”

A segunda parte, Gente da Transformação, narra a transformação da humanidade atual. Da Maloca do Universo descem em forma de aves, que mergulham no Lago de Leite, aparecendo como peixes. Dali começam a viagem subindo o Rio de Leite, onde encontram seguidos obstáculos e param em muitos locais, as Malocas da Transformação, onde adquirem novos conhecimentos, técnicas e instrumentos para sobreviver nessa terra, cheia de perigos e males. Assim seguem até o Buraco da Transformação, em Ipanoré, onde emergem na forma dos seres humanos. Depois vem a diferenciação das línguas, a dispersão dos povos e a narrativa do que ocorre com os Tukano. Na

história mais recente, os autores se atêm no que se passou com seu grupo de descendência, os *Hausirõ Porã*, até a vinda para o Tiquié e sua ocupação.

A última parte inclui duas histórias recentes: o conflito ocorrido no Traíra com aliados dos primeiros Tukano que chegaram ao Tiquié, que os envolveu; e uma narrativa sobre o famoso Manduca, patrão que dominou o Uaupés na virada do século XIX.

\*\*\*

Existe uma tradição mitológica comum difundida em toda a região do Uaupés e mesmo alhures, como vem demonstrando as narrativas publicadas nessa coleção. Os Tukano *Hausirõ Porã*, moradores de *Pirõ Sekaró* no Médio Tiquié, são vizinhos e aliados dos Desana *Wari Dihputiro Porã* do igarapé Cucura, que já publicaram parte de sua mitologia no Volume 2 da Coleção Narradores. Nas festas e rituais intercomunitários, quando os homens mais velhos sentam-se para conversar sobre as histórias dos antigos e sobre os benzimentos, ocorre um real intercâmbio de conhecimentos, trocas de informações sobre as histórias de cada grupo de descendência. Recentemente, a publicação dessa série Narradores significou mais uma maneira de se trocar histórias e conhecimentos, uma vez que existem muitos leitores na região. Esse quinto volume expressa essas trocas de histórias, as variações entre versões do mesmo mito, a forma como extraem de seu conteúdo benzimentos e orientações para viver o dia a dia. Mais uma vez, essa coletânea expressa a riqueza e vivacidade do pensamento desses povos.

#### NOTA SOBRE A GRAFIA DAS PALAVRAS EM TUKANO

(adaptado de Henri Ramirez, *A Fala Tukano dos Ye'pâẽMasa*. 1997)

**a, i e u** pronunciam-se como em português

**e e o** são abertas, como em *fê* e *avó*

**ɨ** é uma vogal pronunciada como *i*, mas com a ponta da língua voltada para o céu da boca

**r** pronuncia-se como em *caro*

**ñ** pronuncia-se como o *nh* do português ou *ñ* do espanhol

Os Tukano do médio Tiquié, no âmbito de seu projeto de uma escola indígena, estão em processo próprio de definição de uma grafia para sua língua. As palavras e frases em tukano contidas nesse volume fazem parte desse esforço.

**Do livro *Mitologia Sagrada dos Tukano***

***Hausirõ Porã***

***Dahsea Hausirõ Porã ukûshe wiophesase***

***merã bueri turi***

Apesar das diferenças internas, os Tukano do rio Tiquié têm uma origem histórica comum. Antigamente, muito antes da chegada do colonizador branco ou dos próprios missionários que vieram catequisar, o médio Tiquié foi ocupado pela etnia Eruria, que hoje vive na Colômbia. O local de origem do povo Tukano é o rio Uaupés. Como as regiões foram ocupadas de acordo com a fartura que cada terra possuía, com o tempo e aumento da população do Uaupés, os avós ancestrais Tukano sentiram falta de caça, pesca e terra para o plantio.

O nosso avô ancestral conhecido pelo nome *Kumarõ Isia* e seu irmão menor *Ñahuri Sarapó*, receberam notícia boa através da nossa avó *Toarõ Poro* (Tukano) casada com *Pañkati Yu* (Tariano), do grupo Waporã. Ela contou que essa terra era virgem e tinha muita fartura. Assim, nossos avós vararam do rio Papuri para o rio Tiquié, no lugar chamado *Wau pamõ* no igarapé *Wahpéya*. Seguindo um pouco conseguiram chegar na comunidade atualmente conhecida como São José I (*Pirõ Sékaro*). Só após muitos anos as outras etnias começaram a chegar no rio Tiquié: Desana e outros grupos tukano.

Com a morte dos nossos avós ancestrais, seus descendentes, *Yupuri* José Maximiano, que recebeu uma patente como segurança do governo nesta região, e seu irmão *Ërêmiri* Manuel Inspetor, tuxaua que recebeu uma espada como fiscal do governo, revezavam-se no comando dos trabalhos e nos cuidados da área. Foi assim que nossos avós antigos ocuparam essa área, pioneira dos moradores tukano do rio Tiquié.

No começo do século XX, as missões salesianas foram se instalando na região. As que mais atingiram a população do rio Tiquié foram as de Taracua (1923) e Pari-Cachoeira (1940). A atuação das missões foi muito forte, educando com rigor e disciplina próprios deles, proibindo o uso das línguas indígenas nas escolas, levando ao abandono das malocas, objetos e ornamentos foram roubados e até levados para países estrangeiros. Com esse processo devastador do branco nossas culturas, consideradas sagradas, foram acabando e o processo de conservarmos a nossa identidade cultural foi sendo em parte esquecido e fomos sendo dominados pela cultura dos brancos.

\*\*\*

A realização ou elaboração desse livro foi de grande interesse dos moradores da comunidade de São José I, sendo os autores o Sr. Miguel Azevedo *Ñahuri*, seu filho Antenor Nascimento

Azevedo *Kɨmarõ* e o Sr. Feliciano Adão Azevedo *Yupuri*. O início desse trabalho foi no ano de 1995, e depois teve apoio do antropólogo Aloisio Cabalzar, ISA/Foirn.

Os objetivos da elaboração desse livro são:

- valorizar a identidade cultural do povo indígena tukano *Hausiro Porã*;
- valorizar o lugar habitado por nossos avós ancestrais, comunidade pioneira do povo Tukano no rio Tiquié (*Khɨsá*);
- retomar a nossa cultura, preservando de forma sagrada, levando em consideração tudo o que é bom para o aperfeiçoamento e aprendizado das futuras gerações.

O livro *Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirõ Porã* é importante material para a Escola, no conhecimento das histórias, mitos e benzimentos implícitos nos textos desse livro.

Para muitos velhos e jovens, servirá para aprofundar seus conhecimentos para a construção de um novo modelo político em defesa de nossas culturas. Este livro servirá para muitos leitores discutirem e refletirem a importância da vida cotidiana do povo Tukano, com sentimento de ter de atualizar e aprofundar conhecimentos no desenvolvimento de pesquisas.

Para fortalecer mais, decidimos que a Educação Escolar deve valorizar a língua falada, a cultura do povo Tukano, iniciar a alfabetização e o uso da língua como língua de instrução do primeiro segmento do ensino fundamental.

Para concretizar esse trabalho, foram realizados encontros e oficinas entre 2000 e 2003, com apoio da Foirn e ISA. Também construímos uma maloca, denominada Maloca Escola Yupuri, que tem por finalidade ensinar as crianças, estudantes, jovens e mulheres todos os tipos de artesanatos, cerâmicas, bancos, e outros, com a idéia de formar futuros artesãos, gerando empregos com a economia tradicional do povo Tukano.

Nossa luta é pela busca de autonomia política, garantindo que nossos direitos sejam respeitados, que as nossas decisões sejam ouvidas pelos órgãos de apoio, para que se torne realidade a nossa luta.

Vicente de Paulo Vilas Boas Azevedo (Hausirõ)

*Professor Indígena Tukano,*

*Coordenador Local da Escola Tukano*

**ANEXO B – APRESENTAÇÃO DO VOLUME SEIS**  
**MITOLOGIA DOS TUKANOS OYÉ (AKÎTO; KË'MÂRO, 2004, p.7-15)**

**APRESENTAÇÃO**

Este livro é um registro da história *dos Pa'mîri-masa*, a “Gente de Transformação”, que inclui diversos grupos indígenas da família lingüística Tukano Oriental, como os Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso e Tuyuka, que habitam tradicionalmente o rio Uaupés e seus principais afluentes, rios Papuri e Tiquié. Atualmente, muitas famílias pertencentes a essas etnias vivem também em comunidades localizadas ao longo do curso do alto e médio rio Negro e na cidade de São Gabriel da Cachoeira. A história que será lida foi contada pelos *Ye'pâ-masa do clã Ye'pârã-Oyé põ'ra*. A expressão *Ye'pâ-masa* significa “Gente da Terra”, e é o nome próprio com o qual os Tukano designam a si mesmos como grupo diferenciado no contexto regional. Eles costumam dizer que Tukano é seu apelido, dado por mulheres Desana que, há muito tempo atrás, viam que eles tinham o hábito de andar em bandos como os pássaros tucanos. Os *Ye'pârã-Oyé* são um dos principais clãs entre os Tukano, ocupando uma de suas mais altas posições hierárquicas.

Ao longo desse livro, é relatada a origem dos *Pa'mîri-masa*, seu crescimento e sua divisão em diferentes grupos. Os capítulos iniciais correspondem a uma fase de formação do universo, o que se dá por intermédio do Avô e da Avó do Mundo, seres criadores que já existiam no começo dos tempos. Aí se dá o surgimento dos ancestrais dos Desana e Tukano, que tinham a responsabilidade de fazer crescer uma nova humanidade e de ordenar sua distribuição por diversas partes da bacia do Uaupés. Os capítulos finais concentram-se na trajetória específica dos Tukano, que se passa em diversas localidades do rio Papuri. Os dois últimos capítulos contam a história mais específica do clã *Ye'pârã-Oyé*, e seu estabelecimento definitivo em *Diâ-kata-paa*, a cachoeira do Pato, localizada do médio rio Papuri.

A idéia de colocar no papel uma história transmitida de pai para filho através de muitas gerações surgiu de uma preocupação manifestada por Arlindo Maia, membro do clã *Ye'pârã-Oyé* hoje residente em Iauaretê. Arlindo viveu na comunidade de Pato até seus onze anos, tendo então estudado como aluno interno na Missão Salesiana de Iauaretê por cinco anos. Completou seus estudos em Manaus, onde se formou como técnico em Agropecuária. A partir de então se tornou professor rural, lecionando, entre 1985 e 1992, em várias escolinhas comunitárias da região do alto rio Negro. Atuou em diferentes organizações indígenas do Distrito de Iauaretê e participou ativamente na elaboração da gramática e do dicionário *Ye'pâ-masa*, trabalho coordenado pelo lingüista francês Henri Ramirez. A partir dessa experiência, pôde constatar que vários Tukano de

outras partes da região já começavam a falar em nome do grupo junto a diversas instituições, como a Funai e outros órgãos de governo. Isto o motivou a buscar com seus pais e avós um aprofundamento das histórias que, desde criança, ouvira a respeito da origem e dispersão dos Tukano pela região. Percebia que era o momento de divulgar o conhecimento conservado pelos *Oyé*, e que parecia despertar interesse entre vários outros clãs Tukano.

Além disso, o contínuo deslocamento de famílias do Papuri e do Uaupés em direção à Iauaretê vem transformando profundamente o modo de vida dos grupos indígenas da região. Hoje, o povoado de Iauaretê conta com aproximadamente 3.000 moradores, pertencentes a todas etnias do Distrito. As famílias *Oyé*, por exemplo, que antes viviam concentradas em uma única comunidade, estão hoje distribuídas em diferentes bairros do povoado, participando de comunidades em que convivem com parentes de outras etnias. Os jovens e adolescentes dedicam a maior parte de seu tempo às atividades escolares e outros eventos das comunidades. Já não se trata mais do estilo de vida das gerações anteriores, que, não obstante o período de estudos no internato das missões, ainda desfrutaram de uma convivência mais intensa e prolongada com os pais e avós. Nesse contexto, torna-se cada vez mais importante que as histórias contadas pelos mais velhos sejam registradas e, em forma de livros autorais, permaneçam acessíveis a essas novas gerações.

Este livro visa, assim, oferecer uma versão da história da origem do mundo e da humanidade de acordo com a visão de um dos principais clãs Tukano, e se soma aos outros volumes já publicados através da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, editada pela Foirn desde 1995. Como nos outros volumes da coleção, trata-se de oferecer ao leitor um ponto de vista próprio, “*yíʔ uúkūsehe*”, como se diz em tukano, a respeito dos grupos que há incontáveis gerações habitam o rio Uaupés. Nesse sentido, um dos pontos que se pretende esclarecer diz respeito ao mal-entendido que envolve o nome pelo qual essa etnia veio a ser conhecida nos escritos de missionários, antropólogos e outros: como foi dito acima, os chamados Tukano são, verdadeiramente, *Ye'pâ-masa*.

Por fim, o livro mostra que, apesar de décadas de catequese, promovida no Uaupés desde o começo do século XX pelos salesianos, as tradições ancestrais estão vivas. Embora os primeiros missionários tenham dedicado grande parte de seu esforço em substituir os valores culturais indígenas pela introdução do cristianismo, nem tudo pôde ser levado. Foram-se as flautas sagradas e os enfeites cerimoniais, assim como vários rituais deixaram de ser praticados. Porém, certas falas a eles relacionados continuaram a ser ditas, como as páginas desse livro deixam claro.

A esse respeito, convém ouvir o que diz o pai de Arlindo Maia, Moisés Maia, autor principal do livro:



“Tudo o que falamos nesse livro é um conhecimento que vem dos nossos antepassados. Mas nem tudo que os antepassados sabiam pudemos guardar. Há muitos benzimentos, cantos e danças que já perdemos. O que pudemos guardar fica registrado neste livro, e esperamos que possa servir para as futuras gerações. Esperamos que ele fique. De tudo que foi contado, acreditamos poder desenvolver muitos pontos. Refletindo sobre o que ainda hoje podemos contar, pensamos ser possível esclarecer ainda mais, e a nós mesmos, esse conhecimento ancestral. Falando mais disso tudo entre nós, poderemos trazer à nossa memória outras coisas que não foram contadas aqui. E colocar mais coisas no papel. Este livro pode ser um começo e deve servir para animar os *Ye'pâ-masa* a pensar mais em sua própria cultura”.

É preciso advertir o leitor que vários trechos que dizem respeito a certas falas rituais foram suprimidas. Há duas razões para isso. Em primeiro lugar, os autores avaliaram que sua inclusão integral iria tornar penosa a leitura do texto. Optaram assim por tratar da história propriamente dita, removendo os chamados *basesehe*, os “benzimentos”, que, embora derivados dos feitos e pensamentos das personagens que aparecem no texto, são empregados em contextos narrativos muito distintos. O segundo motivo diz respeito ao fato de que os *basesehe* constituem conhecimentos transmitidos diretamente pelos pais a seus filhos, e, por ser assim, os autores avaliaram que sua transcrição não seria conveniente.

### **Como o livro foi feito**

O texto foi composto a partir da gravação de uma narrativa proferida por Moisés Maia em março de 2001. O livro havia sido planejado já no ano anterior, por iniciativa de seu filho Arlindo. Após expor seus planos de produzir um livro ao antropólogo Geraldo Andrello, passou-se à elaboração de um plano geral dos capítulos que deveriam compor o texto. Este plano foi submetido a Moisés, que, depois de alguns reparos, narrou toda a história diretamente na língua tukano. Isso foi feito em duas sessões noturnas, nas quais Arlindo gravou em fitas K-7 a fala do pai. Foram cerca de três horas de gravação, cuja transcrição durou, no entanto, vários meses, entre 2001 e 2002. A transcrição foi feita diretamente ao português, com a tradução e interpretação por Arlindo Maia e redação simultânea por Geraldo Andrello. Após a conclusão do primeiro manuscrito, que se deu em junho de 2002 com uma vinda de Arlindo a Campinas, foram feitas várias sessões de leitura com Moisés Maia e seus irmãos Tiago e Manuel Maia. Vários acréscimos e correções foram feitos nessas ocasiões. Para alguns esclarecimentos outros homens *Oyé* foram convocados, como Guilherme e Laureano Maia, tios de Moisés. Em abril de 2003, Moisés Maia fez uma última revisão no manuscrito e autorizou sua publicação.

Moisés Maia completou 60 anos em dezembro de 2003. Nasceu na comunidade de Pato, rio Papuri, e estudou como aluno interno na missão de Iauaretê. No texto abaixo ele fala de sua vida. Fala da experiência como aluno na missão e dos velhos de seu próprio clã, de quem ouviu muitas das histórias aqui registradas.

“Entreí como interno na missão de Iauaretê no ano de 1953. Tinha nove anos. O diretor era padre Luiz Pasinelli. O vice era o padre Henrique. O padre Luiz Pasinelli tinha uma boa voz e sempre fazia missa cantada. Naquele tempo era tudo em latim. Mesmo sem entender, a gente cantava. Tinha outro padre, chamado Martinho Maltan, que dava aulas para aqueles que acabavam de entrar. No outro ano, eu passei para a primeira série e tive como professor o Miguel Blanco. Ele tinha o seu ajudante aqui da região (indígena) chamado João Fonseca. Naquele tempo, mesmo os alunos não entendendo língua portuguesa, o professor falava a língua portuguesa. E o João Fonseca ajudava traduzindo para o tukano. Nesse mesmo ano, passei para a segunda série, tendo como professor o padre Antonio Giaccone. Em 1955, eu passei para a terceira série, tendo como professor Jarbas Valencia. Em 1956, eu passei de ano, mas como eu era muito criança, disseram que eu teria que permanecer na mesma série. Em 1957, eu passei para a quarta série. O diretor já era o padre Francisco Lievore, que era também meu professor. Em 1958, eu cursei o quinto ano, e o professor era o sr. José Ilo Mota. O nosso conselheiro era o padre Casimiro Beksta. Tinha também o sr. Ludovico, que ficava com as crianças no trabalho da lavoura. Tinha também o sr. Ambrósio, que era jardineiro. Em 1957, chegou o sr. Guilherme, vindo de Pari-Cachoeira. O Guilherme tinha chegado em Iauaretê, depois foi para Pari, e, em 58, estava retornando para Iauaretê. Com ele que eu aprendi o trabalho de carpinteiro. Quando estava no terceiro ano, eu já trabalhava de carpinteiro com o Pe. Valencia. O sr. Guilherme ensinou a construir malas, armários, mesas e cadeiras. Portas e Janelas também. Em 1959, eu já comecei a trabalhar na carpintaria como ex-aluno. Em 1959, também chegaram as máquinas da carpintaria, e eu pude operar. Ao mesmo tempo, nesse ano ajudei o Miguel Blanco como assistente para o primeiro ano. Entre março e agosto. Nesse período, chegou o meu pai, Lino, para me levar ao nosso povoado para derrubar uma roça grande. Tive que ir. Depois que terminamos essa roça, voltei para a missão para continuar em meu trabalho.

“Em 1964, eu me casei, e fui morar em nosso povoado, e vi que já tinham muitas crianças. Quando eu vi aquelas crianças crescendo, achei que não era fácil entrar sem nenhum conhecimento com os padres. Lembrava da dificuldade que eu tinha sentido quando fui para a missão aos oito anos. Então pensei de ajudar as crianças, ensinando algumas coisas. E comecei a ensinar as crianças pela parte da manhã, só por umas duas horas cada manhã,

porque também tinha minha roça. Meus alunos foram o Miguel Maia, José Maria Maia, Cláudio, Estanislau, Felisberto. Isso foi logo depois que casei, antes de ser capitão. Nesse tempo, foram só meninos, não tinha nenhuma menina na turma. Então os padres começaram a comentar entre eles que era bom ter uma escolinha na nossa comunidade. Foi então aberta a primeira escolinha rural no Papuri, com minha irmã Amélia Maia como professora. Foi em 1966. E assim começou. Depois da Amélia, foi a Pedrina Maia. Dessa forma começou a ter escola na comunidade. Depois disso, os padres decidiram de abrir escolas nas comunidades. “Depois fui capitão do Pato, até 1992, quando tive que mudar para Iauaretê por causa do estudo de meus filhos.

“Depois que eu casei, eu ainda vi os mais velhos, o Siriaco Maia, o meu avô Agostinho, que morreu em 1957. O Virgulino, o Joaquim, o Sebastião e o Siriaco eram os mais velhos. Eu ainda vi o velho Siriaco pulando carissu. Depois, quando eu já estava casado, ele já não pulava mais, ficava tocando o carissu sentado mesmo. Ele dizia que para o velho aquilo já dava muito cansaço. Ele me dizia que quando eram moços, tocavam o carissu enquanto durava a visão do caapi. Dizia que nós, mais moços, não dançávamos como eles dançavam antes. Dizia também que quanto mais velha a pessoa fica vai ficando difícil tocar o carissu, porque já tem muito dente quebrado que faz o ar espalhar. Naquele tempo, eu achava que isso era só brincadeira, mas agora está chegando minha hora de passar por isso. Eles diziam que depois do *capiwyaá* os velhos já não podem mais fazer aquele assobio. O velho Siriaco se mudou para a Colômbia, para perto do seu genro, e lá morreu.

“O velho Virgulino foi uma das pessoas do grupo *Oyé* que morreu de velhice. Quanto ao Joaquim, irmão do Virgulino, esse morreu de hérnia. O Sebastião escapou da morte. Ia morrer de hérnia também, mas foi operado em Mítu, e até hoje está vivo. O Bibiano Maia morreu de desintéria, em três dias. O Marcelino também não morreu de velhice, ele não tinha roças suficientes para ele, então pegou tuberculose e morreu. O Ricardo Maia morreu solteiro, também com desintéria. Como também o pai dele. O Marco Maia eu não vi, mas soube que morreu de gripe. Meu avô Agostinho também morreu de gripe. São essas pessoas que eu cheguei a conhecer e para todas elas fiz caixão.

“Sobre o casamento, vejo que nós já mudamos as coisas, porque até o meu avô eles casavam com mulheres Desana dos *Botea pó'rã*. O velho Cândido também casou assim. Marco também. Depois que o Marco ficou viúvo, ele teve outra mulher Desana do igarapé Urucu. Já o Virgulino teve uma mulher Desana, mas do grupo *Yu'ú-po'rã*. O Joaquim também teve mulher Desana do grupo *Si'piá*. O velho Sebastião também, com mulher Desana do grupo *Biki-peéria*. O irmão do Sebastião, João, também casou com mulher desse grupo. Os filhos

desses, começando com meu pai, Lino, também teve uma esposa Desana, do grupo *Dipô-tiro-po'rá*, um dos últimos grupos. O Bibiano teve também mulher Desana, viúva do João. O Marcelino Maia teve uma *Botea pó'rá*, prima dele mesmo. O Benedito Maia também teve uma do grupo *Dipô-tiro-po'rá*. Quintino Maia também se casou com uma Desana, do grupo *Ãhã-yěkari*. Quem começou a se casar com mulher que não é Desana foi o Guilherme Maia, que teve uma esposa Arapasso. Depois dele, Laureano Maia casou-se com uma Tariana de Aracapá. Depois foi Manuel Maia, que casou com uma Arapasso. E eu segui o caminho desses, casando com uma Tariana. Meu irmão Tiago, voltou a casar com uma Desana. Depois José Maria casou com uma Tariana. Depois Estanislau casou com uma Desana. Irineu Maia casou com uma Desana, que morreu há pouco tempo. Cláudio Maia casou com uma Tariana. Jacinto Maia casou com uma Arapasso, e o irmão dele, Miguel, com uma Tariano. João Maia casou com uma Tariana. Felisberto com uma Desana.

“No nosso povoado já chegaram Desana, Arapasso e Tariano. Então começou a entrar novas etnias ainda, com o Daniel Maia que casou com uma Pira Tapuia, e meu irmão Rafael com uma Tuyuka. Se todos nós morássemos lá no Pato, o número seria bem grande. Meu filho Hilário se casou com uma Tariana. Também o Ozéias, se casou com Tariana. O filho do Cláudio, Heraldo, já não dá mais para considerar, casou com uma Tukana, uma avó. Agora está começando a entrar uma nova etnia, porque o Heracleo casou-se com uma Cubeo. Os Cubeo são considerados como nossos primo-irmãos, assim como os Wanano.

“São essas coisas que eu cheguei a ver com os meus olhos, o que está acontecendo com o nosso grupo, com a nossa comunidade. E também agora começo a ver o que estou fazendo. Se antes eu tivesse tido um gravador, eu já poderia ter gravado tudo. Muitas vezes dá um pouco de tristeza, de ver que deixei escapar muitas coisas grandes. Eu comentei com o Geraldo que nós perdemos muitas coisas, mas ele disse que ainda era possível registrar alguma coisa. Então eu estou disposto a contar o que eu tenho em minha memória. Se eu não tiver essa vontade de contar, meus netos futuramente passarão muitas necessidades. Por isso, eu espero que esse trabalho dê frutos. Antigamente, os padres escreviam as palavras do tukano, mas era muito próximo do português. Por sorte tivemos esse lingüista que fez esse trabalho e meu filho Arlindo participou. Agora pode escrever bem a nossa língua. Um dos meus filhos está pegando por essa parte da cultura, espero que ele fique firme, que não deixe esse trabalho pela metade. Nós não tivemos esse tipo de assessoramento. Muitas pessoas já estão comentando sobre o trabalho do meu filho, e estão torcendo para que saia este livro, que vai ser um livro do primeiro grupo. Mas se ele errar, todo o grupo *Oyé* vai cair na descrença. Todos os grupos menores estão de olho. Todo este trabalho ficará depois de nossa

morte. Outros vão falar que o filho do Moisés Maia, neto do Agostinho do grupo *Oyé*, fez esse livro.

“O Geraldo comentou que todas essas fitas gravadas, se postas em um lugar seguro, poderão ser escutadas daqui muitos anos. Vão poder ouvir a voz do Moisés Maia como se estivesse vivo. Meus bisnetos vão poder ouvir minha voz e fazer seus comentários. A primeira vez que eu vi um gravador foi através do padre Alcionílio Bruzzi. Para quem via pela primeira vez, era uma grande novidade. Ninguém sabia como aquela coisa podia pegar a voz de uma pessoa. Então estou transmitindo um pouco do que aprendi com os velhos que pude conhecer”.

**ANEXO C – UMA HISTÓRIA DO GRUPO HAUSIRÕ PORÃ  
(ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p.177-184)**

**Yepa Oãkũ pede apoio ao Avô do Universo para transformar os seres humanos**

*Yepa Oãkũ umũko Ñehkũre mahsã bahurese sêrikaro*

Depois de ter deixado todas as coisas desse mundo, os *Yepa Mahsã* subiram no universo. Um dos primogênitos dos *Yepa Mahsã*, *Yepa Oãkũ*, entrou em contato com o Avô do Universo pedindo sua ajuda para a transformação dos seres humanos.

Ele explicou várias coisas:

- Primeiro, na Maloca do Céu (*Umũsé Wikhã*) existem vários instrumentos. Com isso você conseguirá transformar os seres humanos. Segundo, coloca dentro da cuia todos os ossos das coxas, costelas e membros. Terceiro, terá que procurar árvores deste mundo que têm sangue igual ao dos seres humanos. Quarto, precisa ajuntar todas as aves deste mundo, *Miriã Porã Mahsã*. Quinto, a transformação em seres humanos irá se iniciar na cuia do universo até a cuia da terra, através do cipó *karãkó*, cipó de leite<sup>1</sup>.

Ouvindo o Avô do Universo, *Yepa Oãkũ* pegou sua forquilha de cigarro e abençoou, dizendo:

*Mahsã Bahuari dũhpũ*

Forquilha de cigarro de aparecimento da Gente do Universo

*Mũro paũ dũhpũ*

Forquilha de cigarro

*Mari kahtisé dũhpũ*

Forquilha de cigarro de vida

*Mari kahtisé sarĩ*

Suporte de cuia de vida

*Mari kahtiri watoro*

Cuia de vida

*Utã bohó wehta waharo*

Cuia de pó de pedra branca

---

<sup>1</sup> Daqui o kumu recita a oração, começando no *Yepa wiika* até o Lago de Leite, benzendo a criança recém nascida (*põra bahseró*).

Dizendo isso, continuou, fazendo a oração:

*Karãko sopodá dũhka buhũridá,*

Cipó *karãko* de fruta grande

*Karãko sopodá dũhka mimida*

Cipó *karãko* de fruta pequena

*Dũhka ñirida, dũhka buhtirida*

Cipó de fruta pequena, cipó de fruta branca

*Dũhka soãrida*

Cipó de fruta vermelha

*Mahsã Bahuari waharo, tuwesã pi*

Cuia de aparecimento e tempera a cuia de suco de fruta

*Mahsã Bahuari dũhpũ putiopũ*

Forquilha de cigarro de aparecimento da Gente do Universo

Com cigarro soprou em cima do suporte de cuia. Logo saiu um barulho zoando, mas no fim sumiu. *Yepa Oãkũ* continuou usando a mesma oração, novamente zoaram e saíram pulando da cuia.

O primeiro a sair da cuia foi *Doetiro* (traíra cabeça chata)<sup>II</sup>. O segundo foi *Yupuri*. O terceiro, *Buú*. Saíram também três mulheres: *Yepario*, *Yupahkó* e *Duhigó*.

*Yepa Oãkũ* abençoou soprando com cigarro, dando lugares para sentar. Ele tinha ao lado os suportes de cuia que continham ossos de cada pessoa, homens e mulheres. *Yepa Oãkũ* pegou a forquilha de cigarro benzido e soprou em cima dos suportes de cuia. Os ossos caíram pulando, transformando-se em seres humanos: homens e mulheres.

Conseguindo planejar os trabalhos, viu que faltava muito na transformação dos seres humanos. Primeiro, ajuntou todas as árvores do universo, depois as árvores da terra, as árvores que têm sangue igual ao dos seres humanos. Em seguida, ele lançou os raios do trovão sobre as árvores de onde apareciam muitos seres humanos. No fim sumiram, ficando somente um que chamamos *Pekasũ Dũpokakũ* ou *Bũpodiiro*. Ele é o ancestral dos brancos.

Vendo que ficou somente um, *Yepa Oãkũ* pegou o cigarro benzido, soprando, dando a todos eles lugar para sentar. A Maloca do Céu ficou com a metade cheia de seres humanos.

Disse ainda a todos os seres humanos que esperassem e acompanhassem os trabalhos: ele precisava escolher sob qual forma os seres vivos seriam iniciados, para a transformação da futura humanidade. Então *Yepa Oãkũ* continuou seu trabalho, primeiro abençoou, dizendo:

<sup>II</sup> *Doetiro* foi o primeiro a sair do Buraco da Transformação. Ele é o comandante do Barco da Humanidade.

*Marĩ kahtise kumu, kahtise sãri, wahatopũ*

Banco de vida, suporte de cuia de vida

*Karãko yaigũ, ohpekõ yaigũ*

Lança-chocalho de *karãko*, lança-chocalho de leite

*Karãko kumurõ, ohpekõ kumurõ*

Banco de *karãko*, banco de leite

*Karãko sãri, ohpekõ sariĩ wahatopũ*

Suporte de cuia de *karãko*, suporte de cuia de leite

*Mahsã bahuakũ yaigũ, miriã porã mahsã yaigũ*

Lança-chocalho de encarnação de Gente do Universo, lança-chocalho de encarnação de Gente Ave

*Mahsã Bahuari kumurõ, miriã porã mahsã kumurõ*

Banco de encarnação de Gente do Universo, banco de encarnação de Gente Ave

*Mahsã Bahuari sãri, miriã porã mahsã sariĩ wahatopũ*

Suporte de cuia de encarnação de Gente do Universo, suporte de encarnação de Gente Ave

Terminando a oração, procurou no universo e na Terra da Gente Ave os pássaros *pihkõse, tatũa, baroá, bihpia, dahsuá, wēheriterõ, mihpi peria kareroa, uhpĩ miria, sioroa*. Com estes pássaros, juntou a vida e o sangue e transformou sangue dos seres humanos lançando os raios de trovão. Apareceram muitos seres humanos, deixando a Maloca do Céu cheia. Executando os trabalhos, *Yepa Oãkũ* pediu novamente ao Avô do Universo outras informações e ele explicou:

- Você, *Yepa Oãkũ*, guiará a transformação da humanidade, a transformação dos seres vivos em seres humanos e terá meus poderes até o Buraco de Transformação, por onde a futura humanidade irá pisar na terra pela primeira vez.

Por último, explicou em que forma os seres vivos precisariam se transformar no universo até no Lago de Leite. Então *Yepa Oãkũ* disse ao primeiro que saiu da cuia da transformação no universo.

- Você, *Doetiro*, com seus grupos da humanidade, qual forma desejam se transformar?

*Doetiro* reuniu-se com seus irmãos para escolher sobre qual forma os seres vivos iniciariam a transformação. Todos eles decidiram pela forma de pássaros e de peixes. *Yepa Oãkũ* abençoou a Cua do Universo, dizendo:

*Ëhta boho waharo*

Cua de pedra branca



*Mahsã Bahuari waharo*

Cuia de encarnação da Gente do Universo

*Ëhta kã waharo*

Cuia de pedra preta

*Mahsã Bahuari waharo*

Cuia de aparecimento da Gente do Universo

*Ëhta wayuku waharo*

Cuia de pedra *wayuku*

*Mahsã Bahuari waharo omê ãyuri*

Cuia de aparecimento de ar puro

*Karãko da, ohpekõ da*

Cipó de *karãko*, cipó de leite

*Karãko da, ohpekõ da dũhka bũhũrıda*

Cipó de *karãko*, cipó de leite de fruta grande

*Karãko da, ohpekõ da dũhka mimıda*

Cipó de *karãko*, cipó de leite de fruta pequena

*Dũhka butirıda*

Cipó de fruta branca

*Dũhka soãrıda*

Cipó de fruta vermelha

*Dũhka ñırıda. Té ako tõri mera, ame sũopeo pu*

Cipó de fruta preta. Tempero como suco das frutas dessa cuia

Depois, esticando o cipó *karãko* do universo, ligou a Cuia da Terra ao Lago de Leite, abençoando:

*Karãko da dũhka bahuarıda, dũhka daiarıda*

Cipó de *karãko* de fruta grande, de fruta pequena

*Mahsã Bahuarıda, mahsã dii da*

Cipó de aparecimento de sangue

*Buhtırıda*

Cipó branco

*Ñırıda*

Cipó preto

*Sōarida*

Cipó vermelho

*Té dá mera t̃ipusa dihó p̃i*

Com esse cipó esticou para baixo (com ar puro até o Lago de Leite)

A humanidade se transformou em aves e correu para baixo, acompanhando o cipó de *karãko*, caindo no Lago de Leite<sup>III</sup>. Aí todos se transformaram em peixes e os corpos dos próprios peixes se transformaram num grande barco, como os barcos de hoje, mas na verdade era uma cobra. Por isso, os velhos rezadores (kumua) chamam de *Pam̃ri Pirõ*, Cobra da Transformação.

Como líder da transformação, *Doetiro*, ou *Pam̃ritiro*, recebeu de *Yepa Oãk̃* a lança-chocalho de pedra branca. Ele seguiu com a lança-chocalho do Lago de Leite até a cachoeira de Ipanoré. Para a Gente de Transformação a lança-chocalho servia como uma bússola, um guia. Era como um instrumento de direção, quando chegassem no Buraco da Transformação ele ficaria totalmente inclinado apontando para o zênite (o centro do céu); a lança-chocalho foi ficando em pé pouco a pouco, à medida em que iam subindo do Lago do Leite.

A Gente da Transformação logo partiu para sua viagem ao norte por baixo d'água. Foram subindo até que em certo ponto encontraram um lugar difícil de ultrapassar, chamado *Tawró* ou *Sirikawi*.

Não conseguindo passar, retornaram novamente para o Lago de Leite, onde chegaram na Maloca *Dia Busarawi*. Toda a Gente da Transformação se reuniu e decidiu que faltavam alguns instrumentos. Então todos começaram a se enfeitar com os instrumentos que haviam recebido na Maloca do Céu, como acangataras, lanças-chocalho, brincos e outros.

Terminado de se enfeitar, foram para outra maloca, *Dia Wehtarawi*, onde começaram a inalar paricá, especialmente os chefes *Doetiro* e *Yupuri*, pela primeira vez. Até aí, todos eles estavam possuindo apenas alguns poderes. Acertando em usar seus instrumentos, passaram, chegando na última maloca *Dia Turũkawi*. Foi nessa maloca que os *Pam̃ri Mahsã* começaram a preparar os cigarros de fumo de pedra branca (*ũhta boho m̃ro*), fumo de pedra amarela e vermelha (*ũhta k̃ m̃ro*), fumo de pedra *wayuku* (*ũhta wayuku m̃ro*), fumo de pedra preta (*ũhta b̃hkk̃ m̃ro*) e fumo de pedra taro (*taro ũhta m̃ro*).

Com esses cigarros, eles começaram a fumar, criando idéias com a tonteira dos cigarros. Nessa maloca, os líderes *Doetiro* e *Yupuri* foram novamente no universo, pedir apoio ao Avô do Universo. Chegando, foram mal recebidos, mas assim mesmo insistiram, perguntando como ele andava passando. O Avô do Universo não respondia.

<sup>III</sup> O Lago de Leite recebeu esse nome porque *Yepa Oãk̃* rezou a humanidade com a cuia de leite de cipó de *karãko*.

- Nós, *Pamuri Mahsã*, estamos precisando poder.

O Avô do Universo respondeu pela negativa:

- Não tenho, como posso dar tudo? Já dei a metade dos meus instrumentos.

Dizendo isso, o Avô do Universo jogou raios e choques, para ver se eram realmente *Yepa Mahsã*. Eles logo fizeram a oração, usando roupa de pedra branca, de pedra preta, vermelha, e cercando com pedras para se proteger.

Então novamente o Avô do Universo lançou raios. Dos raios, *Doetiro* conseguiu segurar quatro cabos de enxó, e benzeu esses com cigarro. Dividiu-os, entregando dois para seu irmão *Yupuri*. Terminando, saíram com pressa, pulando da porta da Maloca do Céu. O Avô do Universo jogou a lança-chocalho contra eles, acertando no travessão da porta da maloca. Sem esperar, *Doetiro* e *Yupuri* pegaram um pouco de paricá e fumo e sopraram em cima do cabo de enxó, lançando os raios contra o Avô do Universo. Ele ficou gemendo de tanto sentir os raios. Com seus poderes, *Doetiro* e *Yupuri* voltaram ao Lago de Leite. Começaram a organizar a segunda viagem e embarcaram todos os *Pamuri Mahsã*.

Antes da partida, *Doetiro* perguntou a *Pamuri Mahsã* se dava certo os seus lugares. O maku, que ia ficando, correu. Não encontrando mais lugar, ficou na proa do barco como marinheiro do Barco da Transformação.

O barco partiu na direção norte, por baixo d'água. O barco estava impregnado de leite e mel da frutinha *karãko*. Com esse leite e mel, os *Pamuri Mahsã* estavam crescendo na viagem como a criança se desenvolve na barriga da mãe.

O Barco da Transformação subiu, passando pela Maloca *Tauró*, de onde havia retornado antes. Dessa vez conseguiu passar com o poder do cabo de enxó recebido através dos raios. Chegaram enfim na maloca *Yurawi*, de onde os *Pamuri Mahsã* viram as paisagens de terras.

**ANEXO D – UMA HISTÓRIA DO GRUPO OYÉ  
(AKÎTO; KÍ'MÂRO, 2004, p.40-46)**

**4. *Imîkoho-masí* e *Ye'pâ-masí* retornam para *F'mîsehe Wi'i***

*Imîkoho-masí* e *Ye'pâ-masí* perceberam que a primeira tentativa de criar uma nova geração havia fracassado. Por isso resolveram subir para *F'mîsehe-wi'i*, a Casa do Céu, onde estavam *Imîkoho-yêkî*, o Avô do Mundo, e *Ye'pâ-masó*, a Avó do Mundo e do Surgimento. Na verdade, *Ye'pâ-masó*, depois de tê-los feito surgir, dera a eles os instrumentos de vida que havia usado, isto é, o cigarro de vida, os instrumentos de vida, o banco de vida e a cuia de vida<sup>I</sup>. Eles puderam ter esses instrumentos, cuja força passou a seus corpos. Depois os devolveram a ela que, por sua vez, os entregou ao Trovão. Lá da Casa do Céu, ela observava como eles iriam se comportar. Na verdade, os dois não sabiam que haviam adquirido a força dos instrumentos de vida em seu próprio corpo e, por isso, ela queria ver como fariam para fazer surgir a humanidade. Como não obtiveram sucesso em sua primeira tentativa, *Ye'pâ-masó* lhes sugeriu que fossem até a Casa do Céu para falar com o Trovão.

Os dois entraram na maloca do Trovão completamente enfeitados com acângatara, bastão, escudo, colares. Ao chegar lá, viram na porta do compartimento do Trovão uma cuia de *kapí*. Esse era um líquido para purificação do corpo. *Ye'pâ-masí* tomou desse líquido, mas *Imîkoho-masí* não. Por ter ingerido esse líquido, *Ye'pâ-masí* tornou-se uma pessoa leve e limpa, ao passo que o outro ficou com várias impurezas em seu corpo. É por isso que, futuramente, os feitos de *Imîkoho-masí* darão origem a muitas doenças do mundo.

Os dois entraram e cumprimentaram o Trovão, e este lhes perguntou o que faziam ali. Eles disseram que buscavam pelos instrumentos para fazer surgir a humanidade. Então o Trovão fez descer do teto da maloca suas esteiras de pari de proteção. Sobre essas esteiras, o Trovão fez sair de dentro de seu próprio corpo, vomitando, vários conjuntos completos de enfeites cerimoniais. Os enfeites saíram por sua própria boca, e foram tantos quantos seriam os grupos que iriam formar a futura humanidade. Depois disso, disse aos dois que ao sair de sua maloca encontrariam um pé de ipadu. Naquela planta, haviam todas as espécies de ipadu<sup>II</sup>, e dela eles deveriam retirar a folha mais nova. Eles deveriam colocar essa folha na língua quando fossem tratar com os grupos que surgiriam, isto é, quando passassem a comandá-los. Isso era para que suas palavras soassem suavemente ao ouvido das novas gerações. *Ye'pâ-masó* ouvia o que o Trovão dizia a eles. Ela quis

<sup>I</sup> *Katisehé mî'ropí*, *katisehé wa'î-ô'ari*, *katisehé kumu kaári*, *katisehé sāriri* em tukano, respectivamente.

<sup>II</sup> *Kā'rê paātu*, ipadu de abiu, *yukí paātu*, ipadu de árvore, e *dipirí paātu*, ipadu de galhos.

experimentar a folha do ipadu antes que eles saíssem da maloca, e é por isso que até hoje acontece muitas vezes da mulher querer falar antes de seu marido.

Na Maloca do Céu, *Imîkoho-masí* decidiu também que seria *Wihô-masí*, Gente Paricá<sup>III</sup>, porque assim tudo o que viesse a se passar com ele durante a viagem que estavam iniciando ficaria registrado e guardado em todas as casas sagradas da superfície da terra. Ele fez uma aliança com o *Ye'pâ-masí*, dizendo que trataria de organizar o dia e o que se sucederia no dia, enquanto *Ye'pâ-masí* trataria de fazer sua vida no *Wamî-dia*, o mundo subterrâneo dos *Wa'î-masa*. Lá é escuro, e por isso os *Ye'pâ-masa* são muitas vezes considerados *Yãâmiri-masa*, Gente da Noite. Por causa dessa escolha, *Imîkoho-masí* ficou como irmão maior de *Ye'pâ-masí*. Como *Wihô-masí*, *Imîkoho-masí* ordenou também o tempo, marcando-o com as constelações que fazem o verão e o inverno se sucederem. Tudo que a humanidade de hoje experimenta, inclusive as doenças que enfrenta, são resultados dos feitos de *Imîkoho-masí*, pois a ele coube organizar o universo. Ele não gerou apenas coisas negativas, mas também coisas boas, inclusive as formas de prevenir as doenças. Ele é tido como azarado, pois em seu ímpeto de fazer surgir a humanidade se precipitou várias vezes, o que acarretou vários problemas que a humanidade viria a enfrentar futuramente.

*Imîkoho-masí* permaneceu como *Wihô-masa*, e em seu lugar descem *Tõ'râki-bo'tea* e *U'arî-bo'tea*. Eles surgiram ainda em *I'mîsehe-wi'i* e são também considerados ancestrais dos Desana. Eles puderam escutar alguns ruídos que faziam as mulheres que haviam ficado na terra. Por isso, quando desceram da Casa do Céu foram em direção de *Diâ-sirokãha-wi'i*, o Lago de Leite, de onde vinham esses ruídos. É assim que *Tõ'râki-bo'tea* e *U'arî-bo'tea* chegam à superfície da terra pela primeira vez, ao passo que *Ye'pâ-masí* segue diretamente para o mundo de baixo. Nesse lugar, *Ye'pâ-masí* pôde adquirir seus instrumentos de vida e transformação: o maracá, *yãsagá* e o banco, *kumûro*, com os desenhos *pîã ohôri*, *tu'kûri ohôri* e *pa'mâri ohôri*. Com esses instrumentos, ele se transforma e ganha mais força, passando a ser *Ye'pâ-õ'âkîhi<sup>IV</sup>* e *Ye'pâ-di'ro-masí<sup>V</sup>*. E vai se encontrar com *Tõ'râki-bo'tea* e *U'arî-bo'tea* no Lago de Leite.

Eles estavam preocupados em como fazer surgir a humanidade, e pensavam em como fazê-lo. Um deles transformou-se inicialmente em *Pa'mîri pîro<sup>VI</sup>*, uma grande cobra fêmea que se fixou em uma das bordas recurvas do Lago de Leite. Aliás, este lago é conhecido como Lago de Leite porque esta cobra possuía inúmeras mamas, com as quais amamentou tanto os ancestrais da humanidade que viria a surgir, como os *Wa'î-masa* que já estavam naquelas águas.

<sup>III</sup> Planta usada como alucinógeno pelo pajé.

<sup>IV</sup> A palavra *õ'âkîhi* é decomposta em “õ'â”, osso, e “kîhi”, estar no/em. Assim sendo, *õ'âkîhi* seria literalmente “do osso”.

<sup>V</sup> Esse nome pode ser traduzido por Gente da Carne de Terra.

<sup>VI</sup> *Pa'mîri*, fermentar, surgir; *pîro*, cobra. Portanto, Cobra do Surgimento.

A casa de *Pa'mîri pîro* é o morro do Pão-de-Açúcar, no Rio de Janeiro, e a baía da Guanabara é o próprio Lago de Leite. *Pa'mîri pîro* cuidou de seus filhos no Lago de Leite para que eles ficassem mais fortes. Então, *Pa'mîri pîro* engoliu todos os seus filhos, que passaram a habitar o seu ventre, e afundou no lago, iniciando uma viagem através de *Diâ-pasîro*, o rio Submerso de Tabatinga<sup>VII</sup>, até *Pa'mîri-pee*, o Buraco dos Ancestrais, localizado abaixo de Urubuquara, na cachoeira de Pinu-Pinu. Nessa viagem, havia um guia chamado *Sa'pôro*<sup>VIII</sup>, que se posicionava do lado de fora, na proa, e indicava o caminho. Ele é o ancestral dos Hupda. Ele prestaria serviços àqueles que viajavam dentro da canoa, servindo-os no desembarque. Da espuma produzida pelo deslizar de *Pa'mîri pîro* sob as águas ele retirava sua força vital<sup>IX</sup>.

No ventre da cobra haviam os seguintes viajantes: *Ye'parã* ou *Ye'pâ-masí*, o ancestral dos *Ye'pâ-masa*; *Imîkohomasí*, o ancestral dos Desana; *Pîrô-masí*, o ancestral dos Pira-Tapuia; *Kôreâgî*, o ancestral dos Arapasso; *Di'ikâhâgî*, o ancestral dos Tuyuka; *Bekagî*, o ancestral dos Baniwa; *Barêgî* e *Pe'târî*, os ancestrais dos Baré; e *Pekâsî*, o ancestral dos brancos. Assim, ao longo da viagem, *Imîkohomasí* e *Ye'pâ-masí* seguiam como ancestrais dos Desana e *Ye'pâ-masa*. Mas *Ye'pâ-ô'âkîhi*, que já existia como pensamento, acompanhou todo o trajeto, alcançando seu ponto de chegada, a cachoeira *Pa'mîri poea*, por seu próprio caminho. Havia um segundo *Ye'pârã* que também viajava no ventre da cobra. Sua tarefa seria a de ajudar os outros viajantes a saltar para fora quando a canoa chegasse a seu destino. Mas quando isso aconteceu, esse *Ye'pârã* saltou para terra antes dos demais. Vendo isso, *Ye'pâ-ô'âkîhi* o golpeou violentamente na cabeça com o seu bastão sagrado, *yaîgî*. Ele passou a se chamar *Ye'pârã-nuhîro*<sup>X</sup>, pois com o golpe ficou achatado.

Depois disso, começaram a sair os principais. Eles saíram pelo Buraco de Surgimento, *Pa'mîri Pee*, que havia na cachoeira<sup>XI</sup>. Saíram então *Pîrô-masí*, *Kôreâgî*, *Di'ikâhâgî*, *Bekagî*, *Pekâsî*. Eles saíram para a terra ainda como crianças, ou seja, ainda não eram pessoas totalmente formadas. O último a sair, o caçula, foi o ancestral dos brancos. Depois que saíram, a água daquele buraco borbulhou. Parecia que fervia. *Ye'pâ-masí* ordenou então que os *Pa'mîri-masa* se banhassem naquela água. Como eles tiveram medo, o caçula resolveu arriscar, atirando-se na água. Esse banho o transformou. Ao sair do buraco, já estava mais crescido e com a pele clara. Estava também mais forte e corajoso. Os *Pa'mîri-masa* então quiseram fazer o mesmo, mas aquela água já não tinha o

<sup>VII</sup> Esse é também o mundo “de baixo”, para onde *Ye'pâ-masa* se deslocou quando desceu da Casa do Céu. Todas as casas que se encontram nesse plano são conhecidas como *Wa'î-masa Wi'seri* - Casa da Gente Peixe e aí se encontram todas as casas que existem na superfície. Esse plano é conhecido também como *Diâ-pasîro*, rio de Tabatinga, mas também como *Diâ-kutîro*, Peito do Rio.

<sup>VIII</sup> Espuma, em tukano.

<sup>IX</sup> É por isso que hoje em dia os Hupda prestam serviços aos outros índios. Muitos deles acham que sua posição “de proa” significa que eles são primogênitos, mas na verdade seu ancestral estava a serviço dos outros viajantes.

<sup>X</sup> “Enrolado sobre si mesmo”, em tukano (cf. Ramirez, 1997, tomo II: 120).

<sup>XI</sup> Trata-se de um buraco em uma pedra localizada um pouco abaixo da cachoeira de Pinu-pinu no Uaupés.

mesmo poder de transformação. Ficaram apenas com a palma da mão e a planta dos pés mais claros, pois as colocaram na água para ver se estava quente. *Ye'pâ-masí* viu que o caçula havia se transformado e se tornado diferente dos demais. Ele é o ancestral dos brancos.

Ao lado do Buraco de Surgimento, havia um outro buraco, conhecido como *Pe'târã-pee*. Dali saíram os *Pe'târã*, *Baregi* e o ancestral dos *Kamã* (Maku Dow), que era o servo dos primeiros. Também apresentavam a aparência de criança. Dali, eles foram para o igarapé Timbó e iniciaram sua própria história. Na cabeceira desse igarapé, os *peorã* começaram a reclamar com seus chefes de que estavam indo demasiadamente para o centro do mato, afastando-se demais do rio grande. O chefe disse-lhes então para procurar um novo caminho para chegar ao lugar de onde haviam partido. Depois que encontraram novamente o rio Uaupés, chamaram os chefes e, juntos, retomaram para o rio Negro, fixando-se no lugar onde hoje está a cidade de São Gabriel da Cachoeira. O chefe desses *Pe'târã* e *Baregi* são os ancestrais dos Baré, e seus *peorã* são os *Kamã*, que até hoje vivem em São Gabriel, na margem oposta do rio Negro.

*Ye'pârã-nuhîro*, aquele que havia sido golpeado por *Ye'pâ-õ'âkîhi*, não passava bem. Para curá-lo, *Ye'pâ-õ'âkîhi* fez surgir o pinu-pinu, a urtiga, que foi usada para passar em sua pele. Ali apareceram as primeiras sementes da urtiga, e é por esse motivo que nesse lugar se formou a cachoeira que hoje leva esse nome, *Yãã* em tukano. *Ye'pârã-nuhîro* seguiu a partir daí seu caminho, iniciando por *Yuúri-kaya*, igarapé do Coxo, pois ele avançava mancando. Seus descendentes vivem hoje em Juquirá, comunidade localizada no Uaupés abaixo de Iauaretê. Fazem parte do grupo dos *Ye'pâ-masa* que ainda hoje recebe o nome *Ye'pârã-nuhîro* e que corresponde às famílias Cavalcanti e Vieira. *Kõreâgi*, o ancestral dos Arapasso, também tomou sua própria direção a partir daí, subindo o rio Uaupés e ocupando o trecho entre as atuais comunidades de Loiro, Gebari e São José.

À exceção do ancestral dos brancos, todos os outros seguiram para *Diâ Bupûra-wi'í<sup>XII</sup>*, uma grande casa que se localiza em uma ilha do Uaupés acima da cachoeira de Pinu-pinu. Nessa casa, eles encontraram seus instrumentos de vida e transformação, o banco, a forquilha com o cigarro, o bastão sagrado. Tendo verificado que todos esses instrumentos estavam ali, tomaram o bastão e com a força do seu pensamento abriram um túnel no chão, através do qual passaram para o mundo de baixo, *Wamî-diâ*. Eles então visitaram várias casas que existem lá, as *Wa'î-masa Wi'seri*, para depois reencontrar a *Pa'mîri Pîro*, que já fazia sua viagem de retorno ao Lago de Leite levando em seu ventre apenas o ancestral dos brancos. Assim, nessa viagem de volta, *Imîkoho-masí*, *Ye'pâ-masí*, *Pîrô-masí*, *Bekagi* e *Di'kâkagi* seguiram acompanhando *Pa'mîri Pîro* pelo lado de fora, ao passo que *Pekâsî* seguia pelo lado de dentro. Todos se reencontram no Lago de Leite.

<sup>XII</sup> *Bupu* é a palmeira jupati, de onde são tiradas as talas para a confecção de paris. O nome é dado a esta casa de transformação porque ali os viajantes da canoa dos ancestrais obtiveram seus paris de defesa. Ali haviam também as flautas *miriã*, que também são fabricadas com certos tipos de jupati.

Quando chegaram no Lago de Leite, apareceu uma nova mulher, com o nome de *Yu'u-pakó*. Ela surgiu colocando, em primeiro lugar, a cabeça fora d'água<sup>XIII</sup>, e adquirindo seu poder nas casas sagradas que se localizam em torno do Lago de Leite. Depois dela, surgiu *Yu'úpuri* da mesma forma e adquirindo as mesmas forças. Todos foram em seguida para a casa chamada *Āpekó-wi'i*, Casa do Leite Materno.

---

<sup>XIII</sup> Por isso seu nome era *Yu'û*, “estar de pescoço espichado”.



## ANEXO E – UMA HISTÓRIA RECENTE (ÑAHURI; KUMARÕ, 2003, p.252-255)

### O tempo dos missionários

Padre João juntou o pessoal que estava trabalhando seringá no povoado *Merewarãnoa* (Taracuí). Fizeram uma casa grande para catequese e outra para alojamento. Fez uma capela provisória e abriu mais a clareira do povoado.

Em alguns anos, mandou fazer casas para famílias, tirou fotos e fez relatório para o governo mandar mais apoio. Depois ele foi pessoalmente lá levar notícias. Voltou, trazendo mais recursos e materiais e continuou trabalhando.

Começaram a catequizar e animar o trabalho. Criou um regime da missão, rígido. Mandou os que já moravam lá, inclusive os velhos, jogarem fora o que tinham, como ornamento, caxiri, caapi, tudo o que ele dizia ser do diabo. Considerava os adornos de dança (*mapoari*) como cabelos do diabo. Procuravam desmoralizar a cultura, proibindo tudo.

Tinha um velho que, mesmo assim, mandou fazer caxiri, porque era nosso jeito de viver. Os brancos também têm suas bebidas para animar, o caxiri é nossa cultura. Ele marcou o caxiri para a noite:

- Não podemos esquecer nossa tradição, dizia.

Mesmo estando longe, o padre escutou a algazarra da festa, gargalhadas, danças, falação... Ficou bravo, mas deixou para lá. Manduca escravizava, mas os padres tinham outra forma de destruir nossa cultura. Eles só queriam do modo deles, como se fossem santos. Tiravam os instrumentos rituais e ornamentos dos velhos e mandavam para fora. Diziam que, se não deixássemos a cultura, não íamos comer sal, ter anzóis, fósforos etc. Só recebiam estas mercadorias aqueles que obedeciam aos padres. Queriam dominar e cada vez exigiam mais. Não obedecendo, diziam que os índios não faziam nada, eram como animais e outras coisas.

Uma vez os velhos estavam bebendo caxiri. Já meio zoados, o padre entrou ralhando e quebrando os camotis de caxiri. Um velho gritou para o padre:

- Sendo padre, você está desrespeitando nossa cultura! - e ainda bateu e expulsou-o.

O padre amaldiçoou e foi para sua casa. No dia seguinte, de ressaca, ficaram dormindo. Depois que fez isso, começou a aparecer doença, malária. De manhã começava com febre, que continuava o dia inteiro e a noite toda; na manhã seguinte morriam. Essa doença pegou para todos. Morreram muitos, dois, três por dia. Além de considerar nossas festas do diabo, pior ainda é que ele soprava. Esse padre foi embora, mas depois de tempos, voltou. Disse ele que voltou para desfazer o mal que fizera.

Depois daquelas mortes, os velhos tiveram medo dos padres e não fizeram mais aquelas festas. Vendo que obedeciam e que estavam mais dóceis, esse padre João passou para Iauareté. A notícia já tinha corrido e, em Iauareté, tiveram receio dele desde o começo: faziam o que ele mandava. Lá, padre João trocava idéias com seu colega colombiano chamado Afonso. Combinavam como destruir nossas culturas.

Por isso hoje, até no Papuri na Colômbia, não temos mais os ornamentos e rituais de antes, não temos mais malocas e nossos conhecimentos como antes. No Tiquié foi da mesma forma, o padre João também veio para cá. Nossos avós não sabiam conversar em português, não sabiam se defender, nem à sua cultura. Depois de muitos anos trabalhando ele virou bispo.

Então chegou da Itália um padre Humberto. Veio ver o trabalho aqui e estranhou, achou diferente do que faziam lá. Viu comida feia, como dos porcos. Viu destruição da cultura. Em Taracúá ele informou que padre João recebia muita comida e recursos.

Certo dia padre Humberto entrou na cozinha e a cozinheira perguntou se ele já havia almoçado. Ele reclamou:

- Só os padres e as cozinheiras comem comida boa, os outros comem o que não presta.

Ela respondeu que cumpria ordens do padre João.

Padre Humberto denunciou padre João, que já era bispo. Ouvindo essa notícia, o pessoal de Iauareté também fez denúncia para mandá-lo embora. O padre ainda voltou lá para tirar satisfação. Depois padre João ficou velho e doente em Manaus. Demorou a morrer, ficou sofrendo, pagando por seus erros.

Depois veio o padre José Domitrovitch, que não era bruto, aceitava quando faziam festas. Ele trabalhou bastante tempo, depois foi para Humaitá.

Então chegaram novamente outros padres mais rigorosos: padre Leonardo e José Sague. Eles proibiam tudo, até os benzimentos. Davam uma caixinha de remédio em cada comunidade, mesmo ninguém sabendo usar. Quando os velhos aceitaram essa lei, apareceram doenças graves: febres, diarréias, muitas doenças que nós sabemos benzer.

Disseram para os catequistas e povo das comunidades para que, quando nascessem crianças, rezassem para Deus, e não benzessem com o *kumu*. Os que não aceitaram foram desmoralizados, diziam muita coisa, que deveriam morar no mato, etc. Algumas crianças morreram. Os pais ficaram paralisados.

Padre Alcionílio apareceu nesse tempo e desafiou, querendo cheirar *wibó*. Depois de cheirar, comia coisa assada. Comia de tudo, até que, aos poucos, ficou doido e acabou ficando surdo. Ele pensava que era doença, mas era efeito do paricá. Doido, queria agarrar as irmãs, bruto mesmo. Depois morreu.

O velho Joanico, vendo acontecer essas mortes, falou para Miguel continuar com os benzimentos, principalmente o do primeiro banho. O benzimento é o principal, fonte da vida. Perdemos as danças e o caapi, mas os benzimentos devemos manter. A geração atual deve se preocupar com esses conhecimentos.

Hoje, os padres novos chegam e já sentem essa culpa: eles deveriam ter, ao mesmo tempo, catequizado e respeitado nossa cultura.