

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**“Socioespacialidade, territorialidade e o movimento da Cobra-Canoa da
Transformação: o caso Tuyuka”**

Manaus/AM
2018

Ficha Catalográfica

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

B236s Barbieri, João Paulo Undiciatti
Socioespacialidade, territorialidade e o movimento da Cobra-
Canoa da Transformação: : O caso Tuyuka / João Paulo Undiciatti
Barbieri. 2018
122 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Raimundo Nonato Pereira da Silva
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade
Federal do Amazonas.

1. socioespacialidade. 2. indigenização da modernidade. 3.
Tuyuka. 4. organização social no Uaupés. 5. Reserva de
Desenvolvimento Sustentável do Tupé. I. Silva, Raimundo Nonato
Pereira da II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

JOAO PAULO UNDCIATTI BARBIERI

**“Socioespacialidade, territorialidade e o movimento da Cobra-Canoa da
Transformação: o caso Tuyuka”**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS da Universidade Federal do Amazonas – UFAM, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva

Manaus/AM
2018

JOAO PAULO UNDCIATTI BARBIERI

**“Socioespacialidade, territorialidade e o movimento da Cobra-Canoa da
Transformação: o caso Tuyuka”**

Aprovada em:

Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva

Prof.

Prof.

DEDICATÓRIA

A Marina Gobbo, minha esposa, alma pura que me acompanha nessa jornada terrena.

A todos aqueles que dedicaram suas vidas à causa indígena.

AGRADECIMENTOS

A todos os colegas da Aldeia *Utapiopona*-Tuyuka, os quais sempre foram muito amáveis e gentis comigo. Em especial, a Genivaldo, o qual dedicou atenção especial a este trabalho.

Ao professor e orientador Prof. Dr. Raimundo Nonato Pereira da Silva pela confiança, paciência e incentivo.

RESUMO

Ao final de 2015, alguns índios da etnia Tuyuka, pertencentes ao sib *Opaya*, tradicionalmente habitantes do alto rio Tiquié, região que faz fronteira com a Colômbia, “desceram” até a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé, à margem esquerda do rio Negro, numa área há poucos quilômetros de Manaus, onde fundaram a Aldeia *Utapinopona*-Tuyuka. Lá, construíram uma maloca e passaram a oferecer aos turistas performances de cantos e danças tradicionais e alimentos típicos dos índios do alto rio Negro. Esta dissertação trabalha com a hipótese de que esse movimento espacial realizado pelos Tuyuka até o Tupé pode ser compreendido como um contínuo processo de transformação e construção de corpos e de localidades, conforme iniciado no contexto da viagem mitológica da Cobra-Canoa da Transformação, quando se tinha tão-somente uma protohumanidade ancestral, passando a se dar no período propriamente da humanidade e chegando até os dias atuais. A territorialidade dos Tuyuka, nesse sentido, obedeceria a uma norma relacional complexa, em permanente construção, sendo moldada no contexto da interação entre o Universo em pensamento (o espaço mitológico), as relações socioespaciais (o espaço social), e a paisagem propriamente dita (o espaço físico).

PALAVRAS-CHAVE: socioespacialidade, indigenização da modernidade, Tuyuka, organização social no Uaupés

ABSTRACT

By the end of 2015, some Tuyuka Indians belonging to the *Opaya* sib, traditionally inhabitants of the upper Tiquié River, a region bordering Colombia, "descended" to the Tupé Sustainable Development Reserve, on the left bank of the Negro River, in an area a few kilometers from Manaus, where they founded the *Utapiopona*-Tuyuka Village. There, they built a maloca and began to offer tourists performances of traditional songs and dances, not to mention typical food the upper Rio Negro Indians. This dissertation works with the hypothesis that this spatial movement performed by the Tuyuka down to the Tupé can be understood as a continuous process of transformation and construction of bodies and localities, as initiated in the context of the mythological journey of the Transformation Cobra-Canoe, when there was only an ancestral protohumanity, passing along to the period of the humanity and eventually reaching out to the present day. The territoriality of the Tuyuka, in this sense, would obey a complex relational norm, in permanent construction, being shaped in the context of the interaction between the Universe in thought (the mythological space), socio-spatial relations (social space), and landscape itself (the physical space).

KEY-WORDS: socioespaciality, indigenization of modernity, Tuyuka, social relations in the Uaupés.

LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1: porto da Aldeia *Utapiñoona*-Tuyuka (p. 98)

FIGURA 2: Genivaldo (*Porõ*), segurando o bastão de ritmo, enquanto discursa aos turistas (p. 99)

FIGURA 3: dança com o bastão de ritmo na Aldeia *Utapiñoona*-Tuyuka (p. 100)

LISTA DE MAPAS

MAPA 1 – Comunidades Tuyuka no alto rio Tiquié (p. 14)

MAPA 2 – Aldeia *Utapiopona*-Tuyuka (p. 16)

NOTA LINGUÍSTICA

Assim como o fizeram CABALZAR (2009) e REZENDE (2005) nos seus trabalhos sobre os Tuyuka, adota-se na presente dissertação a grafia Tuyuka conforme formulada no âmbito da Escola Indígena *Utapiñopona*-Tuyuka (AEITÛ, 2005), com base nos consensos entre os conhecedores Tuyuka no que se refere a como queriam que a sua língua fosse codificada.

O alfabeto adotado foi: **a, b, d, e, g, h, i, k, m, n, o, p, r, s, t, u, u, w, ñ, y**, com as seguintes pronúncias (conforme adaptação de RAMIREZ, 1997, “A fala Tukano dos Ye’pâ Masa”):

a, i, u pronunciam-se como no português;

a e **o** são geralmente abertas, como em fé e avó;

u é uma vogal alta, não arredondada, nunca anterior como o *i* (é como pronunciar o *u* com os lábios bem esticados, sem arredondá-los);

ge e **gi** pronuncia-se como em guerra e guitarra;

t e **d** nunca são palatalizados, ou seja, ti, di, te, de nunca se pronunciam como txi, dji, txe, dje;

s como em sala, nunca como em casa;

h como em inglês hat, ou house;

y como em inglês yes;

ñ corresponde com y em ambiente nasal, pronuncia-se como em português nenhum;

r como em português caro;

w como em inglês, sem arredondar os lábios

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO:	11
CAPÍTULO 1: ESPAÇO MITOLÓGICO	32
1.1. Mito e História no Uaupés	33
1.2. O Movimento Mitológico	36
1.3. Do Mito aos Corpos	46
1.4. Do Mito às Coisas	50
1.5. Geografia Xamânica?.....	55
2. CAPÍTULO 2: ESPAÇO SOCIAL	59
2.1. Índios e Índios	60
2.1.1. A Organização Social No Uaupés.....	60
2. 1. 2. A Sociabilidade entre os Filhos Da Cobra De Pedra.....	72
2. 2. Índios e Não-Índios.....	78
2.2.1. Índios e Brancos.....	78
2.2.2. Índios e <i>Waimasa</i>	82
2.3. O Mito e Suas Possibilidades	84
3. CAPÍTULO 3: O TUPÉ É O NOVO TIQUIÉ	87
3.1. Descida e Descendência	87
3.2. Descida e Dádiva.....	96
3.3. Universo em Movimento	110
4. CONCLUSÃO:	113
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	116

INTRODUÇÃO:

Abordar a “questão indígena” não é tarefa trivial. A palavra “índio”, por si só, evoca, automaticamente, no ideário do brasileiro, - isto é, fora do contexto acadêmico especializado e de boa parte dos âmbitos em que se produz política indigenista -, imagens claras e exóticas acerca daquele que vive isolado na mata, em circunstâncias materiais paupérrimas e ostentando um modo de vida inequivocamente fadado ao desaparecimento diante do avanço modernizante da civilização ocidental (PACHECO, 1998) A tragédia consiste em que tais reificações, enquanto imagens e significados no campo das ideias, acabam, no limite, por engendrar a ação, sobretudo aquela gestada nos meios políticos, com desdobramentos no mínimo desastrosos para os povos indígenas¹.

É do interesse da Antropologia, pois, enquanto ciência humana que tomou a responsabilidade de elaborar um “discurso” indígena no campo científico, problematizar justamente tais reificações, a fim de, ao termo, balizar – e porque não equilibrar – os termos em debate no campo indigenista. Não que a etnologia brasileira ostente consenso no que concerne aos métodos de elaboração desse discurso; mas, do ponto de vista epistemológico, Viveiros de Castro pontuou bem que se trata de uma opção de conceber, por um lado, ou os “índios no Brasil”; ou, por outro, os “índios do Brasil”. A primeira perspectiva situar-se-ia no plano colonial, com os índios no polo passivo, no sentido de uma “sociologia do Brasil indígena”, nas palavras de Roberto Cardoso de Oliveira. Já a segunda privilegiaria uma orientação nativa, uma antropologia dos índios situados no Brasil (VIVEIROS DE CASTRO, 1999). Seria excessivamente simplista supor que a presente dissertação se enquadra exclusivamente nessa ou naquela perspectiva; todavia, em sendo inegável que se aproxima mais da segunda, já que enfoca o papel do agenciamento indígena no desdobramento de seu próprio destino, não ignora o papel do contato interétnico e seus desdobramentos no modo de vida indígena.

¹ A referência a “povos indígenas” é pensada conforme art. 1º da Convenção nº 169/OIT.

Incitando desde já a desconstrução de reificações, essa dissertação tem o fito de atacar principalmente a noção de “lugar do índio”. Eivado de exotismo, o cidadão comum costuma reproduzir automaticamente a máxima segundo a qual o local por excelência do índio é na aldeia, de preferência nos confins florestados; nesse sentido, caso não esteja nessa ideal condição, não se está diante de índio “completo”.

Quando se fala em “lugar”, não se almeja considerar a mera noção de local geográfico, de orientação territorial e física. Quer-se, alternativamente, conceber a noção de lugar mais ou menos como o foi feito por Antoine de Saint-Exupery, o autor de “O Pequeno Príncipe”, quando escreveu que “o futuro não é um lugar onde estamos indo, mas um lugar que estamos criando. O caminho até ele não é encontrado, mas construído e reconstruído, e o ato de fazê-lo muda tanto o realizador quanto o destino”. Assim, o que se pretende demonstrar é que, a fim de compreender o “lugar do índio”, deve-se, antes, remeter-se à própria noção de “lugar” como concebida no universo indígena, mais especificamente, no caso da presente pesquisa, no universo do povo Tuyuka.

O povo conhecido como Tuyuka, o que na língua geral, em Nheengatu, significa um tipo de barro ou argila utilizado para a confecção de artes cerâmicas (REZENDE, 2007), se autodenomina *Htapinopona* (em Tuyuka), que se traduz em “Filhos da Cobra de Pedra”, em referência à mitologia da gênese desse povo, os quais teriam finalmente se tornado humanos após uma viagem ancestral no bojo de uma cobra-canoa de pedra², viagem essa que teve seu fim, para os Tuyuka, na cachoeira do Caju, no alto rio Uaupés, onde o primeiro grupo de irmãos Tuyuka teria surgido (CABALZAR, 2009). A fim de apresentar os Tuyukas, grupo exogâmico³ no qual se concentra o presente projeto, deve-se antes de tudo desprezar as noções de limites e fronteiras formais.

Em primeiro lugar, exemplares do grupo exogâmico em pauta podem ser encontrados tanto em território brasileiro quanto no colombiano (DIAS CABALZAR,

² Essa pesquisa adota a terminologia grupo exogâmico, conforme trabalhada em HUGH-JONES, C. (2011), noção essa que será melhor abordada no Capítulo 2 da presente dissertação, para se referir às etnias que compõem o tronco linguístico Tukano Oriental. Todos os grupos exogâmicos Tukano Orientais compartilham a mitologia acerca da qual foi por meio da viagem ancestral no bojo de uma cobra-canoa que adquiriram todos os conhecimentos e sabedorias tradicionais (CABALZAR, 2009).

³ JACKSON (1983, p. 79) trabalha a ideia de grupo linguístico, no contexto do Uaupés, enquanto grupo social que possui as seguintes características comuns: a. a língua e o nome; b. um ancestral fundador particular e um papel distinto no ciclo do mito de origem Tukano; c. o direito ao poder ancestral através de cantos sagrados; d. o direito de produzir certos instrumentos rituais; e. a associação com certos objetos cerimoniais.

2005, p. 12), em meio a linhas imprecisas e precariamente definidas. Para o Tuyuka, segundo o pesquisador Tuyuka Israel Fontes Dutra, na prática, a fronteira Brasil-Colômbia não interfere nas suas relações de parentesco, não impede o uso da terra para o cultivo da mandioca, nem impedem que cacem ou pesquem em ambos os territórios (DUTRA, 2008). De qualquer forma, grosso modo, dir-se-ia que os Tuyuka habitam o Noroeste Amazônico, região que compreende toda a bacia do rio Negro e seus principais afluentes. Essa região é território de 27 povos indígenas pertencentes aos troncos linguísticos Tukano Oriental, Maku e Aruak. Das 27 etnias constatadas, 22 estão presentes do Brasil⁴. Os Tuyuka são representantes da família linguística Tukano Oriental, a qual soma, além destes, um total de dezoito grupos exogâmicos, quais sejam: os Tukano propriamente dito⁵, Kubeo, Desana, Uanana, Pira-tapuya, Bará, Barasana, Makuna, Tatuyo, Taiwano, Karapanã, Siriano, Yuruti, Miriti-tapuya, Arapaso, Letuama, Pisá-mira, Tanimuka (CABALZAR, 2009).

Em segundo lugar, embora seja possível observar um *continuum* territorial Tuyuka no alto rio Tiquié⁶ (MAPA 01, p. 14), com a existência de um número expressivo de comunidades Tuyuka geograficamente próximas e aglomeradas, o que foi chamado de “nexo regional” em CABALZAR (2000), acredito que esse grupo exogâmico seja mais adequadamente representado não propriamente pelo local onde reside e por uma lista de traços culturais atomizados e sem relação entre si, no espírito das áreas culturais conforme concebidas por Eduardo Galvão, (MELLATI, 2016, Cap. 1)⁷, mas sobretudo pela dinâmica socioespacial que ostenta (CABALZAR, 2009). Nesse sentido, ao invés de conceber a espacialidade congelada no espaço-tempo, enquanto fator “fixo”, buscar-se-á tratá-la enquanto fenômeno diacrônico e ininterrupto, numa dinâmica que privilegiaria muito mais os “fluxos”⁸, os quais, no Rio Negro, apresentam as mais diversas formas, a exemplo do deslocamento das mulheres rumo às

⁴ Disponível em Povos Indígenas do Brasil - <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro>

⁵ Não confundir tronco linguístico Tukano Oriental com etnia Tukano. O termo Tukano Oriental remete-se ao tronco linguístico que engloba dezoito grupos linguísticos, dentre eles a etnia Tukano.

⁶ “A região habitada pelos Tuyuka compreende um trecho do alto rio Tiquié, uma área de interflúvio dos rios Tiquié e Papuri, que é drenada pelos igarapés Abiu (afluente do Tiquié) e Inambu (afluente do Papuri), e outra área de interflúvio do Tiquié com o Igarapé Machado (*Komeya* em tuyuka). Os rios Tiquié e Papuri, por sua vez, são afluentes do Uaupés, um dos grandes formadores do rio Negro.” (Cabalar, 2009, p. 42).

⁷ Disponível em <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.pdf>

⁸ Para aprofundamento no que concerne às definições de “fixos” e “fluxos” ver “A Natureza do Espaço” (2006) do geógrafo Milton Santos.

comunidades dos seus futuros esposos e o movimento pendular comunidade-cidade (LASMAR, 2005).

Por exemplo, qualquer turista que visite Manaus irá certamente fazer o tradicional passeio de lancha que percorre, claro, o rio Negro, bem como alguns de seus afluentes e igapós. Os pacotes oferecidos pelas agências de viagem incluem, dentre outros, a tradicional visita ao encontro das águas do rio Negro e do Solimões, interação com os botos, os golfinhos amazônicos, até mesmo a visita a uma aldeia indígena. Nem é preciso dizer que todos os excursionistas ficam extasiados com a possibilidade de conhecer uma aldeia indígena. E os agentes de turismo, cientes da excentricidade e do exotismo inerentes à possibilidade de ver índios nas suas próprias aldeias, costumam enunciar, entusiasmados, que os turistas terão a oportunidade de conhecer verdadeiros índios, que vivem na mata e que mantêm os costumes tradicionais dos seus ancestrais, tais como a dança e a alimentação com produtos da floresta.

MAPA 01: Comunidades Tuyuka no alto rio Tiquié

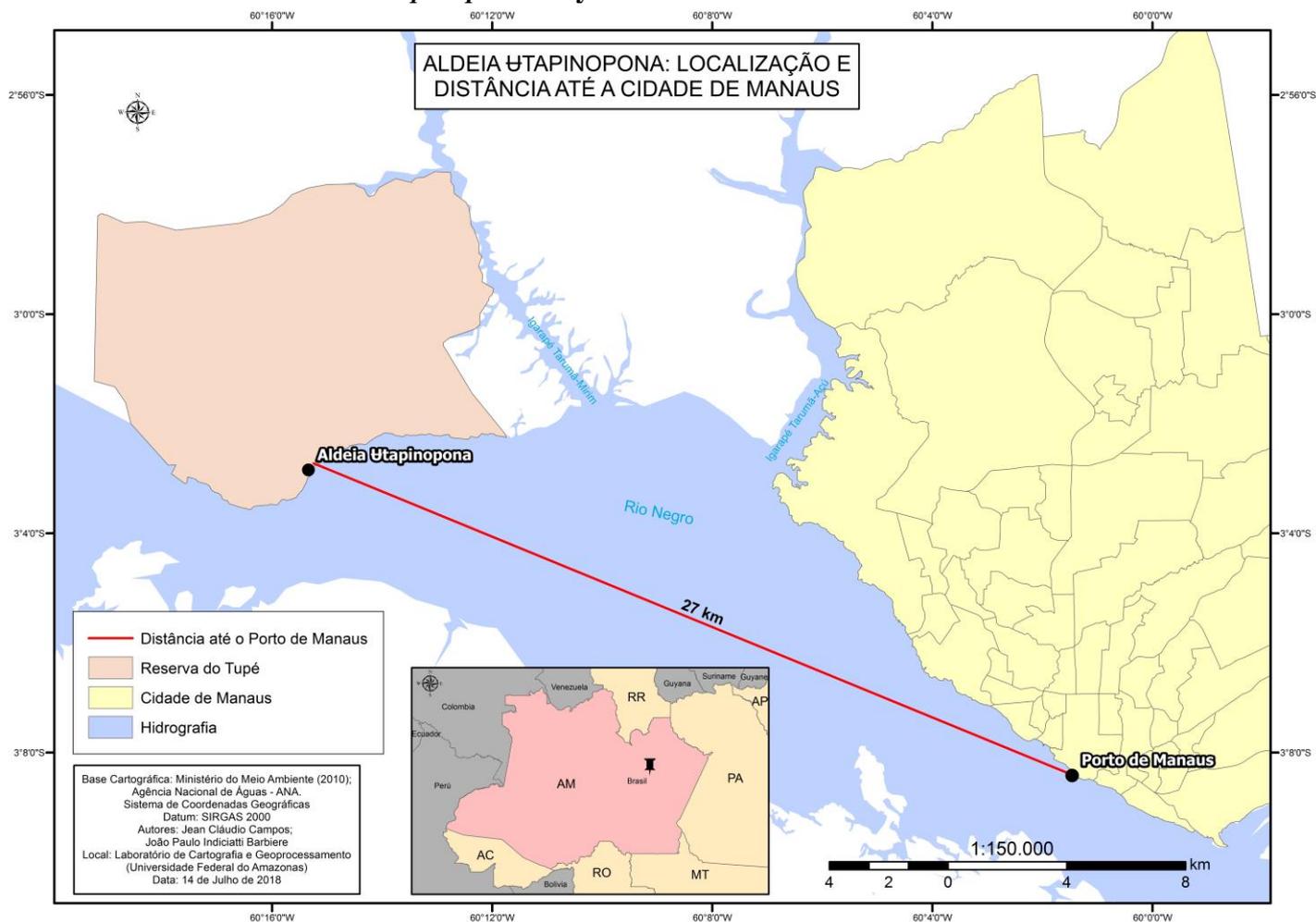


Embora haja toda uma excitação por parte dos viajantes, sobretudo dos estrangeiros, advinda da possibilidade de conhecer os índios que habitam os arredores de Manaus, é frequente que se ouça, por parte principalmente dos habitantes da capital amazonense, que aqueles não são índios “verdadeiros”. Nesse sentido, vociferam as mais variadas prosas, tais como: “nem todos lá são índios, lá vivem também caboclos ribeirinhos”; “aqui não é o lugar verdadeiro deles, eles vieram pra cá ganhar dinheiro com o turismo”; “índio verdadeiro mesmo vive lá no meio do mato, longe da cidade”, entre outros testemunhos. Sei bem de toda essa conjuntura pois não sou originalmente de Manaus e, como todo migrante temporário que recebe muitas visitas de parentes e amigos paulistas, costumo levar todos para conhecer os “índios” que habitam nas proximidades de Manaus, os “índios do Tupé”, como se diz por aqui, devido ao fato de terem aportado em áreas da Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé – REDES do Tupé, unidade de conservação tutelada pela Secretaria Municipal de Meio Ambiente e Sustentabilidade de Manaus – SEMMAS (MAPA 02, p. 16). Nessas tantas visitas, fui me familiarizando com os diversos discursos produzidos acerca dos índios do Tupé, discursos esses que ora legitimavam a condição de “índios verdadeiros” e ora lhes imputavam a alcunha de índios “fake”. Incrivelmente, e para o meu espanto, no próprio contexto da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, ouvi de algumas pessoas, embora em tom bastante acautelado e eufemístico, o mote segundo o qual os índios do Tupé não eram “tão” índios assim. Algo que interpretei, à época, mais ou menos como se, sim, eles são índios, mas não tão índios quanto outros.

Devido às frequentes visitas que realizei aos índios do Tupé em função dos amigos e parentes que vinham conhecer Manaus, acabei gestando um apreço por eles, mais especificamente pelos índios Tuyuka da Aldeia *Utapiopona*-Tuyuka⁹, e um companheirismo se firmou entre nós. Embora meu projeto de pesquisa, quando do ingresso no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas - PPGAS-UFAM, nada tivesse que ver com os Tuyuka do Tupé, meu crescente envolvimento com estes resultou no inevitável: eles acabaram por se tornar meus sujeitos de pesquisa e, acima de tudo, meu campo de reflexão para pensar a noção de “lugar de/do índio”. Contudo, embora já houvesse selecionado quais seriam meus sujeitos, faltava-me ainda especificar qual seria o meu tema, ou, em outras palavras, sobre o que iria efetivamente tratar no que concerne aos Tuyuka do Tupé.

⁹ Emprego o termo “aldeia”, e não o tradicional “comunidade” ou “povoado”, pois é justamente assim que os Tuyuka do Tupé se referem ao seu grupo local.

MAPA 02: Aldeia *Utapiño*-Tuyuka



Não tardou para que eu me atentasse justamente aos discursos que eram continuamente produzidos com respeito àqueles Tuyuka, em especial ao estranhamento generalizado da população local com relação à localização desses índios. Nesse sentido, é como se a ocupação de áreas bastante próximas a Manaus não fosse compatível com uma essência idealizada do indígena. Poder-se-ia concluir, pois, que, como supramencionado, é dado peso significativo ao lugar geográfico enquanto aspecto definidor e atributo condicionante da identidade indígena. Em outras palavras, os índios do Tupé estariam demasiadamente próximos da cidade para serem índios.

A reificação que está em jogo no que tange à condição dos Tuyuka do Tupé seria, portanto, a relação entre o lugar “do” índio, enquanto o local que efetivamente ocupam hodiernamente, e o lugar “de” índio, enquanto o lugar tido como o ideal para a

manutenção de uma espécie de identidade de índio¹⁰. Contudo, acredito que a situação dos Tuyuka do Tupé seja bastante *sui generis*, o que viabilizaria um estudo mais aprofundado deste “novo” lugar do índio. Nesse sentido, uma distinção concernente a esse “lugar” deve ser feita. Muito embora possa parecer que o deslocamento dos índios Tuyuka até o Tupé se trate do “movimento dos índios na direção do mundo dos brancos”, no sentido dado à sentença por LASMAR (2005, Cap. 5), em irreparável estudo feito sobre os impactos no modo de vida dos índios do Uaupés com o deslocamento ao município São Gabriel da Cachoeira-AM, não se pode encaixar idealmente tal proposta à descida dos Tuyuka às proximidades de Manaus. Isso porque, em primeiro lugar, os Tuyuka que se instalaram no Tupé, embora a poucos quilômetros de Manaus, não compartilham uma vida essencialmente urbana - e tampouco a anseiam, como se pretende mostrar no presente trabalho. Em segundo lugar, no caso em pauta, não se pode dizer que eles estejam indo propriamente em direção ao mundo dos brancos. Ao contrário, parece que estes rumam em direção ao próprio mundo, ao mundo da comunidade, sobretudo se se nota que estão se organizando nos termos de como o fazem nos seus territórios pensados enquanto tradicionais¹¹, como, por exemplo, com a construção de malocas como espaço de moradias e celebração da vida ritual, ênfase no cultivo da mandioca-brava e na pesca como atividades precípuas de subsistência e preferência pela ocupação ribeirinha (CABALZAR, 2009). Nos termos da própria Lasmar, fica claro que os Tuyuka do Tupé vivem – ou pelo menos anseiam viver – nos “termos da comunidade”, e não nos “termos da cidade”¹².

Qualquer um que busque compreender a instalação dos Tuyuka no Tupé irá, certamente, num primeiro momento, recorrer ao aparentemente mais óbvio: que aqueles indígenas buscam as proximidades da capital amazonense a fim de ficarem mais próximos das mercadorias e das facilidades materiais inerentes à vida citadina; que, ao promover o turismo, estariam instrumentalizando sua cultura, no sentido expresso por Manuela Carneiro da Cunha (2009), de passagem de uma concepção autóctone da “cultura em si” para o da “cultura para si”, se aproximando, enfim, dos brancos, para

¹⁰ No tocante às questões de identidade no âmbito da etnologia indígena, me parece que já foi superada a concepção de identidade enquanto conjunto de atributos estanques no espaço-tempo. No Capítulo 3 da presente dissertação, será trabalhada a noção de identidade enquanto processo permanente de construção do ser, um “modo de devir”, conforme VIVEIROS DE CASTRO (2006).

¹¹ Esta dissertação quer demonstrar que a própria noção de territórios tradicionais não tem bom rendimento entre os Tuyuka, devendo ser, ao termo e ao cabo, evitada se se quer compreender o deslocamento até o Tupé. A ideia da inapropriação desse conceito será trabalhada no Capítulo 3 desta dissertação.

¹² Para aprofundamento ver LASMAR, 2005 – Cap. 3: “Uma cidade e seus significados”.

fins de aquisição dos meios monetários para a compra dos bens e serviços que tanto anseiam. Até mesmo uma conversa preliminar com os Tuyuka do Tupé revelaria algo desse tipo. É comum escutar deles, num superficial e primeiro contato, por exemplo, que a vida na comunidade é muito difícil, que “falta de tudo” na comunidade¹³. Em contrapartida, estes mesmos Tuyuka relatam que, à época em que viviam na cidade, em São Gabriel da Cachoeira/AM, num período imediatamente anterior a sua rumada ao Tupé, a vida era igualmente penosa, principalmente em virtude da falta de oportunidades de emprego, o que fazia com que tivessem muita dificuldade em prover a subsistência mínima. Poder-se-ia concluir, portanto, que, no final das contas, os Tuyuka do Tupé estariam experimentando uma espécie de “pessimismo sentimental” inescapável, já que a vida seria igualmente penosa tanto na comunidade quanto na cidade? Para compreender melhor essa questão é preciso ir um pouco além, sobretudo se se tem em conta que este pesquisador pôde constatar nas falas da substancial maioria daqueles Tuyuka que estes haviam finalmente encontrado, no Tupé, um local “bom pra se viver”, onde há possibilidade de “ter a parte boa da vida na comunidade e a parte boa da vida na cidade”¹⁴. Nesse sentido, não seria esse novo “lugar do índio”, no Tupé, uma terceira possibilidade, uma terceira via, um novo “lugar” onde, ao fim e ao termo, seria possível finalmente encontrar um lugar sob o sol? O Tupé, nesse sentido, não significaria se aproximar ao máximo do mundo dos brancos, mas não a ponto de fragilizar a própria essência de seu modo de vida? Não seria como que se os Tuyuka estivessem buscando se aproximar dos brancos até o limite em que se pode controlar e selecionar o que é desejável e o que não o é do modo de vida “branco-cidade” (ver LASMAR, 2005, p. 189)? Não seria, enfim, chegar bem próximo ao fogo a fim de se acalantar, mas não a ponto de se queimar?

Pelo fato de este pesquisador ter formação em economia, disciplina que possui como premissa dos seus modelos a existência de um “homo economicus”, isto é, de um espírito econômico utilitário que governa as decisões de todos os indivíduos, indivíduos esses que ponderam custos e benefícios econômicos em todas as suas ações, foi instantâneo que eu atribuisse a esse espírito, num primeiro momento, a decisão dos Tuyuka de descer para próximo de Manaus, no sentido de promover suas danças e rituais para fins intrinsecamente econômicos e de promoção de ganhos materiais. Sem

¹³ Lasmar (2005) relata diálogos recorrentes em que se reitera, pelos índios, que “(...) na comunidade “falta tudo”: falta sabão, falta médico, falta escola” (p. 61, Intro).

¹⁴ Estas são as respostas mais comuns e recorrentes que os Tuyuka do Tupé oferecem a qualquer um que lhes questionem o motivo de viverem na REDES do Tupé, próximos a Manaus.

perceber, assim como o Descartes de Paulo Leminski (GOLDMAN, 1999)¹⁵, que desesperadamente tentava ajustar suas lentes, sem sucesso, para conceber a realidade exótica dos modos de vida nos trópicos, eu afixava sobre meus olhos a lente do determinismo econômico, aquela que relega ao indivíduo nada mais que aguardar passivo as determinações de um sistema econômico irresistível, indomesticável e externo a ele. Ao Tuyuka, conseqüentemente, nesse sentido, restaria tão-somente reagir às inovações e desafios desse super-sistema; e a vinda até o Tupé, a fim de promover o turismo, seria, conseqüentemente, a reação ao esgotamento do modo de vida tradicional, o qual estaria em vias de extinção em função do avanço da economia de mercado.

Não demorou para que este pesquisador percebesse que essa primeira impressão era deveras simplista para abarcar a totalidade de condicionantes que estavam presentes e que motivaram a vinda dos Tuyuka ao Tupé. Não que as interpretações do fenômeno do ponto de vista econômico fossem de todo falsas, mas claramente eram insuficientes. Conforme escreveu César Gordon (2006) a respeito do consumismo entre os Xikrin-Mebêngôkre:

“Ora, a monetização xikrin e seu consumismo parecem ser mais do que uma questão econômica – afirmação com que a maioria dos antropólogos concordaria -, e também mais do que uma questão política (no sentido de política interétnica) – domínio em que, penso, a maioria dos antropólogos situaria tais fenômenos. A monetização e o consumismo parecem responder, de algum modo, aos próprios mecanismos de reprodução social xikrin. Processo mais amplo e abrangente, portanto”.

Assim, este pesquisador passou a trabalhar com a ideia de que o movimento dos Tuyuka ao Tupé, fomentando o turismo indígena, responderia aos próprios mecanismos de reprodução social dos Tuyuka, e que, a fim de se compreender tal fenômeno, dever-se-ia, antes de buscar explicações econômicas e determinísticas, buscar os condicionantes cosmológico-político-sociais que, antes de tudo, viabilizaram e deram combustível à “descida” aos arredores de Manaus. Ou, conforme pontuou bem Marshall

¹⁵ No livro de Márcio Goldman, “Alguma Antropologia” (1999), no capítulo II, “As lentes de Descartes: razão e cultura”, é trabalhado o conteúdo do livro Catatau (1989) de Paulo Leminski, o qual trata das “peripécias do fundador do nosso racionalismo contemplando atônito a realidade dos trópicos” (Goldman, 1999, p. 39).

Sahlins (1997), trata-se de conceber a “indigenização da modernidade”: de que se reconheça o desenvolvimento simultâneo de uma integração global e de uma diferenciação local; de que no embate inevitável entre tradição e mudança, há todo um agenciamento indígena e uma apropriação por estes das potencialidades dos aparatos dos não-índios, a fim de dar continuidade ao que concebem como uma “vida boa”.

Portanto, a pergunta que esse trabalho propõe a responder é: quais foram os fatores internos à dinâmica cosmológica-política-social que concorreram para que os Tuyuka se deslocassem até às proximidades de Manaus para desenvolverem a atividade de danças performáticas aos turistas?

Para responder a esse questionamento, entendo que seja imprescindível a compreensão acerca do “lugar” do índio Tuyuka, lugar esse concebido enquanto rol de possibilidades geográfico-espaciais disponíveis para que seja possível a reprodução do modo de vida nos “termos da comunidade”. A ênfase no “lugar” do índio, contudo, não é arbitrária. Embora se reconheça que questões de socioespacialidade e territorialidade apenas compõem parcela das problemáticas que envolvem os indígenas do noroeste amazônico, há de se reconhecer que, no caso dos Tukano Orientais, tronco linguístico ao qual pertence os Tuyuka, há uma fundamental associação entre gênese humana, na forma da narrativa da viagem ancestral da Cobra-canoa, e geografia (ANDRELLO, GUERREIRO, HUGH-JONES, S., 2015), especialmente se se tem em consideração a relevância da mitologia de criação desses povos na maneira como concebem e agem no mundo. Nesse sentido, compreender as noções de espacialidade dos Tuyuka poderá oferecer contribuição notável para o entendimento da própria construção da pessoa Tuyuka e, ao termo, dar pistas sobre as motivações do movimento aparentemente ambíguo ao Tupé, o qual, como dito acima, pode ser visto como sendo tanto no sentido do mundo da cidade, dos não-índios, como no sentido da comunidade.

A fim de conceber o “lugar do índio Tuyuka”, acredito que o pensamento do filósofo e sociólogo francês Henry Lefebvre (1991), o qual desenvolveu notável teoria acerca da produção do espaço nos contextos urbanos modernos, ofereça pistas relevantes nesse sentido. Esse notável filósofo dedicou seus esforços a compreender o que havia para além dos espaços físicos urbanos, aqueles os quais são percebidos imediatamente pelos sentidos, de maneira a mostrar que há outros “espaços” igualmente relevantes e que concorrem para a produção do espaço físico. Esses espaços foram divididos pelo autor em espaço mental, espaço social e espaço físico. Embora se reconheça que a teoria de Lefebvre fora desenhada a fim de abraçar uma realidade

urbana e moderna, mostrar-se-á que, após realizada a devida imersão ao material Tuyuka, tal teorema se encaixa com bastante eloquência à realidade dos Filhos da Cobra de Pedra.

Transferindo as concepções dos “espaços” lefebvrianos ao universo rio-negrino, propõe-se o seguinte esquema: o primeiro, o espaço mental, o qual será traduzido aqui para “espaço mitológico”, operador ao nível estrutural e mitológico, marcaria a fronteira de possibilidades de movimento. Em outras palavras, o espaço mitológico representaria o espaço total enquanto possibilidade, o qual é delimitado, no contexto dos povos Tukano Orientais, pela trajetória mitológica da Cobra-canoa da transformação e sua subida, desde o Lago de Leite, até percorrer toda a bacia do Uaupés. O segundo, o “espaço social”, formatado a partir das prescrições do espaço mitológico, representaria o modo e a extensão da apropriação do espaço mitológico no plano material, da ação humana, dando-se no exato momento da transmissão do mito à práxis - o mecanismo da mitopraxis, conforme concebido por Marshall Sahlins (1990, Cap.4) -, que é quando as práticas sociais previstas pela mitologia se desencadeiam, conforme bem expresso por CABALZAR (2000)¹⁶. Por fim, como consequência da interação e concorrência dos dois espaços supracitados, produzir-se-ia o espaço físico, o fator externo e visualmente perceptível da dinâmica socioespacial dos indígenas do Uaupés. No caso específico dos Tuyuka do Tupé, o espaço físico seria o mais óbvio: o Tupé. Contudo, o que se quer compreender vai bastante além dessa mera constatação. O que quero entender é: por que o Tupé?

Segundo LASMAR (2005) todos os povos do tronco linguístico Tukano consideram que sua origem comum se deu no Lago de Leite, sendo este o oceano Atlântico, a foz do Amazonas ou a do rio Negro. Não há consenso quanto ao local geográfico específico do referido lago. A partir do Lago de Leite, a Gente da Transformação (denominação que abrange todos os troncos linguísticos habitantes do Noroeste Amazônico bem como os “brancos”) teria subido o Rio de Leite (rio Negro), no bojo da Cobra-Canoa de Transformação, e percorrido todo o rio Uaupés e seus afluentes. Ao longo de todo o trecho, em pontos específicos da bacia do Uaupés, a Gente de Transformação, que ainda não havia adquirido todas as características humanas, ia adquirindo os saberes e as habilidades necessárias à vida na floresta. Esses

¹⁶ Ou mesmo em HUGH-JONES, S. (1993, p. 95-120) e a sua noção de organização socioespacial enquanto desdobramento das alianças e descendências, igualmente previstas na mitologia de criação da humanidade

pontos são conhecidos como as Casas de Transformação, locais onde, segundo os mitos, a Cobra-Canoa teria se elevado à superfície e os ancestrais teriam apanhado alguns conhecimentos nas margens. Nessa lógica, a viagem é tida como uma preparação para a vida na terra. Não é por menos que a viagem ancestral é constantemente lembrada na vida ritual de todos os povos do alto rio Negro, seja em narrativas, benzimentos ou mesmo cerimônias, por meio das quais a trajetória da Cobra-Canoa de Transformação é transmitida através das gerações (CABALZAR, 2009).

Após as continuadas emersões às Casas de Transformações, os ancestrais teriam finalmente desembarcado, em definitivo, sucessivamente, desde a Cobra-Canoa, em variados pontos da bacia do Uaupés, o que teria gerado, em cada ponto de desembarque, um grupo exogâmico específico. Na região conhecida como Ipanoré, a qual se refere ao primeiro trecho encachoeirado do rio Uaupés, no seu médio curso, e ponto-chave na descrição da viagem ancestral, considera-se que houve a dispersão do povo Tukano Oriental, e, conseqüentemente, os grupos, que até então falavam uma única língua, passaram a falar línguas diferentes. Essa dispersão, ocorrida em Ipanoré, teria se dado do seguinte modo: a uníssona Cobra-Canoa de Transformação teria se subdividido em diversas Cobras-Canoas de Transformação “especializadas”, as quais tomaram, cada qual, rumos distintos na Bacia do Uaupés. A Cobra-Canoa de Pedra, sobre cujo bojo os ancestrais Tuyukas teriam viajado desde Ipanoré, enfim termina sua viagem na região da cachoeira do Caju, no alto Uaupés, local onde, na mitologia Tuyuka, acredita-se que surgiu o primogênito dos destes, *Petuporõ*. Os Tuyuka se reconhecem como os Filhos da Cobra de Pedra (*Utapiopona*), já que os primeiros Tuyukas, os primeiros irmãos ancestrais, teriam surgido no bojo da Cobra-Canoa de Pedra e emergido na cachoeira do Caju finalmente como gente completa.

A permanência dos Tuyuka no alto Uaupés, contudo, não tardaria a cessar e, em virtude de reiteradas incursões guerreiras dos *Koripako*¹⁷, que ameaçavam a estabilidade e paz dos Tuyukas, estes se deslocam para outras regiões da bacia do Uaupés. Em um dado momento, os Tuyuka, que se mantiveram por um dado tempo como um agrupamento coeso (do ponto de vista territorial), acabam por se dividir, principalmente em razão de desentendimentos em torno da condução dos rituais e benzimentos

¹⁷ Os índios Koripako pertencem ao tronco linguístico Aruak e, atualmente, habitam a bacia do Içana, ao norte da bacia do Uaupés. Hodiernamente, são os Tariana, outra etnia do tronco Aruak, que habita a região do alto Uaupés.

(CABALZAR, 2009)¹⁸. Atualmente, os Tuyuka habitam preponderantemente uma área que compreende a sub-bacia do alto rio Tiquié, na região de interflúvio dos rios Tiquié e Papuri, ambos afluentes do Uaupés. Segundo dados do SIASE/SESAI, os Tuyuka somaram, em 2014, um total de 1050 indivíduos¹⁹.

Retornando aos Tuyuka do Tupé, aproximadamente ao final de 2015, um agrupamento Tuyuka pertencente ao *sib*²⁰ *Opaya*, liderados por Quintino Meira (*Ñorō*), tradicionalmente habitantes da comunidade de Fronteira, no alto rio Tiquié, bem na fronteira com a Colômbia, mas que haviam recentemente se mudado para São Gabriel da Cachoeira/AM, “desceu” até a Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé, na margem esquerda do rio Negro, numa área há poucos quilômetros de Manaus, onde fundaram a Aldeia *Utapiopona*-Tuyuka. Prontamente já construíram uma maloca comunitária, nos moldes das malocas que estavam sendo reerguidas nas comunidades do alto rio Tiquié desde o arrefecimento da presença salesiana, nos anos 1980 (REZENDE, 2007, p. 85-89). A construção da maloca comunitária, local das cerimônias, dos rituais e das danças, símbolo da retomada e da revalorização dos conhecimentos tradicionais Tuyukas, indicava que aqueles índios “descidos” não representavam a usual migração aos centros urbanos em busca de novas oportunidades.

Atualmente, vê-se que os Tuyuka “descidos” se estabeleceram de fato e se estabilizaram na Aldeia *Utapiopona*-Tuyuka, onde vivem por volta de 42 pessoas²¹. Eles recebem diariamente dezenas de turistas, os quais buscam uma experiência legítima de contato com os povos tradicionais do nosso país. Lá eles têm vivências de 30 minutos, em média, onde são realizadas performances de cantos e danças tradicionais, com destaque para as danças com o cariço (flauta pan) e a *yurupari* (trompetes sagrados feitos do tronco da palmeira paxiúba), e oferecidas comidas tradicionais dos Tuyuka, como peixes moqueados, beiju²² e quinhapira²³. Em várias

¹⁸ No Capítulo 3 da presente dissertação será explorada a trajetória de migrações e assentamentos dos Tuyuka no período histórico, isto é, no pós-viagem ancestral.

¹⁹ Disponível em Povos Indígenas do Brasil - <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro>

²⁰ “Sib”: designa um grupo de descendência nomeado, que ocupa posição específica em relação a outros sibs dentro da estrutura hierárquica de um grupo de descendência exogâmico e cujos membros partilham a ideia de uma origem comum, baseada na descendência e na coresidência. Atualmente, no caso dos Tuyuka, os sibs não são localizados (CABALZAR, 2009, p. 37).

²¹ Essa contagem é referente ao mês de julho de 2017. Sabendo-se que sempre há constantes chegadas e saídas de grupos afins e parentes, é possível que esse número tenha sofrido alguma alteração.

²² Iguaria indígena feita à base de farinha de mandioca branca, que se assemelha à tapioca.

²³ Ensopado de peixe bastante apimentado à base de goma de farinha de mandioca.

ocasiões, o condutor da cerimônia, o *baya*²⁴, lembra os turistas que eles podem se consultar com o *baseg#* (especialista benzedor e realizador de cerimônias de proteção de doenças) da aldeia caso eles desejem. São sempre tiradas muitas fotos e os turistas acabam comprando vários artesanatos que são vendidos na aldeia. Após a jornada de recepção dos turistas, por volta das 17h, os Tuyuka do Tupé retiram todos os adornos e pinturas e retomam suas vidas em suas próprias casas, pequenas malocas para cada núcleo familiar, que ficam ao redor da maloca comunitária²⁵.

Incrementando o primeiro questionamento feito acima, indaga-se, subsidiariamente: quando se trata do Tupé, está-se no “lugar do índio Tuyuka”? Ou, estariamos diante de uma terceira via, um caminho do meio entre arremessar-se de todo aos desafios da cidade ou de permanecer na comunidade?

A principal hipótese da presente dissertação é a de que, para a compreensão da “descida” dos Tuyuka até o baixo rio Negro, deve-se atinar para o fato de que o movimento espacial para os Tuyuka se dá antes no âmbito dos “espaços mitológicos” e “espaços sociais”, de maneira que o movimento no “espaço físico” é senão o produto final do processo. Nesse sentido, a ideia ventilada de que o entorno de Manaus não corresponderia ao território tradicional dos Tuyuka, de que o território do índio Tuyuka seria ou a área do alto rio Tiquié, ou mesmo a área do rio Inambu, locais onde se concentram a maioria dos Tuyuka atualmente, é de todo falaciosa. Isso porque, desde que o Tupé esteja inserido na fronteira de possibilidades socioespaciais concebida na mitologia de origem (espaço mitológico); e enquanto seja possível, nessa região, a reprodução da organização social Tuyuka (espaço social), o entorno de Manaus é – e sempre foi – “território tradicional” para os Tuyuka.

Trabalhar-se-á, ainda, com a hipótese de que, embora as imediações de Manaus façam parte do “espaço mitológico”, enquanto fronteira de possibilidades, o movimento nessa direção só foi possível graças à chance de aliança, nos termos Tuyuka, com os brancos de Manaus. Nesse sentido, é através da troca de dádivas, cada qual oferecendo as suas “propriedades” e “riquezas”, em meio a um contexto de reciprocidade, que se fez possível conceber a citada região como “espaço social”. Para tanto, buscar-se-á

²⁴ O *baya* é um papel de especialista referente ao mestre de cerimônias, aquele que lidera as danças e as entoações cerimoniais no contexto da Casa em Festa.

²⁵ Em virtude das secas e enchentes do rio Negro, desde que este pesquisador iniciou a pesquisa junto aos Tuyuka do Tupé, a Maloca comunitária bem como as casas das famílias nucleares tiveram que mudar várias vezes de local, mas sempre num raio de no máximo 500 metros.

compreender, tal como foi proposto em HUGH-JONES, S. (1993) e CABALZAR (2009), qual o papel das duas ideologias de estruturação social no Uaupés, a da descendência e da aliança, na construção das teias sociais no contexto do Tupé. Por fim, como balizador de todo esse “movimento”, esse autor trabalha, como supracitado, com a ideia expressa por Marshall Sahlins da “indigenização da modernidade”, a qual não ignora todo o agenciamento indígena ao longo de todo o processo.

*

A presente dissertação insere-se na macro área da antropologia denominada Etnologia Indígena, a qual possui extensa produção acadêmica. Há, nesse sentido, uma variedade colossal de abordagens tanto do ponto de vista metodológico quanto teórico à disposição do pesquisador. A saber, na seara da etnologia indígena, há considerável espaço para arbítrio às mãos do pesquisador, em que pese as escolhas metodológicas e teóricas que faz. Contudo, como todas as escolhas na vida, deve-se ter em conta que, no momento que se abrem algumas portas, deixa-se de abrir outras: é o que Clifford Geertz (1989) chamou de auto frustração, já que ao tomar uma trajetória, deixa-se de tomar todas as outras. Não quero assim me eximir das falhas e omissões da presente dissertação; quero, todavia, apenas trazer à baila o desafio mordaz em que se encontra o pesquisador da etnologia indígena.

O presente trabalho procura compreender principalmente quais os fatores de cunho cosmo-político-social que concorreram para a “descida” dos Tuyuka até os arredores de Manaus. Nesse sentido, como se fala em movimento espacial, trabalhar-se-á conceitos afeitos à geografia, tais como os conceitos de espaço e lugar. Nessa seara, dá-se destaque ao trabalho “A Produção do Espaço”, do filósofo e sociólogo marxista francês Henri Lefebvre (2006), o qual inaugura uma teoria da produção do espaço urbano em que concorrem fatores de ordem mental, social e física para a referida produção espacial. Almeja-se, portanto, traduzir para o material já produzido no que concerne aos Tuyuka, as noções de espaço mental, social e físico, uma vez que se acredita que é por meio dessa inteligência que se logrará compreender a descida dos Tuyuka até as adjacências de Manaus. Ainda no âmbito da geografia, o presente

trabalho adere à tese de Marc Augé ([1992] 2005) com relação aos “lugares antropológicos”, em contraposição aos “não-lugares”. Tal conceito será de suma importância para a separação de duas perspectivas de “lugar”: enquanto princípio de sentido para aqueles que os habitam; ou, diversamente, como princípio de intelegibilidade para aqueles que o observam (AUGÉ, 2005, p. 51). Ainda, no que concerne ao “lugar do índio” no território nacional, vale incursionar nos trabalhos do antropólogo Júlio Melatti Júnior, o qual propõe frutífera discussão acerca da questão espacial no contexto indígena quando apresenta o seu conceito de áreas etnográficas, em contraposição às áreas culturais proposta por Eduardo Galvão. É de especial interesse para o presente trabalho a definição, por Melatti, da área etnográfica do Alto rio Negro e Apaporis (MELLATI, 2016, Cap. 1)²⁶.

No concernente a uma definição de espaço mitológico, destaca-se os trabalhos de CORREA (1996), ARHEM (1998) e principalmente de CAYÓN (2002, 2010, 2012), os quais concebem o territorialidade entre os Tukano Orientais enquanto uma construção cultural que se baseia nos parâmetros da mitologia, da organização social e do xamanismo (CAYÓN, 2012, p. 170). Além do mais, a recente publicação “Rotas de Criação e Transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro”, organizada por Geraldo Andrello (ROTAS, 2012) oferece conteúdo riquíssimo no que concerne a influência do mito do movimento da Cobra-Canoa ancestral nos desdobramentos do modo de vida desses índios. Ainda no tocante ao mito, destaca-se o livro “*Wiseri Makañe Niromakañe – Casa de Transformação/Origem da vida ritual Utapinapona Tuyuka*”, publicação bilíngue fruto de ambiciosa pesquisa conduzida ao longo de cinco anos pelos próprios Tuyuka, apoiados pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro - FOIRN e pelo Instituto Socioambiental - ISA, no âmbito da Escola Tuyuka, no que concerne a vida cerimonial, os cantos, as danças, os benzimentos, e a origem e transformação de seu povo.

Para a compreensão da socioespacialidade e, conseqüentemente, do espaço social, no contexto do alto rio Negro, é imprescindível que se adentre na intrincada questão da organização social entre os povos Tukano Orientais. Nesse concernente, os trabalhos mais significativos são de GOLDMAN (1948, 1963), SORENSEN (1967), JACKSON (1983), CHERNELA (1982, 1983, 1993), HUGH-JONES, C. (2011) e

²⁶ Disponível em <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.pdf>.

HUGH-JONES, S. (1993, 1995, 2002). Ver-se-á, nesses trabalhos, que há diferenças marcadas nas definições dos modelos; contudo, as diferenças apreendidas em cada um dos trabalhos são oriundas, na mais das vezes, da situação etnográfica em que cada pesquisador se inseriu bem como do paradigma teórico-analítico privilegiado (CABALZAR, 2009).

Os trabalhos de LASMAR (2005) e ANDRELLO (2006) têm substancial relevância para o presente projeto pois concebem o movimento dos habitantes da bacia do Uaupés rumo aos centros urbanos e as inevitáveis transformações oriundas desse movimento no modo de vida e nas relações sociais em que se inserem.

Ainda no tocante à organização social e à socioespacialidade no alto rio Negro, CABALZAR (2000, 2009) detém-se no material Tuyuka do alto Tiquié para desenvolver o conceito de nexos regional, o qual incorpora os conceitos descendência e aliança trabalhados por HUGH-JONES, S. (1993), bem como trabalha a relação entre espaço geográfico e hierarquia, a fim de explicar a multifacetada associação entre grupos locais conectados por relações políticas, rituais e de trabalho. Outros dois trabalhos de HUGH-JONES, S. (1988, 2014) serão bastante citados na dissertação, o primeiro porque trabalha com a relação do índio do Uaupés com os brancos e os condicionantes histórico-mitológicos que subjazem tal relação; e o segundo porque lida com o complexo sistema ritual uaupesiano, dando ênfase no papel das vestimentas cerimoniais entre os Barasana.

No tocante especificamente ao material Tuyuka, reitero mais uma vez a relevância dos trabalhos de CABALZAR (2000, 2009), os quais, graças a extenso esforço etnográfico proporcionado por incursões do autor junto a projetos do ISA com os Tuyuka, fornecem substanciais contribuições no que concerne não somente à organização social dos Tuyuka, mas também a todo um panorama cosmo-político dos filhos da cobra de pedra. A obra de Cabalzar será, portanto, a pedra guia dessa dissertação. Não menos importante é o trabalho de Flora Cabalzar (2010), esposa de Aloísio Cabalzar, a qual, por sua vez, concentra-se nas redes de circulação dos saberes considerados de maior valor entre os Tuyuka e as recentes transformações no que diz respeito à circulação e valorização desses saberes.

Ainda no que concerne à produção antropológica relativa aos Tuyuka, os trabalhos dos antropólogos indígenas Tuyuka Israel Fontes Dutra (2008) e Justino

Sarmento Rezende (2007), respectivamente “Pari-Cachoeira e Trinidad: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia” e “Escola Indígena Municipal Uhtâpinõponã-Tuyuka e a construção da identidade Tuyuka” são preciosidades no que concerne à compreensão da cosmovisão Tuyuka e das relações de contato Tuyuka com a sociedade nacional no passado e no presente. A inserção de indígenas na academia, proporcionada pelos programas de ação afirmativa, vem proporcionando enriquecimento substancial ao debate referente à etnologia indígena.

Uma vez que, no presente projeto, se toca na temática do contato, dar-se-á lugar privilegiado à noção de “indigenização da modernidade” conforme foi concebida por Marshall Sahlins no primoroso trabalho “Pessimismo Sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção”. Nessa seara, a produção de César Gordon (2006) “Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngokrê” igualmente terá papel fundamental na argumentação do presente projeto, sobretudo referente à instrumentalização do conceito de “indigenização da modernidade” para o entendimento das ressignificações simbólicas no âmago do modo de vida indígena nos contextos de contato.

Por fim, para dar subsídios à hipótese de que os Tuyuka “descidos” aos arredores de Manaus-AM assim o fizeram graças à possibilidade de aliança com os brancos de Manaus, focar-se-á nos trabalhos relativos aos conceitos gerais de dádiva e reciprocidade, conforme apresentados por MAUSS (1974) e STRATHERN (2006). Trazendo tais conceitos ao universo das terras baixas, explorar-se-á o trabalho de Terence Turner (1995) acerca dos corpos sociais entre os Kayapó para evidenciar o fato de que as sociedades indígenas das terras baixas tendem a fazer com o corpo o que as sociedades complexas fazem com os objetos. Assim, conforme concebeu RIVIÈRE (1984) na sua obra sobre indivíduo e sociedade nas Guianas, no contexto das sociedades amazônicas, a preocupação se concentra antes na produção de pessoas do que de objetos, de maneira que a troca se dá entre os itens considerados como “propriedade” e “riqueza” nesses contextos, tais como conhecimentos da história ancestral, práticas ritualísticas, bem como outras propriedades imateriais.

Afirmar que a dissertação em tela é de cunho etnográfico diz muito e muito pouco sobre sua metodologia. Primeiramente porque, como já afirmou PEIRANO (2008), etnografia seria muito mais do que metodologia ou prática de pesquisa. Nesse

sentido, segundo essa autora, não é possível que se separe, no fazer etnográfico, a teoria da prática. Todo o ato do fazer etnográfico estaria, assim, permeado pela teoria, desde o momento pré-campo, no trabalho de gabinete, durante o campo e o pós-campo, na tradução das inteligências coletadas dentro de algum modelo teórico. Em sua acepção mais ampliada, poder-se-ia dizer que, conforme Malinowski, fazer etnografia é compreender o ponto de vista do outro, sua relação com a vida bem como a sua visão de mundo (MALINOWSKI, 1978). Nesse sentido, o fazer etnografia seria quase como que exercitar a alteridade, buscar o “ponto de vista do nativo”. Em uma acepção menos ampliada, o mesmo Malinowski argumenta que a pesquisa etnográfica consiste em um processo sistemático que possui, grosso modo, três fases: a formação, o trabalho de campo e a escrita. É por meio da pormenorização das ações no âmbito dessas três fases que será delineada a metodologia do presente projeto.

Na primeira fase, este pesquisador optou pela sistematização de toda a bibliografia atinente ao objeto construído, com a leitura dos “clássicos” etnográficos referentes às sociedades das terras baixas bem como especificamente com relação aos índios do Noroeste Amazônico, mais especificamente ao Uaupés²⁷. Uma vez que se aplica conceitos de outras áreas do conhecimento, como da Geografia, a exemplo dos conceitos de “espaço” e “lugar”, é imprescindível que se busque boas referências, tanto de acadêmicos da área quanto de boas produções.

Na segunda fase, que consistiu no trabalho de campo, cabe algumas considerações com relação à condição *sui generis* que me deparei. Uma vez que o “campo” de pesquisa, qual seja o dos Tuyuka do Tupé, encontra-se extremamente próximo à cidade de Manaus-AM, local onde reside o pesquisador, tem-se que o trabalho de campo foi feito concomitantemente à primeira fase, por meio de visitas curtas e freqüentes²⁸. Nessas visitas, por meio da realização de entrevistas, coletei várias informações e acumulei considerável material referente aos Tuyuka. Contudo, e importante pontuar, a presente dissertação não tem por objetivo a apresentação de uma etnografia dos Tuyuka do Tupé. Nesse sentido, os dados colhidos serviram sobretudo para que este autor se familiarizasse aos Tuyuka, à sua cosmovisão e à compreensão das

²⁷ Notou-se que os autores dos grupos Tukano Orientais preferem referir-se especialmente aos seus sujeitos como índios da bacia do Uaupés, ou somente como índios do Uaupés, ao invés de índios do alto rio Negro. Nesse sentido, opto por sempre valer-me da mesma estratégia ao longo de toda a dissertação.

²⁸ Desde março de 2016 até a presente data (junho de 2018) foram realizadas dez visitas à comunidade *Utapiopona-Tuyuka*, todas breves e que ocorriam aos finais de semana.

trajetórias de vida ali presentes. Assim, para fins dos dados apresentados nessa dissertação, valho-me principalmente das informações oferecidas por outros pesquisadores especialistas nos Tuyuka para sustentar minha argumentação.

Ainda, estimulado pelos Tuyuka do Tupé, realizei viagem ao município de São Gabriel da Cachoeira-AM do dia 12 ao dia 31 de julho de 2017, junto ao colega Tuyuka Genivaldo (*Porō*), objetivando coletar entrevistas de alguns parentes dos Tuyuka do Tupé, a fim de ampliar meu entendimento acerca da cosmovisão desse povo. A viagem rendeu inúmeras informações e rico material, principalmente devido ao contato que mantive com a Associação Indígena da Etnia Tuyuka dos Moradores de São Gabriel da Cachoeira – AIETUM. Contudo, para fins do presente trabalho, a referida viagem foi importante principalmente na medida em que me proporcionou contato mais prolongado com os Tuyuka, gerando conseqüentemente ampliação da minha percepção no que concerne ao seu modo de vida, definindo assim meu olhar com relação aos meus sujeitos de pesquisa.

Apresentados os Tuyuka do Tupé, sujeitos do presente trabalho, bem como as motivações e os objetivos dessa dissertação, descrevo sucintamente o que será tratado em cada um dos capítulos, a fim de responder à pergunta fundamental dessa dissertação.

O Capítulo I tratará especificamente do espaço mitológico. Nesse sentido, valendo-se de descrição do movimento mitológico, isto é, de toda a trajetória da Cobra-Canoa ancestral até sua emergência final, marcando o início da humanidade, buscar-se-á trabalhar com a implicação e os desdobramentos desse movimento na formação dos corpos-almas Tuyuka e na afetação dos chamados objetos cerimoniais andrógenos, tais como adornos rituais e instrumentos musicais. Ver-se-á, nesse capítulo, que todo o cosmos e a vida material está organizado e sistematizado a partir de uma tradução do espaço mitológico, tradução essa que é mediada pelos especialistas indígenas que dominam esse espaço.

O Capítulo II falará especificamente do espaço social, o qual é, por sua vez, um desdobramento do espaço mitológico. O espaço social abarcaria, nesse sentido, toda a rede de relacionamentos dos índios do Uaupés com todos os seres do cosmos. Contudo, antes de adentrar-nos nesses meandros, o capítulo se inicia com um reexame das produções etnológicas mais relevantes no que concerne a organização social no Uaupés. Isso porque é imprescindível que se defina o direcionamento do olhar e os códigos e

recortes utilizados, a fim de que haja inteligibilidade entre os conceitos, bem como para facilitar a descrição dessa realidade social, a qual está longe de ser evidente e trivial. Na sequência, dar-se-á ênfase nos fundamentos que legitimam e embasam o relacionamento dos Tuyuka com todo o cosmos, com destaque para a relação entre os Tuyuka e seus pares, índios, e com os não-índios, com destaque para os brancos e a Gente Peixe, os *waimasa*.

O Capítulo III analisar-se-á como se deu a tradução dos espaços mitológico e social no contexto do Tupé. Para tanto, no espírito da “indigenização da modernidade” de Sahlins, ver-se-á como os ideais de organização social no Uaupés, o da descendência e o da aliança, se transformaram numa lógica de interação entre o tradicional e o novo, o mito e a práxis. Ademais, por fim, será feita uma análise do significado do incessante movimento dos índios do Uaupés e do seu impacto na construção e transformação dos corpos e dos lugares.

Por fim, a título de conclusão, será feita uma recapitulação das ideias contidas na dissertação e serão oferecidas uma série de questionamentos que porventura incentivem a produção acadêmica a trabalhar alguns pontos.

CAPÍTULO 1: ESPAÇO MITOLÓGICO

Ao longo deste primeiro capítulo, buscar-se-á inicialmente traçar a trajetória de criação e transformação do povo Tuyuka, processo esse que se inicia na viagem ancestral da Cobra-Canoa de Transformação, sob cujo bojo a Gente de Transformação viajou até aportarem nos seus territórios primordiais²⁹, na macro-região do alto rio Negro. Continua, deixando pra trás os acontecimentos mitológicos, já numa perspectiva histórica, a partir do desembarque do primeiro Tuyuka (*Petuporō*) na cachoeira do Caju, no alto Uaupés. Fundamental é, pois, a compreensão de que a viagem de transformação do povo Tuyuka ainda não acabou, e tampouco tem data para acabar. Essa dissertação trabalha, nesse sentido, com a hipótese de que o movimento espaço-temporal realizado pelos Tuyuka pode ser compreendido como um contínuo processo de transformação, o qual perpassaria a fase da transformação mitológica, quando se tem tão-somente uma protohumanidade, não havendo, portanto, ainda, as subdivisões das etnias Tukano Orientais (Tukano, Desano, Tuyuka etc.), passando a se dar no contexto da transformação histórica, quando irmãos se convertem em cunhados; quando a reprodução e o crescimento dos povos se dá por meio da troca de esposas (ANDRELLO, GUERREIRO, HUGH-JONES, S., 2015).

Conforme apontou HUGH-JONES, C. (2011, p. 135), entre os Barasana, o passado mítico é a fonte primordial que dá base à ordem social e natural, é a chave para o entendimento das sociedades Tukano Orientais, em que se observa que natureza e cultura se constroem mutuamente. O xamanismo é, nesse contexto, a maneira pela qual passado e presente se conectam e se constroem. O cosmos, a maloca, o corpo humano e o útero são os elementos através dos quais o xamanismo opera a aproximação entre o mundo ancestral e o mundo presente.

Haja vista que essa dissertação trabalha com a hipótese de que a descida dos Tuyuka até o Tupé deve ser vista a partir de uma perspectiva autoctone, no sentido de

²⁹ LASMAR fala em territórios primordiais, ao passo que CAYÓN, ROTAS, p. 168 usa o termo “próprios”, defendendo que há certos direitos de propriedade sobre determinado território por cada povo, ainda que em meio a fronteiras bastante fluidas – “en ese gran espacio todo parece estar ordenado, ya que los diferentes pueblos afirman poseer territorios propios, em especial ríos y caños, en los que sus clanes beden ocupar espacios específicos según el orden de nacimiento mítico y el prestigio de sus especializaciones sociales”.

que foi sobretudo agenciada pelos próprios Tuyuka, a partir dos seus anseios e desejos, com franco respaldo na sua cosmovisão, este pesquisador crê que seja válido, antes de compreender o mito propriamente, que se debruce, ainda que sem excessivo aprofundamento, sobre a relação entre estrutura e história no âmbito dos povos do Uaupés. Isso porque não é novidade que o mito de criação dos povos do Uaupés tem peso decisivo na cosmovisão Tuyuka, e, portanto, se torna imprescindível, para a presente dissertação, a compreensão da possibilidade de atualizações diacrônicas das estruturas simbólicas do mito.

1.1. Mito e História no Uaupés

Ao longo de boa parte do século XX, prevaleceu a noção levistraussiana, cristalizada na sua monumental tetralogia “Mitológicas”, publicadas entre 1964 e 1971, segundo a qual as sociedades das terras baixas sul-americanas eram essencialmente totêmicas e de consciência mitológica (STRAUSS, 2004). Chamou-as, então, de “sociedades frias”, uma vez que eram como que “sociedades contra a história”, de modo que a reprodução cíclica dos rituais acabava por anular os efeitos perniciosos e potencialmente subversivos da história (MANO, 2009). Ocorre que esse ponto de vista epistemológico ignora uma necessidade premente na etnologia indígena nas terras baixas: o contato e seus desdobramentos. Nesse sentido, a publicação de “Ilhas de História” (1990) por Marshall Sahlins jogou lenha no debate acerca da relação entre estrutura e história. A partir de um evento-chave, qual seja a chegada do capitão Cook às ilhas havaianas, o autor chega à conclusão de que, no caso de um evento inovador e não previsto na estrutura do mito, a prática social acaba por atualizar a estrutura, reorganizando, por assim dizer, as suas categorias simbólicas. Em outras palavras, seria a partir do esforço de reprodução das estruturas pré-existentes (repetição cíclica) que, a partir do evento, se obteria a estrutura transformada, num interminável jogo de reafirmação e transformação estrutural.

Em síntese, a proposta de Sahlins seria uma espécie de meio termo. Nem essencialmente cíclicas nem diacrônicas, as sociedades indígenas incorreriam numa

temporalidade cumulativa, com atualizações frequentes das estruturas, sobretudo em situação de contato. Esse é o caso, acredito, dos povos do Uaupés. E não sou somente eu que pensa assim. HUGH-JONES, S. (1988) escreve o seguinte no que concerne à relação entre mito e história entre os Barasana:

“Whilst there is no doubt that myths do play an important role in their views of the past and present, to pretend that such societies have no consciousness of history and that they have only one mode of thought (« mythic thought »), displayed in a specific mode of discourse (myth) and which marks them as being a particular kind of society (« cold »), is unwarranted. Ideas such as these belong ultimately to the mythology of the Noble Savage which came into play after the discovery of the Americas.” (p. 140)

Do ponto de vista da história do contato, há todo um trabalho do antropólogo inglês Robin Wright (1992) descrevendo quais foram as fases das frentes de penetração e das políticas indigenistas do Estado, no alto rio Negro, desde o início do século XVIII até os anos 1990. Contudo, nesse caso, está-se diante de uma apreensão do branco da história do índio, um “outsider’s account”, nas palavras de HUGH-JONES, S. (1988, p. 139). Por isso, não serão trabalhadas aqui as fases de contato. Nesse sentido, o que mais dialoga com os propósitos deste trabalho não é tanto a história do contato, mas uma teoria nativa da história, transportando-me (ou pelo menos fazendo o exercício de) a um perspectivismo histórico.

No espírito de um SAHLINS (1990), os índios do Uaupés estariam, portanto, sujeitos a dois tempos: o tempo mitológico, qual seja o da viagem ancestral, e o tempo histórico, o período propriamente da humanidade, após o desembarque de todos os grupos exogâmicos do Uaupés nos seus respectivos territórios. A história do contato se situa, conclui-se, numa pequena fração do tempo histórico³⁰. Segundo HUGH-JONES, S. (1988, p. 140), a história do contato praticamente não é abordada no mito, sendo ela sujeita a um gênero narrativo distinto do mitológico: o da história popular, um gênero totalmente diverso, já que não é ritualizado e não está associado a tabus. Como se verá mais detidamente ao longo deste capítulo, o conhecimento do mito é tido como

³⁰ Ao tempo histórico dos Tuyuka será dado o devido aprofundamento no Capítulo 3 desta dissertação.

niromakañe, “saberes de maior valor”, os quais são as propriedades imateriais de maior valor no Uaupés, as quais são idealmente transmitidas no eixo da descendência (DIAZ CABALZAR, 2010). Segundo S. Hugh-Jones, uma vez que os gêneros narrativos mitológico e histórico estão bastante apartados, não se observa uma miscelânea entre eles no discurso nativo. De qualquer forma, mesmo que a história do contato com o branco não faça parte da narrativa mitológica, o branco, enquanto irmão menor do ancestral do índio no mito da Cobra-Canoa, este sim participa do mito, e de forma excepcionalmente estereotipada, compondo um *ethos* agressivo e destemido, em explícita contraposição ao *ethos* indígena pensativo e moderado³¹.

À primeira vista, em se deparando com a realidade da teia social no Uaupés, cuja composição pode ser descrita, grosso modo, como a reunião de vários grupos exogâmicos e os sibs que os integram, os quais são entes “corporados” que transmitem seus patrimônios materiais e imateriais através da descendência patrilinear (HUGH-JONES, S., 2014, p. 157), imediatamente alguém poderia concluir que, no Uaupés, se está diante de típicas sociedades totêmicas. Um exemplo bastante didático diz respeito à nomeação. Em havendo, enquanto propriedade imaterial do sib, rol limitado de nomes à disposição do benzedor que irá nomear a criança (já que cada nome se remete a um ancestral específico), e, somado a isso, tendo-se em vista que o neto recebe, idealmente, o nome do avô, poder-se-ia facilmente insinuar que os povos do Uaupés são típicas sociedades cíclicas. Como afirma DIAZ CABALZAR (2010, p. 45) “a nomeação indígena seria uma espécie de ligação potencial entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica (...)”. Ou seja, o ritual de nomeação funcionaria como um ato supressor do tempo, conectando passado e presente. Nesse sentido, na visão de Chernela (1982), seria impossível a elaboração de genealogias extensas e elaboradas no eixo vertical. Contudo, ANDRELLO (2006, Cap. 5) oferece inteligência diversa. Segundo esse autor, o qual apresenta extensa genealogia dos Tariana do rio Uaupés, com quinze gerações relatadas pelos “velhos”, ao passo que há limitado rol de nomes ancestrais, há de se ter em conta a ampla utilização de nomes cristãos e apelidos. Para CABALZAR (2009, p. 266), a observação de Andrello é compatível com os dados Tuyukas referentes à trajetória do sib *Opaya*. Nesse sentido, foi possível que esse autor tivesse acesso a genealogias bastante extensas a partir dos nomes cristãos e apelidos.

³¹ A relação entre os ancestrais do índio e do branco no contexto do mito será trabalhada no Capítulo 2 desta dissertação.

Outra referência que, segundo Cabalzar, garante amplitude ao eixo temporal, é a memória associada aos diversos territórios ocupados ao longo do processo de deslocamento espacial, desde o estabelecimento dos primeiros irmãos Tuyuka na Cachoeira do Caju, até a consolidação dos Tuyuka no alto Tiquié. O autor notou que quanto maior era a distância temporal com o presente, menos os velhos se valiam das referências genealógicas e mais eram utilizadas as referências territoriais. Nesse sentido, quanto mais as memórias narrativas vão se aprofundando no tempo, no tempo da humanidade, mais elas se tornam semelhantes à narrativa da origem mítica dos Tuyuka, às passagens pelas Casas de Transformação, no sentido de que ficam progressivamente mais conceituais e estereotipadas, a ponto de não haver praticamente mais diferença entre elas.

Vê-se que há intrincada trama no que tange ao relacionamento entre mito e história no Uaupés. Desentranhar esse emaranhado não é o objetivo da presente dissertação, mas acredito que o apresentado até agora seja suficiente para concluir que os Tukano Orientais não são essencialmente cíclicos, de maneira que se reconhecem diacronicamente. Em assim sendo, a tarefa que se cumpre fazer é lançar um olhar, sobre os Tuyuka, assim como o fez Sahlins sobre os havaianos. A partir, portanto, do “evento”, qual seja o aprofundamento do contato com o branco, quer-se compreender quais foram as transformações estruturais que ocorreram e que, ao termo, geraram novas possibilidades socioespaciais, a exemplo do movimento ao Tupé.

1.2. O Movimento Mitológico

A narrativa mitológica dos Tuyuka, que será aqui trabalhada, se insere numa macroestrutura formal comum a todos os povos Tukano Orientais, a qual narra que a humanidade teria surgido a partir da viagem ancestral de uma anaconda, desde um ponto ao extremo leste, rumo ao oeste, ao noroeste amazônico (LASMAR, 2005, e ANDRELLO, GUERREIRO, HUGH-JONES, S., 2015). Há uma miríade de versões que concebem a referida viagem, versões essas que apresentam disparidades não somente em função da etnia que as narra, mas também diferenças dentro de uma mesma

etnia³². Há, inclusive, variações, embora menos marcadas, em torno da trajetória da Gente de Transformação, entre entoadores cerimoniais (*wederige higu*, em Tuyuka) de uma mesma etnia (DIAS CABALZAR, 2010, p. 88).

A versão do mito que aqui será apresentada foi extraída de duas produções: do vultoso trabalho, tanto acadêmico quanto de assessoria, realizado pelo antropólogo Aloísio Cabalzar junto aos Tuyuka do alto rio Tiquié, mais especificamente junto às lideranças na comunidade de São Pedro, e do livro “*Wiseri Makañe Niromakañe – Casa de Transformação/Origem da vida ritual Utapinapona-Tuyuka*” – AEITÛ (2005), publicação bilíngue fruto de ambiciosa pesquisa conduzida ao longo de cinco anos pelos próprios Tuyuka, apoiados pela FOIRN e pelo ISA, no âmbito da Escola Tuyuka³³, no que concerne a vida cerimonial, os cantos, as danças, os benzimentos, e a origem e transformação de seu povo.

O livro “*Wiseri Makañe Niromakañe – Casa de Transformação/Origem da vida ritual Utapinapona-Tuyuka - AEITÛ*” inicia da seguinte forma:

“Deus da Origem viu a terra cheia de maldades e tristezas; teria que limpá-la primeiro. Assim, fez todas Casas de Transformação como coisas boas, Casas de Leite, de Frutas Doces. Transformou-as em Casas de coisas boas onde pudesse benzer a alma de todas as crianças. Foi como tudo começou.” (p. 123).

Os Tuyuka creem que sua criação e transformação começou no Lago de Leite (*Opekõtaro*), lugar limpo como o ventre materno, um útero, uma Casa de Leite (*Opekõwi*). CABALZAR (2009) aponta que não há consenso entre os sabedores, os “velhos” Tuyuka, concernente ao local exato do referido lago, podendo este ser o oceano Atlântico, a foz do Amazonas ou a do rio Negro. Há, ver-se-á, uma fundamental associação entre gênese humana, na forma da narrativa da viagem ancestral da Cobra-canoa, e a geografia (ANDRELLO, GUERREIRO, HUGH-JONES, S., 2015). Nesse

³² Andrello (2006, Cap. 6) aponta que há diferentes versões, por exemplo, do episódio do banho, que torna os brancos mais claros, na mito da viagem ancestral.

³³ Iniciativa autóctone de escola indígena que contou com a assessoria da FOIRN e do ISA para sua implantação, no início da década de 2000.

sentido, toda a trajetória de transformação ancestral está permeada de referências geoespaciais específicas e locais determinados, sendo que o Lago de Leite é uma das poucas referências mais variáveis (ROTAS, 2012 p. 45).

A Casa de Leite, primeira de uma sequência de Casas de Transformação (*Opekōtaro*), é tida como a origem da alma e da vida, a região de maior profundidade territorial. Essa casa estaria incluída na modalidade das Casas de *Tokō* (*tokō*, em Tuyuka, refere-se ao leite materno), nas quais a Gente de Transformação adquiriram seus conhecimentos e técnicas para, sobretudo, neutralizar os seres que ficaram no mundo sem se transformar, e que provocam várias doenças, como a gente-peixe (*waimasã diarige*) (AEITÛ, 2005, p. 124). Era nas Casas de *Tokō* que a Cobra-canoa emergia e a Gente de Transformação descia para adquirir os instrumentos, os adornos e os utensílios de benzimento. Somadas às Casas de *Tokō*, existem ainda as Casas de Tristeza (*Boriwi*), que são as casas da gente-peixe, os que não se tornaram gente humana, que não participaram da viagem ancestral de transformação. Por essas Casas, a Gente de Transformação passa direto, para que não sejam vistos (CABALZAR, 2009; AEITÛ, 2005). Por fim, há as Casas de Transformação de Flautas Sagradas, que são aquelas que estão a montante de *Diawi*, local a partir do qual a Gente de Transformação aprende a usar as flautas sagradas (*yurupari*) nas suas cerimônias. *Diawi* é região de relevância vital na trajetória ancestral. Localizada no meio do caminho entre o Lago de Leite, início da trajetória, e a cachoeira do Caju, no alto Uaupés, no final da trajetória, foi o local onde apareceu o *caapi*³⁴, a *yurupari* e as primeiras mulheres, referências que são fundamentais para a compreensão da organização social Tuyuka, como será demonstrado a frente.

Note-se que há, no contexto da Casa de Leite (assim como em outras tantas casas na trajetória ancestral, como se demonstrará), frequente referência ao leite, ao leite materno, o que remete, na cosmovisão Tuyuka, à noção de purificação de lugares, isto é, do procedimento xamânico que seria responsável pelo amansamento e limpeza de locais originalmente perigosos e contaminados (CABALZAR, 2009). É como se a terra, seus espaços, seus lugares, necessitassem ser transformados em coisas boas para serem habitados. Tal processo de purificação, de benzimento, realizado pelos benzedores, os *kumua* (*basera* em Tuyuka) atuaria, nesse sentido, ora enfatizando ora neutralizando

³⁴ Popularmente conhecido como ayahuasca.

alguns atributos dos seres (DIAS CABALZAR, 2005, p. 49). Por isso mesmo, no caso dos movimentos pós-emergência final da Cobra-Canoa Ancestral, conforme pontua CABALZAR (2009), caberia tão-somente ao *basera* Tuyuka o amansamento dos lugares a serem ocupados. Fica claro aqui o processo descrito por HUGH-JONES, S. (1988) quando ele explora as continuidades entre origem mítica e história, entre o pensamento xamânico no tempo mítico e o pensamento xamânico atual, aquele materializado por meio dos benzimentos.

Ao todo, segundo as narrativas colhidas por CABALZAR (2009, p. 219)³⁵, são 55 Casas de Transformação, na seguinte ordem:

CASAS DE TRANSFORMAÇÃO E CASAS DE TRISTEZA:

1. Lago de Leite ou Casa de Leite (Opekõtaro, Okosope makawi): lugar de origem
2. Casa de Pabu (Pabu Makawi): Casa de Benzimento da Alma
3. Casa do Morro do Ingá (Manebu Makawi): onde é entoado o pararecimento da Gente do Ingá
4. Casa de Buara (Buara Makawi): Casa de Benzimento da Alma
5. Casa de Quarto de Leite (Opekõsawi, Manau Makawi): Manaus
6. Nariwa Makawi
7. Casa de Paricá (wihõwi, Parikatuba): onde o guerreiro do universo (bureko basoka) descobriu o paricá
8. Casa de Preguiça (Wunuwi): Airão, onde benzem menstruação
9. Casa de Formiga lavapé (Yepamoawi): Barcelos
10. Casa de Gente Peixe (Temedawi): casa de tristeza
11. Casa de Burado de Tapuru (Bekoakope Makawi): casa de entoação
12. Casa do Chefe das Lagartas (Hiãbukurawi): cigarrinha que canta antes de todas as lagartas
13. Casa do Papagaio (wakowi)
14. Serra Bela Adormecida (Yarigebo Makawi, Warirogu)
15. Casa de Forno (Kataro Makawi)
16. Casa de Sapo (Tuburowi): São Gabriel da Cachoeira

³⁵ Cabalzar lembra que o número de casas bem como a especialidade de cada uma varia de acordo com o narrador.

17. Casa de Cachoeira (Poea Makawi)
18. Casa de Pedra de Miçanga (Ñakeparo Makawi)
19. Casa de Toco de Flores (Koritutu Makawi): onde param pra fazer entoação
20. Casa de Ilha de Ipadu (Patu Nukurõ Makawi)
21. Casa Morro de Leite (Opekõtutu Makawi): Cabeceira do rio de Leite
22. Içana (Wisoya Makawi)
23. Casa Dente de Ralo (Sokorõpika Makawi): localizada no rio Tiririca ou Wisoya (Içana)
24. Casa Entrada de Paraná Tatu (Pamoyuti Omasarõ Makawi)
25. Casa Morro de Pau (Yukubu Makawi): casa de desenho de pau

CASAS DE FLAUTAS SAGRADAS:

26. Casa Rio de Água (Okodiawi, Diawi)
27. Casa Ilha de Arara (Ma Nukurõ Makawi)
28. Casa Paraná do Açaí (Masakura Pati)
29. Casa de Surgimento de Pau de Bastão de Ritmo (Wakura Makawi): casa de entoação
30. Casa Ponta de Ananás (Senañoa Makawi)
31. Casa de Surgimento de Caapi Ingá (Menekoarañoa Makawi): Taracuí
32. Casa de Chefe das Lagartas (Hiãbukurañoa Makawi)
33. Casa Porta-Cigarro (Munoputiya Makawi): casa especial dos Filhos da Cobra de Pedra, acima de Urubuquara
34. Casa Buraco de Tucandira (Petakope, Sitoriwabu Makawi): Morro de Cumatá, casa de surgimento dos Tukano e dos Bará, casa de entoação
35. Casa de Fumo (Munora Makawi): no igarapé onde receberam um tipo de fumo
36. Okosenero Makawi
37. Casa Lago de Cobra Bé (Berataro Makawi): onde surgiram os Tuyuka do Buaya Casa
38. Urubu-Papagaio (Wekoyuka Makawi): onde receberam as flautas sagradas, no Papuri
39. Casa de Cuia de Tõ (Towã Makawi): cuia para benzimento, no Papuri
40. Semeña (pito Makawi), no Papuri

41. Casa Cachoeira Mutum (Wanopipoea Makawi): Mitú
42. Casa Cachoeira Tatu (Pamopoea Makawi): onde surgiu a flauta sagrada
43. Casa Igarapé Kata (Kataya Makawi)
44. Casa Morro de Wape (Wapebu Makawi): onde receberam escudo de cipó trançado
45. Casa Cachoeira Monte de Beiju (Busepoea Makawi): onde surgiram os adornos (apeye)
46. Casa Foz do Igarapé Umari (Wamuñapito Makawi): onde os benzedores encontraram seus avós
47. Casa Morro de Umari (Wamuku Makawi): origem do umari
48. Casa onde Comeram Carne e Miolo de Umari (Wamudiro Makawi): onde fizeram beiju de umari e surgiram outras variedades de umari
49. Casa Gente de Umari (Wamumasa Makawi): onde Gente de Umari chegava com casca de Umari (a canoa deles era aquele casco de umari), para fazer *dabucuri* de umari
50. Casa de Cachoeira Mandi (Ikiapoea Makawi)
51. Casa de Mandi, Casa Morro de Onça (Yaibuwi, Okosirika Makawi): entoação
52. Casa Foz do Igarapé Gavião (Kayapito Makawi)
53. Casa Serra de Máscara (Sutirogu Makawi): transformação de de pose sutiwi
54. Casa Igarapé Cabaça (Wastoaya Makawi)
55. Casa Cachoeira de Caju (Sunapoea Makawi)

Na publicação “*Wiseri Makañe Niromakañe – Casa de Transformação/Origem da vida ritual Utapinaona Tuyuka - AEITŪ*”, é dada ênfase às casas de transformação mais relevantes na cosmologia Tuyuka. A quinta casa de transformação, uma casa de *tokō*, a Casa de Quarto de Leite (conhecida na língua Tuyuka ora como *Opekōsawi*, ora *Manau Makawi*), refere-se à cidade de Manaus/AM, na foz do rio Negro e no seu encontro com o rio Solimões. A Casa de Quarto de Leite, ou Casa dos Manao (*Manao Makawi*), em referência ao povo que viveu na foz do rio Negro, é considerada, como vimos, uma casa de *tokō*. Como tanto, é tida como local de aprendizado e de práticas de preparação da terra para os Tuyukas dançarem, “onde começaram a dançar” (AEITŪ, 2005, p. 124).

É relevante o fato de que, embora muitos “velhos” Tuyuka considerem a baía de Guanabara ou mesmo a foz do rio Amazonas como o início da viagem ancestral, as referências geográficas, isto é, as referências às Casas de Transformação, adensam-se somente a partir do rio Negro (ROTAS, 2012, p. 45). Basta que se note que na quinta casa de transformação, num espectro de 55 casas, já se está no rio Negro. É como que se a memória mitológica concebesse a transformação dos Tuyuka como tendo sido de fato realizada tão-somente a partir das águas pretas. Outra evidência que destaca o rio Negro na trajetória de transformação é o fato de este rio ser nomeado como Rio de Leite (*Opekōdia*), local pelo qual teria cruzado a Cobra-Canoa logo da sua saída do Lago de Leite. Nesse tocante, mesmo que se conceba a foz do rio Amazonas ou a baía de Guanabara como o Lago de Leite, é como que se a Cobra-Canoa tivesse se deslocado diretamente ao Rio de Leite, o rio Negro, passando a reboque pelos rios intermediários, como o Amazonas, por exemplo. Conforme aponta CABALZAR (2009), a Cobra-Canoa de Transformação, a partir do Lago de Leite, teria seguido pelo Rio de Leite (o rio Negro), até a sua cabeceira, no Morro de Leite (*Opekōtutu*), vigésima primeira casa de transformação. Para a presente pesquisa, será de todo relevante o fato de que é a partir da foz do rio Negro que inicia de fato a transformação que terminará por “criar” os Tuyuka. Será advogando a existência de um espaço mitológico, um espaço xamânico (CAYÓN, 2012, p. 169), que esse pesquisador buscará compreender o movimento dos Tuyuka às proximidades de Manaus, na foz do rio Negro. Contudo, esse debate se dará mais detidamente no capítulo 3 desta dissertação.

A viagem ancestral continua ao longo do rio Negro, chegando às proximidades do atual município de São Gabriel da Cachoeira, na Casa de Transformação denominada Serra do Warioro (*Warirogu, Yarigebo Makawi*), local onde *Yagigebo*, Deus da Fatura, teria abandonado a casa de sua mulher e filhos, caminhando pela serra do Wariro, onde teria aceitado um convite de seu futuro sogro, Wariro, na região bem em frente às serras de São Gabriel da Cachoeira, no local popularmente conhecido como Bela Adormecida, em função do contorno das serras se parecer com o de uma mulher adormecida³⁶.

De São Gabriel, a Cobra-Canoa segue rumo à cabeceira do rio Negro, passando, antes disso, por relevantes casas de transformação, onde adquiriram importantes

³⁶ A Serra da Bela Adormecida, ou Serra do Curicuriari, tornou-se cartão postal do município de São Gabriel da Cachoeira, e pode ser contemplada desde praticamente qualquer ponto da orla do município.

habilidades imprescindíveis ao seu modo de vida. A Casa de Forno (*Kataro Makawi*), no alto rio Negro, local onde o Deus da Transformação proporcionou a tecnologia do forno à Gente de Transformação, foi onde se aprendeu duas habilidades expressivas: a torragem e secagem do fumo e o preparo do beiju (AEITÛ, 2005, p. 131). Ao cabo, a Gente de Transformação chega finalmente à cabeceira do rio Negro, à Casa Morro de Leite (*Opekõtutu*). Sendo esse o local onde nasce o rio de Leite, o rio Negro, este é tido como um rio que é fonte de vida (*ibidem*, p. 132). A partir da cabeceira do rio Negro, a Cobra-Canoa dá meia-volta e, após percorrer novamente um trecho do rio Negro (seu alto curso) ingressa finalmente no rio Uaupés, onde se situam a gigantesca maioria das referências geográficas da viagem ancestral (ROTAS, 2012, p. 45).

Eventualmente, a Cobra-Canoa atinge a Casa Rio de Água, *Diawi*, em Ipanoré, local que, para os Tuyuka, está a meio do caminho do Lago de Leite (início da trajetória) e a cachoeira de Caju, fim da trajetória da viagem ancestral. São dois episódios que se dão em *Diawi* que possuem relevância ímpar, sobretudo no que concerne à organização social dos Tukano Orientais (CABALZAR, 2009, p. 223). O primeiro deles diz respeito à separação dos grupos de descendência; o segundo se remete à origem das mulheres, fonte de criação e reprodução da vida (*ibidem*, p. 223).

“Os dois eventos representam a fertilidade e expressam as capacidades de permanência e de reprodução daqueles que começam a se distinguir, uns dos outros, como grupos de descendência. A ideia de descendência pode ser pensada nesses termos para os Tuyuka, como uma transferência de nomes e conhecimentos para os filhos, e destes em diante. O primeiro filho da primeira mulher é gerado por meio da palavra, pronunciada sobre a cuia de ipadu benzida. Ele dá origem às Flautas Sagradas, que passam a expressar a existência do grupo de descendência para as próximas gerações. Em Ipanoré em novo elemento é acrescentado, a diversidade linguística, que confere contorno mais definido aos grupos de descendência, estabelecendo-os como unidade de troca de mulheres. A segunda mulher dá luz aos Adornos de Dança, que têm significado análogo para o grupo de descendência: um bem que deve ser cuidado e passado de uma geração à outra.” (p. 223)

Em *Diawi* é dada à luz a dois entes que simbolizam a continuidade Tuyuka no tempo e no espaço: as mulheres e os instrumentos musicais. Quanto às primeiras, estas marcam a relação simétrica de afinidade imprescindível à continuidade Tuyuka. São por excelência, nesse sentido, o fator de estabilidade dos grupos exogâmicos, já que esses são, em última instância, unidades de troca de mulheres³⁷. Tais grupos (Desana, Tukano, Tuyuka, Tatuyo etc.), portanto, uma vez inseridos numa teia de reciprocidades matrimoniais, numa “estrutura elementar de reciprocidade”³⁸ (OVERING, 1981), dentro de uma lógica exogâmica de descendência patrilocal, teriam o potencial de manter sua existência no tempo, desde que garantidos os laços de afinidade/aliança, isto é, da troca de mulheres. O fundamento, portanto, da manutenção de relações simétricas, de afinidade, de aliança, é a troca de mulheres.

Quanto ao segundo, aos instrumentos musicais, estes marcam a relação assimétrica necessária à continuidade Tuyuka, a relação de descendência. Em Tuyuka, os instrumentos sagrados são denominados *masakura*, que significa “ancestrais”, “gente antiga”. Nesse sentido, ao se ter em conta o fato de que os instrumentos são passados de geração em geração, o surgimento das Flautas Sagradas representa a afirmação do grupo de descendência masculino.

Contudo, embora possa parecer que a distinção entre os grupos de descendência e linguísticos ocorrida em *Diawi* tenha sido o evento fundamental e derradeiro de transformação, essa distinção fora tão-somente um momento-chave, não estando a transformação de todo completada. Nesse sentido, não é suficiente dizer que o aparecimento da distinção entre os grupos e a criação das Flautas Sagradas são eventos suficientes para a formulação completada do indivíduo Tuyuka. A transformação continua em Ipanoré (*Petakope*), onde há a dispersão dos povos Tukano Orientais. Nesse sentido, se é em *Diawi* que acontece a distinção, é em Ipanoré que ocorre a dispersão. É nesse ponto que os grupos, já diferenciados, passam a ter a marca por excelência da sua diferença: a língua. Em Ipanoré, a única Cobra-Canoa ancestral que vinha realizando a viagem se transforma em várias cobras, cada qual carregando em seu

³⁷ Questões relativas à organização social e à sociabilidade serão melhor trabalhadas no Capítulo 2.

³⁸ Overing, 1981 trabalha com a noção de que a troca matrimonial dos Piaroa com seus afins afetivos funciona como a reciprocidade adequada que garante a estabilidade e a segurança necessárias às relações.

bojo um grupo linguístico. Diferentemente do que se esperaria, a Cobra de Pedra, sob cujo bojo viajam os Tuyuka, não se dirige ao rio Tiquié, para onde vão as cobras que levam os povos Tatuyo, Taiwano e Karapanã (CABALZAR, 2009), mas se mantém no rio Uaupés, passando por Iauareté, por onde passam por de baixo do rio, sem emergirem. Iauareté, local de emergência e conseqüente surgimento o povo Tariano, é tida pelos Tuyuka como um local de muita tristeza e lamentação, e por isso não se configura como uma Casa de Transformação. A subida pelo rio Uaupés se dá até atingirem a cachoeira de Caju (*Sunapoea*), no alto Uaupés, onde a Cobra-Canoa de Pedra emerge definitivamente da água. É nesse momento que o primeiro grupo de irmãos desce da Cobra de Pedra e passa a habitar a terra.

O primeiro grupo de irmãos Tuyuka foi gestado no ventre da Cobra de Pedra³⁹. Na ordem, o primogênito é *Petuporõ*, o segundo *Niridupu Siriro*, o terceiro *Poani* e assim sucessivamente. Cada um dos irmãos ancestrais, devido ao elemento que nutriu sua gestação no bojo da cobra, possui idealmente uma especialidade. Por exemplo, o terceiro irmão, *Poani*, tendo se nutrido na caixa de adornos dos ornamentos de dança, responde pela função de dançador/cantador, *baya* (CABALZAR, 2009).

No que concerne ao movimento de transformação e criação dos Tuyuka, CABALZAR (2009) resume:

“A viagem até então é considerada pelos Tuyuka como um preparo para a vida na terra, como um período em que aprenderam a fazer muitas coisas: a plantar (mandioca, batata-doce, cará etc.), a fazer cigarro, ipadu, caxiri, festas, e assim por diante.” (p. 217)

Em suma, a viagem mitológica pode ser concebida como um processo de transformação de um estado protohumano para um estado humano, uma espécie de viagem de gestação, a qual é repetida no plano dos rituais de nomeação do recém-nascido bem como nos rituais de iniciação e benzimentos diversos. A noção de espaço entre os Tukano Orientais, por conseguinte, teria como base associações simbólicas

³⁹ “Mesmo hoje, para a escolha do nome de uma criança recém-nascida, o rezador (*basegu*) primeiro prepara o espírito da criança no interior da cobra, submersa; depois de formado, o espírito é trazido para a terra e atribuído ao recém-nascido. Isso porque, no ventre da Cobra de Pedra, já existiam todas as coisas que deram origem à sua descendência” (Cabalar, 2009).

entre o cosmos, o corpo da Cobra-Canoa, o corpo humano e o território, traduzindo-se na ideologia da descendência patrilinear (Cayón, 2012 p. 170). É sobre as associações entre a mitologia e corpo-alma e objetos que se trata o restante deste capítulo.

1.3. Do Mito aos Corpos

Já foi aventado supra que a viagem ancestral da Gente de Transformação opera enquanto processo gradual de transformação e aprendizado da vida na terra de uma protohumanidade até a emergência definitiva da Cobra-Canoa, quando do desembarque dos primeiros Tuyuka, já definitivamente constituintes enquanto tais, no alto Uaupés, na Cachoeira do Caju. Vê-se notadamente que se está diante de um procedimento de criação e transformação de pessoas e corpos à medida que se deslocam ao longo da trajetória ancestral. Segundo DIAS CABALZAR (2010, p. 117), o mesmo processo de transformação ancestral é replicado no recém-nascido e no jovem iniciado, no sentido de que, através dos rituais de nomeação e iniciação levados a cabo pelos *kumua* (benzedores), vai sendo constituído o nome-alma desse indivíduo. O *kumu* (*basegu*, em Tuyuka), em pensamento, no contexto da nomeação, passa pela linha das Casas de Transformação a fim de encontrar os nomes de benzimento que se situam em cada Casa e que são apropriados ao indivíduo. Da mesma forma, no ritual de iniciação dos jovens, quando pela primeira vez os iniciados terão acesso às Flautas Sagradas, aos *masakura*, repete-se o procedimento de passagem por cada Casa, impregnando a alma do iniciado de coisas boas. Tendo como parâmetro a explicação de HUGH-JONES, S. (2009) de que as pessoas são tanto feitas como socializadas nos rituais de transição, concebe-se que as transições do corpo-alma do indivíduo (nascimento e iniciação), os quais se dão por meio do contato, intermediado pelo benzedor, dos lugares e coisas ancestrais com as potências dos indivíduos, vão aos poucos transformando os corpos e as pessoas, num processo reflexo da viagem ancestral (DIAS CABALZAR, 2010, p. 113).

Entre os Tuyuka, as Casas de Transformação são citadas nas cerimônias de iniciação, primeira menstruação das moças, na iniciação dos meninos, nas rezas e entoações das danças dos velhos. Nessas ocasiões, são lembradas as Casas de Transformações nas quais originaram-se os referidos conhecimentos (AEITÛ, 2005, p. 147). Por exemplo, é na Casa de Transformação *Diawi*, na metade da trajetória da

Cobra-Canoa, que surgem as Flautas Sagradas e os Adornos de Dança, dois dos pilares de sustentação do grupo de descendência masculino (CABALZAR, 2009, p. 223). À vista disso, conforme explica DIAS CABALZAR (2010), é em *Diawi* que o velho benzedor deve se concentrar no trabalho de benzimento da alma que se tem intensão que seja *baya*, mestre de cerimônias, o cantador e dançador. O *baya*, assim, teria a alma mais estabilizada em *Diawi*, local onde se originaram os elementos que são fonte de vida desses cantadores e dançadores, os principais conhecedores Tuyuka (ibidem, p. 116). Conforme se vê em AEITŪ:

“Os adornos cerimoniais formam o corpo do “baya”, os Ossos que Sustentam (Waikoâri) e sua vida, que está nestes adornos. Destes adornos são formadas as Casas de Transformação. Na origem, o “baya” veio dançando com seus companheiros, nas Casas de “Tokô” e Casas de Flauta Sagrada. Dançando com todos os adornos cerimoniais, sempre jejuando e respeitando várias restrições ao usar ou fabricar cada um deles. Os Filhos-da-Cobra-de-Pedra vieram se transformando com as cerimônias de dança das Casas de Transformação, transferindo todos os adornos de pai para filho como herança (...)” (p. 166)

Como visto, a aquisição das habilidades performáticas e dos atributos do “eu” Tuyuka se dá por meio de complexa relação entre a viagem de transformação mítica e os rituais de transição. Há, conseqüentemente, necessidade de mediação da relação entre esses dois mundos, entre o mundo onde se dá a transformação mítica e o mundo onde se dá a transformação histórica, a tradução de um universo ao outro. Em suma, trata-se de traduzir do espaço mitológico para o espaço social e o espaço físico. A título de explicação, por “espaço mitológico” esse trabalho quer referir-se ao espaço do mito de criação da humanidade, referente ao trajeto da Cobra-Canoa ancestral e as diversas Casas de Transformação.

O espaço mitológico é operado e controlado primordialmente pelos especialistas⁴⁰ que possuem o seu conhecimento. No caso do alto rio Negro, é o *kumu* que detém esse conhecimento e que, conseqüentemente, é capaz de estabelecer as conexões apropriadas entre os eventos míticos e o mundo material (ver BUCHILLET, 1990). Esse especialista é o portador dos conhecimentos esotéricos do seu *sib*, tendo como responsabilidade a garantia do equilíbrio entre o plano mitológico e o plano material. Contudo, embora os conhecimentos mitológicos sejam um bem comum, de uso coletivo, há considerável margem às mãos do indivíduo para valer-se de suas habilidades pessoais para enriquecer a mediação. É justamente na sua capacidade de mediar o contato entre a comunidade e o mundo ancestral que reside o poder do *kumu*. E é justamente por esse motivo que as habilidades que são mais enaltecidas nesses especialistas são a capacidade de reflexão, de memorização e de aprendizagem (LASMAR, 2005).

O conhecimento do *kumu*, enquanto propriedade e fonte de riqueza e prestígio, é idealmente passado de pai para filho, sendo que outras formas de transmissão podem ser constatadas. Frise-se que, de todas as formas, trata-se de uma transmissão no eixo patrilíneo. A fim de adquirir os conhecimentos, o jovem aprendiz é submetido a rigoroso treinamento em que às vezes passa horas e horas atento às histórias do seu mestre, sendo requisitada sua total atenção, já que as narrativas mitológicas e rezas xamânicas devem ser perfeitamente memorizadas (BUCHILLET, 1990, p. 325).

Na atuação do *kumu* para a cura de enfermidades, sejam essas associadas aos brancos ou mesmo às questões cosmológicas (malefícios oriundos dos animais do rio e da floresta, por exemplo), BUCHILLET (1990) mostra que a atuação é no sentido de buscar nas referências míticas as origens das doenças; é saber que cada enfermidade é, de alguma forma, um reviver de um acontecimento mítico. Nesse sentido, assim como na viagem ancestral havia a necessidade do amansamento e da purificação de localidades originalmente hostis, a cura passa por um processo similar de amansamento da enfermidade. Em assim sendo, quanto maior a combinação de conhecimento da viagem ancestral com aguçada capacidade de reflexão, inteligência e ponderação, maior

⁴⁰ Em HUGH-JONES, C. (2011), é trabalhada a ideia de que há, entre os Barasana, para cada posição na ordem de nascimento, a atribuição ideal de cinco papéis especializados, quais sejam: Chefe, dançarino/cantador, xamã, guerreiro e servo.

é o poder e o prestígio do *kumu*. Em caráter de síntese, LASMAR (2009) resume bem o que implica a detenção do conhecimento xamânico:

“Para sintetizar, poderíamos dizer que o conhecimento xamânico é não só um instrumento de transformação e poder que deve ser usado com inteligência e responsabilidade, mas também, e sobretudo, uma propriedade intelectual sobre a qual o grupo possui direitos imemoriais, em particular alguns indivíduos. “Conhecer”, nesse sentido, é ser capaz de influenciar e manter o equilíbrio dos corpos e do cosmos, manipulando a potência criativa original para o bem da comunidade.” (p. 309).

Entre os Tuyuka, conforme explica DIAS CABALZAR (2010), a viagem ancestral de transformação é revivida tanto nos rituais de entoação quanto em diversos benzimentos. Nesse sentido, além do usufruto do conhecimento mitológico pelos *kumu* (*basegu*, em Tuyuka), há também o manejo desse conhecimento por outro especialista, o entoador-benzedor, o *wederige hire*. No contexto da Casa em Festa (*Basariwi*), isto é, nos *Dabucuris* e *caxiris*, por exemplo, o entoador-benzedor rememora a viagem ancestral da Cobra-Canoa, citando as Casas de Transformação pelas quais a protohumanidade passou a fim de adquirir todas as habilidades necessárias à vida na comunidade. Essas entoações cerimoniais, segundo DIAS CABALZAR (2010, p. 01), são tidas pelos Tuyuka como *niromakañe*, os saberes de maior valor, já que mais detidamente controlados e tratados com maior zelo pelos seus detentores (*ibidem*, p. 17). As entoações cerimoniais, nesse sentido, são distintas dos benzimentos de cura de doenças, embora ambas igualmente se valham da narrativa mitológica como referência para a atuação no mundo material. Conforme explica DIAS CABALZAR (2010):

(...) As entoações são realizadas em vários momentos de uma Casa em Festa (Basariwi), em certos intervalos dos cantos e danças kapiwaya, circunscrevendo os momentos de oferecimento formal das substâncias rituais previamente benzidas, como o ipadu, o breu, o caapi. A entoação

cerimonial ou wederige hire acontece hoje exclusivamente no ambiente da Casa em Festa. O mesmo não diria dos cantos, ensinados em conversas noturnas mais cotidianas, seja nas malocas seja hoje, em casa. Corresponde aos diálogos formais envolvendo uma roda de vários conhecedores que se sentam na porta da frente da maloca, ou na de trás. O baya lídera tanto essa entoação, como os cantos e danças da Casa em Festa. Enquanto outros conhecedores, os benzedores, ocupam-se de outras proteções da maloca, através de vários procedimentos:

- o benzimento das substâncias rituais consumidas (comentando mais sobre o caapi)

- a proteção da Casa em Festa, de doenças (diarige wanoare) (p.90).

Assim como na maioria dos benzimentos, por meio dos quais se busca, ao passo que o *kumu* recorre em pensamento às Casas de Transformação, o amansamento e a proteção daquilo que é benzido (AEITÛ, 2010, p. 181), na entoação cerimonial igualmente objetiva-se uma proteção, um resguardo. Trata-se, como visto, do resguardo da Casa em Festa (DIAS CABALZAR, 2010, p. 108). Nesse sentido, conforme explica ANDRELLO (2006, p. 300) em sendo na Casa em Festa que os humanos estariam mais visíveis pelos ancestrais e vice-e-versa, está-se portanto num contexto que demanda permanente cuidado, controle e mediação.

1.4. Do Mito às Coisas

No que concerne à organização social, com brilhante poder de síntese, HUGH-JONES, S. (2014, p. 157) resume que os grupos exogâmicos Tukano Orientais são unidades sociais corporadas detentoras de riquezas materiais e imateriais que persistem no tempo por meio da transmissão no eixo agnático. Os principais patrimônios são a língua, o conjunto de nomes, os cantos, os rituais e os mitos; o conjunto de instrumentos sagrados usados no contexto da Casa em Festa e nos rituais de nomeação e iniciação; e a Caixa de Adornos, um conjunto de cocares e outros ornamentos. Nesse sentido, se

olhados de perto, não há diferenciação visual clara entre os vários grupos exogâmicos Tukano Orientais; há, entretanto, distinções de caráter verbal, as quais fundamentam e dão autenticidade às riquezas possuídas e transmitidas ao longo das gerações. Contudo, objetos tais como a *yururapi* e os adornos representam e informam muito mais do que meramente com relação ao seus atuais portadores: tratam-se, antes de tudo, de uma referência ancestral, ao *sib* do possuidor, da feita que eles são também pessoas (*ibidem*, p. 158). Como já foi elucidado nessa dissertação, para os Tuyuka as Flautas Sagradas (*yurupari*) e os adornos rituais surgiram do parto da primeira mulher em *Diawi*, uma Casa de Transformação ao meio caminho da viagem da Cobra-Canoa ancestral. (CABALZAR, 2009, p. 228). Em assim sendo, as Flautas Sagradas seriam seres transicionais operando nos dois mundos, tanto no âmbito ancestral quanto no histórico. E, embora não tenham nem carne nem sangue, possuem em contrapartida alma e voz (HUGH-JONES, S., 2002, p. 49).

TURNER (1995, p. 147) levanta a hipótese de que os processos de modificação e ornamentação do corpo nas sociedades simples tem papel similar ao que as sociedades complexas elaboram com os objetos. Nesse sentido, no contexto em que os objetos não são, portanto, o cerne das manifestações materiais e simbólicas, há toda uma atribuição de valor às dádivas relativas às performances verbais e exibições visuais. A noção de dádiva, nessa visão, vai além da mera troca material, estendendo-se para todo um espectro performático, caro, portanto, à ação social. No contexto do alto rio Negro, objetos, falas, cantos, danças e corpos adornados são os bens trocados e circulados (HUGH-JONES, S., 2014, p. 156).

Entre os Tukano Orientais, todas os objetos e as habilidades performáticas são adquiridos, “nascem”, na viagem ancestral. Essas riquezas são transmitidas desde o demiurgo, isto é, marcam a identidade e a origem ancestral, até as gerações subsequentes, no esquema patrilinear (CABALZAR, 2009). A riqueza, nesse sentido, não está na coisa em si, mas na sua relação e identidade com o poder ancestral, com o espaço mitológico. O mito funciona então como legitimador em última instância desse poder ancestral, o qual tem potencial de ser acionado no contexto do ritual, por exemplo, na Casa em Festa (HUGH-JONES, S., 1993, p. 109). Segundo HUGH-JONES, S. (1993, p. 109), a riqueza entre os Tukano Oriental seria composta pelos seguintes elementos:

- 1- *Adornos plumários de cabeça e riquezas cerimoniais conservadas dentro da caixa de adornos;*
- 2- *Um conjunto de instrumentos musicais sagrados;*
- 3- *Direitos de fazer um item particular de cultura material secular e de fazer e usar certos itens de propriedade ritual (máscaras, instrumentos musicais etc.);*
- 4- *Um complexo de propriedade imaterial, linguística, musical, compreendendo nomes pessoais, nomes para objetos rituais, língua, entoações, benzimentos, canções, melodias instrumentais, estilos musicais e um corpo mítico.*

Em outras palavras, enquanto perambulam entre esse mundo e o ancestral, pode-se conceber os adornos e as Flautas Sagradas tanto enquanto riqueza material quanto imaterial. Esses objetos ambíguos representariam a continuidade entre o imaterial e o material, entre o mito e o rito. Nessa seara, poder-se-ia dizer que o poder ancestral está difuso em vários objetos que podem ser concebidos como quase humanos. E uma vez que munidos de ancestralidade, esses objetos teriam a capacidade de transformar corpos-almas, e por isso são rememorados pelos benzedores em diversos rituais (DIAS CABALZAR, 2010, p. 49). Contudo, a fim de adquirirem a potência material, esses objetos devem ser idealmente traduzidos pelas mãos do especialista correto. Por exemplo, para o bom efeito das visões de *caapi* e dos benzimentos no contexto da Casa em Festa, é o *baya* quem deve conduzir as danças, os cantos, as batidas do cetro cerimonial e as entoações (DIAS CABALZAR, 2010, p. 122). Uma vez que sua alma, a do *baya*, está mais estabilizada em *Diawi*, local na viagem ancestral onde foram dadas à luz às Flautas Sagradas e aos adornos rituais, é esse especialista que funciona como melhor canal de tradução do mundo ancestral para o material. Foi ele quem idealmente herdou, na linha patrilinear, tais instrumentos e adornos, e, claro, os conhecimentos associados a eles.

A mesma ideia de objetos corporados pode ser concebida para a Maloca⁴¹. HUGH-JONES, S. (1993, p. 97) argumenta que, quando comparadas às demais moradias no contexto Amazônico, as malocas Tukano se destacam por variadas razões, tais como seu tamanho, diligência na construção e decoração e na sua importância enquanto ente intermediador de processos sistêmicos. Segundo esse autor, a Maloca replica e modela a estrutura do cosmos, no sentido de que o chão representa a terra, os esteios são as montanhas que sustentam o céu, isto é, o telhado. Ainda, explica que ao centro da Maloca corre um rio invisível ao redor do qual as pessoas habitam. Quando estão sendo realizados rituais na Maloca, o tempo/espaço humano se mistura ao tempo/espaço do mito, de maneira que a Maloca assume proporções cósmicas e grande significância (*ibidem*, p. 102).

Na dissertação de DIAS CABALZAR (2010, p.120) há descrição da cerimônia de benzimento da alma da criança que será um *baya*:

Cita sua Casa de nascimento, Casa de Água...

Esteio de água de nascimento do menino

Travessões como ossos do menino, ossos de frutas doces

Tem vida no chão dessa Casa, nos esteios dessa Casa

A alma do baya é benzida com adornos. Poder com adornos.

Todos os adornos são sua vida. Benzendo sua alma com adornos, vida de tanga de entrecasca, vida de pingente de quartzo. Tem alma e vida de pingente de quartzo (yaiga). Tanga de frutas doces (tokõ), tanga de leite.

Chocalho de leite.

Okodiawi é a Casa de nascimento do baya, esteios de água da vida do baya.

Junta vida pelas portas da maloca.

Em Diawi tem uma caixa de adornos, seu seio de vida.

Todos os adornos e a Casa lhe dão vida, tudo isso é poder para o baya.

Tudo é incorporado em sua alma.

Terra de vida de Diawi, esteios de vida de Diawi, nossa vida.

Nessa Casa tem kapi. O baya é feito com isso.

⁴¹ O antropólogo e Tuyuka Israel Fontes Dutra (2005 p. 215) faz severas críticas à nomenclatura “Maloca”, no sentido de que esta refere-se a um local onde predomina a maldade, os rituais diabólicos e coisas ruins, por isso da junção dos termos “mal” e “oca”. Para o autor, os é de se estranhar que os próprios indígenas tenham se apropriado de tal nomenclatura.

As flautas sagradas mais poderosas também são incorporadas em sua alma (Katapoa, Pamo, Diabi). Origem da vida de çtarõ.64

Sendo uma Casa da gente-peixe, ele benze considerando já o travessão dessa Casa como travessão de coisas boas, como ossos do menino, ossos do dançador ou baya.

[Assim procedendo] essa criança não vai estranhar mais a maloca, pois o que era esteio de vida da gente-peixe, ele transforma em coisas boas, como ossos do menino baya.

Nossa vida e poder.

A lança-chocalho (yukjbesugj) como vida e poder. (p. 120)

Como se nota, na cerimônia de nomeação, há recorrência tanto à infraestrutura da Maloca (esteios e travessões) quanto às Casas de Transformação (no caso, a *Diawi*) para a atribuição de uma especialidade à criança.

Segundo Justino Sarmiento, Tuyuka, padre e antropólogo, a Maloca, *Barariwi*, possui conexão direta com o mito de origem. Segundo esse autor, a Maloca representa a materialização da Cobra de Pedra ancestral. É símbolo da unidade do povo, onde é possível que se mantenha conexão com os eventos de origem dos Tuyuka e com seus antepassados (REZENDE, 2007, p. 86). Nota-se que a Maloca apresenta função similar à do benzedor, o *kumu (basegu)*, na cosmopolítica Tuyuka. Da mesma forma que o benzedor trabalha na intermediação da comunicação entre o passado mítico e o presente, a Maloca possui esse mesmo traço associativo. Quando, por exemplo, alguém adoece, são lembradas em pormenores todas as partes da Maloca, associadas ao corpo do enfermo, no benzimento de cura. A Maloca é, portanto, o centro da vida, local de conexão do passado mítico com o presente. Há, como visto, curiosa ligação da estrutura da Maloca com a estrutura do corpo humano, como elucidada AEITÛ (2005, p. 143):

A estrutura da Casa Ritual e de Moradia representa os ossos que sustentam o corpo da pessoa, por isso ela é incorporada ao espírito do recém-nascido, na cerimônia de escolha do seu nome de benzimento. (p. 143)

A citada obra continua sua explicação acerca da Maloca Tuyuka apontando que a porta dianteira possui uma corda de alçapão que representa o cordão umbilical do Filho da Cobra de Pedra. São os esteios da Maloca que sustentam a humanidade. Os que ficam no começo da pista de dança, os laterais e os de sustentação estão ligados a funções específicas, como à atividades de benzimento dos “velhos”, às cerimônias de canto e dança lideradas pelos *bayas*, à ralação de mandioca etc. A porta traseira da Maloca é voltada ao pôr-do-sol e é considerada um espaço feminino, local para as mulheres sentarem e conversarem. Por fim, a cumeeira da Maloca é sua coluna vertebral.

O adequado posicionamento dos esteios, conforme supracitado, é imprescindível para a qualidade da Casa Ritual; contudo, mais importante ainda para lhe dar adensamento é que tenham bons *bayaroa* – mestres de cerimônia – bons *kumua* ou *basera* – benzedores – e bons recitadores da narrativa de origem – *yuamua* realizando os rituais no seu contexto. Além do mais, outros acessórios tais como a Caixa de Adornos, seus instrumentos musicais e todos os demais instrumentos cerimoniais (cuias, cera de abelha, *caapi*, caxiri etc.) compõem a alma da maloca (AEITÛ, 2005, p. 121). A maloca, portanto, marca a continuidade do povo Tuyuka da atualidade com os seus ancestrais, com o Universo e com as Casas de Transformação dos tempos da pré-humanidade (AEITÛ, 2005, p. 121). Assim como as Flautas Sagradas e os adornos rituais, as Malocas Tuyuka são objetos andrógenos, estando no meio do caminho entre o passado ancestral e o presente histórico e, enquanto tais, igualmente necessitam de boa tradução, por parte dos especialistas supracitados, para o exercício do seu poder ancestral.

1.5. Geografia Xamânica?

Todo o cosmos e a vida material, conclui-se, está organizado e sistematizado a partir de uma tradução do espaço mitológico. CAYÓN (2012, p. 170) fala em uma geografia xamânica, a qual teria sido gestada na viagem da Cobra-Canoa ancestral. A realidade ecológica, nesse sentido, na cosmovisão Tukano Oriental, segundo REICHEL-DOLMATOFF (1981), seria, assim, eminentemente xamânica, no sentido de

que é apenas inteligível se se tem em conta os “lugares” mitológicos. Ou, como afirmou CAYÓN (2012, p. 171), a geografia xamânica deve ser vista como elemento estruturante da realidade, vinculando intrinsecamente todos os seres com o ambiente em que habitam, dando-lhes, por conseguinte, um lugar específico no cosmos e em relação uns aos outros. Por exemplo, trata-se de conceber as Casas de Transformação não somente como lugares sagrados, já que compõem as falas e a história mitológica de um povo, mas como parte do cosmos e do própria construção dos corpos das pessoas. Nesse sentido, estudar os espaços e os lugares no alto rio Negro seria um convite à compreensão da construção das pessoas. O xamanismo, isto é, a capacidade de intermediar a transformação ancestral e a transformação histórica seria, nessa seara, o mecanismo fundamental de conexão (CAYÓN, 2008).

O domínio e a capacidade de manejo e controle do espaço mitológico seria, em última instância, a fonte suprema de prestígio e poder. A inexistência, no contexto do alto rio Negro, de fronteiras inquebráveis e rígidas; a inobservância do uso exclusivo dos recursos naturais; e o caráter segmentar das unidades sociais (CAYÓN, 2012, p. 169); tudo isso evidência que não é sobre o espaço físico, sobre o território físico, que o especialista Tuyuka exerce seu poder e estabelece seus mecanismos de controle. Em outras palavras, diferente do que se concebe entre os não-índios, em que é dado peso decisivo ao controle sobre o espaço físico, sobre o território, na maximização do exercício do poder, entre os Tuyuka o peso decisivo está no espaço mitológico. Ora, diferentemente do espaço físico, o qual pode ser usurpado mediante apropriação direta do território, no caso do espaço mitológico a desapropriação se dá por meios mais intrincados. Conforme o antropólogo e Tuyuka Israel Fontes Dutra (2010, p. 97) afirma, os missionários salesianos impactaram severamente o modo de vida quando impuseram a destruição das Casas Comuns (Malocas) e obrigaram os especialistas rituais (mestres de música e dança, benzedores e pajés) a abandonarem a vivência da ritualística ancestral. Não foi, nesse sentido, a mera chegada da missão salesiana ao Uaupés, isto é, da invasão do espaço físico, que se deu a inquietude na região. É na invasão do espaço mitológico, isto é, na quebra do mecanismo de transferência do mito à práxis, que reside o perturbante impacto.

Como mostrado, outra evidência da presença do espaço mitológico é a sua concepção enquanto saber de maior valor, *niromakañe*, conferindo àquele que melhor o domina prestígio e liderança (DIAS CABALZAR, 2010). O problema é que, uma vez

que a circulação desses saberes maiores se dá idealmente entre avós e netos, o recorrente deslocamento dos jovens aos colégios de modelo ocidental fora das suas comunidades tradicionais resultou em inevitável distanciamento destes dos conhecimentos dos “velhos” (REZENDE, 2007 p. 146). Nesse sentido, a preocupação com a perda do interesse dos jovens com relação aos saberes dos “velhos”, manifestada continuamente nas falas desses “velhos”, e a conseqüente iniciativa de construção de uma escola que fosse dirigida pelos próprios Tuyuka, por meio da qual seria ensinada a “cultura tuyuka”, como evidenciado pela fala do Tuyuka Higino Tenório (REZENDE, 2007 p.174), retrata bem a relevância da perpetuação do conhecimento tradicional:

“Quando começamos a pensar sobre a Escola Tuyuka estava comigo o meu irmão menor Chico Meira, de Cachoeira Comprida. Nós observávamos que os estudos (escola ocidental) estavam provocando o abandono de nossos lugares de origem, iam para o colégio dos missionários, em Pari-Cachoeira. Com isto, parecia que todas nossas comunidades estavam diminuindo muito em número de habitantes. Nós pensávamos fazer uma escola, um dia, porque nós acreditávamos que ajuda nós poderíamos encontrar, levando o nosso pensamento pra frente, sem parar, sem esquecer, falando com toda força sobre esse assunto(...)”

Vê-se, na fala de Tenório, que há notória preocupação com o abandono dos locais de origem. Tal abandono é visto, dentre outros fatores, como resultado da perda do interesse dos jovens pelos conhecimentos do seu povo e pela sua língua. Em outras palavras, a escola Tuyuka promoveria o fortalecimento da identidade Tuyuka de maneira sistemática e valendo-se da própria língua (REZENDE, 2007 p. 182), de maneira a garantir a permanência dos jovens nas suas comunidades tradicionais. Ao promover, portanto, a revalorização dos conhecimentos de maior valor, a Escola Tuyuka estaria conseqüentemente buscando fornecer acesso, aos jovens, ao espaço mitológico, ao espaço por meio do qual efetivamente se promove a transformação do mundo material e histórico na cosmovisão Tuyuka. Ou, como o padre Justino Sarmiento Rezende (2007, p. 91) bem pontuou, em referência à Escola Tuyuka:

(...) é uma Casa de Transformação, Novo Lago de Leite, pois dela nascem os Tuyuka, com outros ideais e práticas diferentes: construção das malocas, revitalização e fortalecimento dos cantos e danças, novos sentimentos de unidade etc... A Escola Tuyuka está levando os Tuyuka a se aproximarem dos valores da própria cultura, suas raízes, suas casas de transformação.

A Escola Indígena *Utapiopona*-Tuyuka acabou sendo criada no início dos anos 2000, graças a uma parceria entre lideranças Tuyuka, arregimentadas no âmbito da Associação Escola Indígena *Utapiopona*-Tuyuka, a Federação das Organizações Indígenas do Alto Rio Negro - FOIRN e o Instituto Socioambiental – ISA. Baseada em um modelo de escola diferenciada que buscava valorizar a identidade Tuyuka, principalmente por meio da difusão do conhecimento aos jovens a partir da língua Tuyuka, a Escola Tuyuka passou a colocar os *nirōmakañe*, isto é, aos saberes mais importantes, como o cerne do ensino (REZENDE, 2005, p. 182). A Escola Tuyuka passou, inclusive, em 2005, a oferecer até o ensino médio. Além da contribuição no âmbito do ensino, destaca-se o relevante trabalho dos colaboradores da Escola Tuyuka na produção de publicações as mais diversas que servem como um acervo cultural da etnia Tuyuka (VLCEK, 2017).

No contexto dos Tuyuka do Tupé, é relevante o fato de que alguns jovens, com destaque para Ivan, filho de Quintino, a liderança do grupo local, tenham cursado todo o ensino médio na Escola Tuyuka. O próprio Ivan diz que ter estudado na Escola Tuyuka permitiu que ele conhecesse em maior profundidade a sua língua e a sua cultura e se mantivesse próximo aos seus familiares. Lamenta, por outro lado, que seu diploma de ensino médio não tenha sido reconhecido pelo Ministério da Educação – MEC. Entre esses jovens do Tupé, não foi constatado que há consenso com relação aos benefícios da metodologia de ensino da Escola Tuyuka. Sempre que perguntados, havia frequente ambivalência nas opiniões.

2. CAPÍTULO 2: ESPAÇO SOCIAL

HUGH-JONES, C. (2011, p. 135) é enfática ao afirmar que o passado mítico é a fonte primordial a partir da qual se desdobra a realidade natural e social dos povos Tukano. Os caminhos traçados pela Cobra-Canoa ancestral, nesse sentido, desenham e estabelecem os movimentos da vida contemporânea, formando uma intrincada rede socioespacial que só pode ser compreendida a partir do conhecimento do mito (ANDRELLO, GUERREIRO, HUGH-JONES, S., 2015). Nesse tocante, conforme foi aventado no Capítulo 1 desta dissertação, o mito engendra a noção de espaço mitológico, o qual opera enquanto elemento estruturante da realidade, a partir da atuação de dois principais especialistas, o mestre de músicas e danças (*baya*) e o benzedor (*baseg#*). Nesse sentido, seria por meio da capacidade de intermediar o mundo ancestral com o mundo contemporâneo que o especialista maneja a realidade. A fonte de poder do especialista, portanto, estaria no conhecimento e no domínio desse espaço mitológico.

Contudo, o espaço mitológico comporta outro elemento estruturador: é na viagem ancestral que são estabelecidos os parâmetros e as possibilidades da sociabilidade dos povos Tukano com relação aos demais seres do cosmos. Em outras palavras, foi a partir da viagem de Transformação e de Geração da humanidade que todo um regramento regendo o universo da sociabilidade e da interação dos indígenas com todos os demais seres, isto é, das suas concepções da alteridade, se estabeleceu. Rememora-se que, como bem pontuou OVERING (1981, 1983), as elaborações que as sociedades fazem do “outro” são a base sobre a qual se molda a organização social das sociedades amazônicas. Nesse sentido, uma vez que, no contexto do Uaupés, são as prescrições do mito que fundamentam a sociabilidade, o mito passa a ser o elemento por excelência de estruturação das relações sociais. Contudo, a presente dissertação não adere à noção estruturalista estrita que considera que sociedades totêmicas mantêm relação cíclica com o tempo e que, por isso, vivenciam um incessante reviver do passado mítico. Diferentemente, concebe-se a relação com o mito de forma atualizada pela história; isto é, mito e história seguem em mútua relação de atualização (HUGH-JONES, S., 1988, p. 142).

No presente capítulo, objetiva-se apresentar, em linhas gerais, como se deu a transmissão do mito de criação e transformação da humanidade à práxis, bem como quais foram as atualizações que culminaram na maneira como os Tukano mantêm suas relações com todos os demais seres do cosmos atualmente. Para tanto, na primeira parte do capítulo, dar-se-á ênfase na relação índio-índio, isto é, na relação entre os tuyuka e os demais índios do Uaupés. Contudo, a fim de compreender tal relação, primeiramente, essa dissertação faz um recorrido pelas publicações mais relevantes no que concerne à estrutura social no Uaupés, para que se estabeleça com firmeza o arcabouço teórico sobre o qual se assenta a presente dissertação. Em seguida, o foco da atenção se direcionará para a relação no eixo índio-não-índio, a qual abarca tanto a relação dos índios com os brancos quanto a relação dos índios com seus antagonistas, a “Gente Peixe”, os *waimasa*.

2.1. Índios e Índios

2.1.1. A Organização Social No Uaupés

Inúmeros trabalhos sobre modelos de estrutura social dos povos que habitam a bacia do Uaupés já foram publicados desde pelo menos a década de 1940. Embora outros etnógrafos, com destaque para Theodor Koch-Grunberg e Curt Nimuendaju, já houvessem produzido importantes estudos com relação aos supracitados povos no início do século XX, não se via ainda uma análise sistemática especificamente da organização social destes. Coube, portanto, ao etnólogo norte-americano Irving Goldman inaugurar, no âmbito da bacia do Uaupés, entre os Kubeo do rio Cuduiari, produção exaustiva referente à organização social daquele povo (CABALZAR, 2008, p. 86).

Desde a publicação de Goldman, já se passaram quase sete décadas, dentro das quais uma miríade de dissertações já foi publicada no que concerne à estrutura social dos índios que habitam o noroeste amazônico. Como já é de se esperar, não é de causar estranhamento o fato de haver diferenças significativas entre os modelos de

estrutura social apresentado pelos especialistas da área, mesmo entre os trabalhos tidos como cânones da etnologia das terras baixas. Afinal, num horizonte de tempo tão longo, diferentes perspectivas teóricas balizam a produção etnológica, de modo que, quando se têm diferentes “olhares”, o que se espera, por óbvio, é que haja diferentes resultados. Ademais, soma-se aos efeitos da passagem do tempo e da subjetividade de cada autor a própria dificuldade da realidade social no Uaupés. Ou, como a própria HUGH-JONES, S. (2011) coloca:

“El carácter de la estructura social en el Vaupés es tal que ningún modelo se acerca a los “hechos” revelados por el trabajo de campo. El antropólogo debe “armar” la estructura social a partir de una confusa cantidad de afirmaciones hechas por los indígenas sobre las relaciones de parentesco, las denominaciones de los grupos, las derivaciones ancestrales, las afiliaciones lingüísticas, los lugares geográficos etc.” (p. 40)

Passo, pois, a explorar brevemente as diferenças entre os modelos de estrutura social dos trabalhos mais consagrados (na minha visão), isto é, que tiveram impacto mais significativo na produção antropológica no noroeste amazônico no que tange à organização social. Não é a pretensão deste autor esgotar as dissimilaridades entre os modelos propostos, sobretudo porque HUGH-JONES, C. (2011) e CABALZAR (2009) já assim o fizeram; quer-se, todavia, a partir da elucidação e posterior comparação entre os modelos, compreender tanto as escolhas dos autores a partir da realidade que lhes fora apresentada quanto vislumbrar a construção de conceitos e sua posterior adequação, ou não, ao material tuyuka.

HUGH-JONES, C. (2011) alerta para o fato de que, a primeira vista, nenhum modelo de organização social para os índios do Uaupés se assemelha aos dados coletados em campo. Isso porque, segundo ela, o antropólogo “cria” as estruturas sociais a partir de apontamentos das mais diversas naturezas, que aparentemente não mantêm relação óbvia e imediata com o universo do parentesco. Mesmo quando há a referência propriamente na relação com o “outro”, tal referência se dá antes em termos relacionais e não fixos, com nítido estabelecimento dos parâmetros e limites sociais. Ou, como explica a própria autora:

“El problema inherente a todos los intentos de definir las unidades de la estructura social en el Vaupés es que los indígenas dan mayor importancia al tipo de relación (jerarquía, etc.) (...) que a la definición precisa de los límites sociales.” (p. 40)

Como supramencionado, coube a Goldman a primazia do estudo da organização social no Noroeste Amazônico. A importância desse autor está no fato de ter fixado os conceitos e os recortes que, posteriormente, seriam amplamente debatidos. Ou seja, mesmo que para discordar de Goldman, não há um autor sequer, no contexto do Uaupés, que tenha ignorado seus apontamentos no que concerne à organização social naquela região. Para esse autor, que realizou sua pesquisa junto aos Kubeo, há três esferas evidentes de estrutura social, as quais são progressivamente maiores e mais abrangentes: o sib, a fratria e a tribo. Nesse sentido, Goldman argumenta que um conjunto de sibs - entidades nomeadas, exogâmicas, patrilocais e hierarquizados - formaria uma fratria - espaço exogâmico que integra um aglomerado de sibs intimamente conectados por prescrições matrimoniais; e que o conjunto de três fratrias formaria a “tribo” - finalmente, o grupo linguístico (GOLDMAN, 1963, p. 26). Como se constata, vê-se que há casamentos dentro do grupo linguístico, o que contraria, a princípio, a noção generalizada de exogamia entre os Tukanos. Contudo, conforme aponta CABALZAR (2009, p. 88), a peculiaridade da prática da exogamia dentro do grupo linguístico entre os Kubeo seria antes exceção que regra no Uaupés. Não obstante, não se fala propriamente em exceção à regra, já que a exogamia continua a valer, mas com um regramento distinto, de modo que os casamentos se dão entre os sibs.

Tendo pesquisado em vários grupos no Uaupés, o linguísta ARTHUR SORENSEN (1967) teve oportunidade de olhar para além da particularidade de um grupo linguístico específico, como foi o caso de Goldman entre os Kubeo. Foi essa visão ampliada que resultou em que o autor propusesse o que se tornaria posteriormente a norma entre os estudiosos do Uaupés: a identidade entre grupo exogâmico e grupo linguístico. Ademais, apesar de ter mantido os termos de Goldman - sib, fratria e tribo -, Sorensen conclui que, a despeito de algumas exceções, a tribo é formada por uma única fratria (esta tida como conjunto de sibs) (SORENSEN, 1967, p. 672).

A antropóloga norte-americana Jean Jackson, a qual realizou seu trabalho de campo na região do igarapé Inambu no início da década de 1970, dedicou-se ao estudo sobretudo do parentesco e do casamento entre os Bará, extrapolando os conceitos de Goldman. Nesse sentido, o conceito de “tribo” torna-se “grupo linguístico”, evidenciando a identidade grupo exogâmico-grupo linguístico; e o conceito fratria ganha roupagem totalmente nova, se desvinciliando da ideia de conjunto de sibs, conforme Goldman e Sorensen. No tocante à primeira inovação, o “grupo linguístico” no lugar de tribo, vê-se que se privilegia a noção de sistema aberto, muito mais adequada ao caso Tukano do que a noção de “tribo” ou sociedade, como era empregado em Goldman (CABALZAR, 2008). Ademais, a noção de grupo linguístico se adequa muito melhor à realidade, já que o discurso indígena evidencia que a identidade vem do compartilhamento da língua (JACKSON, 1983, p.84). Quanto à segunda inovação, CABALZAR (2009) é preciso ao apontar que:

“(...)embora tanto a definição de Jackson quanto a de Goldman digam respeito a um ambiente exogâmico, elas divergem no âmbito. Como vimos, para Goldman uma fratria corresponde a um conjunto de sibs, ao passo que em Jackson trata-se de um conjunto de grupos linguísticos.”
(p. 101)

Por fim, destaca-se que, para a autora, o “grupo local” idealmente manteria equivalência com a noção de sib; entretanto seria em função do contato com o não-índio o motivo pelo qual não se observa mais a perfeita transposição (JACKSON, 1983, p. 72).

O brilhante trabalho da antropóloga inglesa Christine Hugh-Jones (2011) impacta profundamente a visão sobre a estrutura social no Uaupés. Primeiramente, a autora já enfatiza que, entre os Tukanos, se está diante de um sistema social aberto, de maneira que não há limites geográficos nem sociais. (Ver-se-á que a noção de sistema social aberto, conforme desenhada por C. Hugh-Jones, será de extrema válida no decorrer do presente trabalho. Contudo, tais considerações serão desenvolvidas com

detalhamento apenas no Capítulo 3). Conforme argumenta a autora (HUGH-JONES, C., 2011):

“A pesar de las anteriores razones para considerar a la gente del Pirá-paraná como objeto unitario de estudio, los habitantes de cada zona geográfica y de cada una de estas comunidades locales, consideran ser el centro de un sistema cada vez más extendido de grupos que se casan entre sí que, por lo menos en teoría, no tienen límites geográficos ni sociales. Esto significa que es de crucial importancia reconocer la incorporación de los pobladores del Pirá-paraná al sistema mayor del gran Vaupés y también sus vínculos con los que culturalmente hablando son ligeramente distintos a los grupos del sur, como son los Yukuna, Tanimuka, Letuama y Matapî” (p. 37).

A ênfase na exogamia enquanto traço mais significativo desse sistema aberto, contudo, é balizada por um outro princípio, o da endogamia, da feita que há recorrentes casamentos, isto é, preferências, entre grupos exogâmicos específicos, o que forma uma espécie de conjuntos supralocais.

A centralidade do modelo de C. Hugh-Jones está na sua apreciação da relevância do sib para a estabilização do modelo de estrutura social. Nesse sentido, segundo a autora, é a partir da noção de especialização funcional dos sibs (cinco papéis especializados, conforme se verá adiante) que compõem um grupo exogâmico que se compreende a estabilidade do modelo. Mesmo no que concerne ao “grupo exogâmico”, a autora faz duas distinções relevantes: o “grupo exogâmico simples” e o “grupo exogâmico composto”. No caso do primeiro, estar-se-ia diante de uma simples ordenação hierárquica de sibs associados a um papel específico. A soma de dois ou mais “grupos exogâmicos simples” comporia um “grupo exogâmico composto”. Consequentemente, é a noção de “grupo exogâmico composto” que estaria em relação direta com a noção de grupo linguístico; contudo, como bem ressalta a autora, a equivalência não passaria de “coincidência ideal de linguagem e limites do

grupo exogâmico”, fato esse tão-somente possível pelo fato de a língua ser herdada patrilinearmente (HUGH-JONES, C., 2011, p. 45).

HUGH-JONES, C. (2011) acata o conceito de fratria conforme desenvolvido por Jackson, segundo a qual a fratria seria um arranjo menos arraigado de grupos linguísticos. Contudo, aprimora-o, distinguindo uma relação de fratria no “sentido forte” e no “sentido fraco”. Concernente ao seu sentido forte, é quando está baseada na irmandade (“brotherhood”), isto é, na celebração de alianças em função de robustas relações sociais, econômicas e cerimoniais; ou, no seu sentido fraco, quando calcada na ideia de “uterine siblings”. Em HUGH-JONES, C. (2011) já se vê referência à composição frátrica enquanto estruturada por relações agnáticas, como é o caso da relação entre os Tukano e os Bará, entre os quais não pode haver relações matrimoniais. No material tuyuka do alto Tiquié, trabalhado por CABALZAR (2009), é amplamente trabalhada a noção de fratria em seu sentido fraco, isto é, em termos dos “filhos de mãe”. Segundo esse autor “os tuyuka classificam todos os grupos não tuyuka com os quais se relacionam de alguma forma em duas categorias principais: os *pakopona*, ou “filhos de mãe”, e os *teña*, “cunhados”, que são os afins. Nesse sentido, a fratria, ou, em outras palavras, a esfera exogâmica mais abrangente (aqueles com os quais não se casa, além, é claro, dos próprios tuyuka), corresponderia aos grupos exogâmicos que mantêm relação de “brotherhood” com os tuyuka, como é o caso, por exemplo, do relacionamento com seus “irmãos maiores”, os Karapanã, ou com seus avós, os Miriti-Tapuya. Em toda a ampla pesquisa realizada pelo autor junto aos tuyuka no alto Tiquié, corroborando com a noção de fratria em sentido fraco, como definida por C. Hugh-Jones, não foram constatados casamentos entre os tuyuka e esses dois grupos linguísticos (CABALZAR, 2009, p. 170).

O antropólogo sueco Kaj Arhem igualmente debruçou-se sobre o material uaupesiano no que concerne à estrutura social dos seus grupos exogâmicos. Já de saída, em trabalhos publicados nos anos 1980, o antropólogo põe em xeque a noção amplamente acatada pelos estudiosos do Uaupés segundo a qual a unidade linguística determina as esferas exogâmicas. Para o autor, nesse sentido, o material da etnia Makuna (pertencente ao grupo linguístico Tukano) fornecia indícios fortes de que, no passado, os sibs Makuna falavam línguas diferentes (ARHEM, 1981, p. 114). Ademais, Arhem afirma que a organização dos sibs em cinco papéis

especializados, conforme formulou C. Hugh-Jones, igualmente não correspondia à realidade Makuna (*ibidem*, p. 102).

Arhem inova em seu trabalho ao dar ampla relevância à aliança nas relações sociais Makuna. Na linha de C. Hugh-Jones, Arhem elabora uma lógica de associações matrimoniais a qual, num extremo, estaria o casamento via rapto, ligado a uma noção de sociedade baseada na descendência. No extremo oposto, ter-se-ia o casamento entre grupos que mantêm “reciprocidade generalizada” entre si, o que estaria em conexão com uma sociedade baseada na aliança (*ibidem*, p. 149). No caso Makuna, Arhem argumenta que a formação dos “nexos endogâmicos”, isto é, da preferência pela realização de casamentos entre afins próximos que mantêm extensa rede de reciprocidade material, e ritual, resulta em que não aparentados sejam transformados em “quase parentes” (*ibidem*, p. 194). No mesmo diapasão, em trabalho mais recente (ARHEM, 2000, p. 56), Arhem crê que o abandono da maloca é evidência cristalina da mudança de uma lógica de sociedade baseada na descendência para uma sociedade baseada na aliança.

Em pesquisa realizada entre os Uanano do médio Uaupés, Janet Chernela produziu relevante trabalho sobre a estrutura social no Uaupés (1982, 1983, 1993). A autora dá especial ênfase à relevância da hierarquia e do sib como elementos que melhor revelam a lógica da estrutura social entre os Tukano. Por exemplo, foi essa autora que inaugurou o conceito de “classes de gerações”, segundo o qual os sibs estão classificados entre “irmãos”, “tios” e avós”, de maneira que os “avós”, contrariamente ao que se esperaria, são considerados como os de hierarquia inferior (CHERNELA, 1982, p. 64). Embora a autora tenha revelado a classificação, ela não dá pistas da motivação por detrás da inversão entre “Avós” e “Netos”. Nesse sentido, poder-se-ia supor que, enquanto hierarquicamente superiores, esses “sibs” mais elevados naturalmente deveriam ser chamados de “Avós”, respeitando, por conseguinte, uma certa lógica geracional. Contudo, os dados que ela mostra evidenciam justamente o contrário. Em busca realizada junto a outros tantos trabalhos sobre a estrutura social no Uaupés, este pesquisador não encontrou qualquer referência que desse pelo menos uma pista da motivação da inversão. Quem acabou por oferecer inteligência relevante nessa seara foi Justino Sarmiento Rezende, indígena da etnia tuyuka, padre e doutorando em Antropologia Social no

PPGAS/UFAM. Segundo esse pensador indígena⁴², a inversão foi iniciativa deliberada dos próprios “sibs” de alta hierarquia. Isto é, uma vez no papel de proeminência, estes decidiram que queriam ser chamados de “Netos”, evidenciando a preferência por um *ethos* mais jovem, de maior vigor e vitalidade.

Segundo Chernela, a hierarquização, base que dá estabilidade do modelo, revela-se inclusive nas relações de aliança. Nesse tocante, afirma a autora que os casamentos entre os grupos exogâmicos aliados só pode ocorrer entre sibs da mesma “classe de geração”. Tal possibilidade seria possível sobretudo pois haveria uma equivalência entre as estruturas internas dos grupos linguísticos, uma organização hierárquica desde o primeiro até o último (CHERNELA, 1981, p. 65), numa lógica semelhante à proposta por C. Hugh-Jones no que tange à especialização dos sibs. Contudo, embora seja possível reconhecer semelhanças no que concerne à hierarquia entre os sibs de um grupo exogâmico entre as duas autoras, em C. Hugh-Jones, embora seja usada a expressão “servo”, sobretudo na relação com o “chefe”, vê-se que não se fala em subordinação, mas tão somente em especialização funcional. Quanto à questão da hierarquia e sua relevância nas relações, CABALZAR (2009) pontua bem a diferença entre uma Chernela e uma C. Hugh-Jones:

“(...) Existe alguma polêmica em torno da funcionalidade da hierarquia no sentido de gerir relações. Chernela é a única que realmente assume desdobramentos práticos, em termos de subordinação do trabalho, domínio de áreas específicas de concentração de recursos proteicos, e assim por diante. C. Hugh-Jones substitui a ideia de uma relação que suscita a desigualdade pela especialização funcional, na qual se observa uma complementaridade entre os papéis desempenhados por sibs determinados (de acordo com a ordem de nascimento) em diferentes esferas da vida social (economia/produção, ritual e guerra)”. (pag. 152)

⁴² Discussões realizadas no âmbito da disciplina “Mapas de Parentesco no Alto Rio Negro”, ministrada pelo professor Carlos Díaz no primeiro semestre de 2017;

Outra referência hierárquica evidenciada por CHERNELA (1982) é com relação à socioespacialidade. Segundo a autora, os “sibs” de hierarquia mais alta estão idealmente mais a montante no curso do rio, ao passo que os “sibs” de hierarquia mais baixa estariam mais a jusante. A inobservância desse princípio por uma C. Hugh-Jones, segundo Chernela, dar-se-ia em função da ênfase daquela a um “sib” de baixa hierarquia, para o qual não há interesse na preservação dos privilégios relacionados à hierarquia (CHERNELA, 1982, p. 67). No material tuyuka apresentado por CABALZAR (2009), o modelo “alto curso/baixa hierarquia X baixo curso/alta hierarquia” foi trabalhado. Para o autor, aplica-se parcialmente ao material tuyuka do alto rio Tiquié a proposição de Chernela, devendo-se, nesse sentido, somar ao modelo o par “igarapé/baixa hierarquia”. Revela ainda que é preciso que se tenha em conta a trajetória espacial dos “sibs” para a compreensão da realidade socioespacial. Assim, ao dar enfoque no “sib” Opaya, de alta hierarquia no contexto do Tiquié, o autor mostra que houve sucessivas migrações desse “sib” na bacia do Uaupés, de modo que, após cada deslocamento, havia a configuração de uma nova realidade socioespacial. No caso da ocupação do “sib” Opaya na região de Fronteira (região do limite Brasil/Colômbia no alto rio Tiquié)⁴³, deve-se considerar que se trata de ocupação recente, de maneira que os espaços geográficos estão menos marcados socialmente, estando as ocupações ainda sujeitas a conflitos e negociações (CABALZAR, 2009, p. 261).

S. Hugh-Jones, esposo de C. Hugh-Jones, é outro autor que já publicou dezenas de artigos de relevância ímpar sobre os índios Tukano da bacia do Uaupés. Desde o final dos 1970 até hoje, o autor se mantém ativo na produção etnológica da região, tendo atualmente se concentrado em comparações entre o Uaupés e outras regiões etnográficas, como, por exemplo, com os indígenas da bacia do Xingu (ANDRELLO, GUERREIRO, HUGH-JONES, S., 2015). Para o presente trabalho, dar-se-á destaque para três publicações do autor, principalmente 1988, 1993, 1995. A fundamental noção esboçada por S. Hugh-Jones, em comunhão com o que afirmou Arhem com relação aos Makuna, diz respeito à existência de dois princípios antagônicos que regem a sociabilidade dos índios do Uaupés: se, por um lado, tem-se a predominância da exogamia e da agnação como fatores determinantes da

⁴³ Os idealizadores do projeto de turismo no Tupé são oriundos da região de Fronteira, no alto rio Tiquié.

dinâmica social no âmbito local (do grupo local, da maloca), no contexto regional há a predominância da endogamia e da aliança. Tais modelos aparentemente antagônicos são eloquentemente equiparados pelo autor a dois rituais levados a cabo pelos Tukano: o primeiro, de afirmação da descendência e da agnação, o ritual intitulado “He House”, corresponderia à iniciação do jovem homem. O segundo, chamado pelo autor de “Food-giving House”, equivaleria ao ideal de aliança, de trocas matrimoniais, rituais e materiais. No tocante à concorrência de dois princípios aparentemente inconciliáveis regendo a sociabilidade entre os Tukanos, HUGH-JONES, S. (1993) afirma, “in verbis”:

“I have argued earlier that these two readings relate to two different conceptualisations of social relations. One, setting individuals and groups apart, combines internal hierarchy with outwardly-directed self-interest and represents the community as a male-dominated House. The other integrates individuals and groups, combines equality with accommodation and mutual identification, and represents the community as a nurturing womb-like Family. The former corresponds to the anthropologists’ descent, the latter to consanguinity.” (p. 112).

Para concluir, o autor inglês defende que a concorrência dos supracitados princípios se encaixa bem no que Lévi-Strauss conceituou como “Casa” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 187). Nesse sentido, não apenas a ideia de casa, segundo Lévi-Strauss, abraça a ideia da transmissão linear de nomes, evocando o modelo de descendência no Uaupés, mas também lembra o autor que a vantagem da noção de “Casa” está justamente na sua propriedade de assimilar, no contexto de uma sociedade, noções tidas como contraditórias (HUGH-JONES, S., 1993, p. 99 e 112).

No contexto de publicação mais recente, LASMAR (2005) apresenta uma novidade ao modelo de estrutura social no Uaupés: a noção de sistemas de prestígio, conforme elaborado em ORTNER & WHITEHEAD (1981). Segundo essa elaboração, para a compreensão de tal sistema seria basilar, grosso modo, que se reconhecesse os meios pelos quais os indivíduos adquirem determinado reconhecimento e posição social (LASMAR, 2005, p. 112). Nesse

sentido, prossegue Lasmar, haveria dois sistemas de prestígio concorrentes no contexto do Uaupés. Se, por um lado, é possível reconhecer os amplamente abordados e tradicionais sistemas de prestígio dos sibs, os quais produzem um padrão específico de acesso aos recursos rituais e materiais, conforme elaboraram principalmente C. Hugh-Jones e Chernela; por outro lado, há de se reconhecer uma “nova” lógica de aquisição de prestígio, o qual se intensifica com o adensamento das relações com os não-índios. Um exemplo fatídico da atuação desse novel sistema de prestígio são os desdobramentos da ação missionária entre os Tukanos. Nessa tocante, Lasmar refere-se à implantação, nos anos 1960, do que se convencionou chamar de “sistema de cargos comunitários”. Assim, uma série de nomeações de indígenas era feita com base em uma lógica que nem sempre estava alinhada com a lógica da distribuição do prestígio entre os sibs (LASMAR, 2005, p. 113). Entretanto, embora possa parecer que o novo sistema “desvirtuou” o sistema tradicional, segundo a autora, em ambos os sistemas há legitimação da posição do indivíduo pela subordinação dos interesses individuais aos interesses da comunidade. Muda-se a forma, mas o conteúdo permaneceu o mesmo.

A título de conclusão, conquanto se reconheça a complexidade das estruturas sociais na bacia do Uaupés e do conseqüente número expressivo de olhares e recortes teóricos fornecidos pelos autores canônicos, dois critérios se destacam como definidores dos grupos sociais: a exogamia e a língua. Nesse sentido, a grosso modo, poder-se-ia afirmar que cada um dos grupos exogâmicos fala uma língua distinta e que um homem deve sempre buscar uma esposa que fale uma língua diferente da sua (HUGH-JONES, S., 1993, p.97). Contudo, estamos diante de uma situação ideal, a qual não necessariamente corresponde à totalidade dos casos. A título de exemplo, conforme supramencionado, tem-se o exemplo dos Kubeo estudados por GOLDMAN (1963), entre os quais, ao contrário da suposta “exogamia” generalizada entre os povos Tukano Orientais, realizam casamentos entre fratrias no contexto deste mesmo grupo exogâmico (GOLDMAN, 1963, p. 15). LASMAR (2005, p. 64) lembra também o caso dos Tariana, os quais, embora pertençam ao tronco linguístico Aruak – distinto, nesse sentido, do tronco Tukano Oriental – vêm crescentemente se valendo do tukano como sua língua franca, a expensas da sua língua tradicional.

Nota-se, por conseguinte, que as generalizações previstas nos modelos de organização social clássicos não abarcam idealmente todas as situações evidenciadas pelos casos concretos. (Que se deixe claro que tampouco foi essa a ambição por parte dos etnólogos que propuseram tais modelos. Nesse diapasão, não faltam referências nos textos destes apontando para o fato de que tais generalizações não possuíam o fito de pacificar e esgotar em definitivo o debate acerca da estrutura social na bacia do Uaupés, mas tão-somente estabelecer conceitos e diretrizes para ampliar a inteligibilidade no âmbito da ciência antropológica). Todavia, tendo-se em conta trabalhos mais recentes acerca dos povos viventes na bacia do Uaupés, com ênfase nos trabalhos de LASMAR (2005) e CABALZAR (2009), nota-se que, apesar do transcurso de décadas entre essas produções e as de, por exemplo, uma Christine Hugh-Jones ou uma Chernela, há expressiva estabilidade no que concerne aos critérios de língua e exogamia como metodologia eficaz para definição de estruturas sociais no Uaupés. Assim afirma LASMAR (2005):

“Dos princípios que conformam o modelo de estrutura social do Uaupés, o que parece apresentar maior estabilidade é o da exogamia linguística. Eu poderia contar nos dedos os casais endógamos que conheci ou que me foram apontados. Curiosamente, alguns índios idosos costumam afirmar o contrário. Não é incomum que os pesquisadores sejam logo noticiados de que “agora todo mundo casa com todo mundo, irmão casa com irmão”. Acredito que ao fazer tal afirmação, incompatível com a baixa incidência de casamentos entre membros de um mesmo grupo exogâmico, essas pessoas estejam utilizando a linguagem da exogamia para emitir um juízo de valor sobre o conjunto de transformações que se descortinam a seus olhos”.
(p. 81)

Nesse sentido, ao afirmar com espanto o fato de que agora “todo mundo casa com todo mundo” (o que, como se viu na fala de Lasmar, não é uma realidade

estatística), o que o indígena do Uaupés faz, no final das contas, é reafirmar o ideal da exogamia e, conseqüentemente, da aliança para a estabilização das relações sociais.

2. 1. 2. A Sociabilidade entre os Filhos Da Cobra De Pedra

Tendo apresentado no subitem anterior um panorama diacrônico da construção da estrutura social do Uaupés, passo, pois, à análise da aplicação dos conceitos e recortes abordados pelos autores "clássicos" ao material tuyuka. Importante ressaltar que, embora este pesquisador tenha feito seu trabalho de campo junto aos tuyuka do Tupé, não foi o foco da pesquisa a construção de modelos de estrutura social, ao contrário, por exemplo, do que fez o antropólogo Cabalzar junto aos tuyuka do alto rio Tiquié. Por isso, nesse subitem, procuro tão-somente valer-me das produções etnográficas de outros autores sobre os tuyuka bem como do riquíssimo material oriundo do projeto da escola indígena Utapinozona para trabalhar as ideias.

Conforme bem lembra REZENDE (2007), *Utapinozona* é o nome mitológico e cerimonial dos Tuyuka, que significa “Os Filhos da Cobra de Pedra”. *Utapino*, “Cobra-de-Pedra”, seria a divindade que, ainda no plano mitológico, cria os primeiros humanos tuyuka. Tal nome não é de uso comum, já que sagrado. Dessa forma, no dia-a-dia, ou mesmo no trato com grupos afins, os tuyuka não se autodenominam *Utapinozona*. Nesse sentido, são criados apelidos, como *Dukapuara*, que significa, literalmente, “aqueles que gostam de matar os peixes com timbó (cipó venenoso)” (REZENDE, 2007, p. 43). O nome tuyuka advém da língua geral, do nheengatú, e significa “gente argila”. Segundo Cabalzar, a escolha de tal denominação se deu pois os tukanos chamam os tuyuka de *Diikana*, o que significa “gente argila” (CABALZAR, 2009, p. 180).

Como desdobramento da viagem mitológica no bojo da Cobra-Canoa ancestral, os ancestrais tuyuka, a “Gente da Transformação”, teriam, a partir da cachoeira de Ipanoré, seguido no bojo da Cobra-Canoa de Pedra até aportarem na Cachoeira de Caju, no alto Uaupés, onde teriam finalmente desembarcado, como o primeiro grupo de irmãos tuyuka. Como já elucidado no capítulo anterior, a

formação/transformação ocorrida no bojo da Cobra-Canoa de Pedra, bem como a ordem do desembarque do primeiro grupo de irmãos no território tradicional, têm relevância singular e desdobramentos significativos na cosmo-visão tuyuka. Por exemplo, quando o especialista benzedor, o *basegũ*, realiza o ritual de nomeação da criança, o pensamento do especialista passa pelo interior da Cobra-Canoa de Pedra (ou, como afirma Cabalzar, ele “prepara” o espírito do jovem no interior da Cobra-Canoa), para então finalmente atribuir um nome ao rapaz.

A ordem de desembarque dos primeiros irmãos foi a seguinte, conforme elenca CABALZAR (2009):

“O primogênito é Petuporõ, que surgiu no pé do cipó cuia-de-pedra (utanasada patiripu). O segundo é Niridupu Siriro, surgido do ramo do cipó caapi-de-pedra. Poani, o terceiro filho, nutriu-se na caixa de adornos (mapoatiba) (...) respondendo pela função de dançador/cantador (baya). (...) Já Bua, o quarto irmão, teve sua vida na cuia de ipadu e alimentou-se da seiva do ipadu (patupatiri), sendo por isso o rezador (basegũ). (...) O quinto irmão é Dupo, que, tal como Petupõro, tem sua origem no cipó-de-cuia (...)”. (p. 181)

Em consonância com o que concebeu C. Hugh Jones em relação aos papéis especializados dos sibs, esse primeiro grupo de irmãos corresponde à origem dos sibs tuyuka e ostenta, como se nota no objeto que nutre cada um deles, cada qual, uma função especializada. Por exemplo, no caso do terceiro irmão, Poani, vê-se que, pelo fato de ter, quando da viagem ancestral, se nutrido na caixa de adornos, dentro da qual são colocados os enfeites cerimoniais, os “pássaros-adornos”⁴, este adquiri a função especializada de *baya*, de mestre de danças e cerimônias. No Capítulo 3 de AEITÛ (2005), publicação fruto de diligente pesquisa levada a cabo pelos tuyuka sobre todos os aspectos da sua vida cerimonial, é dito que os adornos cerimoniais formam o corpo do *baya*, e que este *baya* “veio dançando com seus

companheiros" ao longo das Casas de Transformação pelas quais passa a Cobra-Canoa da Transformação (AEITÛ, 2005, p. 16).

CABALZAR (2009, p. 182) explica que atualmente não há mais equivalência perfeita entre os nomes ancestrais e os sibs. Segundo esse autor, por exemplo, alguns nomes de sibs são apelidos, os quais se referem aos sibs que não surgiram no contexto da viagem mítica da Transformação, mas vieram do Universo. Ao todo, Cabalzar computou que os tuyuka se subdividem em 15 sibs. Destaca-se, entre os maiores sibs tuyuka (em termos do número de indivíduos que o compõe), o sib *Opaya*, o qual, segundo os dados de Cabalzar, representa quase 50% de todos os tuyuka; em segundo lugar, está o sib *Okokapeapona*, o qual corresponde a 10% do total de tuyukas. A título de exemplo, Justino Sarmiento Rezende, tuyuka e doutorando em Antropologia pelo PPGAS-UFAM, esclarece em sua dissertação de mestrado (2007) que ele próprio pertence ao sib *Okokapeapona*, o qual seria composto pelos mestre de cerimônias por excelência (os *bayas*); ou, como afirma Maximiliano de Souza, 65 anos, *baya* e *basegũ*, “Eles (os membros do sib *Okokapeapona*) eram filhos dos mestres de cerimônias e danças das Malocas (...). Eles eram donos das cerimônias e danças” (REZENDE, 2007, p. 53). Como se depreende do comentário de Maximiliano de Souza, a utilização do termo “donos” é elucidativa e está em linha com o a noção de sib enquanto grupo de descendência nomeado detentor de rica bagagem imaterial que é transmitida pela linha patrilinear.

Conforme a proposta de C. Hugh-Jones, Cabalzar encontrou entre os tuyuka do alto Tiquié uma situação etnográfica que se assemelha bastante à noção de sibs especializados, complementares e associados, conforme a lógica chefe-servo. O maior sib tuyuka do alto Tiquié, *Opaya*, é tido como composto pelos “chefes tradicionais”. O sib *Dasia* é considerado como de “gente a serviço da casa” ou “aqueles que trabalham para os velhos”. Tradicionalmente, a exemplo dos momentos da Casa em Festa, enquanto os *Opaya* eram aqueles que conduziam a cerimônia, aos *Dasia* cabia trabalhos acessórios tais como acender o cigarro dos chefes, a preparação do *caapi* etc (CABALZAR, 2009, p. 191). Uma das consequências da relação de subordinação entre *Opaya*-chefes e *Dasia*-servos foi a dispersão do sib *Dasia*, de maneira a se dirigirem para regiões onde predominam outros grupos exogâmicos afins. Inclusive, ainda segundo Cabalzar, a situação de deslocamento dos *Dasia* não se enquadra bem

na noção estrita das “classes de geração” de Chernela, no sentido de que, embora estes sejam tidos como de baixa hierarquia, foi possível constatar que há trocas matrimoniais estabelecidas e duradouras entre os Dasia e sibs de “classes” hierárquicas distintas (*ibidem*, p. 192). De qualquer forma, no panorama do alto rio Tiquié, o sib Opaya é quem detém a preeminência política sobre todos os demais sibs. Este fato será de vital importância para o capítulo subsequente, o qual tratará dos tuyuka do Tupé.

Independente do sib a que pertença, todos os tuyuka se consideram enquanto *yawedera*, “parente”, “aquele que fala a minha língua”, mostrando que, conforme apontou JACKSON (1983), o modelo indígena de classificação dá vital importância à língua enquanto fronteira entre os casáveis e os não-casáveis, o que foi chamado pela autora de “grupo linguístico” (o que na visão de C. Hugh-Jones não passa de mera coincidência). Entre os tuyukas, como já foi amplamente reiterado, não há casamentos. Nesse sentido, no que concerne à relação dos tuyuka com os demais grupos linguísticos, sobretudo para fins de trocas matrimoniais, materiais e cerimoniais, há toda uma classificação que foi bem apontada por CABALZAR (2009). Há, portanto, duas categorias primordiais: os *pakopona* e os *teña*, respectivamente, os “filhos de mãe” e os “cunhados”. Os “cunhados” são os afins, com os quais os tuyuka mantêm relação de aliança, considerados como “a gente com quem se pode casar” (CABALZAR, 2009, p. 165). Os principais *teña* dos tuyuka são os Tukano, os Bará e os Yebamasa. Na sequência, os tuyuka consideram como seus aliados, mas em grau de estreitamento menor, os Tatuyo, os Desana, os Tariana e os Siriano. O caso da relação tuyuka-desana é paradigmático. CABALZAR (2009, p. 172) afirma que o casamento entre tuyukas e desanas era muito comum nas gerações dos mais velhos, mas que, recentemente, em função de estreitamento desses dois grupos com os Tukano do rio Tiquié, a contração de matrimônio entre eles vem se mostrando imprópria. A explicação oferecida pelo autor é a de que, uma vez que a relação tuyuka-desana teria passado para um estágio mais robusto, eles teriam se tornado “filhos de mãe” uns dos outros.

A relação entre os grupos supramencionados e os tuyuka, embora seja de afinidade e operando numa lógica de reciprocidade matrimonial, não consiste em uma fratria (pelo menos não no sentido do termo enquanto elaborado por C. Hugh-Jones).

Foi em HUGH-JONES, C. (2011), portanto, que a noção de fratria foi melhor elaborada. A autora concebeu a noção de fratria, no contexto do Uaupés, como a relação de dois ou mais grupos exogâmicos de duas formas: uma conexão do tipo “brotherhood” ou do tipo “uterine siblings”, sendo estas duas, respectivamente, mais forte e mais fraca. Para Cabalzar, tal recorte apresentado por C. Hugh-Jones é bastante apropriado à compreensão das classificações tuyuka (CABALZAR, 2009, p. 169). Para o autor, a noção de *pakopona*, ou “filhos de mãe”, referer-se-ia ao conceito de fratria no sentido mais fraco. No que tange aos tuyuka, é a fratria no seu sentido mais fraco que opera de maneira mais evidente e imponente nas relações intersibs. Os grupos considerados *pakopona* pelos tuyuka são: os Taiwano, os Tariana, os Sãiroa (sib Makuna) e os Arapaso. Já com relação à fratria no sentido mais forte, quando há relacionamento entre grupos exogâmicos por meio da linha agnática, o “brotherhood”, conquanto seja observável no contexto dos tuyuka do alto Tiquié, sobretudo na relação com os Karapanã, (seus irmãos maiores) e com os Miriti-tapuya (seus avós), não se está diante do arranjo relacional mais vigoroso (*ibidem*, p. 170). Importante notar que a dicotomia fraco-forte faz bastante sentido no contexto tuyuka, principalmente a partir da constatação de que, no âmbito da fratria “brotherhood” não foram constatados casamentos; já entre os grupos que se relacionam enquanto “filhos de mãe”, entretanto, as restrições não estão tão evidentes (o exemplo da relação tuyuka-desana acima abordado é revelador nesse tocante), de maneira que Cabalzar encontra casamentos entre tuyuka e tariana e tuyuka e arapaso.

Por fim, CABALZAR (2009, p. 173) ressalta ainda a relação dos Tuyuka com os Hupdas, grupo pertencente ao tronco linguístico Maku, tronco este distinto do Tukano Oriental e do Aruak, e tidos pelos tuyuka como ocupantes da última categoria de classificação social. Os Hupda costumam habitar as regiões de interflúvios, em pequenos igarapés, em regiões mais para dentro da floresta, afastados das margens dos grandes rios. É tão-somente em breves momentos no ano que os Hupda habitam as redondezas dos ribeirinhos dos grandes rios. A relação dos Tuyuka com os Hupdas, sobretudo no alto rio Tiquié, se assemelha bastante à relação chefe-servo descrita entre os sibs *Opaya* e *Dasia*. Nesse sentido, entre os serviços que frequentemente são prestados pelos Hupda quando das breves associações com algum grupo doméstico tuyuka são a produção de ipadu, a abertura da mata para o roçado e a construção de casas (CABALZAR, 2009, p. 174). Apesar da existência de uma relação no formato

chefe-servo, Cabalzar destaca que os Hupdas gozam de ampla autonomia no que concerne tanto ao momento do estabelecimento dos laços de colaboração quando da ruptura.

2. 2. Índios e Não-Índios

2.2.1. Índios e Brancos

A jornada da Cobra-Canoa de Transformação foi realizada pelos ancestrais de todos os grupos exogâmicos da família Tukano. A ancestralidade comum faz com que estes sejam, nessa perspectiva, “consanguíneos” (ANDRELLO, GUERREIRO, HUGH-JONES, S., 2015). Tendo em vista essa noção de ancestralidade comum, se se tem em conta que o branco compartilha com o índio tal ancestralidade, a pergunta que se faz é: por que o homem branco não figura, pelo menos no discurso indígena, enquanto parte do sistema marital e das trocas materiais e cerimoniais dos índios do Uaupés?

No que concerne à relação entre os índios do Uaupés e os brancos⁴⁴, HUGH-JONES, S. (1988) fornece pistas relevantes sobre como a interação entre o mito e a história do contato forjaram tal relação. Já de saída, esse autor lembra que a relação do índio do Uaupés com o branco pode ser concebida a partir de dois tempos: o tempo mitológico e o tempo histórico. No caso do segundo, do tempo histórico, este é tratado no contexto da história popular, das narrativas mundanas e profanas, muitas das vezes de maneira sucinta e sem que se desse muita importância à consistência do discurso. Não que o relato dos índios no que concerne ao contato com os brancos, sobretudo com padres, comerciantes, pesquisadores etc., seja irrelevante. Muito pelo contrário. O que S. Hugh-Jones quer dizer é que não há a mesma elaboração, a mesma preocupação com a ritualização do discurso, se comparado com a referência ao branco no mito. Já a referência ao branco no tempo mitológico é muito mais representativa e, ao passo que, por um lado, é muito mais estereotipada e generalista, no sentido de marcar com bastante acurácia a oposição entre brancos e índios, por outro lado, perde em detalhes, nomes e idiossincrasias inerentes ao narrador da história. Isto é, no caso da referência mitológica, há maior preocupação com a uniformidade do discurso, entre diferentes narradores, os entoadores (HUGH-JONES, S., 1988, 140-141).

⁴⁴ Será utilizado o termo “branco”, assim o faz os próprios Tuyuka, e também como o foi feito por HUGH-JONES, S. (1988), para marcar a distinção de outro não-índio, os *waimasa*, a “Gente Peixe”.

O mito e toda a sua carga de significados, como amplamente debatido no Capítulo 1, tem o poder de moldar a experiência do presente. Contudo, S. Hugh-Jones preocupa-se em não idealizar os povos do Uaupés enquanto “povos sem história”, no sentido de que estes viveriam uma irremediável visão cíclica do tempo. A fim de criticar a noção de “povos sem história”, esse autor expõe o pensamento de Eric Wolf⁴⁵, o qual perpetra severos golpes às sociedades mitológicas de Lévi-Strauss. Nesse sentido, o esforço de Wolf estaria alinhado com a ideia de uma “desmitologização” da maneira como os antropólogos veem as sociedades tribais. É importante para a compreensão de Wolf que se faça a distinção entre o esforço de “desmitologização” das sociedades tribais e o de “desmitologização” da maneira como os antropólogos as veem. Isso porque, segundo Wolf, em sendo os ocidentais que constroem – e nesse sentido “criam” – as sociedades que estudam, o que se deve buscar não são as histórias dos povos tribais, mas as histórias que as sociedades tribais contam dos seus mundos (HUGH-JONES, S., 1988, p. 139). Em suma, S. Hugh-Jones dá essa pequena introdução com o fito de apresentar o cerne de sua análise da relação entre índios e brancos, a qual estaria pautada tanto nas prescrições ideologizadas do mito quanto nas atualizações históricas inerentes ao adensamento nas relações.

No que concerne ao mito e à menção ao homem branco, HUGH-JONES, S. (1988) explica:

Mention of White People is often omitted altogether but when they are introduced into the story they are treated initially as if they should have had equal status to any other Vaupés group, each of which is traditionally associated with a different language and with the manufacture of a particular material object (stool, canoe, basketry, etc.). They are thus treated as if they were to have been equal partners in the system of marital and ritual exchanges which regulates Vaupés Indian society. (p. 144)

Contudo, no contexto do mito, a situação de igualdade entre índios e brancos, sobretudo em função da ancestralidade comum, dá lugar a uma oposição estereotipada no decorrer a viagem ancestral. A partir dessa oposição e dos significados que lhe são

⁴⁵ Para aprofundamento ver a publicação de Wolf “Europe and the People Without History” - 1982

inerentes, as trocas de qualquer natureza deixam de ser possíveis. Isto é, em termos ideológicos, os brancos passam a não participar dos arranjos de casamentos e dos intercâmbios econômicos que são praticados no Uaupés. Para todos os fins, os “brancos são banidos do espaço social do Uaupés e são transformados de potencial afins em inimigos reais” (*ibidem*, p. 144).

Embora seja comum que não haja referência ao homem branco em algumas versões do mito da Cobra-Canoa de Transformação, conforme contadas pelos “velhos”, procura-se apresentar, a partir das versões apresentadas em HUGH-JONES, S. (1988) e LASMAR (2005), um resumo da passagem mais relevante referente ao momento em que índios e brancos deixam de ser potenciais afins, já que compartilham uma ancestralidade comum, e se tornam inimigos reais.

Como já foi aventado no Capítulo 1, sabe-se que, na viagem da Cobra-Canoa de Transformação e de preparação para a vida na terra, desde o leste até o oeste, houve vários momentos de emersão da Cobra, oportunidade para que os ancestrais tivessem acesso às Casas de Transformação, onde obteriam todo o aprendizado de preparação para a vida na terra, através de danças e cerimônias. Eventualmente, a Cobra-Canoa atinge a Casa de Transformação conhecida como Casa Rio de Água, ou Diawi, em Ipanoré. É nessa Casa de Transformação que “o Criador” faz as diferenciações entre língua, território e a especialização artesanal que marcam o surgimento dos vários grupos exogâmicos ao longo de toda a bacia do Uaupés. Além disso, é igualmente em Diawi que “o Criador” teria disposto, no chão, vários objetos para que os ancestrais escolhessem o que lhes conviesse. Assim, foram arranjados, num dos lados, itens cerimoniais, tais como colares, instrumentos musicais, e arcos; e, no outro, foram expostos itens industrializados, tais como espingardas, facões etc. O irmão mais novo dos ancestrais, o ancestral do homem branco, toma para si os bens industrializados; já os ancestrais dos Tukano acabam por ficar com os itens cerimoniais. Na sequência, o branco passa a intimidar os demais ancestrais com sua espingarda, o que faz com que “o Criador” o envie de volta ao Lago de Leite, ao extremo leste, onde acabaria finalmente por se instalar, e de onde os comerciantes e missionários acabariam por adentrar, posteriormente, a região do Uaupés (HUGH-JONES, S., 1988).

Como se denota da passagem acima, a motivação por detrás da separação entre índios e brancos estaria ligada principalmente à agressividade do branco, à sua falta de

moralidade. Nesse sentido, o termo tukano para “o homem branco” é revelador. *Pekasu* significa “Gente do Fogo”, em clara referência ao fato de o ancestral do branco ter escolhido a espingarda (LASMAR, 2005). Nas narrativas que colheu, S. Hugh-Jones enfatiza uma situação curiosa: em todas elas os ancestrais dos brancos são sempre irmãos menores e, conseqüentemente, inferiores aos ancestrais dos indígenas. Contudo, a aquisição da espingarda reverte a situação de inferioridade dos brancos; passa-se, pois, a uma relação de dominação (HUGH-JONES, S., 1988, p. 145). Tal reviravolta, explica LASMAR (2005), teria gerado um sentimento segundo o qual os índios fizeram a escolha errada ao terem escolhido o arco e os ornamentos cerimoniais. No que concerne à temática da “má escolha”, Lasmar (2005) coloca:

O tema da “má escolha” é recorrente em muitas mitologias sul-americanas que versam sobre a origem dos brancos. O conteúdo específico da escolha pode variar, mas na maioria dos casos, trata-se de optar por um objeto de uma série deles posta à disposição (p. 285).

Ou seja, mesmo que o *ethos* moderado, pensativo e pacífico do índio seja exaltado frequentemente no discurso na comunidade, sobretudo em contraposição ao *ethos* agressivo e destemido do branco, ainda o que se observa é que a “má escolha”, no contexto da viagem ancestral de transformação da humanidade, seria o elemento por excelência que explicaria a “longa história de dominação” que se seguiu (LASMAR, 2005 p. 284).

Na visão de Lasmar, haveria, portanto, uma oposição clara entre uma espécie de *ethos* indígena e um *ethos* do homem branco. Mais ainda, a autora dá um passo adiante e afirma que esses dois extremos estão associados a outra oposição, igualmente estereotipada e idealizada: a oposição comunidade/cidade. Nesse sentido, o local por excelência do *ethos* calmo, pacífico pensativo, integrado à natureza do índio seria na comunidade ribeirinha. A comunidade seria, para todos os fins, o “mundo dos índios”. No outro lado do espectro, conceber-se-ia a cidade como o “mundo dos brancos” (LASMAR, 2005 p. 189). Segundo a autora, contudo, não se trata de uma oposição - branco/cidade *versus* índio/comunidade - que não comporta arranjos intermediários. Pelo contrário, tendo como referência o índio, o argumento levanta a possibilidade de que se viva mais próximo ou mais distante de como se vive o branco, numa perspectiva

escalar. Para ilustrar o argumento, no discurso nativo, é comum ouvir que esse ou aquele parente já é “quase branco”.

Debruçando-se mais detidamente nessa noção escalar de “modo de vida”, a qual opõe os pares índio-comunidade e branco-cidade, a essa autora é cara a noção de que, assim como há “modos de vida” intermediários aos extremos da oposição, há também arranjos socioespaciais intermediários. Tais arranjos muitas vezes não se enquadram idealmente nem na noção de comunidade nem na de cidade. Essa dissertação trabalha com a ideia de que o assentamento dos índios do Tupé nas proximidades de Manaus se enquadra nessa possibilidade intermediária, onde é possível que se conceba uma “vida boa” com o que há de “melhor” nos dois modos de vida, o da comunidade e o da cidade. Essa noção será mais bem delineada no Capítulo 3, no qual será trabalhado especificamente o caso dos índios do Tupé.

2.2.2. Índios e *Waimasa*

Segundo o relato mítico, os ancestrais dos primeiros humanos, aqueles que realizaram a viagem ancestral no bojo da Cobra-Canoa da Transformação, viviam no Lago de Leite como seres aquáticos, “Gente Peixe”, *waimasa*. Nem toda a “gente peixe” teria embarcado na viagem da Cobra-Canoa para obter o corpo humano. Por isso, a “gente peixe” sente inveja da “gente de transformação” e lhes causa uma série de males. Contudo, de um ponto de vista perspectivista, é possível dizer que, ao passo que os humanos veem a “gente peixe” como peixes, estes se veem como humanos. O que lhes diferencia, portanto, seria tão-somente o invólucro, o corpo humano, e é deste que sentem inveja. A “gente peixe” teria o potencial de causar vários males aos humanos, vários “estragos” (a tradução de *dohosé*, o termo tukano para o efeito da “gente-peixe” sobre os humanos, tem equivalente no português a “estrago” – LASMAR, 2005 p. 286), tanto em homens quanto em mulheres; males estes que variam desde doenças arrebatadoras até má sorte. A relação do índio do Uaupés como a “gente peixe” é de permanente tensão e tabu. Contudo, conforme elucida BUCHILLET (1988), no seu estudo a respeito da interpretação da doença entre os Desana, não significa

propriamente que a “gente peixe” infrinja doenças sobre os humanos; antes, a capacidade destrutiva dos poderes da “gente peixe” teria de encontrar espaço para manifestação, espaço esse que poderia surgir a partir tanto de erro pessoal, como, por exemplo, de violação de determinada restrição alimentar, como de erro xamânico, como consequência, por exemplo, dá ação incompleta do benzedor, o *kumu*, o qual pode esquecer de recitar alguma passagem no ritual de benzimento.

Como se nota, portanto, o *kumu* possui o poder de neutralizar a potência e a capacidade de impactar os corpos dos humanos pela “gente peixe”. Isso se dá porque, assim como a “gente peixe”, os benzedores têm *uuró*, o que equivale à capacidade de produzir transformações a partir da fala. Seria, portanto, nessa capacidade de “falar”, na habilidade da “conversa”, que o benzedor logra balancear e intermediar a atuação da realidade cosmológica sobre o corpo dos seus pares. A qualidade de ser bom “conversador”, de possuir bastante *uuró*, tem estreita relação com o saber do especialista. Assim como afirmado no Capítulo 1, quanto maior o conhecimento do especialista em relação, por exemplo, à viagem dos ancestrais e os detalhes dos acontecimentos nas Casas de Transformação, maior a sua capacidade de mediação entre os dois mundos, o mundo ancestral, fonte de todo poder, e a realidade presente.

Para LASMAR (2005), há semelhanças entre a “gente peixe” e os brancos na cosmovisão do Uaupés. Nesse sentido, é contundente o fato de os brancos terem retornado, no bojo da Cobra-Canoa, ao extremo leste, ao Lago de Leite, local onde permaneceu a “gente peixe”. Essa aproximação conceitual entre brancos e a “gente peixe” fica mais clara se se tem em mente que ambos, segundo os relatos colhidos pela autora, possuem intenso *uuró*, isto é, incrível capacidade e potência transformativa (*ibidem*, p. 288). A própria capacidade de produzir doenças, em linha com a “gente peixe”, faz dos brancos detentores de substancial *uuró*. A “natureza contagiosa dos brancos”, segundo BUCHILLET (1988), se manifesta, assim, na sua capacidade de produzir qualquer coisa em larga escala, desde doenças até bens industrializados.

Rememora-se que há, para os tuyuka, três tipos de Casas de Transformação. Um dos tipos são as Casas de Tristeza, pelas quais os ancestrais, no bojo da Cobra-Canoa, deviam passar direto, sem provocar os seres hostis, a “gente peixe”, que habitavam aquelas imediações. Como se nota, a relação entre as duas “gentes”, a “gente de transformação” e a “gente peixe”, é de constante tensão. A consequência dessa relação

de tensão e embate é a predação recíproca. Se, por óbvio, a “gente da transformação” mata e come a “gente peixe”, estes igualmente buscam agredir a “gente da transformação” (CABALZAR, 2005, p. 72).

2.3. O Mito e Suas Possibilidades

Acredito que é unânime entre os etnólogos uaupesianos que a estrutura social dos povos do Uaupés é bastante complexa e está longe de ser auto-evidente. Como afirmou HUGH-JONES, C. (2011), no discurso nativo, há toda uma ordenação relacional das posições sociais, de maneira que as categorias e os recortes não ficam claros num primeiro momento. Por exemplo, no Uaupés, a ordenação escalonada de “irmãos” atinge todos os âmbitos sociais: entre os irmãos de um grupo doméstico, entre os sibs de um grupo exogâmico e, inclusive, entre os próprios grupos exogâmicos. A agnação, por conseguinte, tem papel fundamental no encadeamento das relações sociais no Uaupés. O motivo para tal é cediço: uma vez que, na gestação da humanidade, no bojo da Cobra-Canoa de Transformação, toda a “Gente da Transformação” compartilhava os mesmos ancestrais, todos estão, de alguma forma, ligados por laços de “sangue”.

Contudo, o princípio da descendência (agnação) não é o único que molda as relações no Uaupés. Outro princípio, o da afinidade, produz soluções igualmente relevantes e melhor condizentes com a atual realidade no Uaupés. Como afirmou ARHEM (1981, p. 149), embora entre os Makuna o casamento por captura seja o mais desejável ideologicamente, no sentido de que reafirma o ideal de agnação, foram constatados, nas estatísticas de campo, poucos casamentos que seguiram essa lógica. O autor observou que a substancial parte dos casamentos se dava a partir da troca direta de esposas por aliados, numa lógica de alianças entre grupos próximos que estabelecem vultosas relações políticas, econômicas e rituais. Nessa situação, ao contrário do ideal da exogamia generalizada, vê-se que há formação de nexos endogâmicos que, inclusive, tem o potencial de ser perpetuados ao longo de gerações, a depender da frequência de

casamentos entre os aliados. É o mesmo que falar que o ideal da agnação, conforme concebido e ideologizado no mito, foi, e vem sendo, no decorrer do tempo histórico, atualizado, adquirindo novos contornos.

Em suma, está-se diante de dois princípios aparentemente antagônicos que regem as relações sociais no Uaupés: aliança e descendência. Contudo, um HUGH-JONES, S. (1993) mostra que não há contradição nos dois princípios, principalmente se se tem em conta que eles operam em âmbitos diferentes. Enquanto que exogamia-agnação opera a nível local, no grupo local, a endogamia e a aliança prevalecem a nível regional. Forma-se então uma identidade bastante útil e didaticamente clara: de um lado, a combinação grupo local-agnação-exogamia; do outro, esfera regional-aliança-endogamia.

As relações sociais dos índios do Uaupés, como visto, não se resumem às relações intra e inter-grupos exogâmicos da região. Outros dois seres, o branco e a “gente peixe”, tiveram seu “destino” traçado no mito, sobretudo no que concerne às bases da relação com o índio. O que brancos e “gente peixe” tem em comum é que são essencialmente diferentes dos índios. Isto é, carregam visões de mundo diametralmente opostas à visão dos índios e, por isso, a princípio e ideologicamente, não são aliados potenciais destes. Para todos os fins, os brancos e a “gente peixe” são seres dos quais se deve desconfiar, principalmente tendo em vista que possuem um poder muito grande de transformar a realidade, um *uuró* intenso.

Entretanto, se a relação com a “gente peixe” se mantém em bases de desconfiança e animosidade, a relação com o branco vem tomando rumos os mais diversos. Nesse sentido, o título do trabalho de LASMAR (2005), “De Volta ao Lago de Leite” é elucidativo. Ele traz à baila a ideia de que os índios estariam caminhando em direção ao Lago de Leite, à origem da viagem ancestral, para onde os ancestrais dos brancos, no contexto do mito, teriam voltado, após desentendimentos com os ancestrais dos índios, seus irmãos maiores. A questão que se coloca é a seguinte: seria possível esse caminhar em direção ao mundo dos brancos tendo como base, como estabelecido no mito, uma relação de animosidade e desconfiança entre índios e brancos? O que se infere, portanto, é que esse caminhar rumo ao mundo dos brancos só é possível a partir de uma relação de crescente afinidade, rebocada por estreitamentos no campo político, econômico e, porque não, ritualístico. O que se pretende trabalhar no capítulo seguinte é

a consagração da perspectiva da aliança a partir da relação com o branco, no contexto do projeto de turismo dos índios do Tupé. Em outras palavras, trabalha-se com a ideia de que o projeto de turismo no Tupé pode ser visto como uma caminhada em direção ao “Lago de Leite”, ao mundo dos brancos, no sentido empregado por Lasmar; contudo, uma aproximação controlada, acautelando-se para que seja garantida a “boa vida” típica da comunidade.

3. CAPÍTULO 3: O TUPÉ É O NOVO TIQUIÉ

3.1. Descida e Descendência

A esquemática apresentada por CABALZAR (2009), a partir da análise de dados estatísticos de casamentos entre os Tuyuka e seus “cunhados”, evidencia a maneira pela qual as ideologias de descendência e de aliança podem se alternar (e porque não se misturar) no sentido de estruturarem as relações sociais entre os Tuyukas. Tendo como pano de fundo tais noções de descendência e aliança, proponho, na primeira parte deste capítulo, dar ênfase à ideologia da descendência e como ela tem sido manifestada no contexto do Tupé. Para tanto, primeiramente, buscarei abordar os desdobramentos do ideal da descendência ao longo dos eventos posteriores à viagem ancestral, isto é, no tempo propriamente da humanidade, no tempo histórico. Na sequência, será verificado em que medida o ideal da descendência está estruturando as relações socioespaciais no Tupé.

Fez-se, no primeiro capítulo, uma diferenciação entre o tempo mitológico, o tempo da transformação mitológica, o qual compreende os eventos que se iniciam no Lago de Leite, no extremo Leste, e terminam com o desembarcar do primeiro grupo de irmãos Tuyuka na cachoeira do Caju, no alto rio Uaupés. A partir daí, inicia-se o tempo histórico, o período da transformação já em um contexto em que há clara separação entre grupos exogâmicos afins, em perspectiva escalar de afinidade, e grupos de descendência consanguíneos alinhados em escala hierárquica, os sibs (ANDRELLO, GUERREIRO, HUGH-JONES, S., 2015, p. 706). Tal arranjo, como foi visto, foi preconcebido no contexto da transformação ancestral e passou a servir de prescrição necessária à perpetuação e ao crescimento dos grupos exogâmicos e dos sibs no âmbito da transformação histórica.

Assim, ao passo que no Capítulo 1 foi dada ênfase à trajetória ancestral da Cobra- Canoa que trouxe os ancestrais dos Tuyuka até o derradeiro ponto da sua viagem rio acima, quando do desembarque dos primeiros Tuyuka na cachoeira do Caju, neste capítulo passo pois a uma análise da trajetória dos Tuyuka no espaço-tempo histórico, isto é, no período de migrações e assentamentos pós-viagem ancestral, após o período

de transformação dos demiurgos. Para tanto, será de grande valia, mais uma vez, o trabalho que o antropólogo Aluísio Cabalzar realizou junto aos Tuyuka tanto na área do alto Tiquié quanto no rio Inambu⁴⁶.

Segundo o antropólogo, há algumas fases cruciais na trajetória histórico-geográfica dos Tuyuka. De início, tem-se a fase das migrações mais antigas, fase esta que compreende o período em que os Tuyuka vivam todos juntos, isto é, todos os sibs coabitavam em uma mesma localidade. Em dado período, os sibs Tuyukas deixam de compartilhar uma mesma moradia e se dispersam em várias malocas, todavia mantendo ainda a proximidade entre si. Nesse contexto, contudo, é mantido o domicílio da maloca como a moradia da totalidade do sib. Posteriormente, Cabalzar se concentra especificamente na dispersão do sib *Opaya* ao alto rio Tiquié, fato que é de especial interesse para essa dissertação. Por fim, como se verá, em decorrência sobretudo da presença salesiana, os Tuyuka acabam por abandonarem a maloca como residência de todo o grupo local. Passa-se, pois, à história mais detalhada.

Petuporõ, o primeiro Tuyuka, ser que já adquiriu todas as propriedades humanas e, portanto, não mais pertence à categoria dos demiurgos que viajavam no bojo da Cobra de Pedra, desembarca na cachoeira do Caju, no alto rio Uaupés, região onde a terra era bastante fértil e onde os Filhos da Cobra de Pedra poderiam dar início ao intercâmbio de mulheres e à expansão da sua população. Contudo, em virtude de constantes incursões guerreiras que sofriam dos Koripako às suas malocas, os Tuyukas, ainda como agrupamento uníssono, dirigem-se à região da cabeceira do rio Papuri. Com o tempo, e a partir do aumento da sua população, os Tuyuka começam a ocupar larga extensão do rio Papuri e seus tributários, momento em que os sibs passam, cada qual, a viver na sua própria maloca. É nesse contexto de preliminar reagrupamento dos sibs ao longo do Papuri que cada qual adquire seus nomes. Por exemplo, *Opaya*, que significa “rio largo”, se justifica pois esse sib passou a viver no curso principal do rio Papuri. Contudo, embora os sibs estivessem separados, a totalidade dos Tuyuka permaneciam numa mesma macro-região, a do rio Papuri. Em dado momento, os Tuyuka abandonam o Papuri e se instalam na foz do igarapé Inambu. O derradeiro local onde todos os sibs Tuyuka ainda estavam próximos foi em *Bupirika*, afluente das cabeceiras do Inambu. A

⁴⁶ Cabalzar contou com a colaboração de uma série de “velhos” conhecedores Tuyuka, com destaque para as contribuições de Higinio e Guilherme Tenório, dois líderes influentes do sib *Opaya*.

partir de desentendimentos entre os *Opaya* e os *Beroa*, estes irmãos maiores daqueles, em virtude da preeminência na condução de cerimônias sagradas, há, então, a primeira dispersão geográfica dos sibs Tuyuka. Os *Opaya*, então, dirigem-se à bacia do rio Tiquié e seus rios e igarapés tributários. Contudo, antes de partirem, aos *Opaya* teriam sido dados, pelo seu irmão maior *Diataporô* (primogênito do sib *Beroa*), vários instrumentos, adornos e utensílios indispensáveis ao modo de vida dos Tuyuka. É nesse contexto que se formam os dois grandes nexos regionais Tuyuka. Grosso modo, tal como resumiu CABALZAR (2009), existem duas áreas no noroeste amazônico onde vivem a substancial maioria dos Tuyuka: a área Tuyuka do rio Inambu e a área Tuyuka do rio Tiquié. Segundo Cabalzar, foi no Tiquié que os Tuyuka abandonaram os instrumentos *yurupari* originais, feitos de pedra, pois havia muitos riscos associados à inadequada preparação (dietas, por exemplo) para o seu uso. “Os ‘espíritos dos pajés de *yurupari*’, que comportavam altos riscos, vinham provocando muitas doenças, feridas e sofrimentos, deixando vulneráveis sobretudo aqueles que não seguiam com rigor a dieta e as proibições associadas a seu uso”. Passaram, portanto, a fazer *yuruparis* com madeira de paxiúba. Menos poderosos, mas que importavam menos riscos (CABALZAR, 2009, p. 236).

No alto Tiquié, o sib *Opaya* recém-estabelecido foi progressivamente se desmembrando em vários segmentos, cada qual montando a sua maloca em determinada localidade. A crescente presença salesiana em Pari-Cachoeira somada às expedições de demarcação de fronteiras, ambos no século XX, tiveram influência considerável na organização socioespacial dos Tuyuka no alto Tiquié. Houve migrações em massa, sobretudo no período entre as décadas de 1930 e 1970, às localidades onde eram fixados os internatos salesianos, com destaque para a “descida” ao povoado de Pari-Cachoeira, região que é tradicionalmente tida como de preeminência do sib Tukano *Bosoa*⁴⁷. O fato mais marcante desses anos foi o progressivo abandono da maloca como moradia comum do sib e a crescente dispersão intra-sibs. A comunidade de São Pedro⁴⁸, atualmente o principal aglomerado Tuyuka no alto Tiquié, é exemplo indicativo dessa nova realidade. Tendo sido ocupada pelo primeiro segmento do sib *Opaya*, em virtude

⁴⁷ No que concerne aos sibs Tuyuka que migraram às regiões de primazia dos Tukanos, com destaque para os *Dasia* (irmãos menores dos *Opaya*), foi constatado, sobretudo em função dos internatos salesianos, progressivo processo de “tukanização linguística”, de modo que os próprios Tuyuka passavam a falar como primeira língua o Tukano.

⁴⁸ Povoado localizado próximo à cachoeira de Caruru, a montante de Pari-Cachoeira.

do comércio de farinha com os missionários de Pari-Cachoeira, essa localidade está muito próxima do limite do território Tukano no alto Tiquié. Lá, as lideranças do segmento de sib *Opaya* convivem com seus irmãos menores, os membros dos sibs *Miño*, *Kumumua* e *Wese*, os quais acabaram eventualmente se juntando aos *Opaya* sobretudo em função da maior proximidade com Pari-Cachoeira. A cachoeira de Caruru marca, portanto, no alto Tiquié, a separação entre o território Tukano, a jusante, e o território Tuyuka, a montante, ultrapassando a linha da fronteira com a Colômbia, onde há ainda dois povoados Tuyuka, a Comunidade Pupunha (*Hnekumuya*) no próprio Tiquié, e a Comunidade Bellavista (*Buepesariburo*), no igarapé Abiu. No Brasil, após a cachoeira de Caruru, a sequência de povoados Tuyuka se dá da seguinte forma: primeiro, com a maior população, a comunidade de São Pedro (*Mopoea*), em seguida a comunidade de Cachoeira Comprida (*Yoariwa*) e, por fim, a comunidade de Fronteira (*Kairataro*), essa última local de origem do segmento do sib *Opaya* que migra para o Tupé.

Ao final de 2015, um segmento do sib *Opaya*, originalmente residente na comunidade de Fronteira, mas que já há alguns anos vivia em São Gabriel da Cachoeira-AM, desceu o rio Negro e se assentou na região do Tupé. Liderados por Quintino Meira (*Ñorô*), seu irmão maior Manuel (*Porô*), e seus três filhos Genivaldo (*Porô*) e Ivanildo (*Buabi*), esse segmento do sib *Opaya* se instala portanto às margens do rio Negro, na região da Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé. Fundam, lá, a Aldeia *Utapiuopona*-Tuyuka, local onde são realizadas as performances aos turistas. Já se nota de saída que o deslocamento ao Tupé está de acordo com a tradição do sib *Opaya* de habitar os rios grandes, os principais de determinada bacia, evitando, assim, se instalar, por exemplo, em pequenos igarapés. Segundo CABALZAR (2009), essa é uma prerrogativa dos sibs hierarquicamente superiores, como é o caso dos *Opaya* (CABALZAR, 2009, p. 261).

O sib ao qual pertence Quintino e, conseqüentemente, seus filhos, é, como visto, o sib *Opaya*. Entre os sibs do alto Tiquié, no lado brasileiro, este é o de mais alta hierarquia⁴⁹. JACKSON (1983) lembra que, idealmente, a partir da lógica da agnação, o “grupo local” seria composto exclusivamente pelo sib. Isto é, todo um sib viveria dentro da mesma maloca. Contudo, esta não é a realidade no caso concreto. Muito pelo

⁴⁹ O sib Beroa é hierarquicamente superior, mas seus tributários vivem no lado colombiano da fronteira

contrário, o que se vê atualmente é que, em primeiro lugar, não existe mais, no lado brasileiro, a maloca enquanto moradia de todo o grupo local. Em segundo lugar, no contexto dos grupos locais tuyuka, o que se observa é que há indivíduos de mais de um sib num mesmo grupo local, num arranjo de sibs associados, como é o caso de São Pedro, como já citado. Além do mais, existe o caso de indivíduos de determinado sib Tuyuka que vão habitar grupos locais liderados por outro grupo exogâmico, como é o caso dos *Wese*, que vivem no povoado tukano de São Paulo, no alto Tiquié (CABALZAR, 2009, p. 194). Em suma, como se nota a partir da trajetória espacial do sib *Opaya*, desde sua separação dos demais Tuyuka no rio Inambu em direção ao Tiquié, até o deslocamento do segmento liderado por Quintino ao Tupé, não se trata de um movimento aleatório e estranho à dinâmica espacial dos índios do Uaupés. Numa perspectiva temporal, nesse sentido, vê-se que os Tuyuka estão em permanente movimento.

Ao direcionar o olhar para a Aldeia *Utapiopona-Tuyuka*, conclui-se que se está diante de um claro arranjo socioespacial baseado na descendência. O próprio nome dado ao povoado já diz por si só. Houve casos de segmentos de sib de outros grupos exogâmicos habitarem a Aldeia *Utapiopona-Tuyuka*, como é o caso dos Bará que viveram ao longo de 2016 no povoado; mas, em todos os casos, a estadia se deu por curtíssimo período de tempo. Curioso e ao mesmo tempo previsível é o fato de todos os visitantes eram membros dos grupos afins mais próximos dos Tuyuka do Tiquié: Tukano, Bará e *Yebamasa*. Para todos os fins, é o segmento do sib *Opaya* que lidera tanto o projeto de turismo como a convivência no povoado, num traço bastante marcante da agnação na organização social. Em segundo lugar, na Aldeia *Utapiopona-Tuyuka* fala-se tão-somente o Tuyuka⁵⁰. Curioso que esse ponto seja reiteradamente lembrado, por Genivaldo, nas apresentações aos turistas. Ademais, ainda como marcador da agnação está o fato de esses Tuyukas terem optado pela ocupação às margens de um grande rio, o rio Negro, fazendo jus ao termo *Opaya* que, como supramencionado, significa “grande rio”.

O arranjo socioespacial no Tupé, baseado na ideologia da descendência, como se viu, trouxe para o baixo rio Negro, um local tido como periférico, o modelo das relações

⁵⁰ Obviamente que marginalmente se falam outras línguas na Aldeia, principalmente por conta das esposas que são necessariamente de outros grupos exogâmicos afins.

mantidas no alto rio Tiquié. É, nesse sentido, quase que uma contraposição ao modelo de Cabalzar, o qual afirma, grosso modo, que os sibs Tuyuka de baixa hierarquia, como os *Wese* e os *Dasia*, costumam se dispersarem mais do nexo regional do alto Tiquié e, em muitos casos, passam a viver com aliados. Só não é uma contraposição perfeita pois esse autor previu em seu modelo a possibilidade de que segmentos de sib de alta hierarquia também pudessem estar em situação periférica, sobretudo na hipótese de estarem diante de “uma fase difícil” (CABALZAR, 2009, p. 422). Pode-se dizer que esse é o caso da família de Quintino. Segundo relatos colhidos, a “vida estava difícil” tanto no povoado de Fronteira quanto em São Gabriel da Cachoeira. No primeiro caso, em Fronteira, a dificuldade advinha, sobretudo, de acordo com os relatos, do acesso dificultoso aos bens industrializados. Tal embaraço, diz-se, se dá em virtude do trecho encachoeirado característico do alto rio Tiquié, o qual dificulta o acesso aos referidos bens. No segundo caso, em São Gabriel da Cachoeira, o principal entrave à “vida boa” seria fruto da dificuldade de encontrar emprego e renda no município.

Até o fato de a experiência em São Gabriel da Cachoeira não ter prosperado pode ser uma indicação clara da ideologia da descendência como estruturante do modo de vida dos Tuyuka *Opaya* do alto Tiquié. Segundo Cabalzar, divisões no contexto de determinado sib, que levam eventualmente a migrações de segmentos deste, tendem a não ser separações duradouras, sobretudo no caso de sibs de maior hierarquia, os quais possuem a ideologia da descendência mais valorizada na estruturação das suas relações. Nesse sentido, há frequente retorno ao grupo original, em sinal claro do alto valor dado à vida junto aos “seus”, aos parentes agnáticos. Ou seja, a mudança a São Gabriel da Cachoeira representa um claro afastamento da ideologia da descendência por aquele destacamento do sib *Opaya* liderado por Quintino. Para todos os fins, ir morar na cidade não significa morar entre os “seus”, mas entre “todos”, inclusive aliados. CABALZAR (2009) descreve bem a relação dos Tuyuka com os seus afins no que concerne à coabitação:

“Em relação aos Tuyukas, constatamos uma clara evitação em viver com os aliados, algo que só é tolerado de forma provisória. Mesmo quando estão fora de seu nexo regional, (...), procuram formar malocas ou povoados mais autônomos”. (p. 285)

O deslocamento ao Tupé, nesse sentido, representa um retorno ao ideal da agnação, da vida autônoma entre os “seus”. Ao invés então de a família de Quintino buscar retornar ao Tiquié, símbolo do eixo agnático do sib *Opaya*, mas onde “faltava tudo”, estes recorrem ao baixo rio Negro, ao Tupé, buscando, portanto, estabelecer ali a continuidade da sua linhagem.

Outra evidência que reforça o ideal da descendência na organização social no Tupé diz respeito à transmissão do conhecimento. Ivanilson, o filho mais velho de Ivanildo e, por conseguinte, neto de Quintino (*Ñorõ*), durante sua cerimônia de nomeação levada a cabo já no Tupé por Manoel (*Porõ*), irmão de Quintino e especialista em benzimentos (*baseg#*), foi nomeado *Ñorõ* e diz-se que ele será grande entoador (*yuamu* ou *wederige hira*), tipo de especialista raro e de grande prestígio entre os Tuyuka. Para evidenciar a relevância desse especialista para os Tuyuka, Flora CABALZAR (2010) lembra que muitos benzedores não querem benzer a alma de uma criança com tamanho poder. Ao me relatar o caso, o próprio Quintino exaltou o fato de o *yuamu* ser um especialista muito raro, mas muito poderoso entre os Tuyuka; e que ele, Quintino, iria ter a oportunidade de passar os seus conhecimentos ao seu neto. Isso estaria em linha com o esquema típico do alto rio Negro de substituição dos avós pelos netos, tanto em termos de nomeação quanto em saberes (CABALZAR, F., 2010, p. 130). Ou seja, tanto o nome de Quintino, *Ñorõ*, foi passado ao seu neto quanto, esperasse, serão passados os seus conhecimentos. Segundo o próprio Quintino, se estivessem em Fronteira, ou mesmo em São Gabriel, seria difícil que ele tivesse oportunidade de passar seus conhecimentos aos seus netos, pois estes comulmente iam estudar fora e não davam muita importância aos conhecimentos dos “velhos”. CABALZAR, F. (2010) destaca a importância do prosseguimento dos saberes em linha (descendência), uma vez que estes se dão em eixo de confiança, assegurando a experiência pessoal do “velho” e garantindo a transmissão do patrimônio do seu sib às gerações subsequentes.

A área de ocupação Tuyuka no Tiquié é, como foi elucidado, bastante recente. Como tal, CABALZAR (2009) esclarece que os espaços sociais, nesse contexto, são, conseqüentemente, menos marcados. No Tiquié, por exemplo, quando se dá uma ruptura em um sib, é bastante comum que o segmento de sib desgarrado se junte, ou pelo menos se aproxime, de algum grupo exogâmico afim. Isso seria equivalente a “buscar preencher, nas relações de aliança, o vácuo criado pela saturação da

sociabilidade agnática” (CABALZAR, 2009, p. 264). É dizer que, em espaços geográficos recentemente ocupados, onde não se tem a afirmação da propriedade ancestral e, por conseguinte, da posse agnática do território, as relações cognatas vão sendo progressivamente mais valorizadas. Isso não significa dizer que a agnação está perdendo força. Pelo contrário, quando se nota que os grupos de descendência se perpetuam no tempo e continuam muito presentes no discurso nativo, mesmo diante dos substanciais deslocamentos, vê-se a força desse princípio de estruturação social.

Por ser uma ocupação recente, o que dá legitimidade à posse do território no alto Tiquié aos Tuyuka não é o direito assegurado àquela localidade pelas prescrições do mito. Como visto, os Tuyuka não desembarcaram no alto Tiquié, mas no alto Uaupés, na cachoeira de Caju (*Sunapoea*). Nesse sentido, muito embora o território no qual surgiram seja visto pelos Tuyuka como lugar especial (*nimasirõ pearo*), lembrado nas cerimônias como fonte de vida e poder ancestral, essa localidade não é tida como propriedade dos Tuyuka. Isso porque a fonte do poder ancestral não está na localidade em si, mas na capacidade que os índios possuem de amansá-las, por meio dos conhecimentos xamânicos, do canto e da dança. Não é por menos que HUGH-JONES, S. (1993) concebe que a propriedade, isto é, a riqueza dos povos do Uaupés, não está nos objetos e nos lugares em si, mas na capacidade de transformação e mediação da realidade, por meio do acionamento do poder ancestral. Na viagem ancestral, como relatado no Capítulo 1, os demiurgos iam passando pelas Casas de Transformação a fim de prepará-las em lugares bons para se viver. Em AEITÛ (2005), vê-se a seguinte inscrição:

“Gente da Transformação formou-se no Lago de Leite, a partir de onde começou a percorrer as Casas de Transformação, procurando lugares para viver. Vinha dentro da Cobra. Hoje podemos dizer que vinha de Canoa. Chegava nos lugares e purificava-os, transformando-os em Casa de Leite e Tõko. Assim são as Casas de Tõko. São malocas onde os Filhos da Cobra de Pedra prepararam a terra para dançar. Onde começaram a dançar.” (p. 124)

Nessa passagem observa-se que os locais não estão necessariamente prontos para que a Gente da Transformação os habite. A partir, portanto, do correto tratamento da nova localidade que se pode conceber a vida nela. Essa é a tese de CABALZAR

(2009, p. 282) para explicar a possibilidade de assentamento dos Tuyuka no alto Tiquié: a ocupação de território recente passa pela aplicação de procedimentos xamânicos para o amansamento das localidades, a fim de torná-las habitáveis. Nesse sentido, a conformação de malocas e a consequente promoção de danças, cantos e cerimônias vai amansando, adocicando as localidades. Seria dizer que, à medida que os Tuyuka do Tupé dançam na sua nova maloca, aquela localidade vai sendo amansada, vai se tornando mais adequada à vida do Tuyuka.

Em suma, ao se dirigir ao Tupé, os Tuyuka carregaram consigo todo um arcabouço estrutural, um ideal de organização social conforme idealizado no mito de criação da humanidade. Contudo, o ideal da descendência, como visto, atua em conjunção com outro ideal, o da aliança. Enquanto que o primeiro se manifesta no sentido do interior do grupo exogâmico, estruturando hierarquicamente sibs e pessoas, o outro, o da aliança, mira para fora, na relação inter-grupos, a partir de uma noção desierarquizada e horizontal. No próximo subitem, tratar-se-á dos impactos do deslocamento ao Tupé no ideal da aliança entre os Tuyuka (e vice-versa).

3.2. Descida e Dádiva

As lanchas das companhias de turismo atracam no trapiche de madeira da aldeia *Utapiuopona-Tuyuka* (FOTO 01, p. 97). Uma vez atracados, a partir daquele momento, são os Tuyuka que comandam a experiência. As crianças costumam receber os turistas já no porto, com sorrisos e pedidos inusitados. Os turistas sobem a escadaria de madeira que dará no pátio em frente à Maloca. Nesse pátio, Genivaldo (*Porõ*) (FOTO 02, p. 98), a liderança cerimonial, chama os turistas para que se reúnam ao seu redor, ainda ao lado de fora da Maloca. Ali, Genivaldo dá as boas-vindas ao grupo, informando-os acerca do que será performado no interior da Maloca. Os turistas então adentram-a e se sentam nos bancos que ficam nas suas laterais. Quando os turistas já estão acomodados, Genivaldo então se dirige ao centro da Maloca, de onde faz uma breve explicação acerca de quem são os Tuyukas e de quais performances serão realizadas naquela visita. Nesse contexto, Genivaldo projeta sua voz com maior vigor, numa espécie de entoação. Na sua fala inicial, que não passa de cinco minutos, Genivaldo geralmente destaca alguns pontos-chave. Em primeiro lugar, é dada ênfase ao fato de existirem 27 etnias no Rio Negro, cada qual falando uma língua diferente. Em seguida, Genivaldo costuma explicar o funcionamento da lógica dos casamentos, apontando para o “enositado” fato de um Tuyuka jamais casar com uma Tuyuka, mas sempre com uma mulher de etnia distinta. Independente da etnia, explica, todos são parentes, de maneira que todas as etnias são amigas e vivem em paz. Como símbolo dessa paz reinante, Genivaldo lembra que existe o ritual do *Dabucuri*, onde uma etnia recebe outras para uma festa que dura 24 horas. Explica que a etnia que recebe os visitantes provê o máximo de caxiri que consegue produzir, ao passo que a etnia visitante deve levar as frutas, os peixes e a carne. Ao longo das 24 horas, em pausas entre as danças e os cantos, Genivaldo relata que os conhecedores velhos Tuyuka, os *baya*, entoam os mitos de criação do seu povo. É enfatizado o fato de que quanto maior for a capacidade do homem Tuyuka de resistir aos efeitos do caxiri e se manter firme nas danças, maior será seu prestígio na comunidade.

Após essa rápida introdução, Genivaldo esclarece que o foco da apresentação é o de simular, ali no Tupé, uma espécie de *Dabucuri*, uma festa de oferecimento em menor

escala; que serão realizadas, ali, algumas das danças que geralmente ocorrem no grande evento. É então apresentado o nome da dança que será performada e do principal

FOTO 1: Porto da Aldeia *Utapinopona*-Tuyuka (foto tirada por este pesquisador ao dia 19 de maio)



instrumento envolvido. No total, costumam ser performadas, por grupo de visitantes, três danças, dentre as quais são as mais recorrentes a dança do Cariço, na qual os dançarinos, homens, tocam a flauta pã, de braços dados com as suas esposas; a dança da *yurupari*, na qual são tocados longos trompetes, só pelos homens; e a dança dos bastões de ritmo (FOTO 03, p. 99), igualmente performada apenas pelos homens, os quais à medida que batem com o bastão no solo, entoam cantos tradicionais. Em todos os casos, os dançarinos mantêm chocalhos em feira no tornozelo, buscando sempre golpear o solo com maior vigor para intensificar a produção do som. Ao final, na última dança, os turistas são chamados a dançarem o Cariço com os Tuyuka, sendo que os homens Tuyuka convidam as turistas mulheres, e as mulheres Tuyuka, os homens. Esse é o ponto alto da performance.

FOTO 02: Genivaldo (*Porõ*), segurando o bastão de ritmo, enquanto discursa aos turistas.



FOTO 03: dança com o bastão de ritmo na Aldeia *Utapiopona-Tuyuka*



Terminadas as performances, os turistas são convidados a comerem alguns alimentos tradicionais, como peixes moqueados e beiju. Ademais, é passada a informação de que todos os Tuyuka da Aldeia *Utapiopona-Tuyuka* estão à disposição para conversas e para tirarem fotos. Genivaldo sempre exalta que o pajé – *basegu* – da aldeia está disponível para consultas e recomendações a quem quiser buscar seus conselhos. Enquanto os turistas estão mais livres para caminharem pelas imediações da Maloca, as mulheres Tuyuka coordenam a feirinha de artesanato que acontece numa das suas extremidades. Lá são vendidos todos os tipos de adereços, desde instrumentos musicais típicos, como a flauta *pã* e mini-*yuruparis*, até colares, tornozeleiras etc. Passados breves minutos, o funcionário da agência de turismo chama os turistas de volta para a lancha. É o fim da experiência.

Tendo sido apresentada a experiência do *dabucuri*⁵¹ realizado pelos Tuyuka com os turistas no Tupé, passemos agora à descrição de um *Dabucuri* como feito no contexto da comunidade (ou, como ele é idelmente concebido):

Dabucuri é o termo, em língua geral, equivalente a *basora* em tuyuka, que significa algo como “festa de oferecimento”. Tais festas são periódicas e se dão entre sibs de um mesmo grupo exogâmico, entre grupos exogâmicos afins ou mesmo entre Tukanos e Hupdas (CABALZAR, 2009)⁵². Para este trabalho, trabalhar-se-á tão-somente com a noção de *Dabucuri* simétrico, isto é, aquele que ocorre entre grupos exogâmicos afins. Segundo RIBEIRO (1995), o *Dabucuri*, ou a Casa em Festa⁵³, de antigamente, durava até três dias. Essa não é, entretanto, uma realidade nos dias atuais. AEITÛ (p. 155) esclarece que “cada festa corresponde a um ciclo de canto e dança, que pode durar um dia, um dia e uma noite, ou ainda invadir a manhã seguinte”.

Os adornos e instrumentos musicais usados na Casa em Festa são considerados patrimônio material e imaterial dos sibs, transmitidos e herdados patrilinearmente. Estes são considerados “posses espirituais, valores”, bens que não equivalem meramente às posses ordinárias. Uma vez que surgidos na viagem ancestral, carregam, conseqüentemente, o status de filhos da divindade, ostentando o mesmo status dos seres humanos (HUGH-JONES, S., 2014, p. 157, 158). Na narrativa Tuyuka, por exemplo, conforme Capítulo 1 deste trabalho, em *Diawi* é dada a luz aos instrumentos musicais, os quais são denominados *masakura*, que significa “ancestrais”, “gente antiga”. As Flautas Sagradas representam, em última instância, a afirmação do grupo de descendência masculino. HUGH-JONES, S. (2014) refere-se a estes itens “enquanto heranças ancestrais que asseguram a continuidade com o passado, bem como a descontinuidade no presente, ornamentos e instrumentos *yurupari* trazem as marcas das posses inalienáveis”.

⁵¹ Para contrastar com os *Dabucuris* longos e complexos realizados no alto Tiquié, valer-me-ei do termo *dabucuri*, iniciado em letra minúscula, para me referir às performances ocorridas no Tupé para os turistas.

⁵² CHERNELA (1993) trabalha a ideia de *Dabucuri* assimétrico que ocorre entre sibs de um mesmo grupo exogâmico e entre os Tukanos e os Hupdas. Segundo a autora, no caso dos *Dabucuris* inter-sibs, os sibs de mais alta hierarquia devem oferecer dádivas que superem o valor das recebidas, num sinal de abundância e no espírito da promoção da reciprocidade (p. 116).

⁵³ Termo utilizado por CABALZAR, F. (ANO) para se referir ao *Dabucuris* que ocorrem no interior da Maloca.

A relevância ritual dos instrumentos *yurupari*, por exemplo, na Casa em Festa, é tamanha, que se exige uma série de cuidados antes e durante as cerimônias. Por exemplo, estes devem ser devidamente benzidos com breu, cera de abelha, cigarro, e/ou ipadu, pelos *basegu* Tuyuka, antes dos *Dabucuris*, a fim de afastar os males que a “gente peixe” costuma infringir. Ademais, nos *Dabucuris*, quando a Maloca se transfigura em essência masculina, isto é, quando o ritual das flautas sagradas *yurupari* é realizado, que é quando o mundo ancestral e sagrado é acessado, as mulheres devem se afastar. Contudo, conforme bem aponta LASMAR (2005, p. 85), não se trata de uma desarrazoável exclusão; muito pelo contrário, tal exclusão é antes simbólica e afirmadora da alteridade. É, portanto, afirmação da ideologia da agnação e serve de sustentáculo da teia social no Uaupés.

Existe toda uma divisão do trabalho nos preparativos para essa festividade. O grupo local que recebe os visitantes fica responsável pela produção do trabalho feminino, do caxiri, que é feito principalmente a partir da mandioca, produto cuja produção é fruto essencialmente do trabalho da mulher. Quanto maior a quantidade de caxiri produzida, maior o prestígio do grupo que recebe, já que alta produtividade evidencia abundância de recursos. Os convidados, por seu turno, levam os produtos oriundos do trabalho dos homens, de caça e coleta, como frutas peixe e carne (LASMAR, 2005, p. 97). Tal troca representa a complementariedade que existe na relação entre grupos afins, a qual está baseada na dualidade de gênero. É a partir da relação observada na Casa em Festa que HUGH-JONES, S. (1993) apresenta seu ideal de afinidade, o qual estaria baseado na cooperação, no igualitarismo e na complementariedade entre os grupos exogâmicos, em contraposição ao ritual de iniciação masculino (o “*He House*”), que, a seu turno, estaria assentado sobre valores hierárquicos e agnáticos. É nesse contexto da Casa em Festa, portanto, que se manifesta o recorte endogâmico. Ao alucidar a noção de endogamia no Uaupés, HUGH-JONES, S. (1993, p. 101) lembra que, no contexto da Casa em Festa, diferentes grupos exogâmicos Tukanos se apresentam como componentes de uma única Casa, dando forma à noção de endogamia. Ademais, é durante o *Dabucuri* que se abrem oportunidades de casamento. Nesse sentido, não seria coincidência o fato de a Maloca ser muitas vezes representada (pensada) como uma mulher, sendo que sua porta de entrada equivale à vagina e o interior, ao útero (HUGH-JONES, S., 1993, p. 102).

No âmbito do *Dabucuri*, se nota claramente a relevância de uma ética de reciprocidade que subjaz as relações. A eventual troca de esposas seria o produto potencial mais evidente da manifestação da aliança e da amizade na Casa em Festa. Ou, em outras palavras, poder-se-ia afirmar que a manutenção de relações simétricas de afinidade, entre grupos exogâmicos distintos, a partir da troca de esposas, seria por excelência uma “estrutura elementar de reciprocidade” que dá estabilidade às relações sociais. Contudo, as transações no âmbito do *Dabucuri* não se restringem às de alimentos e (em caráter potencial) de esposas. Há outras tantas dádivas transacionadas que igualmente tem o papel de garantir a reprodução do modo de vida no Uaupés. Nesse sentido, embora o oferecimento de alimentos pelo grupo que recebe e pelo que visita seja o traço mais evidente, não são somente “coisas”, objetos, que são trocados. Há, portanto, uma série de trocas simbólicas acontecendo durante todo o ritual, com destaque para as performances orais e visuais realizadas, no caso dos Tuyuka, pelos “velhos” *bayas*. Ou, como argumentou STRATHERN (1988), há toda uma concepção de dádiva que está além do intercâmbio mediado por objetos enquanto concebido pela teoria de Mauss sobre a troca. Nesse espírito, HUGH-JONES, S. (2014, p. 156) chama tais exibições políticas e estéticas da linguagem, dos alimentos e das vestimentas, no contexto, por exemplo, da Casa em Festa, de dádivas virtuais. Essa visão de sistemas de troca que não estão baseados na troca de bens foi bem trabalhado por TURNER (1995) no seu estudo sobre o que ele chamou de “corpo social” dos Kayapó. Segundo esse autor, em sociedades simples, cujas realizações do modo de vida não se baseiam na aquisição e acúmulo de bens materiais, são as exibições e as performances do corpo que marcam o sistema de dádiva.

Outro importante traço do *Dabucuri* como símbolo da simetria e da reciprocidade é a Maloca. A Maloca representa todo o cosmos, sendo o chão a terra; os esteios, as montanhas que sustentam o céu; e o céu, o telhado. No centro da Maloca corre um rio invisível ao redor do qual as pessoas habitam (HUGH-JONES, S. 1993, p. 102). Segundo HUGH-JONES, C. (2011), a porta da Maloca sempre está apontando para o Leste, e a sua saída ao Oeste, em clara referência ao curso dos rios por onde os ancestrais cruzaram na viagem de Transformação. Idealmente, todos os membros de um sib deveriam morar na mesma Maloca. No passado há indícios de que essa era de fato uma realidade (HUGH-JONES, S., 1993, p. 106). Contudo, no lado brasileiro, não se

veem mais exemplares de grandes Malocas que acomodam todo um sib. Nesse tocante, REZENDE (2007) dá boa prosa:

“A ação missionária dos primeiros anos profanou as malocas, suas tradições e seus líderes religiosos. No segundo momento aliminaram-nas, incentivando as casas particulares. Nos últimos anos, o movimento de revitalização da cultura indígena começa a despertar para os sentidos que continham no passado” (p. 86).

Nesse mesmo trabalho, Sarmiento apresenta a fala do Tuyuka Higino Tenório, segundo a qual a Maloca é como uma Casa de Transformação, uma Casa de Flautas Sagradas, isto é, de coisas boas e amansadas. A Casa em Festa seria, nesse sentido, uma oportunidade de os Filhos da Cobra de Pedra se tornarem visíveis aos ancestrais, de se nutrirem das coisas boas que representam as Casas de Transformação.

Em suma, no espírito da tese de um HUGH-JONES, S. (1993), conclui-se que o *Dabucuri* é a manifestação das trocas e da reciprocidade no eixo horizontal, simétrico. Enquanto ritual sagrado de acesso ao poder ancestral, a Casa em Festa seria, nesse sentido, um reviver da Transformação realizada pelos ancestrais de todos os grupos exogâmicos do Uaupés, no momento em que ainda não havia clara separação entre eles. É a representação ideal da consaguinidade. Entretanto, esse ideal não está em contradição com outro ideal bastante óbvio e relevante no Uaupés: a exogamia. Não se está aqui diante de um paradoxo, mas tão-somente diante de dois olhares distintos, um voltado para a hierarquia e a agnação e outro para a igualdade e a cognação.

Entretanto, no contexto do mito de origem dos Tuyuka, em sendo o branco igualmente um ancestral, um irmão menor do índio, por qual razão este não faz parte do sistema de alianças e, conseqüentemente, de celebração de *Dabucuri* com o índio? Como foi esboçado no Capítulo 2, no plano ideológico, a situação de igualdade e afinidade entre índios e brancos, balizada na ancestralidade comum, tendo-se em vista que, no contexto da viagem ancestral, o ancestral dos brancos era irmão menor do ancestral dos índios, dá lugar a uma relação de desconfiança e rivalidade, sobretudo no momento em que o branco opta pela espingarda. A oposição clara entre um *ethos* indígena e um *ethos* do homem branco foi, conseqüentemente, estabelecida. Todavia, o caminhar do índio rumo a cidade, como aponta LASMAR (2005), pode ser concebido

como um movimento em direção ao “mundo dos brancos”. Ou seja, o afastamento original, materializado no retorno dos brancos, no bojo da Cobra-Canoa, ao Lago de Leite, no extremo Leste, fruto do embate entre o ancestral do índio e o do branco no contexto do mito, estaria dando lugar, hodiernamente, a uma reaproximação, com o deslocamento do índio à cidade, ao mundo dos brancos, ao Lago de Leite. O questionamento passa a ser o seguinte, então: não seriam, portanto, *dabucuris*, ocorridos no Tupé, uma evidência clara dessa aproximação dos índios do “mundo dos brancos”? A própria noção do “*Dabucuri*” no Tupé não seria a concretização de uma aliança do índio com o branco baseada na reciprocidade?

À primeira vista, concluir-se-ia de maneira bastante simplista que o objetivo central dos índios do Tupé seria meramente o de atrair os turistas às performances que oferecem, com o fito de auferirem lucro econômico com a atividade, suprindo, por conseguinte, suas crescentes necessidades de produtos industrializados e serviços oriundos da capital, Manaus/AM. Contudo, a partir de um olhar mais atento, e treinado nas lentes da alteridade, vê-se que o modo de vida do Tuyuka do Tupé não está essencialmente alterado e movendo-se em direção ao “mundo dos brancos”. Extrapolando uma noção trabalhada por GORDON (2006, p. 60) no que concerne à onipresença das mercadorias entre os Xikrin-Mebêngôkre, o que se passa no Tupé seria um “jogo curioso entre ‘tradição e mudança’ (ou entre aspectos que perceberíamos como tradicionais e aspectos modernos), de grande interesse para o antropólogo, e que se mostra como uma tentativa de apropriação, pelos índios, das potencialidades contidas no aparato técnico e material dos brancos para garantir ou incrementar o que consideram como uma ‘boa vida’”. No caso dos *dabucuris* do Tupé, este pesquisador crê que houve apropriação, pelos índios, do “espírito” contratual do branco, isto é, dos pressupostos a partir dos quais as transações são feitas, as dádivas trocadas, no mundo dos brancos. Essa noção será melhor explicada adiante.

Em reveladora fala a respeito da performance para os turistas no Tupé, Genivaldo, *Porô*⁵⁴, pontua:

“Vamos supor, eu sou tribo Tuyuka. Eu vou lá com outra etnia. Então, eu vou oferecer pra eles fruta e eles vão fazer as bebidas.

⁵⁴ Genivaldo é filho de Quintino, o qual, por sua vez, é a liderança no Tupé.

Entendeu? Vamos fazer Dabucuri lá. Mesmo jeitinho que estamos fazendo. Então, os brancos, em vez de eles darem bebida pra nós, eles pagam o dinheirinho”.

Nessa passagem, Genivaldo faz um paralelismo entre o *Dabucuri* tradicional realizado entre grupos exogâmicos afins, no contexto da Comunidade, e a “simulação” de *Dabucuri* que ocorre no Tupé, junto aos turistas. Para ele, a lógica de troca de dádivas está mantida nas performances no Tupé: aqueles que visitam, ao invés das frutas e das carnes, oferecem outro produto, o dinheiro. Para nos valer da tese de TURNER (1995), segundo o qual as sociedades simples tendem a fazer com o corpo o que as sociedades complexas fazem com os objetos e as coisas (HUGH-JONES, S., 2014, p. 156), estaria implícito, na fala de Genivaldo, que os termos da troca se dão da seguinte forma: enquanto índios oferecem seus discursos e falas, seus corpos performáticos e adornados, que são por excelência o *locus* da riqueza no Uaupés, os brancos oferecem o dinheiro, seu meio de troca com maior liquidez e potencial de troca nos mercados de bens e de serviços. Isto é, nas performances de *Dabucuri* no Tupé, ambos os lados oferecem seu objeto de maior valor, numa clara demonstração de simetria e afinidade.

Outra afirmação do mesmo Genivaldo dá boa medida da adaptação ao modelo contratual do branco:

“Lá, o pessoal que chega na nossa aldeia Tuyuka, eles não têm tempo pra fazer as perguntas, pra ver como é que a gente vive, como é que a gente faz a bebida. Entendeu? Eles não têm tempo pra provar a bebida. Eles dependem dos guias, dos canoeiros. Eles dançam lá questão de 15 a 20 minutinhos. Rápido, Rápido. Então, se eles tivessem tempo, tempo de provar a bebida, de conversar com os pajés, como é que eles benzem, como é que eles fazem. Mas eles não têm tempo. Nada.”

Na passagem, infere-se que há um desencontro com relação ao tempo que o branco dispõe para a apreciação do ritual e o tempo que, para Genivaldo, seria o ideal para uma experiência mais rica. Na própria apresentação, que ele faz no início da cerimônia para os turistas, é destacado que o *Dabucuri* original dura por volta de 24 horas, e que aquela seria apenas uma demonstração de algumas danças e cantorias. Ou

seja, para a performance no Tupé, houve uma adaptação, uma adequação, do *Dabucuri* tradicional, ao tempo do “mundo dos brancos”.

No Capítulo 2, trabalhou-se a noção da oposição idealizada, proposta por LASMAR (2005), índio-comunidade e branco-cidade. Segundo a autora, no primeiro par em contraposição, índio *versus* branco, estar-se-ia diante de um *ethos* indígena calmo, pacífico e pensativo, em clara oposição ao *ethos* do homem branco, agressivo e destemido. No segundo par, a comunidade *versus* a cidade, o que se passa é uma tradução socioespacial de duas diferentes concepções de modo de vida. Nesse sentido, enquanto que o *locus* do *ethos* pensativo e calmo é a floresta, o *locus* do *ethos* destemido, agressivo e de baixa moralidade é a cidade. A fala de Genivaldo revela uma outra oposição que pode se somar às supramencionadas: a oposição lento *versus* rápido. Isto é, ao passo que, em Lasmar, a oposição comunidade *versus* cidade é a tradução no eixo espacial, a oposição lento *versus* rápido seria, portanto, a tradução no eixo temporal.

A partir da oposição dos trinômios índio-comunidade-lento e branco-cidade-rápido não se quer dizer que, no caso concreto, só há a possibilidade de manifestação da vida nos pólos extremos. Pelo contrário, conforme afirma a própria LASMAR (2005, p. 189), existem posições escalares que vão de um extremo ao outro. No caso específico dos Tuyuka do Tupé, pode-se inferir que houve deslocamento considerável ao “mundo dos brancos” no que concerne ao uso do tempo nas cerimônias. A adaptação temporal pode ser vista, nesse contexto, como uma apropriação, pelos Tuyuka, do *uuró* dos brancos, da sua potência criativa e transformativa, da rapidez inerente à criação e destruição no “mundo dos brancos”.

Ao longo do seu trabalho de campo, que se deu, em intervalos, na primeira metade dos anos 1990, CABALZAR (2009, p. 27) nota que, nesse período, houve novo alento no que se refere às práticas cerimoniais que outrora haviam sido abandonadas, sobretudo em virtude da ação salesiana. Segundo o pesquisador, as malocas estavam voltando a ser erguidas nos povoados Tuyuka do lado brasileiro no referido período, sobretudo em virtude da pujança do movimento sociopolítico que estava sendo levado a cabo pelos próprios indígenas. Como tais malocas reerguidas não mais eram moradia da totalidade da população de determinado grupo local, como o era antigamente, mas espaço de convivência comunitária, onde são celebradas eventualmente refeições

comunitárias, caxiris ou mesmo cerimônias mais elaboradas, como os *Dabucuris*, essas malocas passaram a ser chamadas de “palhoças” pelos próprios índios (CABALZAR, 2009, p. 302). A Maloca da aldeia Aldeia *Utapiopona-Tuyuka*, por seu turno, é utilizada precipuamente nas apresentações aos turistas. Contudo, há outros usos comuns: recepção de visitantes (parentes ou mesmo turistas que pretendem passar alguns dias na comunidade) e nas refeições comunitárias, quando, por exemplo, o grupo de homens da comunidade vai realizar algum trabalho em conjunto. Na visão deste pesquisador, houve inegável ressignificação de muitos dos aspectos da Maloca no universo cosmopolítico dos Tuyuka do Tupé. Contudo, o que se quer demonstrar é que as ressignificações não levaram necessariamente ao esvaziamento sociossimbólico da Maloca. Mesmo no contexto do Tupé, com a utilização da Maloca principalmente para as atividades ditas “profanas” de curtas performances cerimoniais e do consequente intercâmbio comercial, está-se, em verdade, diante da indigenização da modernidade de Sahlins, numa lógica de apropriação do modo de fazer do branco a partir das referências cosmológicas autoctones.

Essa “nova” Maloca igualmente participa do jogo “tradição e mudança”. A forma material da Maloca do Tupé está em grande medida de acordo com o que apresentou HUGH-JONES, C. (2011) referente ao ideal de maloca enquanto alinhada à cosmologia dos Barasana. No plano horizontal, por exemplo, o conjunto entrada-saída da Maloca do Tupé está devidamente respeitando o eixo leste-oeste do curso do rio Negro, de maneira que a porta fica exatamente na direção do porto de chegada. No plano vertical, do chão ao teto da Maloca, há todo o cuidado com o posicionamento dos esteios e dos travessões para que o “Universo” e o “Corpo do Filho da Cobra de Pedra”⁵⁵ seja corretamente representado no interior da Maloca. É comum que Genivaldo evidencie, nas entoações que realiza aos turistas, que os esteios da Maloca representam os ossos dos benzedores e que a cumeeira (esteio central) é equivalente à coluna vertebral dos Filhos da Cobra de Pedra.

Mais relevante ainda, tendo em vista a troca de dádivas entre índios e brancos que ocorre no interior da Maloca do Tupé, esse pesquisador crê que a imagem do interior da Maloca como um útero se ajusta bem às atividades desenvolvidas no micro-

⁵⁵ Segundo HUGH-JONES, C. (2011, Parte VII, Conceptos espacio-temporales), algumas estruturas, tais como o Universo, a Maloca e o Corpo Humano, na cosmovisão Tukano, estão organizadas a partir dos mesmos princípios, tanto em uma perspectiva horizontal quanto vertical.

Dabucuri. Nesse sentido, na medida em que o interior da Maloca do Tupé é espaço de afirmação do ideal da relação simétrica de aliança e reciprocidade (relação índio-branco), de gestação de relações de afinidade que promoverão a continuidade do povo Tuyuka, ela cumpre bem o papel de útero. Ademais, ao se ter em conta que, nos *Dabucuris*, a Maloca se transmuta em Casa de Transformação, local onde os ancestrais desembarcam para dançarem e cantarem, para adquirirem os conhecimentos e os objetos necessários à vida na terra, no contexto dos *dabucuris* se nota que dois ancestrais, um irmão-maior (índio) e um irmão-menor (branco), também performam suas “danças”, isto é, trocam suas dádivas. Contudo, ao passo que no mito o branco age com a agressividade de quem recém se empossou da espingarda, o que o leva a ser, em última instância, conduzido de volta ao Lago de Leite, no caso do Tupé a lógica de rivalidade reverte-se em afinidade efetiva. Mais do que isso, o tema da “má escolha” do índio, que eventualmente acaba por inverter a relação hierárquica⁵⁶, perde sua razão de ser, dando lugar a uma relação simétrica e recíproca, de amizade e aliança.

Quando este pesquisador perguntava aos indígenas do Tupé sobre quais eram as diferenças do *Dabucuri* realizado nas comunidades tradicionais em relação às performances oferecidas aos turistas no Tupé, muitas observações eram feitas por eles. No geral, a partir das falas, se observou que a principal diferença entre um e outro é que, enquanto aquele carregaria um caráter sagrado, este estaria mais no sentido do profano. Por exemplo, em referência às danças com as flautas *yurupari*, os índios recorrentemente afirmavam que, diferentemente da cerimônia no Tupé, “lá no alto Tiquié” as mulheres não podiam participar da cerimônia. Destacavam também que “lá no Tiquié” a Maloca, os instrumentos e os líderes das cerimônias eram devidamente benzidos antes e durante as festividades, a fim de melhor promoverem a conexão com a sabedoria e o passado ancestral, e, também, protegerem os índios dos males provindos dos *waimasa*. Contudo, segundo eles, tais procedimentos não são realizados no Tupé. Foi sugestiva a ocasião em que Ivanildo, filho de Quintino, empunhando uma das flautas *yurupari* usadas nos rituais do Tupé, afirmou para mim que “ela não tem poder nenhum. Ela não foi benzida”. Em outra ocasião, quando este pesquisador estava se referindo a uma possível visita à Comunidade de Fronteira, local onde nasceram e cresceram todos os filhos de Quintino, Genivaldo se mostrou bastante preocupado com

⁵⁶ Como debatido no Capítulo 2 da presente dissertação, a posse da espingarda teria invertido a noção de hierarquia entre irmãos maiores e menores, respectivamente, índios e brancos.

a possibilidade de um vídeo com a performance do Tupé chegasse ao conhecimento dos velhos no alto Tiquié. Segundo ele, seria uma vergonha que os velhos os vissem fazendo a cerimônia daquela forma, sem os devidos cuidados com a proteção das cerimônias e daqueles que a celebram.

Tendo em vista as representações e significados do sagrado e do profano, já não é novidade na Antropologia que não se trata de uma dicotomia irreconciliável. Ao contrário, conforme bem expressa EVANS-PRITCHARD (2005), o sagrado e o profano estão profundamente conectados e não há clara demarcação de limites entre um e outro. No caso do Tupé, não está em curso uma transição, um movimento, do sagrado para o profano. Alternativamente, o que se vê é um sagrado tomando novas formas: é essa a indigenização da modernidade. Ou seja, nas celebrações dos *dabucuris*, de no máximo 20 minutos cada, que ocorrem um na sequência do outro, ao longo do dia todo, não há espaço para o sagrado conforme pensado no alto Tiquié. Talvez, o que se sucede é uma adaptação da forma para o mesmo conteúdo. Quero dizer: no processo de caminhar rumo ao “mundo dos brancos”, de predação simbólica do seu *uuró* - do seu rápido poder de criação - o índio redesenha os limites entre sagrado e profano, num jogo singular entre “tradição e mudança”. Assim como a aliança inter-grupos exogâmicos no Uaupés serviu, e serve – em combinação com o princípio da descendência – para a persistência dos Tukanos no tempo e no espaço, a aliança com o branco, seus irmãos menores, numa lógica horizontal e simétrica, atualiza a cosmovisão Tukano, assegurando uma sobreposição dos “termos da comunidade” sobre os “termos da cidade”.

Uma evidência rentável do impacto dos recorrentes movimentos migratórios dos Tuyuka nas transformações e adaptações da sua cosmovisão é o caso da flauta *yurupari* descrito no início deste capítulo. Viu-se, quando da descrição do movimento do sib *Opaya* ao Tiquié, que a flauta *yurupari* original, feita de pedra, foi substituída por uma feita de madeira de paxiúba. Aí se vê que, tendo em vista a referência às flautas sagradas e aos trompetes *yurupari* no mito, segundo o qual estes também são filhos dos ancestrais e, por isso, carregam espírito, estas igualmente, assim como a Gente de Transformação, têm a prerrogativa de se transformarem no curso do deslocamento no espaço-tempo. Em suma, não somente lugares e corpos se mantêm, mesmo após a viagem ancestral de gestação, em processo permanente de transformação. Adornos e demais objetos rituais, tais como os instrumentos e demais itens da caixa de adornos,

enquanto munidos, assim como os humanos, de um espírito que os anima, igualmente participam do jogo da cocriação e da transformação.

3.3. Universo em Movimento

O que estimulou este pesquisador a compreender a descida dos Tuyuka até o Tupé foi, em última instância, o consuetudinário equívoco, notado nos diversos discursos que eram – e que ainda são - produzidos sobre aqueles índios, segundo o qual ser índio seria, antes, um modo de aparecer, uma identidade visual e locacional, e não um modo de ser e de se sentir nesse mundo. Essa constatação não é minha, é de Eduardo Viveiros de Castro, no artigo “Todo mundo é índio, exceto quem não é” (2006). Nesse brilhante texto, Viveiros de Castro vai além: ser índio, para o antropólogo, é algo além do estado de ser; seria, portanto, um “modo de devir”, no sentido de que não se está diante de um ser essencial e estável, de uma identidade fixa no espaço-tempo, mas de um ser em permanente construção e diferenciação. Todavia, diferentemente do que muitos possam pensar, essa incessante transformação não tem direção fixa, não ruma, nesse sentido, a uma conclusão inevitável, ou seja, à irremediável “aculturação” ou ao mundo “civilizado”. Ao contrário, a produção perpétua da diferenciação, numa lógica que coloca em embate o “velho” e o “novo”, o tradicional e a mudança, leva a lugares incertos, a arranjos totalmente inovadores, mas, acima de tudo, pulsantes.

Nesse sentido, uma das perguntas que essa dissertação se propôs a responder está de todo equivocada. Se o Tupé é ou não é lugar “de” ou “do” índio não faz o menor sentido (e tampouco faz alguma diferença; talvez o questionamento mais pertinente seria se o Tupé é lugar de branco, mas não se propõe aqui inverter as polaridades). De

qualquer forma, corre-se o risco, sempre, quando se produz etnologia, de se cair no lugar comum da cristalização de determinada identidade. Vamos então partir do óbvio: uma vez que os Tuyuka estão no Tupé, este é, por conseguinte, uma localidade que responde aos desejos e anseios daqueles que para lá se deslocaram. E ponto. Em tal caso, o correto questionamento seria: qual são os desejos e os anseios dos Tuyuka que “desceram” ao Tupé? Contudo, devemos reconhecer que os desejos e os anseios não são declarações individuais ou coletivas manifestadas no vácuo. Há, nessa perspectiva, uma miríade de condicionamentos e estruturas que, de alguma forma, vão dando forma e conteúdo às escolhas e aos discursos. Na visão deste pesquisador, é na noção do “movimento”, enquanto processo de construção dos corpos-alma do índio do Uaupés, que subjaz a decisão de migrar ao Tupé (assim como para tantas outras decisões). Numa perspectiva ampliada, seria o mesmo que dizer que o movimento de criação e transformação do Universo é processo similar ao movimento de criação e transformação da pessoa Tuyuka. CAYÓN (2010) definiu bem a ideia:

“O nascimento é um acontecimento cósmico não só porque todos os seres do universo estão vendo o parto, mas também porque é uma viagem dos confins do cosmos até o centro do mundo” (p. 290)

Como foi visto no Capítulo 1, a viagem da Cobra-Canoa de Transformação é um longo processo tanto de criação de espaços habitáveis quanto das próprias pessoas que irão habitá-los. Lugares e pessoas, dessa forma, operam numa lógica de cocriação. Conforme descrição dos acontecimentos e significados de algumas Casas de Transformação na trajetória mitológica, AEITÛ (2005, p. 127) relata que, na Casa da Formiga Lavapé (*Yepamoawi*), onde se situa no município de Barcelos/AM, ainda no baixo rio Nergro, os demiurgos notaram que a localidade estava cheia de formigas, não estando consequentemente propícia ao povoamento. Foi através do benzimento que os demiurgos lograram acabar com a praga e, assim, amansaram aquela localidade. Já numa perspectiva do tempo histórico, do tempo da humanidade, Cabalzar relata que, embora o rio Tiquié não fosse local próprio aos Tuyuka, o deslocamento perpetrado pelos *Opaya*, seguido da reiterada execução de benzimentos, danças e rituais acabaram por amansar a localidade, no mesmo espírito do processo levado a cabo na Casa da Formiga. Acredito que o mesmo processo acima descrito vem ocorrendo no Tupé. Em outras palavras, o movimento ao Tupé pelo por Quintino e sua família se insere nessa

longa trama de permanente transformação de pessoas e lugares. Para todos os fins, a Casa de Transformação nomeada Casa de Quarto de Leite (*Opekōsawi*), a qual se refere ao município de Manaus e adjacências, já era uma Casa de *Tōko*, casa de coisas boas, já devidamente amansada no contexto da viagem ancestral. Por sinal, foi nessa casa que os ancestrais dos Tuyuka, no passado mítico, começaram a dançar (AEITŪ, 2005, p. 124).

Não é demais lembrar que o movimento da Cobra-Canoa ancestral, quando da sua subida desde o Lago de Leite, no sentido Leste-Oeste, não foi aleatória. O formato dendrítico da rede de rios que compõem a bacia amazônica, na visão dos índios, se deve a uma grande árvore que teria sido derrubada. Nesse sentido, a Cobra-Canoa se desloca ao longo do caule e dos galhos dessa gigante árvore, até atingir o centro do universo, o local onde desembarcam em definitivo (ROTAS, 2012, p. 31). O Universo, nesse sentido, vai sendo gerado (e amansado, como vimos) a partir do deslocamento da Cobra-Canoa pelos galhos dessa imensa árvore. Em outras palavras, essa gigantesca árvore representa todo o Universo dos índios do Uaupés. Ela representa, portanto, a fronteira total de possibilidades de existência e manifestação do corpo-alma. Esse Universo corresponde ao que denominei, no Capítulo 1, de espaço mitológico. Não estou sendo ingênuo, e tampouco raso, a ponto de concluir que, ao Tuyuka, a bacia Amazônica é o limite dentro do qual se reconhecem enquanto Tuyuka; ou que os Tuyuka, nesse sentido, deixam de ser Tuyuka a partir do momento em que se distanciam dos seus lugares sagrados. Não é isso que quero dizer. O que quero afirmar é justamente o contrário. Não importa aonde o Tuyuka se encontre, seja essa localidade dentro ou fora da bacia Amazônica, ele estará sempre no seu “lugar”, uma vez que carrega seu Universo consigo, em pensamento. Em outras palavras, o Universo, o espaço mitológico, não é algo externo ao indivíduo Tuyuka; ele é, antes de tudo, um conhecimento, um bem imaterial, que é idealmente transmitido na linha agnática enquanto conhecimento de maior valor, conforme foi elucidado no Capítulo 1. E, como era de se esperar, os Tuyuka trouxeram consigo seu Universo ao Tupé.

O Tuyuka é um ser em permanente transformação e aperfeiçoamento. O deslocamento no espaço-tempo é ao mesmo tempo condição e meio para a sua transformação. Nesse sentido, corroboro com a ideia expressa no artigo escrito por ANDRELLO, GUERREIRO e HUGH-JONES, S. (2015, p. 708) segundo a qual seria mais acertado pensar os índios do Uaupés não tanto em termos do ideal da

descendência, como algo que já está previsto e dado, mas como povos baseados no ideal da “ascendência”, no sentido de algo que está em incessante edificação.

4. CONCLUSÃO:

Ao que me parece a pergunta cerne da presente dissertação ainda não foi devidamente respondida, embora tenha sido tangenciada e parcialmente construída. Afinal, qual o lugar do índio Tuyuka? A resposta pode soar um tanto contraditória, mas uma possível abordagem para tal questionamento pode ser a seguinte: todos os lugares, exceto aqueles em que ainda não chegaram. Explico, pois.

Se se recorre à produção etnológica no que concerne aos Tukano Orientais, sobretudo aos cânones, rapidamente se conclui que o lugar óbvio do índio Tuyuka é o alto rio Negro; mais especificamente, a bacia do Uaupés, a qual pode ser tida como um subgrupo do alto rio Negro. Pode-se ir, contudo, mais a fundo, especificando que o lugar do índio Tuyuka é na sub-bacia do rio Tiquié, este, por sua vez, um tributário do Uaupés, local onde habita a substancial maioria dos Tuyuka. Na visão deste pesquisador, todas essas categorias, embora inteligíveis e condizentes com a realidade material quando observada a olho nu, não abarcam o todo e a complexidade da territorialidade dos Tuyuka. Sejamos justos com os cânones, porém. Ao definir uma localização geoespacial aos Tuyuka, estes tinham antes o fito de tornar claro e palpável, ao leitor, sobre quem se estava falando. Se se fala de alguém, é óbvio que esse alguém habita algum lugar. É como que uma operação de praxe na etnologia indígena: ao

apresentar a etnia que será o sujeito do estudo, o pesquisador deve situá-la no espaço, dando assim inteligibilidade à pesquisa.

Ressalvo que não é o objetivo desta dissertação cair num relativismo conceitual absoluto, no sentido de que todas as categorias conceituais até então criadas para a compreensão da territorialidade Tuyuka estão de todo equivocadas e não servem a propósito algum. Muito pelo contrário, o que se quer é contribuir para a melhor adequação das categorias às realidades ontológicas experimentadas no caso concreto. O problema acaba sendo que algumas categorias passam a funcionar mais como realidades aprisionadoras do que como elementos que suscitam o diálogo construtivo. Por exemplo, dizer que os Tuyuka são habitantes do alto rio Negro cristaliza uma identidade que, no caso concreto, por exemplo o dos Tuyuka do Tupé, pode gerar um estranhamento diante dessa nova realidade. Afinal, o que estão fazendo os Tuyuka próximos a Manaus, longe dos seus territórios tradicionais? É como se alguma coisa estivesse errada, fora do lugar. E, na realidade, nada está fora do lugar.

Reconhece-se o avanço significativo advindo da certificação da natureza originária dos direitos sobre a terra aos indígenas brasileiros, resguardados pela Constituição Federal de 1988, sobretudo no que concerne à possibilidade de demarcações das terras indígenas. Contudo, esse olhar constitucional tem suas limitações: não somente ele congela identidades territoriais que estão em permanente construção e transformação, como acaba servindo de estrutura limitante e aprisionadora de possibilidades, uma vez que olha tão-somente para o passado, ignorando, assim, as oportunidades e potencialidades do futuro. Ao contrário, no espírito de um Eduardo Viveiros de Castro⁵⁷, essa dissertação trabalha com a ideia de que todo lugar é lugar do índio Tuyuka, exceto aqueles nos quais eles ainda não chegaram. Isso porque só faz sentido trabalhar a territorialidade dos Tuyuka a partir de um olhar lançado à frente no tempo, e não para trás. Nesse sentido, a territorialidade dos Tuyuka obedece a uma noção relacional complexa, em permanente construção, sendo talhada a partir da interação entre o Universo em pensamento (o espaço mitológico), as relações socioespaciais (o espaço social), e a paisagem propriamente dita (o espaço físico). Em

⁵⁷ Em referência ao artigo de VIVEIROS DE CASTRO, E. (2006) "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é".

outras palavras, o “lugar” do índio Tuyuka não está pronto e tampouco é fixo no espaço-tempo: lugares e pessoas interagem de modo a produzir espaços habitáveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AEITÛ; FOIRN; ISA. Wiseri Makane Niromakañe – (Casa de Transformação: origem da vida ritual Utapinozona – Tuyuka). Histórias contadas por membros da AEITU, Associação Escola Indígena Utapinozona-Tuyuka. São Gabriel da Cachoeira, AM; São Paulo, SP, 2005.

ANDRELLO, Geraldo; GUERREIRO, Antonio and HUGH-JONES, Stephen. Space-Time Transformations In The Upper Xingu And Upper Rio Negro. *Sociol. Antropol.* [online]. 2015, vol.5, n.3 [cited 2017-07-05], pp.699-724. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2238-38752015000300699&lng=en&nrm=iso>. ISSN 2236-7527. <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752015v5i3>.

ANDRELLO, Geraldo. 2006. Cidade do Índio. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 447 pp.

ARHEM, Kaj (1981). *Makuna Social Organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1981.

_____ (1998). *Powers of place: territory, landscape and belonging in the Northwest amazonia*. In: LOWELL, N (Ed.). *Local Belonging*. London: Routledge.

_____ (2000). *Ethnographic Puzzles: essays on social organization, symbolism and change*. London: Athlone Press, 2000. 288p.

AUGÉ, Marc. ([1992] 2005). *Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade*. 1ª edição francesa. Lisboa, 90 Graus.

BUCHILLET, Dominique. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brésil). Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Doutorado. Nanterre: Université de Paris X, 1983.

CABALZAR, Aloisio. "Descendência e aliança no espaço tuyuka. A noção de nexo regional no noroeste amazônico". *Rev. Antropol.* [online]. 2000, vol.43, n.1 [cited 2017-07-05], pp.61-88. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000100003&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0034-7701. <http://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012000000100003>.

_____. *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2009.

CAYÓN, Luis. *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*. 1. ed. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2002.

_____. *Ide ma, el camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna*. *Antipoda Revista de Antropología y Arqueología*, v. 7, p. 141-173, 2008.

_____. *Descubriendo la naturaleza: derecho natural y ordenamiento territorial indígena en la Amazonía colombiana*. *Anuário Antropológico*, v. 2009-1, p. 199-226, 2010.

_____. *Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo*. 2010. vii, 409 f., il. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

CAYÓN, Luis et al. (2012). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro/organização Geraldo Andreello*. – São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012. P. 168 – 193.

CHERNELA, Janet Marion. “Estrutura social do Uaupés”. *Anuário Antropológico*, n. 81, 1982.

_____. *Hierarchy and economy of the Uanano (Kotiria) speaking peoples of the Middle Uaupes Basin*. PhD Thesis. New York: Columbia University, 1983.

_____. *The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press, 1993. 185p.

CORREA, François. (1996). *Por el camino de la Anaconda Remedio: dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional/Colciencias

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com Aspas e Outros ensaios*. Cap. 19. São Paulo: Cosac Naif, 2009

DIAS CABALZAR, Flora. “Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo, 2010.

DUTRA, Israel Fontes. *Pari-Cachoeira e Trinidad: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia*. 2008. Dissertação (Mestrado)

– Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8136/tde.../ISRAEL_FONTES_DUTRA.pdf

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005. 255 pp.

GEERTZ, C. (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan. Disponível em: https://moodle.fct.unl.pt/pluginfile.php/122511/mod_resource/content/0/Leituras/Geertz_01.pdf

GOLDMAN, I. 1963 "The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon", Urbana, The University of Illinois Press.

GOLDMAN, Marcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará, 1999.

GORDON, César. 2006. *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin (Mebêngôkre)*. São Paulo: Edunesp/ ISA/ NuTI.

HUGH-JONES, Christine. *Desde el río de leche: procesos espacio-temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Fundación Universidad Central, 2011.

HUGH-JONES, Stephen. 1988. "The gun and the bow: myths of the white man and Indians". *L'Homme*. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1988_num_28_106_368974

_____. 1993 "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan Social Organization", *L'Homme*, vol. 126-128(XXXIII): 95-120. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369631

_____. 1995. "Back to front and inside out: the androgynous house in NW Amazonia". Cambridge University Press.

_____. *Nomes secretos e riquezas visíveis: nominação no noroeste amazônico*. In: *Mana*. Rio de Janeiro: v.8, n.2, 2002. p.45-68.

JACKSON, J. 1983 "The Fish People", Cambridge, Cambridge University Press.

LASMAR, Cristiane. De Volta ao logo de leita: gênero e transformação no Alto rio Negro. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2005. II.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Mitológicas I - O cru e o cozido, tr. Beatriz PerroneMoisés, R.J.: Cosac e Naify, 2004, 446pp

_____. *The Way of the Masks*. Translated by Silvia Modelski. London, Jonathan Cape. 1983

LEFEBVRE, Henri. The Production of Space. Trad. D. Nicholson-Smith Oxford: Basil Blackwell, 1991.

MANO, Marcel. Mito e História: Perspectivas do Debate entre Estrutura e Evento em Etnologia”. Opsiis – UFG - Catalão –GO - vol. 9, n. 13, 2009

MALINOWSKI, Bronislaw. Argonautas do Pacífico Ocidental. São Paulo: Editora Abril, 1984.

MAUSS, M. 1974 [1923-24]. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas”. In : _____. Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo : Edusp

MELATTI, Julio César. “Cap. 1: Por que Áreas Etnográficas”. In: Índios da América do Sul: áreas etnográficas (disponível na Página do Melatti: <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/00areas.pdf>)

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana* [online]. 1998, vol.4, n.1 [cited 2017-07-05], pp.47-77. Available from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003&lng=en&nrm=iso>. ISSN 0104-9313. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>.

OVERING, Kaplan, J. (1981). Review Amazonian anthropology, *Journal of Latin American Studies*, n. 13/1

PEIRANO, Mariza, “Etnografia, ou a teoria vivida”, *Ponto Urbe* [Online], 2 | 2008, posto online no dia 06 Agosto 2014, consultado o 05 Julho 2017. URL : <http://pontourbe.revues.org/1890> ; DOI : 10.4000/pontourbe.1890

RAMIREZ, Henri. *A fala tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus: Inspeção Salesiana da Amazônia Cedem, 1997

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1981. Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios desana de Colombia. In T. Hartmann and V. Schaden (eds.), Coleção Museo Paulista, serie Ensaio 4, 255-270. São Paulo: USP.

REZENDE, Justino Sarmiento. "Escola indígena municipal etãpinopona-Tuyuka e a construção da identidade tuyuka". Dissertação (Mestrado em Educação). Campo Grande, Universidade Católica Dom Bosco, 2007.

RIBEIRO, Berta. (1995). Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo. São Paulo: Edusp, Companhia das Letras.

RIVIÈRE, Peter G. 1984. *Individual and society in Guiana*. Cambridge: Cambridge University Press.

ROTAS DE CRIAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro / organização Geraldo Andrello. -- São Paulo : Instituto Socioambiental ; São Gabriel da Cachoeira, AM : FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012.

SAHLINS, Marshall. 1990 [1987] "Ilhas de história", Rio de Janeiro, Jorge Zahar. 2001 [1995] *Como pensam os "nativos"*, São Paulo, Edusp.

_____ (1997). O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção (parte I). *Mana*, 3(1), 41-73. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131997000100002>

SORENSEN, A. P. 1967 "Multilingualism in the Northwest Amazon", *American Anthropologist*, vol. 69(6).

STRATHERN, Marilyn. "The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia". Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1988 [Versão em português: _____. O gênero dádiva. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.].

TENÓRIO, Higinio Pimentel; CABALZAR, Aloisio et al. (2012). Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro/organização Geraldo Andrello. – São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN, 2012 – p. 42 -50.

TURNER, Terence. 1995. "Social body and embodied subject: bodiliness, subjectivity and sociality among the Kayapó". *Cultural Anthropology*, 10(2):143-179.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Etnologia brasileira". In: MICELI, Sérgio (Org.). O que ler na ciência social brasileira (1970-1995). São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999, v.1, Antropologia.

_____. No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é. São Paulo. ISA. 2006
http://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf

VLCEK, Natalie. Documentação e revitalização: experiências de parceria junto à escola diferenciada ʘtapinoona-tuyuka. Revista Linguística / Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Volume 13, n.1 jan de 2017, p. 126-150. ISSN 2238-975X 1. [<https://revistas.ufrj.br/index.php/rl>]

WRIGHT, Robin M.. História indígena e indigenismo no Alto Rio Negro. Campinas/São Paulo, Mercado de Letras/ISA, 2005.