

---

**Universidad de Salamanca**  
Instituto Universitario de Iberoamérica

---

Programa de Doctorado Interuniversitario en  
*Antropología de Iberoamérica*



**Identidade, Alteridade e Alteração entre Grupos  
Indígenas do Alto Rio Negro em Manaus,  
Amazonas**

Directores:

Dr. D. Ángel B. Espina Barrio

Dr. D. Renato Monteiro Athias

Tesis doctoral presentada por el Maestro

**D. Erlan Moraes de Souza**

Enero de 2016

# UNIVERSIDAD DE SALAMANCA

PROGRAMA DE DOCTORADO INTERUNIVERSITARIO EN  
“ANTROPOLOGÍA DE IBEROAMÉRICA”

## IDENTIDADE, ALTERIDADE E ALTERAÇÃO ENTRE ÍNDIOS DO ALTO RIO NEGRO EM MANAUS, AMAZONAS

Tese de Doutorado  
apresentada como requisito  
parcial para a obtenção  
do título de Doutor em  
Antropologia de Iberoamérica  
pela Universidad de Salamanca,  
Espanha.

**Erlan Moraes de Souza**

**Orientadores: Dr. Ángel B. Espina Barrio**

**Dr. Renato Athias Monteiro**

SALAMANCA  
ENERO DE 2016

## RESUMO

O objetivo desta tese é investigar sobre a relação entre identidade, alteridade e alteração entre grupos indígenas da família linguística Tukano, que migraram da Terra Indígena do Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico, em direção a Manaus, capital do Amazonas. A meta é a realização de um estudo a partir da sociocosmologia, buscando, através da teoria do parentesco e da mitologia, categorias de inteligibilidade de suas relações de socialidade interna e, principalmente, sua relação com o Outro, especificamente os brancos e a civilização ocidental. A partir de uma combinação de etnografia com conceitos teóricos básicos, como consanguinidade e afinidade potencial, perspectivismo e multinaturalismo, e mais recente a noção de canibalismo metafísico, esperamos compreender as noções indígenas de alteração ou transformação sociocultural. Tudo isso, aplicado ao contexto da migração em direção à cidade. Nosso interesse é ver como o branco e a civilização são tratados pelos índios, e como esses se vêem implicados neste processo. A pesquisa busca esclarecer os termos dessa transformação e seus significados para os grupos indígenas estudados.

**Palavras-Chave:** Índios Tukano, Alteridade, Alteração, Afinidade Potencial, Migração.

## RESUMEN

El objetivo de la tesis es investigar sobre la relación entre identidad, alteridad y alteración entre grupos indígenas de la familia lingüística Tukano que se han desplazado desde la Tierra Indígena del Alto Río Negro, Noroeste Amazónico, hacia Manaus, capital del Amazonas. La meta es hacer un estudio a partir de la sociocosmología nativa, buscando, a través de la teoría del parentesco y de la mitología, categorías de inteligibilidad de sus relaciones de socialidad interna e, principalmente, su relación con el Otro, específicamente los blancos y la civilización. A partir de una combinación de etnografía con conceptos teóricos básicos, como consanguinidad y afinidad potencial, perspectivismo y multinaturalismo, y más reciente la noción de canibalismo metafísico, esperamos comprender las nociones indígenas de alteración o transformación sociocultural. Todo eso, aplicado a la migración hacia la ciudad. Nos interesa ver como el blanco y la civilización son tratados por los indígenas, y como estos se miran a si mismos en ese proceso. La investigación busca aclarar los términos de esa transformación y sus significados para los grupos indígenas estudiados.

**Palavras-Clave:** Indígenas Tukano, Alteridad, Alteración, Afinidad Potencial, Migración.

## AGRADECIMENTOS

Parte do material utilizado para a produção desse texto foi financiado pelo Programa Petrobrás Cultural e pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN/AM, agências as quais agradeço primeiramente. O Núcleo de Antropologia Visual da Universidade Federal do Amazonas - NAVI/UFAM, e o Instituto Socioambiental deram um grande apoio para o projeto, desde seu início no ano de 2007, e sou muito agradecido por ter contado com essa ajuda.

Aos meus amigos e importantes interlocutores Ernesto Belo e Gilton Mendes, coordenador do NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena da Universidade Federal do Amazonas. Com eles, especialmente Ernesto, fui obrigado a “fazer Rizoma”, tanto nas discussões teóricas quanto na elaboração do texto final da tese.

Agradeço à Fernanda Bizarria, que foi parceira nos projetos que geraram o material audiovisual utilizado como etnografia nesse trabalho, e a Gustavo Soranz, que foi uma presença constante antes e durante a produção da tese, com *insights* técnicos e metodológicos que contribuíram para o desenvolvimento da pesquisa. Parte de seus próprios artigos iluminaram vários pontos da tese. Extendo o agradecimento à sua esposa, Michele Brasil, por sua paciência e conselhos mais do que apropriados em momentos difíceis.

No ano de 2009, realizei um período de estudos e pesquisas no EREA – Centro de Estudos e Pesquisas em Etnologia Ameríndia, da Universidade de Paris X, Nanterre, e do CNRS – Centro Nacional de Pesquisa Científica, em Paris, França. Sou muito agradecido pela acolhida e suporte de Jean Pierre Chaumeil e Bonnie Chaumeil.

Agradeço ao Dr. Ángel Espina Barrio pela sua orientação e apoio com todas as questões concernentes ao Doutorado. Sua capacidade de resolução de problemas é impressionante, e sem ele não poderia ter feito muito do que fiz neste trabalho. Agradeço igualmente o apoio, orientação e contribuição sem igual do Dr. Renato Athias, da Universidade Federal de Pernambuco, sem o qual grande parte desse

material não poderia ter sido realizado. O Dr. Athias possui mais de 30 anos de experiência de pesquisa com os povos do Alto Rio Negro, e suas contribuições foram, além de fundamentais, um verdadeiro privilégio.

Especialmente, gostaria de agradecer ao Dr. Júlio Cesar Schweickardt, do Instituto Leônidas e Maria Deane, Fiocruz/Amazônia, e à Dra. Lúcia Helena Rattigueri, pela compreensão, orientação e apoio, sem os quais eu não poderia ter realizado este trabalho. O Dr. Júlio Cesar tem sido, desde a graduação, uma fonte de inspiração e um modelo de profissional nas áreas de pesquisa e gestão. Lúcia Helena foi uma verdadeira parceira, que segurou minha mão e caminhou comigo pelos momentos mais difíceis e complexos da tese. À ela, meu mais profundo agradecimento, respeito e admiração.

Dedico um agradecimento muito especial aos índios que contribuíram, de forma direta ou indireta, para a realização da pesquisa. Extendo o agradecimento à minha família, especificamente à minha mãe, Iva, e irmãos, Eduardo e Jô, além de minha sobrinha, Ananda, que, somente com 18 anos soube me orientar adequadamente sempre que lhe busquei pedindo auxílio. Todos prestaram grande ajuda na fase de elaboração do presente texto. Minha mãe, mulher forte e determinada, me guiou e orientou muitas vezes, principalmente nos momentos mais delicados.

Ao Sr. Isper Abrahim dedico mais que um agradecimento. Sem sua ajuda, orientação e apoio esta tese nunca teria sido realizada. A ele o meu mais sincero agradecimento e admiração. Extendo a apreciação à sua família, Ana Lúcia Lima, Juliana Batista Lima e Rosiane, companheiras de luta. Um agradecimento especial à Andreia Batista Lima que participou de perto durante um momento da tese, e que sempre foi muito coerente e sábia em suas considerações acerca do tema. Suas considerações sobre parte do texto trouxeram luz a dúvidas e questões que tinha.

Finalmente, aos amigos, que além da paciência que tiveram com meu mau humor e minhas ausências nos encontros semanais, sempre me apoiaram em minhas decisões e me acudiram sempre que necessitei: Luiz Eduardo Souza, Chafic

Baydon, Jean Bolshoi, Carlos Eduardo Tuma, Luiz Gonzaga Nossa, Gustavo Said, José Lima Netto, Railson, Leonardo Soares e Antônio Carlos Nossa. Dedico um agradecimento especial a Leonardo Alexander, irmão de coração que me ajudou muito na fase final da tese, e a André Carramanho, outro irmão escolhido pela vida com quem passei ótimos momentos, acadêmicos e profissionais. À Luciana Amato, amiga, confidente, parceira, que sempre me acolheu incansavelmente, e me orientou gentilmente em meus momentos de dúvidas e dificuldades com relação à Tese. Extendo o agradecimento a suas lindas filhas, Clara, Júlia e Laura, presenças constantes.

Aos meus irmão de coração, que conheci em Salamanca, com os quais passei os melhores anos da minha vida: Ana Nadal, Edgardo Caballero, Larisa Maite, Joan Manuel Corcino Font, Miguel Ocholo. A eles minha admiração e respeito. Ana Nadal ainda segue em Salamanca, e me prestou um grande auxílio na fase final de elaboração do texto, no final do ano de 2015. Meu mais sincero agradecimento e admiração por sua coragem e paciência.

Para concluir, agradeço a todas as pessoas que encontrei em desvios e atalhos, caminhos intelectuais da vida, que acabaram por contribuir para a elaboração dessa Tese. Professores, pesquisadores, amigos, colegas de doutorado – como Melania Aceves e Penélope Cruz –, parentes, e outros. Deixo para o final um agradecimento mais que especial à minha tia, Idivan Saraiva, que me deu um verdadeiro empurrão para frente, em direção à conclusão da tese.

*À Maria Helena,  
Amor Eterno.*

## SUMÁRIO

<b>Resumo</b>	<b>03</b>
<b>Agradecimentos</b>	<b>04</b>
<b>Dedicatória</b>	<b>07</b>
<b>1. Introdução</b>	<b>11</b>
Trajetória	18
Inspirações e Conceitos	22
Questões Metodológicas	33
A Tese em Capítulos	42
<b>2. Proposta de um Marco Teórico</b>	<b>47</b>
2.1. Consanguinidade/Afinidade	53
2.2. Perspectivismo e Multinaturalismo	60
2.3. Afinidade Potencial e Construção da Socialidade	64
2.4. O Nativo Relativo	70
2.5. De Volta com o Problema da Afinidade	78
2.6. A Inconstância da Alma Selvagem	81
2.7. Uma Releitura do Perspectivismo e Multinaturalismo?	86
2.8. Atualização e contra-efetuação do virtual	90
2.9. Metafísicas Canibais	93
<b>3. O Alto Rio Negro</b>	<b>100</b>
3.1. A Chegada da Missão	111
3.2. Índios e Brancos no Alto Rio Negro: breve história do contato	112



<b>3.3. A Chegada dos Salesianos</b>	<b>124</b>
<b>3.4. A história de Leopoldino</b>	<b>135</b>
<b>3.5. A Vida na Missão</b>	<b>138</b>
<b>3.6. Presença da Missão e Vida nos Internatos</b>	<b>141</b>
<b>3.7. Civilização e Cultura</b>	<b>150</b>
<b>4. A Sociocosmologia Nativa</b>	<b>171</b>
<b>4.1. O Grupo Exógamo, o Sib e a Fratria</b>	<b>171</b>
<b>4.2. A Maloca</b>	<b>177</b>
<b>4.3. O Dabucuri</b>	<b>184</b>
<b>4.4. O Jurupari</b>	<b>190</b>
<b>5. Índios e Brancos no Universo Nativo</b>	<b>196</b>
<b>6. Narrativas Sobre a Migração</b>	<b>235</b>
<b>6.1. Justino e a Associação Bayaroá</b>	<b>236</b>
<b>6.2. Desanas no Tupé</b>	<b>249</b>
<b>6.3. Uma história singular: Gabriel Gentil e a poética tukano</b>	<b>263</b>
<b>7. Discussão</b>	<b>273</b>
<b>7.1. O Deslocamento Para Manaus</b>	<b>282</b>
<b>7.2. A Vida na Cidade</b>	<b>286</b>
<b>7.3. A Maloca</b>	<b>293</b>
<b>7.4. Os Rituais</b>	<b>298</b>
<b>7.5. O Xamanismo</b>	<b>303</b>

<b>7.6. Formação de Associações e Grupos de Apresentação</b>	<b>311</b>
<b>7.7. Alteridade e Alteração</b>	<b>312</b>
<b>8. Considerações Finais</b>	<b>316</b>
<b>9. Fontes e Bibliografia</b>	<b>325</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>336</b>
<b>Anexo I</b>	<b>337</b>
<b>Anexo II</b>	<b>344</b>

## 1 - INTRODUÇÃO

Esta é uma tese sobre antropologia fundamental. Isso ocorre porque a pesquisa versa sobre questões primordiais da antropologia – a busca não por uma interpretação do outro, mas uma interpretação da interpretação que o outro faz de si mesmo e do mundo -, bem como temas básicos da variação sociocultural nativa, enfocando a dinâmica transformacional de coletivos indígenas a partir de categorias analíticas básicas para esses grupos. Essas categorias básicas vão girar em torno do que se expôs no título do trabalho, a saber, a identidade, alteridade e alteração<sup>1</sup> entre índios do Alto Rio Negro em Manaus. Uma questão básica que esse trabalho propõe, não como objetivo a ser buscado, e sim como elemento norteador, *é como os índios pensam?* O problema é: quais os seus pontos de vista sobre os conceitos acima propostos, e sobre o processo de migração e, finalmente, como vêm as transformações pelas quais têm passado, típicas de sua cultura mas também aceleradas ou levadas ao extremo pela vida na cidade?

Esses conceitos encontram-se ligados, e apresentam-se em forma de relação metafísica. A identidade, um elemento fundamental, apresenta-se na sociologia indígena de forma relacional. Melhor dizendo, não é a identidade que define as relações, e sim a relação entre os índios e outros seres do cosmos (inclusive os brancos) é que define parâmetros identitários. A identidade aparece aqui como uma forma de relação, gerada pelas relações de parentesco e pela dinâmica

---

<sup>1</sup> É importante explorar a ligação forte e ao mesmo tempo tênue que existe entre esses três eixos da relação. Na etnografia, notei que um não existe sem o outro, e essa relação será trabalhada na tese de modo exaustivo. Buscarei um olhar crítico e uma abordagem que insira essa relação e os conceitos anexos à ela da forma como eles são trabalhados pelos próprios índios.

cultural. Mas a forma prototípica de relação é a alteridade, mas não vista enquanto categoria analítica de quem é o “eu” e o “outro”, e sim como relação potencial com Outrem<sup>2</sup>. Só existe o “eu” e o “outro” porque existe a potencialidade de que existam os sujeitos, a presença virtual de *Outrem*. Claro que, se buscamos noções de alteridade entre os índios do Alto Rio Negro, provavelmente perceberemos pontos de vista sobre outros que permeiam o universo indígena, e na cidade nos interessamos sobre a figura do branco no mundo nativo. Mas buscarei um aprofundamento da noção, que é relacional, e que desemboca no conceito de alteração. A alteração, que nos remete ao conceito de transformação, é o elemento chave do trabalho. É o processo, ou anti-processo com o qual buscarei dialogar.

O objetivo geral é investigar as transformações pelas quais passam os grupos indígenas do Alto Rio Negro na modernidade, especificamente em Manaus, local de migração desses coletivos. A ideia principal, como resultado desse trabalho, é de que os índios vêm passando por transformações profundas, principalmente nos últimos 100 anos, mas essas transformações possuem especificidades nativas, ou uma transformação segundo os próprios termos (indígenas). Longe de caírem em processo de aculturação, ou transfiguração étnica,

---

<sup>2</sup> Segundo Viveiros de Castro (2002a, pg. 5): “*Outrem é a expressão de um mundo possível. Um possível que existe realmente, mas que não existe atualmente fora de sua expressão em outrem. O possível exprimido está envolvido ou implicado no experimente (que lhe permanece entretanto heterogêneo), e se acha efetuado na linguagem ou no signo, que é a realidade do possível enquanto tal - o sentido. O Eu surge então como explicação desse implicado, atualização desse possível, ao tomar o lugar que lhe cabe (o de 'eu') no jogo de linguagem. O sujeito é assim efeito, não causa; ele é o resultado da interiorização de uma relação que lhe é exterior – ou antes, de uma relação à qual ele é interior: as relações são originariamente exteriores aos termos, porque os termos são interiores às relações. Há vários sujeitos porque há outrem, e não o contrário”.*

como apontou Darcy Ribeiro (1996) , os índios do Alto Rio Negro se reinventam diante da modernidade, e não são sugados por ela. Ao contrário, mantém uma identidade indígena (que é relacional, se faz a partir do coletivo e de regras de afinidade), possuem categorias de alteridade bem estabelecidas e se alteram a partir de uma dinâmica cultural própria, quer estejam no campo ou na cidade (no suposto “mundo dos brancos”). Na cidade, que é o campo desse trabalho, passam por um processo de reantropologizar suas noções socioculturais, ao invés de se tornarem “civilizados”. Os índios migram para Manaus, em direção ao mundo dos brancos, e por isso estão se tornando brancos? Talvez sim, se fazemos uma leitura superficial. Mas esse processo de tornar-se branco é eterno, não se concluirá. O devir índio, o devir branco, é uma condição de vir a ser, de tornar-se, elemento fundamental da sociocosmologia indígena. Não possui fim, constitui processo interminável. Essa alteração possui características próprias que trabalharemos ao longo da tese, mas não implica num “deixar de ser índio”, “tornar-se civilizado”, entre outros termos. O índio continua sendo índio, mesmo que introjete (para usar um jargão psicanalítico<sup>3</sup>) a civilização e apresente alguns de seus diacríticos, mas sempre segundo os próprios termos. Essa é a ideia principal da tese.

Portanto, percebo que o trabalho se justifica não só pelo seu ineditismo, que busca lançar um olhar diferente sobre a dinâmica de transformação entre os índios do Alto Rio Negro em Manaus. Ele também se legitima através da intenção de

---

<sup>3</sup> “Processo evidenciado pela investigação analítica. O sujeito faz passar, de um modo fantasístico, de ‘fora’ para ‘dentro’ , objetos e qualidades inerentes a esses objetos. A introjeção aproxima-se da incorporação, que constitui o seu protótipo corporal, mas não implica necessariamente uma referencia ao limite corporal... Está estreitamente relacionada com a identificação”. LAPLANCHE, Jean. (1992) **Vocabulário da Psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes.

propor novas perspectivas sobre os índios da Amazônia, ou das Terras Baixas da América do Sul, como se convencionou chamar. E essa nova perspectiva abre um conjunto de possibilidades interpretativas que, se forem bem analisadas, podem ser úteis não só para construir uma compreensão mais profunda, mas também para estabelecer novos parâmetros de uso dessas informações. Me refiro à constituição de políticas públicas e planos de ação direcionados a esses povos.

Certamente existem outros trabalhos sobre índios na cidade, e alguns muito interessantes e que seguem uma linha semelhante dessa pesquisa, como os de Lasmar (2005) e Andrello (2006), só para citar alguns (poderia citar outros trabalhos sobre índios em cidades, inclusive sobre índios em Manaus, mas eles não fazem parte do nosso universo conceitual, como também atualizam etnografias e conceitos que não interessam, diretamente, a esta tese). Mas o interesse dessa pesquisa, seu marco teórico e sua etnografia constroem seu ineditismo. Não vou repetir trabalhos anteriores, que eram outras etnografias, outras localidades, apesar de tratarem de índios da mesma família linguística – alguns até da mesma etnia – e provenientes da mesma localização geográfica. Mas este tipo de tese, em Manaus, nunca foi realizado. Existem alguns trabalhos sobre índios em Manaus, alguns muito antigos, outros recentes mas que seguem uma linha de raciocínio completamente distinta.

Nesse contexto, busco, portanto, uma inovação. Tanto etnográfica quanto teórica. Aplicar, aos índios em Manaus, esse corpo teórico do qual falaremos mais tarde, a partir da etnografia que foi realizada, tanto no Alto Rio Negro quanto em Manaus, partindo inclusive de casos específicos, é a inovação que busco. São resultados que podem gerar um re-conhecimento dos trabalhos do tipo, ou seguir

um caminho de renovação inevitável da antropologia indígena atual. Novos ares para a antropologia, e um conhecimento sólido, conciso e aberto para outros grupos, que geralmente ocupam espaços políticos que necessitam de novas visões e diferentes tomadas de decisões.

Sobre o campo de origem desses grupos, o Alto Rio Negro constitui uma imensa área indígena, homologada por Decreto Presidencial de 14 de Abril de 1998, com superfície de sete milhões, novecentos e noventa e nove mil, trezentos e oitenta e um hectares, dezesseis ares e oitenta e três centiares e perímetro de um milhão, novecentos e cinco mil, novecentos e sessenta metros e sessenta e três centímetros, situada nos Municípios de São Gabriel da Cachoeira e Japurá, Estado do Amazonas. É ocupada por grupos indígenas pertencentes a três famílias linguísticas, o Aruak, o Tukano e o Maku. Os grupos Tukano são os mais numerosos: tuyuka, tukano, kubeo, desana, uanana, pira-tapuya, bará, barasana, makuna, tatuyo, taiwano, karapanã, siriano, yuruti, miriti-tapuya, arapaso, letuama, pisá-mira e tanimuka. Os grupos habitam a bacia dos rios Uaupés e Pirá-paraná, que é afluente do rio Apapóris, e convivem com grupos Maku (hupda, yuhupda, nadâb e dâw). Ao norte encontram-se os grupos Aruak, na bacia do rio Içana (baniwa, koripako), como também ao sul na região do rio Apapóris (yukuna e kawiyeri). (Cabalzar, 2009)

Os tarianos, que habitam principalmente o distrito de Iauaretê, são um grupo Aruak que, em época passada, migraram do rio Içana para o Uaupés, e atualmente a maioria fala o tukano como língua principal. Sua presença em Iauaretê é aparente, constituindo maioria em grande parte das comunidades próximas e bairros da cidade. Apesar de serem um grupo Aruak, serão tratados

neste trabalho como grupos do Uaupés, não somente porque habitam já há muito tempo na região, mas também porque compartilham da história moderna pela qual os grupos Tukano passaram. (Figura 1)

Uma observação se faz importante: a pesquisa ocorreu com índios situados no Alto Rio Negro, principalmente nas cidades de São Gabriel da Cachoeira, Taracuá e Iauareté – durante três semanas no ano de 2007, e três meses em 2010 – , e outros situados em Manaus – alguns meses nos anos de 2004 e 2005, dois meses em 2007, e de março de 2013 a novembro de 2015 . Não é minha intenção fazer uma diferenciação do tipo *índios de lá e índios daqui*, pois acredito que tal diferença, apesar de ser imaginada e priorizada em algumas pesquisas, não existe como tal. Não trabalharei com a antítese campo-cidade, apesar de que cada um possui suas especificidades. Mas essas particularidades não influem nas questões que essa tese propõe. Ao contrário, Manaus será trabalhada como um espaço que faz parte do universo indígena, e as categorias analíticas se aplicam aos dois cenários: o campo e a cidade. O suposto mundo dos brancos, como falei anteriormente, não existe como tal; os índios que na cidade vivem, estão por assim dizer *no mundo dos índios*. Particularidades sim, especificidades também, mas não existe um contraste, uma antítese, ou mundos que se chocam. Espero deixar isso claro ao longo do trabalho, a partir de dados etnográficos e parâmetros conceituais.





Essa postura intelectual e acadêmica não é nova, pelo menos no Brasil. Tem sido realizada em vários departamentos de antropologia que trabalham questões indígenas, para citar alguns temos o Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro; o Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, que também produz um universo conceitual muito interessante no contexto de nosso trabalho; além de outros departamentos da Universidade de São Paulo, Universidade de Santa Catarina, Universidade de Campinas, Universidade Federal de São Carlos e, claro, a Universidade Federal do Amazonas. Posso estar cometendo a injustiça de omitir alguns departamentos, mas acredito que esses são os básicos que me vêm à mente no momento.

Muitos trabalhos, entre dissertações, teses e artigos, realizados por pesquisadores dessas instituições, serviram de inspiração para a realização dessa tese, especialmente àqueles realizados pelo Museu Nacional. Essa instituição apresenta, na figura do Dr. Eduardo Viveiros de Castro, um conjunto conceitual profícuo e muito interessante que dialoga intensamente com minha etnografia. Além de inspirador, seus trabalhos constituem o marco teórico principal da tese, e estaremos fazendo uso extenso de suas proposições, como veremos adiante.

## **TRAJETÓRIA**

Entretanto, a inspiração inicial que me levou aos estudos de terceiro ciclo na Universidade de Salamanca, posteriormente ao Mestrado em Antropologia de Iberoamérica e conseqüentemente ao Doutorado, ocorreu no ano de 2003, quando tive meus primeiros contatos com índios do Alto Rio Negro. Na época, recém graduado em Psicologia pela ULBRA, e buscando descobrir se minha vocação era a

Psicologia Clínica Lacaniana ou a pesquisa em Antropologia, fui bolsista da Fundação Oswaldo Cruz – FIOCRUZ/Amazônia, e lá tive meus primeiros contatos com a pesquisa em antropologia, especificamente a antropologia visual, e tive a oportunidade de conhecer um grupo de índios do Alto Rio Negro que possuíam um movimento, denominado MISA – Movimento Índios sem Aldeia.

Minha reação àquele movimento era bem parte do senso comum, já que os interpretava como índios civilizados, aculturados, que vieram para a grande urbe e perderam os traços de sua cultura. Nada mais equivocado, como fui perceber algum tempo depois. Pois o que os índios não apresentavam eram alguns diacríticos culturais, como a utilização de poucas roupas, pinturas corporais, cocares e outros, elementos que representam aspectos culturais mas que não definem o modo de ser e de estar, ou seja, não definem o estado de uma cultura (até porque, se vemos a cultura como um processo dinâmico e transformacional, ela não possui “estados”, e sim dimensões<sup>4</sup>).

Entre as reivindicações do MISA estava a luta pelo reconhecimento, que eles fossem vistos e tratados como índios e, por isso mesmo, fizessem parte de um coletivo que pode e deve receber uma atenção especial por parte das políticas públicas. Pediam moradia, condições igualitárias de trabalho, atenção especial de saúde, entre outros. Parte dessas atenções já existem nas Terras Indígenas,

---

<sup>4</sup> Retomaremos essa discussão mais adiante. Por enquanto, basta dizer que quando falamos de dimensões de uma cultura, estamos fugindo de outros conceitos tão em voga como interculturalidade ou multiculturalidade. A cultura não possui um estado concreto porque ela não é estática; é dinâmica, e se transforma com o tempo. Nesse processo de transformação constante o que vemos são dimensões, multiplicidades. O conceito de Rizoma de Deleuze e Guattari inspira nossa visão sobre o tema.

reconhecidas e homologadas, mas no meio urbano os índios perdem esses direitos, que alguns chamariam de “privilégios”, e a missão principal do MISA era chamar atenção para isso, iniciando um diálogo que posicionasse os índios da cidade no mesmo patamar que os índios que se encontravam nas terras homologadas.

Entre os índios que faziam parte do MISA, havia uma figura singular, que constituiu um elemento chave de inspiração para a realização dessa pesquisa. Seu nome era Gabriel Gentil, e ele se apresentou a mim como índio tukano, que faz parte da família linguística Tukano<sup>5</sup>. Também se definiu como Kumú, que é um especialista de cura tukano<sup>6</sup>.

No capítulo 6, Narrativas sobre a Migração, abordaremos a história de Gabriel Gentil de forma mais aprofundada, mas é importante situá-lo agora como um elemento importante, senão vital, em todo meu processo de pós-graduação. Na época que o conheci, Gabriel já tinha escrito um livro sobre mitologia tukana, e estava no processo final de outro livro sobre mito, cultura e valores tukanos. Suas atividades em Manaus eram das mais variadas; dava aula de língua tukana, se relacionava com acadêmicos e pesquisadores, fato que o levou a ser contratado pela FIOCRUZ como pesquisador honorário no ano de 2004.

Gabriel também era muito solicitado para realizar curas, tanto entre grupos indígenas quanto entre brancos que viviam na cidade. Possuía um status de

---

<sup>5</sup> No Alto Rio Negro há várias famílias linguísticas, como abordaremos no capítulo três. Sempre que no referirmos à família linguística, utilizaremos Tukano com a primeira letra maiúscula. Ao falarmos do grupo tukano propriamente dito, o faremos com letras minúsculas.

<sup>6</sup> Há outros especialistas de cura entre os grupos Tukano, que trataremos mais adiante.

curandeiro bem reconhecido no meio urbano, e ele mesmo se utilizava disso na tentativa de se definir profissionalmente. Quando lhe perguntava o que fazia, Gabriel me respondia: sou tukano, curandeiro e pesquisador da minha cultura.

Daí surgiu meu interesse pelos tukanos do Alto Rio Negro, e iniciei um diálogo com Gabriel que, infelizmente, não duraria muito tempo. No início de 2004 fui à Espanha para iniciar os estudos de terceiro ciclo. Ao passar férias em Manaus, no final de 2004 até fevereiro de 2005, fiz um breve trabalho de campo com Gabriel, uma etnografia que estava em seu início, principalmente acompanhando-lhe em visitas de enfermos, em participações de rituais, além de ter realizado várias entrevistas com ele na sede da FIOCRUZ. Foi a partir da vivência com ele que percebi que o conceito de aculturação não se encaixava entre os índios do Rio Negro. Pelo contrário, eles me pareciam mais índios do que eu poderia imaginar. O próprio Gabriel, bem integrado no meio urbano, bem relacionado com a esfera acadêmica, usando roupas de branco (sempre bem vestido), com telefone celular, computador e até GPS, não me parecia “integrado”, no sentido de uma modernidade homogeneizante. Ele mais bem parecia que utilizava tudo que estivesse a seu dispor, como a tecnologia ocidental, para valorizar e divulgar a cultura tukana. Seus esforços para isso sempre me pareceram dignos de apreciação. Em nenhum momento a identidade era uma questão para ele. Gabriel via a identidade como uma essência que não se misturava com a vida na cidade, ou seja, uma coisa não interferia na outra. O que ele fazia era semelhante a pôr uma roupa de branco: do mesmo modo que fazia isso, vestia em alguns momentos a cultura do branco. Não uma mudança, ou uma troca de culturas, e sim uma espécie

de sobreposição. Foi quando percebi que sua cultura e sua estrutura social estavam abertas a outras dimensões, que possuíam uma afinidade potencial.<sup>7</sup>

Infelizmente Gabriel Gentil faleceu em meados de 2005, por complicações decorrentes de diabetes. O trabalho etnográfico com ele foi, então, bruscamente interrompido, bem como meu contato com sua rede de relações com outros índios na cidade, a maior parte deles benzedores como Gabriel. Naquele momento perdi uma linha de raciocínio, um fio condutor importante, que só foi retomado anos depois, pois perdi aquilo que na antropologia chamamos de *informante*. Ele deixou, além dos dois livros que escreveu, uma série de outros escritos, traduções, fitas de áudio, pinturas representando aspectos de mitos tukanos. Sua contribuição para minha pesquisa é indescritível, como inspiração e como primeiro contato com os índios do Alto Rio Negro.

## **INSPIRAÇÕES E CONCEITOS**

De volta à Espanha, com um projeto parcialmente definido, segui com a pesquisa, porém com algumas dificuldades básicas. A primeira delas é que na Universidade de Salamanca não consegui encontrar interlocução na área de antropologia indígena. Alguns colegas de doutorado de outras instituições sempre me falaram que você deve buscar um departamento de antropologia que já trabalhe as questões que intencionamos trabalhar na tese. Meu caso foi diferente e tive que empreender uma jornada bastante solitária pelos conceitos que dialogariam com meu projeto. O acesso à bibliografia também foi escasso, mas um

---

<sup>7</sup> O conceito de afinidade potencial constitui um dos conceitos-chave da tese. Iremos mais a fundo nele no momento apropriado.

acontecimento me surpreendeu e deu ânimo para seguir com a pesquisa. Foram as aulas do Dr. Renato Athias, que na disciplina “Antropología de Brasil y el Amazonas” abordou uma série de questões mitológicas sobre os tukano e hupda no Alto Rio Negro, e apresentou alguns pilares importantes da organização social e dos processos de parentesco. Suas aulas, bem como as discussões que tivemos dentro e fora da sala de aula, formaram uma cadeia de eventos que me trouxeram de volta ao tema das transformações indígenas, especificamente no meio urbano que, segundo pensava na época, constituía uma espécie de situação limite onde a dinâmica da transformação poderia ser observada e estudada.

Seu conceito de neo-territorialização, o qual o Dr. Renato trabalha já há alguns anos (1995, 2007, 2010), se mostra bastante interessante quando tratamos da suposta antítese entre campo e cidade descritas em estudos que discutem ocupação territorial de índios em contextos urbanos (Bernal, 2011). Segundo ele, existe um espaço indígena, por onde os índios se deslocam. No Alto Rio Negro isso é muito comum, encontramos grupos que são originários de um local, de uma calha do rio, mas que estabelecem posteriormente moradia em outra localidade. Há uma mobilidade entre os grupos. No caso de Manaus, a questão não é muito diferente. Inclusive, descendo o rio encontramos as cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Izabel, Barcelos e, finalmente Manaus. Todas estão inseridas em mitos indígenas que tratam do assunto de territorialidade. Seria o caso de situarmos Manaus como parte do universo mitológico indígena? Se for assim, não se trata de um deslocamento campo-cidade, e sim uma redistribuição e re colocação de moradia dentro de um universo territorial que é indígena.

Segundo Athias, os índios estabelecem um "espaço geográfico Tukano"

(uma cartografia de lugares mitológicos), por onde os índios da região do Alto Rio Negro se deslocam, que pode ser percebido nas narrativas da criação passadas pelos Tukano e Arawak. Poderia ser vista como uma mobilidade negociada, pactuada, e aceita no alto Rio Negro, e isso é muito comum. Pois essas movimentações estão vinculadas às diversas narrativas de viagens realizadas em um tempo mitológico antes da "grande transformação da humanidade" que dependendo das narrativas se dá em um determinado lugar bem específico e conhecido de todos, e que se assemelham a todos os povos Tukano da grande viagem de Pa'mûri Mahsa e os povos Aruak situados em buracos <sup>8</sup> de diversas cachoeiras que são nomeados, conhecidos e reconhecidamente pertencente a uma geopolítica e a uma geografia mitológica, portanto presente em espaços possíveis de deslocamentos. Athias (2010) coloca em oposição este modelo Aruak/Tukano com o entendimento da territorialidade Hupdah que tem uma lógica de mobilidade distinta. Na mitologia Hupdah, grupo da família linguística Maku do Alto Rio Negro, não existe nenhum nome vinculado a um espaço geográfico para Manaus, por exemplo indicando que nessa perspectiva a mobilidade dos Hupdah não incluiria Manaus. Pode-se então perceber no processo atual de neo-territorialização, vinculado às transformações sociais existentes, um padrão na mobilidade de certos grupos linguísticos. No caso de Manaus, a questão não é muito diferente. Encontram-se vivendo na região metropolitana de Manaus principalmente grupos Tukano e Aruak que desceram o rio passando pelas cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Izabel, Barcelos e,

---

<sup>8</sup> Nimuendajú em 1927 fotografa um desses buracos Cf. Athias, Renato (2014). "Curt Nimuendajú and the Photographs of the Rio Negro Indians," *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 12: Iss. 2, Article 10, 139-150.

Disponível em : <http://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol12/iss2/10>



finalmente, Manaus. Todas estão inseridas na geografia espacial dos mitos de origem que discutem o modelo de territorialidade vigente. Seria o caso de situarmos Manaus como parte do universo mitológico Tukano/Aruak. Se for assim, não se trata de um deslocamento campo-cidade, e sim uma redistribuição e re colocação de moradia dentro de uma geopolítica Tukano/Aruak de conhecimento geral. Olhando os recibos de mobilidade de Raimundo do Tupé, um informante desana muito valioso na pesquisa, podemos perceber que até ele chegar em Manaus fez diversos deslocamentos dentro do espaço propriamente Tukano e bem delineado. Tal como a mobilidade realizada pelo Raimundo pode-se perceber em outras narrativas de mobilidade outros Tukano, com tal semelhança com o mapa de espaços próprios Tukano. Essa noção constitui ponto-chave na tese, que situa os índios em um universo indígena, e não no “mundo dos brancos” (Lasmar, 2005) como em outras pesquisas. Trabalharemos isso mais adiante a partir de dados etnográficos, onde os próprios índios assumem seu deslocamento como natural a essa discussão.

De volta ao Brasil, tive acesso a alguns textos que foram cruciais para a formulação do projeto de Mestrado, defendido em 2012, e principalmente para a preparação do projeto de tese. Um desses escritos foi um projeto Pronex, desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro (et. al. 2003), chamado “Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história”, realizado pelo NUTI – Núcleo de Transformações Indígenas do Museu Nacional. Além disso, conheci a monografia magistral de Peter Gow (1991), “Of Mixed Blood”, e as teses de Cristiane Lasmar (2005) “De Volta ao Lago de Leite”, e Geraldo Andrello (2006) “Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê”.

O projeto Pronex, lido por mim pela primeira vez em 2006, segue até hoje como uma fonte de inspiração, além de fonte teórica. Naquele momento me deparei pela primeira vez com a questão da identidade como relação, ou uma “teoria relacional da identidade – com a ajuda decisiva das concepções ameríndias” (Viveiros de Castro et. al, 2003) e não como algo estático, sem dinâmica, herdeira de uma “teoria identitária da relação” (Barth, 1998). E pelo que pude constatar em meu trabalho de campo, a noção de identidade entre os grupos do Alto Rio Negro envolve uma relação coletiva, entre os índios de um mesmo grupo, de grupos diferenciados afins e também uma relação com outros seres da natureza. Entretanto, por mais que tal projeto tenha servido de inspiração, escolhi seguir rumos diferentes do mesmo, sobretudo em questões tangentes aos conceitos de identidade, alteridade e alteração.

A alteridade implica numa alteração, visto que a abertura ao outro, no universo indígena, produz transformação. Trata-se de uma cultura em constante movimento, dinâmica, e ontologicamente apreensiva (no sentido de apreender, ou de apreensão). Como veremos no decorrer da tese, os outros que permeiam o mundo nativo possuem pontos de vista. Aqui encontramos todo um imaginário canibal, no sentido de apreensão e não de comer o outro factualmente, que pode ser melhor compreendido a partir do conceito de Canibalismo Metafísico (Viveiros de Castro, 2015).

Mas voltando ao projeto Pronex do NUTI, é sensato dizer que ele me apresentou a outro universo conceitual e teórico, diferente daquele que eu estudava na Espanha. Além de expandir minhas possibilidades compreensivas e

analíticas, ele também forneceu uma bibliografia que passei a explorar, o que me levou a outras monografias, artigos e livros com coletâneas de artigos, formando a base etnográfica e teórica que eu utilizaria no Mestrado e no Doutorado.

Uma forma de demonstrar isso é a partir de seus objetivos e pressupostos: o projeto versava sobre “...a dinâmica transformacional característica dos coletivos indígenas sul-americanos, propondo-se a estudar as atualizações diferenciais desta dinâmica em uma variedade de processos sociais concretos” (Viveiros de Castro et. al, 2003, p. 5). Não deixamos de notar um ponto interessante: “dinâmica transformacional característica”. Não se trata de pensar, primeiramente, se há uma dinâmica transformacional, ou qual é a dinâmica transformacional na modernidade. Em primeiro lugar, os índios já possuem uma dinâmica de transformação característica, própria. Estamos falando de uma cultura que se acultura (para fazer um trocadilho, nada a ver com o conceito de aculturação), ou seja, que se metamorfoseia, que é dinâmica e transformacional. Nosso papel, como antropólogos, é dialogar com o ponto de vista que os índios tem sobre essa dinâmica. Ou como eles vêem a própria transformação.

Continuando, o projeto possuía a intenção de “...realizar uma intervenção conceitual sobre as problemáticas da ‘identidade’, da ‘agência’ e da ‘mudança’, a partir, respectivamente, das ideias referentes à *alteração*, à *subjetivação* e à *transformação* pressupostas nas práticas indígenas de sentido” (Viveiros de Castro et. al, Idem). Podemos conceber essa relação, na presente tese, a partir do processo de identidade, alteridade e alteração dos modos de subjetivação das práticas indígenas.

Um quesito que me chamou muito a atenção foi o de não separar, ainda que metodologicamente, uma etnografia dita clássica de uma etnografia do mundo moderno. Questões como o ritual, o xamanismo, as poéticas nativas, a estrutura social e a cosmologia, podem e devem ser integrados a temas novos, como o dinheiro, o processo de conversão religiosa, a migração selva-cidade, a vida na urbe, entre outros. Essa união gera uma conjunção de pontos de vista de nossa disciplina, e quebra barreiras conceituais inúteis e arbitrárias que só existem para fragmentar a etnografia e o diálogo conceitual sobre os índios, no nosso caso sobre os índios do Alto Rio Negro.

Assumimos, como no caso do projeto citado (Viveiros de Castro et. al, Idem, p.9), além de outras monografias como a de Lasmar (2005) e Andrello (2006), que um estudo coerente dos índios das terras baixas da América do Sul só possui sentido se a sociologia e a cosmologia forem dimensões inseparáveis de uma mesma realidade, gerando o que se convencionou chamar de *sociocosmologia*. Um estudo da estrutura social e sua composição, e uma discussão da visão de mundo, da cosmologia, que engloba, claro, a poética nativa. Um estudo social, mais típico da antropologia Britânica, e uma pesquisa fundamental sobre o universo de representações da cosmologia indígena, mais apropriada a uma antropologia estrutural francesa. Uma abordagem britânico-estruturalista, por assim dizer.

O projeto procurou pôr em evidência não um estudo alternativo sobre identidade, ou uma investigação do conceito nativo de identidade. E sim uma exploração de relações, indígenas, que nos mostram questões que, por convenção acadêmica (mesmo que um pouco ultrapassada), costumamos chamar de identidade. Mas trato nessa tese da exposição indígena de suas relações. *Deixe que*

*os índios falem, e mostrem*, em outras palavras, e eu mesmo fiz minhas próprias relações conceituais, denominando alguns parâmetros de identidade ou alteridade.

“O que se tenciona apreender é o conceito geral de relação imaginado pelo pensamento indígena, e a constituição deste pensamento como imaginação relacional” (Viveiros de Castro et. al, 2003). Portanto, trabalharei com relações nativas, e como estas se relacionam com relações conceituais antropológicas, como a identidade e a alteridade. E a alteridade se coloca como questão primordial, porque é ela que permeia a imaginação conceitual indígena; é a partir do outro que se constrói o “eu”. Porém, não plenamente satisfeito com o conceito de alteridade, Viveiros de Castro optou por dar-lhe uma nova roupagem, que é a “alteração”, visto que esta traduz como se da a alteridade no mundo indígena. E neste ponto nos separamos do projeto, pois busco as noções de identidade e alteridade no modo relacional nativo, porém encaro a alteração como um resultado desse universo de relações. Resumidamente, a identidade e a alteridade, da forma como ocorrem entre os índios do Alto Rio Negro, promovem alteração. Pode-se perceber que a transformação indígena não é um mero resultado do contato com os brancos, ou da migração para a cidade. Estamos falando de uma sociocosmologia que se altera, independente de outra coisa. O que buscamos é a especificidade dessa alteração na relação com os brancos, especificamente na cidade.

Outro material que inspirou e alterou minha visão sobre a dinâmica transformacional dos índios da Amazônia foi a tese de Peter Gow (1991). Seu trabalho sobre os Piro da Amazônia peruana foi um marco nas discussões sobre índios puros ou selvagens e índios aculturados, ou civilizados. Pesquisando sobre um grupo indígena aparentemente aculturado e dominado pela civilização, Gow

percebeu, a partir dos termos nativos, que tratava-se de uma etnia que havia incorporado a alteridade segundo os próprios termos. Pareciam aculturados, mas de perto se mostravam tão índios quanto os ditos selvagens de outras regiões da Amazônia.

Esse suposto estado aculturado fazia parte de uma transformação na estrutura dos regimes nativos tradicionais, e essa transformação era inerente ao próprio funcionamento desses regimes. A aculturação, por assim dizer, fazia parte da cultura local (alteração, transformação) e a alteridade era costumeiramente interiorizada (como sempre, segundo os próprios termos).

Gow argumentou que a história não deixou os Piro passivos, sofrendo uma aculturação que veio de fora. Eles, ao contrário, eram agentes de sua própria história, e buscaram maneiras criativas e surpreendentes de manter sua estrutura, especificamente a partir dos laços de parentesco e aspectos culturais. A história, então, era parentesco, e o parentesco se transformava na história:

For native people, history is kinship. History is not experienced by native people as a force which enters from outside to disrupt a timeless structure of kinship duties and obligations. Kinship relations are created and dissolved in historical time, and historical time draws its meaning and power for native people by being structured by kinship relations. This is a fact of extreme importance, for it challenges the dominant vision of Native Amazonian peoples as historically impotent. This book seeks to show that Native Amazonian peoples are active historical agents, and to see their

agency, we must understand the cultural meanings of their actions, both now and in the past. (Gow, 1991, p.3)

Outros trabalhos de reconhecida importância na construção de minha pós-graduação, já citados nessa tese, foram as pesquisas de Lasmar (2005) e Andrello (2006). Lasmar também partiu do pressuposto que não se podia lançar um olhar crítico e eminentemente etnológico se não fosse levado em conta o estudo de grupos do Alto Rio Negro a partir de sua sociocosmologia; o estudo da estrutura social, de um lado, e a discussão cosmológica por outro. Seu trabalho foi sobre noções de identidade e alteridade entre índios do Uaupés que migraram para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, com especial atenção para a questão de gênero, o que encerra seu desafio inovador e ineditismo. Combinando relações de parentesco, narrativas mitológicas e uma etnografia bem interessante sobre as mulheres em São Gabriel, Lasmar teceu um argumento sólido e interessante sobre as transformações indígenas no processo migratório. Entretanto, ao longo da minha tese apresentarei alguns pontos de discordância com seu trabalho. Um deles, que acho importante citar agora, é que a antropóloga fala muito sobre a viagem dos índios em direção ao mundo dos brancos, e como citei anteriormente penso que há uma certa incompletude nesse olhar. Se vemos o Amazonas como parte de uma geografia Tukana, podemos supor que os índios se locomovem por uma região miticamente existente no universo nativo. E como disse anteriormente, os índios que estão em Manaus não demonstram estar “no mundo dos brancos”. Às vezes eles me passam a impressão de que nós, os brancos, estamos no mundo deles. Deixarei essa questão em aberto, por enquanto, como outras concernentes aos caminhos distintos que tomei em relação a esses trabalhos. Por hora basta

dizer que sua tese dialoga com minha pesquisa de forma intensa, combinando ou não em seus pressupostos.

Já a tese de Andrello, realizada na cidade de Iauaretê, propôs uma leitura da vida de grupos indígenas, especificamente tukanos e tarianos – que formam a maioria da população da cidade, especialmente os tarianos – em um núcleo que é urbano, ou se fez urbano ao longo das décadas. Após a instauração da missão salesiana no local em 1927, outros grupos de comunidades próximas se deslocaram para Iauaretê para que seus filhos estudassem na missão, e também para trocar bens de consumo com os padres. Claro que aí já estavam os tarianos, principalmente do clã *koivathe*, que também entraram no esquema missionário.

Com o tempo, o núcleo de Iauaretê foi se urbanizando, o que também foi um resultado da presença dos salesianos. Hoje em dia, uma primeira passada de vista na cidade nos mostra que ela é muito semelhante a outras cidades do interior do Amazonas, ou inclusive a um bairro de periferia de Manaus. O que se destaca desse panorama é a presença indígena, maciça. Como se trata de uma zona de fronteira com a Colômbia, também há grande presença militar, que conta também com índios.

Entretanto, o interessante de seu trabalho é que Andrello pesquisou em um núcleo urbano, e assumiu isso claramente, mas em nenhum momento situou os índios como aculturados ou civilizados. Ao contrário, sua intenção me pareceu a de desmistificar esses conceitos, a partir de uma etnografia que buscava a dinâmica e os regimes de subjetivação indígenas a partir dos termos nativos. Caminhando também por uma análise sociocossmológica, descreveu a cidade, sua história e



atualidade, e os índios ali residentes a partir da noção de transformação sociocultural, mas sem deixar de lado um olhar de dentro, construído pelos índios, que apresentava sua organização social e cosmologia na atualidade. Apesar de não se tratar de uma típica migração campo-cidade, vários grupos se deslocaram de comunidades na calha do rio para a cidade de Iauaretê, partindo de uma compreensão geográfica de que toda a região é indígena. Sua tese portanto não é sobre migração, mas trata do tema da transformação com maestria, e esse foi o ponto crucial que me inspirou no processo de realização do mestrado e do doutorado.

Não poderia deixar de mencionar dois autores que, além de constituírem fonte de inspiração, se tornaram também referencia na pesquisa. O Dr. Renato Athias, com seu conceito de neo-territorialização, seus trabalhos sobre organização social tukano e hupda, e seu vasto conhecimento sobre mitologia tukana. E o Dr. Eduardo Viveiros de Castro, que me atingiu profundamente com seu conjunto de conceitos sobre etnologia ameríndia e que, por isso, constitui referência teórica principal ao longo do trabalho.

## **QUESTÕES METODOLÓGICAS**

O 'antropólogo' é alguém que discorre sobre o discurso de um 'nativo'. O nativo não precisa ser especialmente selvagem, ou tradicionalista, tampouco natural do lugar onde o antropólogo o encontra; o antropólogo não carece ser excessivamente civilizado, ou modernista, sequer estrangeiro ao povo sobre o qual discorre. Os discursos, o do antropólogo e sobretudo o do nativo, não são forçosamente textos: são

quaisquer práticas de sentido. O essencial é que o discurso do antropólogo (o 'observador') estabeleça uma certa relação com o discurso do nativo (o 'observado'). Essa relação é uma relação de sentido, ou, como se diz quando o primeiro discurso pretende à Ciência, uma relação de conhecimento. Mas o conhecimento antropológico é imediatamente uma relação social, pois é o efeito das relações que constituem reciprocamente o sujeito que conhece e o sujeito que ele conhece, e a causa de uma transformação (toda relação é uma transformação) na constituição relacional de ambos. (Viveiros de Castro, 2002a)

A metodologia por excelência da Antropologia é a etnografia. Conceito um pouco ultrapassado, mas ainda útil quando discutimos metodologia, a etnografia é uma “descrição densa” da realidade estudada (Geertz, 1989, p. 4). Mais ainda, com ela, possuímos como etnógrafos, a função de “...estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante” (Geertz, Idem.)

Já faz bastante tempo que se esperava, e ainda se espera na maioria das monografias, uma etnografia que enseje uma estada prolongada no local de estudo, seja uma comunidade indígena no Alto Rio Negro, seja com um grupo artístico da periferia de nossa própria cidade. Essa estada longa vai permitir ao antropólogo utilizar de uma série de técnicas para construir seu relato etnográfico.

Mas a etnografia é escrita, em ambos sentidos. Como o próprio nome diz, trata-se de um processo de escrita. Observação, descrição, reflexão, conexões

teóricas, que vão gerar um texto. E esse texto é uma interpretação, um ponto de vista. E por isso mesmo ela será uma “verdade parcial” (Clifford, 1986).

O antropólogo, ao iniciar sua pesquisa, escolhe um tema (os indígenas por exemplo), os objetos desse tema, um subtema ligado a esses objetos, geograficamente e teoricamente inscritos, numa tradição acadêmica ou em um eixo temático, e elabora (na verdade projeta) seu trabalho de campo, sua etnografia. Então ele vai a campo, guiado por seus objetivos, e se insere, observa, dialoga, faz entrevistas, ocasionalmente filma e faz fotografias, tudo isso inscrito ou escrito em seu diário de campo. Constrói uma visão própria que, por mais que tenha relações com o universo acadêmico, é uma visão particular, específica, a partir de seu ponto de vista como pesquisador.

A seleção de informantes é importante. Há pouco relatei que a perda de um informante importante quase mandou por água abaixo toda minha pesquisa. Mas também fazemos outras coisas, como disse antes: longas entrevistas, fotografias, filmagens, diálogos e participação no cotidiano do grupo estudado. Essa participação é chamada de *observação participante*, pois ela implica numa participação na vida cotidiana do grupo, ao mesmo tempo em que nos permite observar, cientificamente, esse cotidiano. Tudo isso acompanhado, certamente, de um diário de campo para descrever, anotar pontos importantes, transcrever diálogos e ensaiar interpretações.

Mas esse processo nem sempre ocorre dessa maneira. Clifford e Marcus (1986) levantaram questões importantes sobre o fazer etnográfico, situando-o como processo escrito que possui uma legitimação (pois passa por todos os

trâmites acadêmicos, e a academia dá essa legitimação). Porém é importante notar que esse processo é diverso, dinâmico, e dificilmente ocorre segundo os cânones tradicionais. Observações podem se converter em participações ativas, descrições se mesclam com interpretações preliminares, entrevistas podem ocupar horas de transcrições de parâmetros culturais ou traduções de termos em língua nativa, e assim por diante. Dependendo do contexto, a etnografia pode assumir formas que poderíamos chamar de *alternativas*.

Esses termos não me agradam muito. *Etnografia Experimental*; ou *Etnografia Alternativa*. Pois acho que a pós-modernidade nos trouxe novos campos, e campos diferentes daqueles enfrentados por Boas ou Malinowski, ou por antropólogos mais atuais, como Jean Jackson e Stephen Hugh-Jones (ambos presentes nessa tese). São campos dinâmicos que exigem posturas e atitudes diferentes do pesquisador. E podem aceitar técnicas diferentes, escolhas de processos que poderiam funcionar mais que outros, e assim por diante. O que vemos é uma dinamização da etnografia, e não uma subversão. Se a tomamos como experimental, isso pode abrir um leque de possibilidades muito grande, e gerar uma confusão quanto ao processo de pesquisa. Portanto, não é plenamente aberta, experimental ou alternativa, e sim dinâmica, adaptável ao contexto e às possibilidades que se mostram ao antropólogo.

Nesse ponto, gostaria de levantar algumas questões importantes sobre nossa pesquisa. Assumo que a observação participante é um elemento crucial da etnografia. Nela, podemos estabelecer relações com o outro que, além de nos levarem para além do típico estranhamento que sentimos ao nos inserirmos em outro grupo, nos leva ao conhecimento íntimo, próximo. Uma abertura e

compreensão da dinâmica sociocultural que é difícil de se alcançar, a não ser pelo envolvimento que estabelecemos com o outro. Sem estabelecer essa relação, corremos o risco de construirmos uma escrita etnográfica vazia, distante da realidade alheia. Mas qual é a realidade alheia? No final das contas a monografia antropológica não se faz através da escrita, de nossas próprias interpretações, no gabinete ou escritório? Ela não é uma criação nossa, uma *invenção* no sentido de construção literária?

No caso dessa tese é preciso afirmar que a observação participante teve seus momentos. Em alguns deles, principalmente no Alto Rio Negro, especificamente em São Gabriel, Taracuí e Iauaretê, ela se mostrou fundamental realmente, pois a percepção da dinâmica sociocultural não podia se dar a partir somente de entrevistas ou outras técnicas. Foi preciso conviver, observar, e montar um diário de campo que foi meio escrito, meio filmado (explicaremos isso mais adiante).

Porém, na cidade, a observação participante se reduziu ao mínimo possível, de acordo com o contexto urbano. Esse contexto estava muito propício a entrevistas e diálogos livres, mas não à observação do cotidiano dos índios. Eles, os índios, costumam morar em casas de madeira ou alvenaria em bairros de periferia, geralmente pequenas e que abrigam famílias grandes. Tentei por várias vezes me inserir nesse contexto, passar pelo menos algumas semanas nessas casas, mas isso foi inviável. Primeiro as casas não tinham espaço para um convidado (e muito suspeito, pois o antropólogo costuma ser visto aqui como uma espécie de ameaça que se instaura para roubar o conhecimento nativo). Em outras palavras, os índios

não tinham como me receber, e minha presença com certeza traria um desconforto familiar.

Em segundo lugar, vários dos meus informantes foram bem claros em dizer que não gostariam de ter um antropólogo em suas casas. Eu poderia sim acompanhá-los em suas tarefas diárias, em seus trajetos pela cidade, suas atividades cotidianas, mas não morar com eles, mesmo sendo um hóspede de passagem por algumas semanas. Convivi com eles, mas tenho certeza que minhas impressões tiradas de uma observação próxima teria sido interessante.

Então me conformei que a observação participante, tão fundamental na etnografia, teria que ocorrer de outra forma. Reduzida, sim. E por isso problemática, talvez. Tive que encontrar alternativas, e construir um processo etnográfico que, ao mesmo tempo que respeitasse o contexto que me foi imposto, constituísse uma etnografia em si, por assim dizer. Portanto, me restringi a observar e participar de festas, comemorações, rituais (fechados ou para o público), apresentações de danças e outras atividades na cidade, como ir com um informante à sede da Funai em Manaus, ou a outros locais que precisavam ir.

O que fiz foi realizar muitas entrevistas, gravadas, e participar de diálogos com vários informantes, ou com famílias unidas conversando sobre vários tópicos. Mesmo que a etnografia abunde em entrevistas, eu não a chamaria de experimental ou alternativa, aos modos de Clifford e Marcus (1986). Certamente tive que me adequar ao contexto urbano, que é limitante (ou foi, no meu caso), mas acredito que a etnografia, ainda que adaptada e readaptada ao universo indígena na cidade, constituiu um processo interessante e gerou um material rico o

suficiente para a produção de uma tese de doutorado. Por sinal, ainda que tenhamos um capítulo que apresenta algumas narrativas sobre a migração para a cidade, e outro capítulo que discute essas narrativas, o material etnográfico não se limita a esses momentos. A etnografia se apresenta ao longo da tese, em todos os capítulos, no modo de exemplos, comparações, dados e interpretações.

Um outro ponto que é importante ressaltar diz respeito às filmagens que foram realizadas ao longo do trabalho de campo. Longe de constituírem uma ferramenta, as filmagens formam um conjunto conceitual próprio. Mais de sessenta horas de filmagens, alguns vídeos de entrevistas e três documentários foram utilizados nessa tese como material etnográfico. Algumas pesquisas utilizam a filmagem como registro de entrevistas, por exemplo. Mas ao mesmo tempo que realizei muitas entrevistas filmadas, utilizei o filme como observação e descrição. E os documentários gerados por essas filmagens formam uma espécie de interpretação de alguns dados etnográficos.

Recentemente me deparei com um artigo de Gustavo Soranz (2014) que, ao analisar um filme da cineasta Trinh T. Minh-ha, chamado “Reassemblage”, discute que sua narrativa se aproxima de uma etnografia fílmica, constituindo um caderno de campo. Sua fala, no documentário é descritiva e ao mesmo tempo reflexiva, contemplativa, semelhante aos cadernos de campo que utilizamos no processo etnográfico.

Esse texto me chamou atenção pois era assim que eu via meu material filmado: um caderno de campo. Com observações, reflexões, descrições, ou simplesmente uma filmagem da vida e do cotidiano dos índios. Isso, claro, se refere

ao material bruto de filmagem que possuo. Mas ao olhar para os documentários que foram um resultado desse material bruto, percebi que já existia uma leitura, um olhar sobre questões pertinentes sobre o contato entre índios e brancos.

Alguns exemplos pertinentes podem ajudar a clarear esse ponto. Ao buscar minhas anotações, diários e outros materiais para escrever a tese, busquei também o material filmado, tanto bruto como em forma de documentário, pois esse material continha observações e descrições semelhantes ao meu caderno de campo. Dois casos específicos podem ser tomados de exemplo. São os documentários “Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro: O Prédio Antigo da Missão de Iauareté” (2008b), e “Remições do Rio Negro” (2010), ambos dirigidos por mim e pela cineasta Fernanda Bizarria.

Ambos tratam da questão do contato entre índios e brancos, especificamente a instauração da Missão Salesiana em Iauaretê a partir da década de 1930 e as transformações indígenas ocorridas a partir desse contato. Em determinado momento, nos dois documentários, temos a figura do Sr. Pedro de Jesus, tariano do clã *koivathe*, que aceitou junto a mim e à Fernanda, fazer uma visita ao prédio antigo da missão, onde os alunos ficavam hospedados. Na época o prédio estava em ruínas, e concordamos que o processo de filmar essa visita seria ao estilo de observação participante. Não faríamos entrevistas, e a descrição ficaria por conta da camera, que se colocou em recuo, dando espaço para que Pedro caminhasse livremente pelo local, e esse próprio ato pudesse lhe ativar memórias, histórias, etc. Claro que a presença da câmera já é um indutor, como o é a presença do pesquisador, ou do antropólogo. Há processos de filmagem que induzem diretamente um comportamento, como uma entrevista, ou uma ação específica, a



pedido de quem está filmando. Não existe filmagem neutra, como também não existe pesquisa neutra, com obtenção de dados neutros e científicos. A presença do cineasta, ou do antropólogo que filma, já produz algum tipo de indução, já interfere na ação daquele que está sendo filmado. Quando menciono a filmagem com o mínimo de intervenção, me refiro à falta de artificialidade que se encontra no ato de pedir que o filmado faça isso ou aquilo. Mas nossa presença é inevitável: estamos lá, e o que vemos também nos olha. O que observamos e descrevemos está impregnado da influência de nossa presença no campo, com ou sem camera de filmagem.

Nesse passeio de reconhecimento, onde passado e presente se fundiam e dialogavam, Pedro caminhava lentamente, observando o local que décadas atrás tinha sido seu dormitório (entre 1958 e 1960). A câmera o acompanhava, mas tentávamos ser o menos intrusivos possível, participando sim da situação, mas com um olhar observacional e crítico do que estávamos presenciando. Aos poucos Pedro falava, identificando lugares, e contando histórias que ali ocorreram, geralmente casos de repressão por parte dos salesianos. A visita lhe deixou claramente abalado, pois se tratava de um passado difícil e que ainda traz questões polêmicas para a vida dos índios do Alto Rio Negro.

Porém, é interessante observar a posição da camera, não como mero aparelho de filmagem, mas como um instrumento de observação. Estávamos ali praticando a observação participante. E o que foi falado, foi descrito com a camera, registrado com a filmagem. Inclusive, no material final reunimos imagens antigas dos filmes “Inspeção de Fronteiras” de Luiz Thomas Reis (1938) e “A Civilização Indígena do Uaupés”, de Alcionílio Bruzzi (1958), interpondo dimensões de uma

mesma realidade, passado e presente. Não usei literalmente um caderno de campo para descrever aquele momento. Usei a filmagem.

Encaro esse material como um caderno de campo, onde temos anotações, descrições, reflexões e interpretações, um olhar que se forma pouco a pouco sobre o campo. E nesse material filmado vejo esse tipo de encadeamento, desde filmagens de cotidiano, passando por entrevistas, até alcançarem um olhar que ainda está em construção, se metamorfoseia, dialoga com o campo e propõe pontos de vista, mesmo que embrionários ainda.

Então é importante frisar que o material etnográfico dessa tese é composto de observação, ainda que uma observação diferente, limitada por questões da vida no meio urbano; longas entrevistas e gravação de diálogos; e o material fílmico, bruto ou apresentado em forma de documentário. Como disse antes, não se trata de uma etnografia experimental, mas – com o risco de me contradizer – guarda semelhanças e características com o que Clifford e Marcus falaram em sua muito citada introdução do livro “Writing Culture: the poetics and politics of ethnography” (1986).

## **A TESE EM CAPÍTULOS**

Os capítulos de uma tese são um ponto delicado. Eles são uma junção do plano de tese que se faz antes de ir a campo com a visão que se passa a ter depois do campo, quando você organiza um novo plano, baseado em novas idéias e resultados, decidindo, assim, como vai se apresentar a pesquisa, seu processo e sua complexidade. Uma tese pode se apresentar, portanto, de dados etnográficos

puramente, ou ainda discutir conteúdo bibliográfico e até apresentar um marco teórico que é um dos fios condutores do trabalho.

Dada a complexidade do trabalho, e também de acordo com a Universidade onde a tese será apresentada, optei por unir dados etnográficos com algumas revisões bibliográficas, principalmente de trabalhos passados, e o estabelecimento de um marco teórico, que se mostra importante para a compreensão da visão que fui construindo ao longo dos anos sobre o tema, e como essa visão não só influenciou na escolha de tema e objetivos, mas também constitui material básico de interpretação ou diálogo com a sociocosmologia indígena e seu processo de transformação. Mas é importante destacar que a etnografia, ou os dados etnográficos como alguns preferem dizer, se encontra ao longo da tese; desde seu início até o final. Em alguns momentos eles serão tratados quase que exclusivamente, mas seu conteúdo é discutido em todo o trabalho.

No capítulo 2, apresentarei o marco teórico da tese, não nos modos de um conjunto conceitual fechado, e sim na forma de proposições dialogantes. Me pareceu importante incluir um capítulo que tratasse somente do tema do diálogo dos conceitos com a etnografia, ou melhor dizendo, que mostrasse o eixo teórico condutor que, como explicitiei antes, constitui (ou constituiu no passado) tanto inspiração para a realização da pesquisa como forma de interpretar as relações e transformações indígenas.

Essa proposta é dinâmica, e claramente se conecta com outras propostas que serão expostas ao longo da tese – outros conceitos, outras monografias antropológicas, outros olhares. Para construí-la, me apoiei basicamente em um

conjunto de conceitos e proposições do etnólogo Eduardo Viveiros de Castro. Portanto esse capítulo, ainda que objetivo, tratará da subjetividade conceitual do autor ao longo de alguns anos. Seguirei alguns de seus artigos e livros, escritos entre os anos de 1993 e 2015. Dada a sua vasta produção bibliográfica, selecionei alguns artigos que considere importantes para minha pesquisa, além de seus dois últimos livros que exploram seus conceitos a partir de um olhar crítico e renovador. Sendo assim, veremos não somente as propostas de diálogo conceitual do autor com a sociocosmologia indígena, mas também uma espécie de reconstrução de seu pensamento ao longo do tempo. Minha intenção é esclarecer a perspectiva conceitual da tese; meu olhar e meus modos de interpretação.

O capítulo 3 tratará do Alto Rio Negro, local de origem dos grupos que migram para Manaus. Além de contextualizar a região a partir de sua história e atualidade, darei privilégio para a noção de *contato*. E entre os vários contatos com brancos que os índios tiveram nos últimos séculos, o que se destaca é a chegada e instauração dos missionários salesianos, nas primeiras décadas do século XX.

Tratarei portanto dessa relação, a partir dos pontos de vista histórico, teórico e etnográfico. É a partir do contato com os salesianos que os índios da região vão sofrer um processo de transformação mais profundo. Poderia dizer que foram os salesianos que intermediaram a relação dos índios com a civilização. Por isso julgo essencial um olhar mais aprofundado sobre o tema, abordando a questão desde a chegada da missão, com o objetivo de discutir como essa relação tão intensa e contraditória culminou em caminhos de transformação diversos entre os indígenas da região e, portanto, entre os índios que migraram para Manaus.

No capítulo seguinte, 4, já terei apresentado conceitos e questões fundamentais para uma compreensão parcial da complexidade dos índios do Alto Rio Negro, bem como seu processo migratório para a cidade. Mas é nesse momento que farei uma explanação básica da estrutura social e da cosmologia dos índios. Abordarei a organização social a partir de laços de parentesco e de afinidade com outros grupos, tentando mostrar qual a relação dessa estrutura com as noções de identidade e alteridade, além de discutir a cosmologia rionegrina.

Além disso, darei prioridade para apresentar alguns pilares básicos da sociocosmologia nativa, como locais de moradia (extintos e atuais) e rituais que compoem o universo nativo e são extremamente importantes para as noções básicas da tese – identidade, alteridade e alteração.

Partindo dos mitos da criação, e de outras narrativas mitológicas, tratarei da visão construída sobre índios e brancos no universo nativo, tema do capítulo 5. Quem é o branco para os índios, qual o estatuto de sua alteridade. E por outro lado, quem são os índios de acordo com a narrativa mitológica, como se apresenta sua identidade. O objetivo claramente é discutir as noções de identidade e alteridade a partir dos mitos, ou seja, a partir da história indígena. E também quem são os índios e brancos hoje, no meio urbano.

No capítulo 6 apresentarei algumas narrativas sobre a migração. Nessas narrativas, se fala sobre o processo de descida do rio em direção a Manaus, mas também as implicações disso, o contexto migratório e como se vive na cidade, abordando escolaridade, subsistência, trabalho, moradia, contatos e relações, assim por diante.

Serão três narrativas: a história de Justino Pena e sua família, tukanos do rio Tiquiê; Uma comunidade multiétnica, mas predominantemente desana que se localiza às margens do Rio Negro, na Reserva do Tupé; e uma história muito singular e específica que é a do índio tukano Gabriel Gentil, citado anteriormente nesta introdução.

Após isso, à luz de meu enfoque teórico e conceitual, farei uma discussão sobre esses casos, buscando situar padrões e categorias analíticas semelhantes, e como essas histórias se entrelaçam com a proposta principal da tese: a transformação indígena. Sem perder de vista, certamente, as questões da identidade e alteridade, e propondo a transformação como alteração, um processo próprio da dinâmica sociocsmológica nativa mas que possui suas especificidades quando ocorre a migração para Manaus. Buscarei delinear e destacar essa especificidade.

Por fim, farei um apanhado dos resultados nas considerações finais, onde espero resumir o material da pesquisa e seus resultados, propor questões e sugerir outros caminhos para trabalhos futuros. Talvez tenhamos algum material para responder algumas perguntas, e deixar outras em aberto porque, sinceramente, não possuem respostas; constituem mais um processo do que um jogo de perguntas hipotéticas e respostas conceituais. Espero poder apresentar, nesse momento, o suficiente para a compreensão da tese como um todo, não com a intenção de abarcar a totalidade, mas com o intuito de apresentar uma pequena parte do mundo indígena estudado e de sua imaginação conceitual, sobretudo no tocante às transformações pelas quais passam estes povos.

## CAPÍTULO 2 – PROPOSTA DE UM MARCO TEÓRICO

*...é compreender, enfim, o objeto desse obscuro desejo de ser o outro  
mas, este o mistério, segundo os próprios termos.*

**Eduardo Viveiros de Castro**

Neste capítulo, apresentaremos uma proposta de marco teórico. É uma proposta porque será útil na compreensão dos fenômenos que proponho ao longo da tese. Mas também se apresenta como proposta porque não constitui a discussão de uma teoria em si, mas a expressão de uma série de conceitos considerados adequados para uma tentativa de interpretação e, obviamente, compreensão antropológica das questões aqui abordadas. Na verdade, perceberemos que a teoria que trabalharei é indígena, são eles que a elaboraram. Os conceitos aqui explicitados serão uma forma de diálogo e inteligibilidade com a teoria dos índios.

Existem alguns pontos que me interessam especialmente. Como o tema geral da tese é sobre relações de identidade e alteridade, e processos de alteração, buscarei esclarecer algumas noções básicas da sociocosmologia nativa, principalmente (falando de parentesco) as de *consanguinidade* e *afinidade potencial*, as implicações dos conceitos de *perspectivismo* e *multinaturalismo* nessas relações, como é constituída a *socialidade* a partir da afinidade – e, portanto, o que é alteridade no universo indígena –, e como se dá, ou o que é isso que chamamos de incorporação do outro segundo os próprios termos, noção que abordarei segundo a ideia do *canibalismo metafísico*. Todos esses conceitos fazem parte daquilo que chamaremos de *pensamento indígena*, ou *filosofia indígena* como alguns preferem dizer. Escolhi um autor, por conveniência mas também por afinidade intelectual,

para tratar desses temas, de forma clara e objetiva, esperando que o capítulo constitua um fio condutor das questões que tratarei ao longo do trabalho.

Me refiro especificamente a um conjunto de textos, artigos e livros, pensados e elaborados pelo etnólogo Eduardo Viveiros de Castro. Me basearei em alguns de seus textos (que são muitos), escolhidos de forma proposital por relação contextual e teórica, que resumem o conceito central de “canibalismo metafísico”. Assumo que considero esse conceito de suma importância e básico para a elaboração desse trabalho. Os escritos estarão dispostos e explicados em ordem cronológica para que possamos, assim, compreender o desenvolvimento do pensamento do autor.

A antropologia indígena no Brasil tem uma larga tradição. Nos primórdios da história da antropologia brasileira os temas centrais de pesquisa buscavam os índios do Brasil, e essa tradição foi muito bem representada na modernidade por antropólogos como Curt Nimuendajú, Herbert Baldus, Eduardo Galvão, e depois Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira, João Pacheco, e outros. No caso de Curt Nimuendajú, temos o início de uma antropologia especificamente indígena, baseada em amplo trabalho etnográfico e que constituiu o início de uma linha de pesquisa no Brasil que tomaria muitos rumos no futuro.

Entretanto, os pressupostos teóricos e conceituais de Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira fazem parte do que chamaríamos uma outra escola de etnologia, distinta do rumo que tomei na minha tese. Galvão (1979), por exemplo, fala de aculturação ao referir-se ao processo de contato dos índios com os brancos e com o mundo civilizado, e sou particularmente avesso a



esse conceito, pois acredito que esse processo não existe em si mesmo (junto com este conceito, no Brasil, veio o de integração, como parte da política indigenista brasileira, pois se imaginava, no Brasil da década de 30, que os índios aculturados deveriam ser integrados ao contingente nacional, ao povo brasileiro, assimilados pela sociedade civilizada [Athias, 2007]). São inúmeras já as etnografias que apontam grupos indígenas que são aparentemente aculturados ou assimilados pela civilização, pois perderam muitos dos diacríticos de sua cultura, mas que quando postos sob uma lente mais acurada mostram que sua sociedade e sua cultura seguem existindo, talvez de uma forma diferente, mas seguem ali, transformadas, porém vivas. Temos como um ótimo exemplo a monografia de Peter Gow (1991), entre outras, que descobrem relações entre as transformações advindas do contato, o processo histórico inerente a esses grupos e sua forma de ver o mundo. Não podemos esquecer que cultura não é somente uma forma de aparecer, nem tampouco uma forma de ser, mas também uma lente através da qual vemos e organizamos o mundo. A forma de aparecer se transforma com o tempo, a forma de ser adquire outros diacríticos e o modo de ver e organizar o mundo, na maioria dos casos, segue uma imaginação conceitual ameríndia diferente daquela vivida pelo mundo ocidental.

Darcy Ribeiro imaginou um processo de transformação para o mundo indígena, que chamou de *transfiguração étnica*, que nunca acabou por realizar-se. Segundo ele (1996), transfiguração étnica é o processo pelo qual os povos se fazem e se transformam ou se desfazem. Mas são, enfim, inevitavelmente integrados. Integrados à civilização ocidental. Porém, o que vemos hoje é justamente o contrário. Negando-se à integração, os índios reinventam sua cultura, reantropologizam sua sociedade, formam associações com o objetivo de exprimir,

para o povo brasileiro, sua identidade e sua autonomia. Enfim, todo um processo de reafirmação identitária e valorização da cultura que são o avesso da transfiguração étnica.

No caso de Roberto Cardoso de Oliveira (1972), temos o conceito de fricção interétnica que nos parece muito interessante quando visto desde o universo da antropologia sociocultural, mas que perde a força e o embasamento quando analisamos aqueles aspectos da sociocosmologia indígena a partir do termos indígenas. Essa fricção interétnica, o contato do índio com o branco que causa atrito e transformação se atualiza realmente, mas de uma forma diferente. Entenderemos isso ao falarmos do sistema de parentesco Tukano, especialmente da afinidade potencial, que tem na alteridade sua forma prototípica, e onde a incorporação do outro, além de ser fundamental, é um ponto chave para a constituição da identidade do grupo.

Assim sendo, desde minhas primeiras observações de campo, decidi tomar um rumo teórico distinto. Creio que sempre busquei um olhar dentro-fora dos grupos Tukano, e não um olhar fora-dentro, ou seja, uma interpretação analítica da antropologia social sobre os fenômenos indígenas do contato e da transformação. Quis deixar que os índios me mostrassem o que realmente passa, e o corpo conceitual e teórico que me identifiquei com mais afinco foi o conjunto de ensaios do etnólogo Viveiros de Castro, além de outras etnografias e monografias que se situam no mesmo universo conceitual. Neste caso, escolhi trabalhar com um autor somente porque, além de achar que seus conceitos e observações são adequados ao universo que me propus a estudar, seu trabalho também constitui uma síntese de uma série de outros trabalhos, etnográficos e teóricos. Então um autor somente,

que apresenta um conjunto conceitual sólido e aberto a minhas próprias interpretações da sociocosmologia nativa.

Isso não significa, como disse anteriormente, que apresentarei um corpo teórico solidamente formado, e suficiente o bastante para dar conta do fenômeno de migração dos índios do Alto Rio Negro para Manaus, nem tampouco uma complexidade epistemológica que explique por si só categorias de identidade e alteridade desses índios. Estamos falando não de uma teoria acabada, mas de uma complexidade epistemológica ainda em formação. O que busco é uma ponte de diálogo, uma forma (ou uma não-forma) de discutir a questão indígena no meio urbano. Me arrisco a dizer inclusive que faremos um exercício epistemológico de “não explicar, nem interpretar, e sim multiplicar e experimentar” (Viveiros de Castro, 2002a).

Portanto um esboço teórico, não explicativo, porém dialogante, que multiplique ideias e experimente leituras, e que possa me permitir ensaiar interpretações e mais ocasionalmente fazer relações entre o universo indígena e a antropologia. Um conteúdo que vá além da mera descrição, e que possa abarcar uma dimensão interpretativa com ares de teoria, não muito bem acabada, mas suficiente para abrir a discussão e buscar caminhos de relação e interpretação da migração indígena para Manaus, em suas dimensões de identidade e alteridade.

Acredito que nem o próprio autor, Viveiros de Castro, teve ou tem a intenção de criar uma teoria. Veremos isso ao longo de seus textos, a partir da forma em que os conceitos propostos por ele são revistos e reorganizados, numa reelaboração constante de suas proposições. Escolhi por isso trabalhar seus textos

em blocos, pois alguns mantêm relações mais íntimas um com o outro, e outros constituem releituras de textos passados. De qualquer forma, estarei cobrindo um período que vai do ano de 1993 ao ano de 2015, com o lançamento no Brasil de seu último livro “Metafísicas Canibais”, onde espero encontrar uma síntese mais clara de seu trabalho, um conjunto de arguições dispostos de forma mais madura e bem articulada com sua obra.

Começaremos pelo ano de 1993, com um artigo intitulado “Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidiano Amazônico”. Percebi ao longo do trabalho de campo que é de suma importância abordarmos a questão do parentesco como ponto central da estrutura social dos grupos Tukano, especialmente o antagonismo entre cosanguinidade e afinidade potencial. A partir desse primeiro artigo veremos o tipo de parentesco dos índios da Amazônia que fazem parte da nossa pesquisa, e discutiremos alguns aspectos ou conceitos de grande relevância para uma melhor compreensão da relação de identidade e alteridade. Posteriormente, mas em conjunto, abordarei um artigo de 1996 que se tornou célebre por sua visão inovadora, chamado “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”, texto que gerou e ainda gera intensas discussões na etnologia, especialmente àquela praticada no sudeste do Brasil, como Rio de Janeiro (sua fonte vem de um professor e pesquisador do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro), São Paulo, além de outros centros fortes de etnologia, como Santa Catarina.

Eduardo Viveiros de Castro já tinha publicado, até o momento, uma série de outros artigos. Mas é somente a partir dos artigos citados (principalmente o de 1996) que ele desenvolve um ponto de vista específico, considerado por alguns

como excepcional, onde explora pontos relevantes da metafísica indígena, e organiza esse material no que viria a ser o esboço de uma teoria. Mas por que não uma teoria?

Em artigos subsequentes, as questões exploradas em 1996 são constantemente trabalhadas baixo uma luz de reinvenção, ou reescrita epistemológica. A questão central permanece: como podemos compreender a metafísica indígena, sua cultura e sociedade, de uma forma que constitua um diálogo entre nossa filosofia, ou nossa antropologia, com a sua filosofia? Ainda, como esse diálogo pode explicar, segundo nossos termos, a ontologia nativa? Mais importante ainda, no meu caso, como situamos a cultura e a sociedade indígena em contato com a modernidade, com a civilização, com os brancos?

Ainda que questões centrais tenham sido mantidas, o paradigma conceitual deu algumas voltas, e não é raro vermos textos mais recentes do autor com um certo ar de crítica a conceitos utilizados anteriormente. Como disse antes, a intenção do Dr. Viveiros de Castro nunca foi constituir uma teoria, e sim construir meios de leitura e experimentação interpretativa da filosofia indígena, além de propor modos de esclarecimento para categorias explicativas completamente diferentes do que estávamos acostumados.

## **2.1. Consanguinidade / Afinidade**

Enfim, no artigo de 1993 o autor realiza uma reflexão sobre a etnologia ameríndia à luz da teoria do parentesco, ao mesmo tempo que reflete sobre o parentesco a partir da etnologia ameríndia. Seu objetivo principal é discutir

aspectos da afinidade (e da consanguinidade) no sistema de parentesco amazônico, aqui tratado como do tipo “Dravidiano”. Entre tantos tipos de parentesco na Amazônia, resultado de grande diversidade cultural e linguística, o autor enfoca o dravidianato, em parte mais adequado ao nosso contexto de estudo (os grupos da família linguística Tukano), que constitui em uma terminologia de duas seções, aliança simétrica. Lembrando que os grupos Tukano são patrilineares, linguisticamente exogâmicos e a forma de aliança (nesse caso, os casamentos) é simétrica, preferencialmente com uniões entre primos cruzados entre grupos afins (e que façam parte da mesma hierarquia).

Como diz o autor: “‘Dravidiano’ é um rótulo que não pertence à tradição tipológica americana, mas à teoria de Louis Dumont da aliança de casamento, onde possui um conteúdo sociológico preciso: os sistemas terminológicos da Índia do Sul, expressão mais pura e simples da troca restrita, são os sistemas elementares por excelência”. Contudo, uma série de etnografias citadas pelo autor, como a de Maybury-Lewis, Basso, Overing Kaplan e finalmente Rivière, apontam para o sistema de parentesco da Amazônia como muito próximo do indiano. E inclusive, é Rivière, citado pelo autor, quem vai sugerir que “a aliança simétrica expressa nas terminologias dravidianas é um invariante amazônico” (1993, pg. 150).

O que define a estrutura de parentesco amazônico são os fundamentos da teoria da aliança, cuja forma elementar é o casamento entre primos cruzados. Na união entre clãs dos grupos tukanos, geralmente o casamento é realizado entre dois grupos hierarquicamente afins. Por exemplo, os clãs possuem uma hierarquia que se define a partir da história mitológica que situa os índios como irmãos maiores ou menores. No meu trabalho de campo com um clã tukano, que ocupa a

posição 5 (entre mais ou menos 15 clãs) na escala hierárquica, a união ideal é com outro clã de outra etnia que ocupe a mesma escala hierárquica. Ainda em modos de exemplo, um clã tukano que ocupa a posição 5, vai buscar aliança com um grupo dessana que ocupe a mesma posição. Como os grupos são patrilineares, a descendência masculina é a que domina a estrutura do grupo, e além disso exogâmicos, a mulher sempre vem de outro grupo. Então, uma mulher dessana vai ser incorporada pelo grupo tukano, e provavelmente o grupo dessana vai incorporar uma mulher tukano. A aliança ideal é que o filho do irmão da mulher dessana (que se encontra casada com o marido tukano) se case com a filha do homem tukano casado com a mulher dessana, e vice-versa. Aliança simétrica pois, entre primos cruzados, que reforça os laços de aliança e que atualiza a afinidade entre os clãs.

Claro que hoje em dia, com as múltiplas e complexas transformações pelas quais passam os grupos Tukano, essa aliança não é sempre respeitada. Ou seja, a troca restrita não é levada ao pé da letra, principalmente pelos mais jovens. E mais especificamente pelos que se encontram na cidade. Veremos isso com mais cuidado e atenção no capítulo sobre as Narrativas da Migração, mas é comum encontrar hoje em dia alianças entre clãs que não são hierarquicamente semelhantes, ou até casamentos endogâmicos, onde um homem tukano casa com uma mulher tukana de outro clã, desatualizando a aliança simétrica. E mais que isso, não podemos deixar de lado a aliança entre homens tukano e mulheres brancas, e entre mulheres tukano com homens brancos. Nesse último caso estamos falando de aliança com afins em potencial, que estão fora do grupo indígena.

Para além do processo de aliança, que gera a consanguinidade (processo que é construído, e não dado), está a afinidade (que é dada), que engloba outros grupos, e outros seres do cosmos como animais, plantas, espíritos, inimigos e, inclusive, o branco. “... a afinidade surge como o nexó crítico do sistema social, submetida a uma complexa dialética de repetição/diversificação, e a toda uma manipulação ‘prescritiva’ e tecnonímica que trai sua natureza frágil e contraditória” (Idem, pg. 156).

Mais adiante, ainda discutindo essa relação entre aliança, consanguinidade e afinidade – que por fim será a forma básica da manutenção da coesão grupal, como veremos adiante –, o autor mostra a fragilidade de uma sociologia do parentesco baseada na aliança. A aliança não diz respeito somente ao casamento, mas também a uma troca de produtos, alimentos, bens e saberes entre os grupos. Mas ela por si só não sustenta as relações sociais.

É exatamente porque a aliança simétrica não funciona segundo uma fórmula global, na Amazônia, que os limites do parentesco se traduzem numa limitação do foco sobre o parentesco no dar conta das propriedades globais dos sistemas da região. Os limites da aliança como princípio de organização coletiva são, em larga medida, os limites do grupo local (aldeia ou ‘nexo endógamo’); mais além deste nível, a aliança é essencialmente um substrato indutivo para a implantação de circuitos de troca de outra natureza: cerimoniais, guerreiros, funerários, ‘metafísicos’, a funcionar como outros tantos princípios sociológicos. A sociologia da Amazônia não pode limitar-se a uma sociologia do parentesco (ou à sua mera ‘sublimação’



cosmológica) porque o parentesco é limitado e limitante ali. (Viveiros de Castro, *Idem*, pg. 158)

Nesse ponto é importante destacar que para além da aliança, temos a relação (ou contrariedade) entre consanguinidade e afinidade. Dentro de um sistema concêntrico, onde os mais próximos são consanguíneos e os mais distantes são afins, poderíamos dizer que o primeiro está para o distante como a consanguinidade está para a afinidade. “Um afim efetivo é assimilado aos cognatos<sup>9</sup> co-residentes – é, idealmente, um cognato co-residente –, sendo assim, antes, um consanguíneo; ao passo que um cognato distante (classificatório, não co-residente) é classificado como um afim potencial” (*Idem*, pg. 165).

Daí podemos dizer que a identidade do grupo não se baseia somente na aliança simétrica e na consanguinidade. É a abertura ao outro, atualizada pela afinidade potencial, que gere a sociologia grupal. A consanguinidade é dominada pela afinidade, pois esta última pode incluir toda a sociedade, que são transformados em afins potenciais. Todos que não são cognatos podem ser afinizados.

“A afinidade não é portanto um conceito simples na Amazônia. É preciso ali distinguir entre: (1) a afinidade virtual cognática (os primos cruzados por ex.); (2)

---

<sup>9</sup> O cognatismo é a filiação; grupo de descendência dentro do sistema de parentesco. Geralmente utilizado para referir-se à filiação entre o progenitor e a progenitora e seus filhos. No caso citado, trata-se de uma filiação virtual, que pode vir a tornar-se filiação matrimonial. Fonte: BONTE; IZARD. (2005 [1991]) *Diccionario Akal de Etnología e Antropología*. Madrid: Ediciones Akal.

a afinidade efetiva ou atual (os cunhados); (3) a afinidade potencial ou 'sócio-política' (os cognatos distantes, os não cognatos, os amigos formais)." (Idem, pg. 167)

No ítem (3), afinidade potencial, se encontram os brancos, como também os inimigos, que também são passíveis de afinidade. Encaramos esse esquema como concêntrico, de dentro para fora. No centro, o que seria o primeiro círculo, os afiliados ou cognáticos; um pouco mais distante, em um segundo círculo, a afinidade efetiva, já realizada, como no exemplo dos cunhados. E em um terceiro círculo, mais distante ainda, está a afinidade potencial. Os brancos possuem a potencialidade de serem afins e, portanto, serem incorporados ao sistema de afinidade dos índios.

Nos sistemas sul-americanos (neles pelo menos), a oposição entre consanguinidade e afinidade é concêntrica, no plano ideológico e, como vimos, eventualmente no plano do uso terminológico. Os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro deste campo estão os consanguíneos e os afins cognatos co-residentes, todos concebidos sob o signo atitudinal da consanguinidade (que no nível local engloba a afinidade); na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial (que ali engloba a consanguinidade); no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, este sistema é também dinâmico. (Idem, pg. 172)

A afinidade potencial, principalmente relativa aos que estão fora do círculo, se atualiza como uma abertura ao outro. E aqui, além dos inimigos como citou o autor, penso que se encontram os brancos. Os brancos e sua cultura podem ser afinizados, incorporados, apreendidos. O parentesco como um todo se vê englobado pela afinidade, subordinado à relação com o exterior. É nesse sentido que falamos de *canibalismo metafísico*, ou a capacidade de construir um interior (a identidade) pelo exterior (a alteridade). A afinidade potencial mostra-se como apreensão ontológica do outro, e a partir disso não é de se admirar que os índios da Amazônia, especificamente os Tukano, recebam o branco de forma tão aberta, numa espécie de predação metafísica, incorporação da cultura, mas, este o mistério, segundo os próprios termos. “A linha de demarcação separaria em nosso caso a consanguinidade e a aliança, de um lado, e a afinidade potencial, do outro. É esta que recolhe em si os valores da troca, mas de uma troca que deve ser repensada em termos especificamente amazônicos, isto é, não-contratuais e não-substancialistas: como predação ontológica englobante, e determinação última pela exterioridade” (Idem, pg. 192).

Mas como se dá essa incorporação? Qual é o papel realmente da afinidade na inclusão (ou exclusão) dos outros que estão distantes, que são afiliados distantes na estrutura de parentesco, ou que não são de forma alguma afiliados? Sabemos que esse processo ocorre a partir da afinidade potencial; o outro, incorporado, mantém a coesão do *socius* indígena, definindo e mantendo parâmetros identitários (sendo que a identidade é ao mesmo tempo dada, como no caso da afinidade potencial, como construída, de acordo com a consanguinidade e a aliança). Porém, se os brancos e sua cultura são apreendidos ontologicamente, qual

a implicação disso para a identidade indígena? Uma visão mais superficial poderia concluir que a incorporação da civilização *mudaria* a identidade indígena, transformando-os em uma coisa outra, ou em coisa nenhuma. Porém, meus dados etnográficos dizem outra coisa: os índios, especificamente os que estão na cidade, são mais índios que nunca. Isso implica que a incorporação do branco e da civilização ocidental ocorre a partir de outros termos, diferentes de nossas categorias de análise: os termos indígenas. Incorporados e apreendidos sim, mas segundo os próprios termos. Como os brancos são incorporados nesse sistema e a partir de que termos? Essas perguntas, que são problemas epistemológicos, vão nortear o marco teórico. Espero que ao final do capítulo possamos ter uma visão global desse sistema e qual sua importância para as noções de identidade e alteridade, e como podemos definir os processos de alteração dos índios do Alto Rio Negro. No momento, posso apenas afirmar categoricamente que a identidade indígena se mantém, e isso ocorre porque talvez ela não seja a forma prototípica de relação entre os Tukano, pois esse papel cabe à alteridade. Por isso, creio que estamos falando de uma cultura dinâmica que já possui em seu interior a potencialidade de transformação, a partir da incorporação do outro. Uma sociocosmologia que se altera. E os termos dessa alteração são indígenas, metafisicamente falando. Trataremos esse tema mais a fundo adiante.

## **2.2. Perspectivismo e Multinaturalismo**

Seguindo com o trabalho singular de Viveiros de Castro, em 1996 se apresenta um artigo que viria a ser um divisor de águas na etnologia, e na

antropologia em geral<sup>10</sup>. Apesar de polêmico, o artigo traz uma luz à imaginação conceitual ameríndia, mostrando que é possível, além de necessário, construir uma forma alternativa de interpretar as categorias básicas de natureza e cultura desses grupos.

O objetivo básico do artigo é o seguinte: mostrar que, diferente de nossas concepções ocidentais de natureza e cultura – que ensejam que há uma única natureza, objetiva, e uma multiplicidade de culturas, subjetivas –, os índios amazônicos possuem um outro modo de encarar esta relação. Para eles, existe somente uma cultura – a humana – e uma série de naturezas, se assim podemos dizer. Não uma natureza e várias culturas, e sim uma cultura e várias naturezas. Os conceitos de Perspectivismo e Multinaturalismo explicam essa relação, e suas implicações para o estudo da Amazônia ameríndia. Como o próprio autor atesta, “O tema deste ensaio é aquele aspecto do pensamento ameríndio que manifesta sua

---

<sup>10</sup> Isso me foi dito por Roy Wagner, autor de *A Invenção da Cultura*, em comunicação pessoal no ano de 2012, quando o antropólogo passava por Manaus para um ciclo de palestras em conjunto com índios do Alto Rio Negro. Sua opinião sobre o trabalho de Viveiros de Castro é indubitavelmente categórica. Segundo ele, o artigo sobre o Perspectivismo e o Multinaturalismo fornece uma outra forma de encarar não somente os povos da região, mas também a própria antropologia, que tem nesse caso a oportunidade de fugir do relativismo corrente para adentrar em novos olhares sobre a natureza e a cultura. Na ocasião, Wagner teve um longo diálogo com um índio tuyuka, chamado Higino Tenório, onde ambos apresentaram suas formas de interpretação da sociocosmologia Tukano. O resultado, além de interessante, foi surpreendente, pois a fala de Higino sobre a cosmovisão tuyuka possuía íntima relação com a leitura de Wagner sobre a questão. Me sinto privilegiado de ter filmado esse diálogo, além de ter acompanhado o Dr. Wagner em sua incursão à comunidade de Santa Maria, localidade próxima a Manaus no Rio Negro. Ali, todos participamos de um ritual de recepção organizado por índios tukanos que, em posição de respeito, consideraram a Wagner como um grande sabedor do nosso mundo ocidental.

qualidade perspectiva: trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos... a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa” (Viveiros de Castro, 1996, pg. 115).

Ao contrário do multiculturalismo moderno, no pensamento ameríndio há o multinaturalismo. No primeiro, há uma unicidade da natureza e uma multiplicidade das culturas: universalidade objetiva dos corpos, que todos têm, e variedade subjetiva de espíritos e significados. No segundo, há uma unidade do espírito – todos são humanos – e uma diversidade dos corpos. Nesse caso, a cultura é a forma universal, e não os corpos, que são múltiplos.

O Perspectivismo, que constitui sua reflexão inicial, atesta essa assertiva. Ele implica numa variedade de pontos de vista, entre os vários seres do cosmos:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da

cultura – vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixe, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). Esse ‘*ver como*’ se refere literalmente a perceptos, e não analogicamente a conceitos, ainda que, em alguns casos, a ênfase seja mais no aspecto categorial que sensorial do fenômeno. (Viveiros de Castro, *Idem*, pg. 117)

Portanto, todos os seres do cosmos são gente, são pessoas, e têm pontos de vista diferentes uns sobre os outros. O que permanece é a cultura, pois todos são humanos e possuem uma cultura semelhante; o que difere é a natureza de cada um. Há muitos corpos do espírito, mas somente um espírito, uma cultura. A essência é comum a todos, mas a aparência corporal é variável, como uma roupa trocável e descartável. Essa visão dos índios sobre o cosmos constitui uma verdadeira economia simbólica da alteridade, como já mencionamos no texto anterior. O mundo é permeado pelo Outro, com quem os índios se relacionam e introjetam, seja metafisicamente, seja materialmente (como comer uma presa animal, um peixe etc.).

“A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (Viveiros de Castro, *Idem*, pg. 119). Desse modo, percebemos que o conceito do Perspectivismo mostra um mundo onde a alteridade é a forma prototípica de relação, e não a identidade. A identidade é construída, como já falamos. A alteridade é dada. Da mesma forma que a cultura é uma só, a humana; o

que difere os seres são sua natureza: ora são animais de presa, ora são espíritos, peixes, plantas, etc.

Todos possuem uma identidade, representada pela sua cultura, seus hábitos e costumes. Mas a alteridade é que constitui relação onde algo realmente acontece, onde a transformação é possível – os humanos em rituais se vestem com roupas de animais, ou plumas e máscaras representativas de animais, alterando-se em contexto ritual –, e a alteração é comum a todos os seres.

É importante notar como nesses dois primeiros textos o autor relaciona identidade e alteridade a partir de um ponto de vista eminentemente sociocosmológico: de um lado, uma análise da estrutura social, representada pelos laços de parentesco, tendo a afinidade potencial como mantenedora da coesão social; e de outro, uma relação cosmológica que apresenta o modo de ver e pensar dos índios amazônicos, em sua relação com o cosmos e com a ecologia local. Essa mescla de interpretações sociais e cosmológicas irão se repetir ao longo dos textos que serão apresentados neste capítulo. A meta final é buscar apresentar a alteração como relação imanente dos grupos Tukano, em consonância com a economia simbólica da alteridade e parâmetros de identidade.

### **2.3. Afinidade Potencial e Construção da Socialidade**

Em 2001, Eduardo Viveiros de Castro volta com a questão da afinidade potencial e a construção da socialidade, com o artigo “GUT Feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality”. Nesse artigo, ele explora de forma mais clara aquilo que foi apresentado no texto de 1993, e expõe



de forma mais concisa a questão da afinidade potencial como formadora da socialidade, em oposição à cosanguinidade.

A afinidade, segundo o autor, prevalece sobre a consanguinidade, tornando-se o modo genérico de relação. Ela (a afinidade) se remete a círculos de relações cada vez mais distantes e abrangentes, enquanto a cosanguinidade prevalece no centro, nas relações imediatas e concretas do grupo local. Como já apontamos, a cosanguinidade é construída; ela faz parte de um processo de aliança com grupos afins próximos, que geram consangüíneos. Faz parte da atividade humana, da intencionalidade. Já a afinidade é um devir, um vir a ser a partir da abertura ao outro, principalmente se falamos de afinidade potencial, quando o outro tem a potência de tornar-se um afim, e ser incorporado pelo grupo, causando alteração.

Guests and friends as much as foreigners and enemies, political allies or clientes as much as trade partners or ritual associates, animals as much as spirits, all these kinds of beings bathe, so to speak, in affinity. They are conceived either as generic affines or as marked versions – sometimes inversions – of affines. The Other is first and foremost an affine. (Viveiros de Castro, 2001, pg. 23)

Essa última frase é circunstancial, constitui ponto principal da ideia do autor: o Outro é primeiramente e mais que tudo um afim. Mas por que o Outro é um afim? O que faz dele um ser que pode tornar-se um afim, incorporado e interiorizado pelo grupo local – ou no caso de Manaus, pelos grupos que se encontram espalhados pela cidade, que não formam necessariamente uma

comunidade ou um grupo local, mas que apresentam o mesmo tipo de relação com os brancos –, de modo que perpassa a cosanguinidade?

Há um desejo pelo Outro. A alteridade precisa ser incorporada, com todas suas características, mas não ao ponto de deixar de ser quem se é para tornar-se outro. Não é uma questão mental, pois como já dissemos no texto anterior todos os seres do cosmos têm a mesma cultura; trata-se de uma relação de corpos e apropriação de diacríticos. Não poderia deixar de exemplificar os índios em contato com os brancos: utilizam suas roupas, aderem à sua religião, usam computadores e outros aparatos eletrônicos que já se tornaram indispensáveis na modernidade ocidental. Mas ao mesmo tempo buscam manter ao máximo as regras de aliança, praticam rituais, realizam curas xamânicas, entre outros aspectos da cultura indígena. Isso sem falar na estrutura de pensamento, que é outra, diferente da dos brancos. Não se trata de um aparato cognitivo diferente, mas a uma forma de pensar diferente. Também não é o pensamento em si que nos interessa, e sim os modos desse pensamento. É esse desejo de ser o outro a partir de sua apreensão, mas segundo os próprios termos. Muitas vezes na cidade me deparei com grupos Tukano que utilizavam as roupas e aparatos dos brancos como se estivessem utilizando máscaras rituais e roupas de animais. Ou seja, em alguns casos vestir-se de branco é como apreendê-lo por um momento no tempo, mas essa roupa é descartável. O mesmo acontece com a religião: já estive com índios na missa católica, e quando saíam de lá voltavam para seus costumes pagãos (segundo dizem os padres). A afinidade potencial implica também numa sobreposição de atributos. Não se troca nada por nada; não se deixa de ser índio para ser branco, ou para ser um animal, ou para ser um espírito ou ainda uma deidade; o que se faz é sobrepor camadas de alteridade.

In Amazonia, a real or close consanguine (which does *not* mean a 'biological' consanguine, 'ethno-' or otherwise) is certainly 'more consanguineal' than a classificatory or distant one, but a classificatory affine is more afinal than a real one. This suggests that Amazonian consanguinity and affinity are not so much taxonomically discontinuous categories, but, rather, zones of intensity within a single scalar field. In this field, the movement is not from the proximal to the distal, the ordinary to the extraordinary, but quite the contrary. Something extra must be summoned to bring forth the ordinary. (Viveiros de Castro, *Idem*, pg. 25)

Temos portanto os laços de consanguinidade, marcados pela intencionalidade e que não produzem muita transformação. O mundo indígena não vai de dentro para fora. É o que está no exterior que vai promover alteração. Poderíamos dizer que, nesse esquema, a alteridade é que constitui relação importante na sociocosmologia. Essa abertura ao outro, que em nosso ponto de vista sempre fez parte da sociologia ameríndia, é que traz para dentro os seres do exterior. O autor fala por exemplo em inimigos, que apesar de terem essa característica, podem ser afinizados. O mesmo ocorre com os brancos, que vieram adicionar, através da afinidade potencial, toda uma cultura e sociedade a ser incorporada. Essa introjeção não desatualiza a identidade, pois esta está formada pelo sistema de parentesco (o *socius*) e, principalmente, pela forma como a alteridade reconfirma a identidade.

Aqui, parece-nos interessante falar sobre a questão da *diferença*. O Outro só é um afim porque ele é diferente. Inclusive, as alianças formadas com grupos afins

próximos e da mesma hierarquia une grupos que também são marcados pela diferença. Claro, o Outro que está fora do esquema concêntrico é diferente de uma forma mais extrema, mas justamente por isso que ele é interessante. A diferença traz em si a potencialidade de alteração, de fora para dentro, onde a coesão identitária se mantém, porque esse Outro é incorporado segundo os termos indígenas. Poderia arriscar em dizer que a apreensão ontológica da alteridade faz com que os índios sejam mais índios, socialmente, cosmologicamente e até politicamente. Minha meta é propor uma ideia geral para esse processo, buscando mostrar porque o índio continua índio mesmo em contato com a modernidade. Os primeiros indícios dessa relação é que a história do contato dos índios com os brancos – e isso inclui a migração para Manaus –, bem como a história mitológica de cada grupo, reificam o parentesco.

A consanguinidade forma a identidade, mas ela vai até o limite onde se estabelece a afinidade potencial, que é uma alteridade diferenciadora e transformadora. Essa análise da relação entre consanguinidade e afinidade faz com que caia por terra alguns conceitos hoje em dia comumente utilizados na antropologia, como aculturação, interculturalidade, multiculturalidade, etc. Isso, claro, referindo-me à Amazônia ameríndia. Portanto, a afinidade é um símbolo muito poderoso, porque o que une os afins é a sua diferença. Ao invés de renegar a diferença, ela é aceita como um afim em potencial. Isso sugere um processo de aprendizagem a partir da incorporação muito grande e complexo.

Nas comunidades do Alto Rio Negro, os índios Tukano valoram a si mesmos de acordo com uma série de fatores. Se é um bom pescador ou caçador, se é o chefe da comunidade, ou se é um xamã, etc. Mas um dos modos de valoração é sobre o

conhecimento aprendido dos brancos. O prestígio é dado de acordo com o nível de conhecimento: se estudou o ensino médio, ou se o índio se torna um sabedor de outro conhecimento, como aqueles ensinados em cursos de graduação, e até em cursos de mestrado e doutorado. Esses indivíduos ocupam um espaço de maior valoração no grupo local. O mesmo ocorre em Manaus, onde os chefes da família impulsionam seus cosanguíneos a obter cada vez mais o conhecimento dos brancos. Por um lado, para que esse índio possa ocupar, na cidade, algum cargo de trabalho ou uma profissionalização adequada para o meio urbano. Por outro, para que ele seja reconhecido como aquele que possui, além do conhecimento indígena, o conhecimento dos brancos, o que o faz ser considerado mais capaz. Mas isso não ocorreria sem a afinidade potencial, que inclui o Outro no universo indígena, formando camadas não de identidade, mas de alteridades instituídas. “And that is the meaning the expression ‘potential affinity’ is supposed to convey: affinity as the generic given, the virtual background out of which a particularized figure of consanguineally dominated kinship sociality must be made to appear. Kinship is constructed, not given, because what is given is (potential) affinity.” (Viveiros de Castro, *Idem*, pg. 26)

A diferença, como marcamos, ocupa um lugar do todo que não se resume ao processo de aliança, que forma o parentesco. A ênfase que damos ao papel cosmologicamente constituído da alteridade não se refere unicamente a uma unidade metafísica que está aí, mas sobretudo ao todo cósmico. Se você é diferente, então você é um afim. A alteridade marca não somente a relação com o Outro, mas também a coesão interna. Em outras palavras, não é a identidade (consanguinidade) que forma a identidade, por assim dizer. Esse papel cabe à

alteridade, de forma tão intensa que o que está dentro é uma forma, ou um modo, do que está fora.

Como a consanguinidade é construída, a afinidade potencial a desconstrói, em um processo perpétuo que não tem fim. O que está fora, produz o que está dentro, mas o contrário não é verdadeiro. O universo de relações exteriores, incorporadas, refazem a consanguinidade (identidade), mas não a apaga como se fosse um processo de aculturação. A identidade se reconstrói paulatinamente, porém segundo os próprios termos. Não existiria identidade indígena se não existisse a afinidade potencial, pois ela marca a diferença e reinstitui os parâmetros identitários. “...consanguinity cannot but be the continuation of affinity bu other means”(Idem, pg. 28). Ou ainda, “...Amazonian consanguinity needs affinity to be defined, but the reverse is not true; consanguinity is a mode of affinity, while the later is axiomatically primitive” (Idem, pg. 40).

#### **2.4. O Nativo Relativo**

Em artigo posterior, Eduardo Viveiros de Castro (2002a) realiza uma profunda reflexão sobre o fazer antropológico. Diferente dos artigos anteriores, o autor não conceitualiza, e tampouco apresenta enunciados de interpretação da sociocosmologia nativa. Ou seja, não objetifica o parentesco, e nem a cosmologia indígena (sua sociedade e sua cultura). Mais bem ele edifica uma crítica do trabalho antropológico com os nativos, (des)situando as fronteiras e limites entre sujeito e objeto. As relações que faz, nesse artigo, serão de suma importância para seus trabalhos posteriores. A crítica que tece, vai situar o antropólogo e o nativo como integrantes de uma prática de sentido: o trabalho antropológico. Segundo

ele: “Essa (meta)relação não é de identidade: o antropólogo sempre diz, e portanto faz, outra coisa que o nativo, mesmo que pretenda não fazer mais que redizer 'textualmente' o discurso deste, ou que tente dialogar - noção duvidosa - com ele. Tal diferença é o efeito de conhecimento do discurso do antropólogo, a relação entre o sentido de seu discurso e o sentido do discurso do nativo” (Idem, pg. 1).

O antropólogo vai a campo com uma série de conceitos e teorias, de antemão. Lá, encontra o nativo, e se espera constituir uma relação entre o sujeito (o antropólogo) e o objeto (o nativo). Mas o nativo torna-se sujeito, e a partir de seu discurso mostra práticas de sentido nativas. Enquanto isso, o antropólogo se situa como sujeito, que irá buscar os significados ou a razão que as razões do nativo desconhece. Para o nativo (o índio amazônico, em nosso caso), o seu discurso vai preconizar conhecimentos e práticas que lhe são comuns. Ou ainda, discursará sobre conhecimentos que talvez nem ele se dê conta. E o antropólogo vai se relacionar com o nativo, e também vai relacionar esse discurso com seu conjunto de significados pré-ordenados. Claro que isso não acontece sempre, pois o sujeito vai conhecer do outro sujeito significantes e significados que lhe são alheios, ou desconhecidos.

Uma questão principal – apesar de termos falado nesse trabalho que o objetivo passa por uma análise da sociedade e da cultura dos Tukano, ou seja, um estudo sociocosmológico – é que o que realmente importa são as práticas nativas. Não um estudo da organização social, como os britânicos, ou um estudo da cultura, como os americanos, e tampouco um estudo da natureza das coisas, como na

tradição francesa. Trata-se de estudar a tradição indígena, na forma como ela é posta nas práticas de sentido.

O objeto da antropologia, assim, seria a variação das relações sociais. Não das relações sociais tomadas como uma província ontológica distinta, mas de todos os fenômenos possíveis enquanto relações sociais, enquanto implicam relações sociais: de todas as relações como sociais. Mas isso de uma perspectiva que não seja totalmente dominada pela doutrina ocidental das relações sociais; uma perspectiva, portanto, pronta a admitir que o tratamento de todas as relações como sociais pode levar a uma reconceituação radical do que seja 'o social'. Digamos então que a antropologia se distinga dos outros discursos sobre a socialidade humana não por dispor de uma doutrina particularmente sólida sobre a natureza das relações sociais, mas, ao contrário, por ter apenas uma vaga idéia inicial do que seja uma relação. Pois seu problema característico consiste menos em determinar quais são as relações sociais que constituem seu objeto, e muito mais em se perguntar o que seu objeto constitui como relação social, o que é uma relação social nos termos de seu objeto, ou melhor, nos termos formuláveis pela relação (social, naturalmente, e constitutiva) entre o 'antropólogo' e o 'nativo'. (Idem, 2002a, pg. 7)

O artigo incita uma reviravolta na pesquisa antropológica, como também na escrita dos resultados da prática. Ao mesmo tempo que os outros textos propõem uma mudança de perspectiva com relação ao parentesco, à cosmologia e às relações sociais, "O Nativo Relativo" lança um olhar sobre o antropólogo e provoca um verdadeiro perspectivismo. Me refiro, nesse caso, ao perspectivismo como uma



forma de transformação de ponto de vista na relação entre o antropólogo e o nativo, e não ao perspectivismo ameríndio, tratado em texto anterior.

Mas já que falamos em Perspectivismo Ameríndio, o autor confere a este tema a verdadeira originalidade das ideias. Mas uma originalidade nativa, pois são eles que apresentam uma forma diferente de ver as coisas, quando dizem que o mundo está repleto de pontos de vista. O ineditismo não é do antropólogo, e sim dos índios. O antropólogo se reduz ao coadjuvante que, através de práticas de sentido (relação antropólogo-índio), traduz ou explicita uma teoria indígena da imaginação conceitual. Segundo ele, o artigo sobre o Perspectivismo foi elaborado como uma espécie de *ficção*, no sentido de criação elaborada da questão do ponto de vista nativo. A ficção é antropológica, mas sua antropologia não é fictícia. “...não se trata de imaginar uma experiência, mas de experimentar uma imaginação” (Viveiros de Castro, *Idem*, pg. 8).

Em que consiste tal ficção? Ela consiste em tomar as idéias indígenas como conceitos, e em extrair dessa decisão suas conseqüências: determinar o solo pré-conceitual ou o plano de imanência que tais conceitos pressupõem, os personagens conceituais que eles acionam, e a matéria do real que eles põem. Tratar essas idéias como conceitos não significa, note-se bem, que elas sejam objetivamente determinadas como outra coisa, outro tipo de objeto atual. Pois tratá-las como cognições individuais, representações coletivas, atitudes proposicionais, crenças cosmológicas, esquemas inconscientes, disposições encorporadas e por aí fora - estas

seriam outras tantas ficções teóricas que apenas escolhi não acolher. (Idem, pg. 8)

As ideias indígenas como conceitos. Se vamos além, poderíamos considerar que esse conjunto de ideias, de conceitos, seria uma teoria, a teoria indígena da sua realidade. Ou uma filosofia indígena da sociocosmologia nativa. Recentemente, observei que no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas haviam vários indígenas, alguns Tukano, dispostos a antropologizar ou reantropologizar sua cultura. São alunos que estão ligados ao NEAI – Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, coordenado por Gilton Mendes que, de forma inteligente e muito interessante, se dispôs a orientar os índios para que tomassem o lugar do Conhecimento que lhes confere. Nesse processo, vários alunos trabalham com aquilo que eles chamam de “Filosofia Indígena”, e utilizam conceitos indígenas para a explicação dos fenômenos. Em outras palavras, não se importam em dizer se o sistema de parentesco é do tipo Dravidiano com aliança simétrica, mas sim em expressar como ocorre esse parentesco nas relações sociais. Não fazem análises estruturais dos mitos, correlacionando-os aos nossos teoremas sobre a mitologia amazônica, mas sim contam o que esses mitos expressam e quais seus papéis e funções nas relações ali vividas. Não deixo de pensar que esse exemplo é perfeito para os antropólogos, pois os índios estão fazendo o que deveria ser feito por nós, antropólogos brancos da chamada civilização ocidental. Como bem diz Viveiros de Castro (Idem, pg. 9): “Não se trata, por fim, de propor uma interpretação do pensamento ameríndio, mas de realizar uma experimentação com ele, e portanto com o nosso”.

Ainda tratando dos conceitos indígenas, é importante dizer que eles não estão lá porque fazem parte de um grupo de nativos que possuem uma cognição diferente da nossa, ou que possuem um aparato neuropsicológico diferente. Os conceitos são inventados, são construções. Não se trata de uma mente diferente, de um pensamento imanentemente diferente; o importante é que o que eles pensam é diferente do que nós pensamos. Seus pontos de vista sobre os seres que povoam o cosmos são outros. Nosso papel é criar categorias de inteligibilidade desses conceitos, experimentando com eles. Como diz o autor, “Meu objeto são os conceitos indígenas, os mundos que eles constituem (mundos que assim os exprimem), o fundo virtual de onde eles procedem e que eles pressupõem. Os conceitos, ou seja, as idéias e os problemas da 'razão' indígena, não suas categorias do 'entendimento'” (Idem, pg. 9).

As ideias nativas estão, portanto, situadas no mesmo plano que as ideias antropológicas. Por isso a relação entre o antropólogo e o nativo é uma relação de sentido, envolve práticas de sentido. A antítese (se posso chamar assim) entre o sujeito e o objeto não é suficiente para explicar essa relação. Poderíamos falar de uma prática de sentido entre dois sujeitos? Onde esses dois sujeitos buscam formas de inteligibilidade das ideias, dos conceitos, do conhecimento? Uma fusão de filosofias? Talvez não, mas ao mesmo tempo sim. Penso que não constitui uma fusão de filosofias, mas definitivamente há uma construção de formas de inteligibilidade mútua. No meu trabalho de campo, penso que às vezes recebi mais perguntas do que perguntei de alguns índios. Um tukano me disse uma vez, logo no início da pesquisa, que ele tinha muito que aprender comigo, e por isso concordava em fazer parte da investigação. Na ocasião, e também mais adiante, com o passar dos meses, criamos um laço íntimo de amizade e respeito mútuo, e em nossas

conversas sobre os índios eu sentia que, ao mesmo tempo que ele respondia algumas questões, refletia sobre elas de uma forma que não tinha feito ainda. Além do mais, muitas de minhas interlocuções eram pausadas por perguntas que ele fazia, sobre os meus conceitos e meu pensamento sobre uma série de questões, como política, saúde pública, dinheiro, etc. De qualquer forma, como antropólogo afirmo que os conceitos só se dispõem realmente acessíveis a nós quando se constrói uma relação de conhecimento entre o Eu e o Outro.

“...numerosos conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas têm sua origem no esforço imaginativo das sociedades mesmas que elas pretendem explicar. Não estaria aí a originalidade da antropologia, nessa sinergia entre as concepções e práticas provenientes dos mundos do 'sujeito' e do 'objeto'? (Viveiros de Castro, Idem, pg. 10). Se essa afirmação é positiva, então precisamos reconhecer que nossos conceitos partem dos conceitos dos nativos. É sua filosofia que impulsiona a geração de conceitos de inteligibilidade por nossa parte. Uma sinergia, como propõe o autor. E essa sinergia só se dá numa relação de conhecimento. Talvez por isso muitos antropólogos insistem no trabalho de campo prolongado, pois para construir-se uma relação de conhecimento leva tempo, e faz parte de um esforço por parte do antropólogo para ser aceito, e um esforço também dos índios, para aceitarem esse estrangeiro. Menos mal que a afinidade potencial está aí para afinizar o Outro, o diferente. Mas este o risco, o antropólogo pode ser incorporado ou pode ser posto para fora do esquema concêntrico que descrevemos, considerado um inimigo, ainda um afim potencial mas que deve ser mantido longe. No meu caso em particular, fui incorporado pelos índios tarianos em pouco tempo, e fui inclusive batizado

ritualmente, para que pudesse receber um nome indígena (Kuénaka), que significa *aquele que carrega a segunda geração, ou ainda o segundo filho, irmão menor*.

Uma série de concepções constituem um conceito. E os conceitos ameríndios constituem, eles mesmos, uma filosofia nativa. Como podemos relacionar com o *pensamento indígena*? Note-se que sim, existe um pensamento indígena, mas seria inútil tentar categorizá-lo (aos modos das ciências naturais) ou empreender análises objetivas, objetificando a subjetividade imanente desses grupos. Viveiros de Castro propõe o seguinte: “Nem uma forma da doxa, nem uma figura da lógica - nem opinião, nem proposição -, o pensamento nativo é aqui tomado como atividade de simbolização ou prática de sentido: como dispositivo auto-referencial ou tautegórico de produção de conceitos, isto é, de ‘símbolos que representam a si mesmos’” (Idem, pg. 14).

Concluindo o artigo, Viveiros de Castro faz algumas considerações sobre interpretações antropológicas a respeito do que dizem os índios. Segundo ele, não se trata de acreditar ou não se o que os índios dizem é verdade (como por exemplo, no caso do Perspectivismo, quando os índios dizem que alguns animais são humanos, que se vêem como humanos e vêem aos índios como predadores). Trata-se de saber qual o significado dos conceitos para as relações sociais. Se o que os índios dizem é importante, não importa se o antropólogo acredita ou não em suas assertivas; pois o que importa é que, quando os índios narram um mito, ou contam sobre a humanidade dos animais e demais seres do cosmos, isso possui um significado para os índios. E o antropólogo se interessa pelos índios e suas relações. Se o índio me diz que um pecari é humano, posso não acreditar nessa

afirmação porque para mim um pecari é somente um pecari. Mas, ao mesmo tempo, se ele diz que o pecari é humano, significa – no mínimo – que para os índios a humanidade é algo singular e variável. Para o antropólogo, o importante é saber sobre os conceitos de humanidade para os índios. Ao incluírem os pecaris na humanidade, o índio se inclui também como um animal em potencial. E isso é o esquema importante: conhecer os conceitos dos índios de sociabilidade, seu universo de relações e seus pontos e vista sobre os seres do cosmos. Pouco importa se acredito ou não se os pecaris são humanos; o que mais me interessa é saber porque eles são humanos para os índios, pois está implícito, aí, o conceito de humanidade. E a partir disso, podemos nos perguntar sobre seus conceitos de humanidade. O que vale, no fim, são os conceitos. Essa mesma reflexão serve para outras questões, como o xamanismo, os rituais, a comunicação com os espíritos (se existe), etc.

Trata-se não de operar com representações, ou simbolismos, que possuem os índios. Isso seria uma equivocação. *Então os índios pensam que vários seres do cosmos são humanos, e possuem uma cultura humana; isso é simbólico, e não real.* Erro claro de interpretação. Pois o que nos propomos na nossa disciplina é nos relacionarmos com o Outro (o índio) e entendermos seus conceitos, sua filosofia. A pergunta que deveria ser feita é qual o significado para os índios o fato de que vários seres do cosmos são humanos. Como isso influi em suas relações sociais, e mais, em sua sociabilidade. Questões como essas nos remitem ao que já dissemos na introdução deste trabalho: trata-se de compreender o outro a partir dos próprios termos. Se esses são os termos indígenas, então que eles nos levem a uma compreensão de sua sociocosmologia.

## 2.5. De Volta com o Problema da Afinidade

Em artigo posterior, “O Problema da Afinidade na Amazônia” (2002b), Viveiros de Castro reapresenta o artigo de 1993 em coletânea, porém com algumas modificações que, apesar de poucas, se fazem importantes o suficiente para que retomemos o assunto de uma sociologia do parentesco amazônico.

Ao fazer uma crítica ao aclarado “As Estruturas Elementares do Parentesco”, de Lévi-Strauss, Viveiros de Castro (2002b, pg. 96) situa as sociedades amazônicas como estando além das estruturas elementares. Segundo ele:

As sociedades cognáticas visadas nesse livro, as mesmas, note-se, que o autor tinha em mente nas *EEP*, podem ser vistas como estando situadas, tipologicamente, *além* das estruturas elementares. Trata-se de sociedades de descendência cognática..., dotadas de um rico aparato institucional, que exibem um cognatismo sociocêntrico, produtor de corporações ou pessoas morais (as Casas) de um tipo bem mais complexo que as seções ou linhagens dos sistemas com estrutura elementar. Nestes últimos, termos e relações estão claramente separados: a regra de filiação e a regra da aliança são distintas e complementares. Nos sistemas de descendência cognática, em contrapartida, eles se confundem e permutam seus valores.

Ora, a estrutura de parentesco Tukano constitui um sistema de descendência patrilinear, cognático, linguisticamente exogâmico (casamento com mulheres de outra etnia, que fale outra língua) – salvo algumas exceções –, e com

regras de aliança e filiação bem complexas, a partir do que se convencionou chamar de *troca restrita*. Claro que estamos falando desse sistema no plano ideal. Ou como dizem os índios: *era assim que se fazia antigamente; hoje em dia os tukanos casam com grupos de hierarquia mais baixa, ou casam-se entre si, ou até com grupos que não são afins próximos*. O casamento endogâmico, bem distinto das regras de aliança dos grupos Tukano, ocorrem bastante na cidade de Manaus. Há também uma outra questão, que é o casamento com brancos. No entanto, o casamento endogâmico (tukano com tukano, desana com desana, entre outros) é altamente reprovável, em comparação com os casamentos com brancos. Nas palavras de um informante tukano: *já não podemos restringir o amor; as meninas por aí estão se casando com brancos, e meu filho tem uma namorada branca. É assim que ocorre hoje em dia*.

No mais, o autor reifica a questão da consanguinidade e da afinidade, frisando sua importância para a coesão da socialidade. No centro do grupo local, a consanguinidade engloba a afinidade. Numa esfera mais distante, é a afinidade que engloba a consanguinidade, e no exterior é a afinidade potencial que define, por assim dizer, a formação da socialidade. É preciso afinizar, para depois consanguinizar.

Não é o bastante esclarecer uma vez mais o papel da afinidade potencial na construção da socialidade entre os grupos amazônicos (e, neste caso, entre os grupos Tukano). No caso dessa tese, a afinidade potencial tem uma importância singular, pois estamos lidando com o modo pelo qual os índios lidam com a alteridade. Relacionamos a consanguinidade à identidade, mas como esta é englobada pela afinidade (alteridade), então o Outro possui um papel de extrema



relevância para os grupos estudados. A alteridade, quando incorporada, influi na consanguinidade (identidade). A distância entre esses dois modos de relação causam transformações no núcleo social, atualizando aquilo que chamamos de *alteração*.

Na Amazônia, enfim, não só podemos atestar o englobamento da consanguinidade pela afinidade no plano político, ritual e cosmológico – ao passo que no plano local ou cotidiano é o inverso que tem lugar, como é próprio das posições hierárquicas –, como a própria afinidade, e através dela o domínio do parentesco em seu todo, vê-se englobada pelo exterior, englobamento que se realiza no elemento simbólico da predação canibal (Viveiros de Castro, Idem, pg. 142).

Mas vamos retomar algumas questões que nos fizemos ao longo deste capítulo: se os brancos são incorporados, metafisicamente, o que ocorre exatamente com a identidade grupal? Os índios se tornam brancos? Se aculturam ou se tornam civilizados? Por outro lado, a partir da minha experiência etnográfica, por que os índios, ainda que incorporem o branco, seguem índios (muitas vezes com sua identidade mais marcada e acentuada, principalmente no meio urbano)?

Creio que poderemos discutir mais abertamente essas questões, por hora, a partir de outro artigo de Viveiros de Castro (2002c), intitulado “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”.

## **2.6. A Inconstância da Alma Selvagem**

Nesse texto, Viveiros de Castro começa com uma analogia interessante. Partindo de um escrito do Pe. Antonio Vieira, sobre os tupinambás litorâneos do século XVI, ele fala como os índios eram difíceis de converter. Tratava-se na época de civilizar os índios, mas para civilizar era preciso primeiro atribuir-lhes uma alma humana. E isso significava que fossem primeiro convertidos ao catolicismo. O padre em questão fala da dificuldade em convertê-los, comparando-os a estátuas de murta, em oposição a estátuas de mármore.

As estátuas de mármore são difíceis de fazer. Leva tempo e muito trabalho. Porém, uma vez acabadas não precisam de mais retoques, e adquirem uma forma que prevalece e se mantém. Já as estátuas de murta precisam ser sempre aparadas, trabalhadas, pois se forem deixadas sem manutenção se deformam, ou se convertem em outras formas. Antonio Vieira compara os índios do início da conquista a estátuas de murta, pois aceitavam tudo de forma pacífica e aberta (ou seja, os dogmas católicos), mas era só os padres virarem as costas que já estavam os índios as voltas com seus costumes pagãos. Uma aceitação pacífica da alteridade, canibalismo metafísico, porém segundo os próprios termos, sem abandonar seus modos de ser e estar.

[...] a inconstância selvagem é um tema que ainda ressoa, em seus múltiplos harmônicos, na ideologia dos modernos disciplinadores dos índios brasileiros... ela de fato corresponde a algo que se pode experimentar na convivência com muitas sociedades ameríndias, algo de indefinível a marcar o tom psicológico, não só de sua relação com o cardápio ideológico ocidental, mas também, e de um modo ainda mais difícil de analisar, de sua

relação consigo mesmas, com suas próprias e 'autênticas' ideias e instituições (Viveiros de Castro, 2002c, pg. 191).

Poderíamos dizer que, o processo de conversão dos índios brasileiros, em grande parte, nunca foi totalmente bem sucedido. Como já mencionamos neste capítulo, a abertura ao outro não implica em um abandono de si mesmo. Ao contrário, o 'si mesmo', o 'eu', se constitui a partir dessa abertura. Matemática ainda difícil de compreender em certos pontos, mas é indiscutível o papel da afinidade potencial na formação da socialidade. Ela implica num processo fora-dentro que é inerente à constituição do *socius*. Portanto, esse é o processo que permeia essa tese: abertura relativa (porque é relacional), incorporação metafísica e identidade concêntrica local. Esse é o caminho, e não o contrário.

Mais adiante, o autor faz algumas indagações sobre por que os tupinambás foram tão acolhedores ao sistema de crenças dos missionários. Seu próprio sistema de crenças – se vemos a cultura como religião – não era suficiente para eles? Era como se, cosmologicamente, já existisse um lugar para essa outra religião, um lugar pré-determinado para esse outro. “... como se o inaudito fizesse parte da tradição, o nunca visto já estivesse na memória” (Hugh-Jones 1998, pg. 149, In Viveiros de Castro, Idem, pg. 194).

Voltamos então com a premissa da abertura ao outro, ou como disse tantas vezes Lévi-Strauss, uma *“ouverture à l’Autre”*, característica do pensamento ameríndio (In Viveiros de Castro, Idem, pg. 195). E no caso dos Tupinambá, essa abertura era intensa, pois o outro, ali, era indispensável. Como são indispensáveis no dias atuais.

Na nossa tradição ocidental, parece que a identidade é a forma prototípica de relação. Em comunicação com vários psicólogos, sempre escutei que o importante no processo psicoterapêutico é que o paciente, ou o cliente, se transformem e se descubram, mas mantendo e reafirmando sua identidade. Cremos que em nossa sociedade há que perseverar em ser alguém, do ponto de vista identitário: homem, mulher, homossexual, professor, antropólogo, médico, advogado, pai, etc. A memória e a tradição possuem um peso enorme na hora de nos definirmos enquanto isso ou aquilo. E por isso, creio que possuímos a crença geral que, uma vez convertidos em outra coisa, não existe volta; a identidade se transforma, e não há retroceder. “... o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a ‘etnicidade’ e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta” (Idem, pg. 195).

Não julgo muito adequado, academicamente falando, citar autores que já são citados pelo autor que estamos trabalhando. Mas há uma citação no texto de Viveiros de Castro que me parece essencial para essa discussão. O autor aponta que, para as sociedades cujo fundamento é a relação aos outros, e não a coincidência consigo mesmos, nada disso faça o menor sentido. E cita Clifford, já tratado por nós na introdução (1988, pg. 344, In Viveiros de Castro, 2002c, pgs. 195-196):

As narrativas de contato e mudança cultural têm sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou resistência ao outro. [...] Mas, e se a identidade for concebida, não como uma fronteira a ser defendida, e sim como um nexos de relações e transações no qual o

sujeito está ativamente comprometido? A narrativa ou narrativas da interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas. O que muda quando o sujeito da 'história' não é mais ocidental? Como se apresentam as narrativas de contato, resistência ou assimilação do ponto de vista de grupos para os quais é a troca, não a identidade, o valor fundamental a ser afirmado?

O valor a ser afirmado é a afinidade relacional portanto, e não a identidade substancial. Isso valia para os Tupinambás litorâneos do século XVI, e vale para os processos de contato e transformação na atualidade. Não poderíamos deixar de tratar do tema da conversão, pois no caso dos Tukano do Alto Rio Negro, sua relação com a civilização foi mediada pelos missionários salesianos, que ocuparam a região por mais de 50 anos. Trataremos disso com mais profundidade no capítulo próximo, onde abordarei o processo de conversão na região, e a resposta – na imaginação conceitual – dos índios a esse processo.

Mas ainda sobre os índios do século XVI, o autor nega que esteja dizendo que não tenha havido uma religião ou uma ordem cultural na sociedade Tupinambá. O que ele sugere é que "... essa religião não se pensava em termos de categoria da crença, essa ordem cultural não se fundava na exclusão unicista das ordens alheias, e essa sociedade não existia fora de uma relação imanente com a alteridade. O que estou dizendo é que a filosofia tupinambá afirmava uma incompletude ontológica essencial: incompletude da socialidade, e, em geral, da humanidade. Tratava-se, em suma, de uma ordem onde o interior e a identidade estavam hierarquicamente subordinados à exterioridade e à diferença, onde o devir e a relação prevaleciam sobre o ser e a substância. Para esse tipo de

cosmologia, os outros são uma solução, antes de serem – como foram os invasores europeus – um problema. A murta tem razões que o mármore desconhece” (Viveiros de Castro, Idem, pg. 220-221).

## **2.7. Uma Releitura do Perspectivismo e Multinaturalismo?**

Baseando-se no texto de 1996, Viveiros de Castro apresenta a mesma ideia porém com um traço de reflexão e reavaliação do que havia escrito antes (2002d). Segundo ele, algumas leituras feitas depois da publicação do artigo de 1996, trouxeram uma nova luz ao conceito de Perspectivismo, como também à ideia de Multinaturalismo. Principalmente a partir da leitura de *The Invention of Culture* de Roy Wagner, que possui uma grande convergência com o tema proposto, e que foi, segundo o autor, ignorada no artigo anterior.

Já sabemos que o Perspectivismo implica no conceito de que os seres que habitam o cosmos indígena possuem pontos de vista. E também já abordamos o fato de que, esses pontos de vista, só existem porque os seres possuem uma cultura humana singular e semelhante, e o que varia são os corpos desses seres. Uma única cultura – a humana – e uma diversidade de corpos – o Multinaturalismo.

Mesmo na cidade, todos os indígenas com que realizei pesquisa ou construí laços de amizade, prevalece o tema do perspectivismo. Em certo momento perguntei a um informante tukano se ele achava que estava em um meio multicultural – a cidade de Manaus –, onde existiam várias culturas da urbe, provenientes de outros grupos indígenas e também dos outros habitantes da cidade (que poderíamos supor que possuem culturas distintas), como estrangeiros

colombianos, peruanos, haitianos, além, logicamente, do branco (nessa categoria de 'branco', incluo os mestiços, chamados de caboclos na região). Ele me respondeu que não sabia se havia outras culturas na cidade, pois o que ele via é que, apesar das diferenças, os outros humanos da cidade possuíam uma cultura humana, por mais diversa que fosse. O que ele me disse, com afinco, é que esses outros da cidade possuíam *corpos* diferentes. No nexó grupal de algumas comunidades indígenas que visitei no Alto Rio Negro (rios Uaupés e Tiquié), alguns me falavam dos animais ou dos espíritos que possuíam uma cultura como a dos índios, porém com corpos diferentes. Na cidade, essa questão dos corpos dizia respeito não somente a animais e espíritos, mas aos outros habitantes da capital.

Seu Justino tukano, um dos informantes que tive uma relação mais prolongada e próxima, certa vez me disse que tudo que englobava a metrópole estava imbuído de diferença. Mas o ponto principal dessa diferença eram os corpos, e não a cultura. Por exemplo, na questão da alimentação, Justino me dizia que os índios na cidade comem de tudo, comem comida do branco, mas o efeito sobre os corpos dessas comidas são bem diferentes. O que pode ser consumido pelos brancos pode fazer mal aos índios, e vice-versa. Pois os corpos dos brancos são diferentes dos corpos dos índios.

Por conseguinte, apesar de que eu não os indagava sobre o ponto de vista dos animais e de outros seres, Justino me dizia que a cultura do branco era realmente distinta, mas seguia sendo uma cultura humana. Cultura já bem conhecida por ele, que já vive na cidade há 20 anos. Mas os corpos, esses sim são diferentes. Os corpos dos animais de caça, dos peixes, e até das plantas, eram distintos, mas a cultura humana era única. É interessante notar que em rituais,

esses índios em Manaus usavam enfeites, adornos e máscaras de animais, como uma espécie de transformação temporária de corpos. O mesmo sucede com os brancos: vestir suas roupas, usar um relógio, ter dinheiro, se locomover de ônibus ou de carro, etc., é uma forma de vestir-se com uma outra roupagem.

Justino me dizia: *às vezes nos transformamos em animais, em contexto ritual. Mas no cotidiano nos transformamos em brancos, pois nos vestimos e agimos como eles.* Essa condição, portanto, não é perpétua. Da mesma forma que o porco selvagem, presa dos índios, quando estava em seu habitat se transformava em humano e tinha uma cultura humana, os índios se transformam em brancos no dia a dia, mas quando voltam para seu habitat – suas casas –, eles voltam a ser índios. Talvez por isso eu me negue a ver uma oposição substancial entre campo-cidade, bem como sou avesso à concepção de que os índios, quando se locomovem para a cidade, estão no mundo dos brancos. Pelo menos no meu processo etnográfico, sempre que estava com os índios me sentia que estava no mundo deles, e não o contrário.

Portanto, a cosmovisão ameríndia supõe uma unidade do espírito e uma diversidade de corpos. Na civilização ocidental, damos a natureza por dada, unívoca, e compreendemos que há muitas formas do espírito, da cultura. A tão aclarada multiculturalidade moderna. Pois para os índios, especificamente os da família linguística Tukano, não existe tal concepção de multiculturalismo; a cultura é uma só, mesmo que habite outros corpos. A natureza é que se apresenta como ‘Multi’, a partir da diferença entre corpos.



Essa inversão, talvez demasiado simétrica para ser mais que especulativa, deve-se desdobrar em uma interpretação fenomenologicamente rica das noções cosmológicas ameríndias, capaz de determinar as condições de constituição dos contextos que se poderiam chamar 'natureza' e 'cultura'. Recombinar, portanto, para em seguida dessubstancializar, pois as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista”. E ainda: “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade. (Viveiros de Castro, 2002d, pg. 349; 355).

Há, nessa proposta, uma questão interessante: se os outros seres do cosmo – claro que não todos – são, na verdade, humanos, com uma cultura humana, e se o que varia são os corpos, ou seja, a natureza, então poderíamos falar do branco também em termos de perspectivismo. Pois o branco é um outro, e não um outro animal: um outro humano. Possui uma cultura humana, mas que é diferente da dos índios (como o são de outros grupos indígenas, ou dos inimigos por exemplo). Essa diferença, que situa os brancos no exterior do modelo concêntrico que descrevemos e que o torna, por assim dizer, em um afim (mais especificamente um afim em potencial), é crucial para o processo de incorporação metafísica. A incorporação material possui seus limites, pois não esqueçamos que os brancos possuem corpos diferentes.

O agente, ou personagem indígena, que pode ver os animais como humanos, ou os espíritos, e ainda, os brancos com suas especificidades, é o xamã. O xamã, ou pajé como dizem os índios em Manaus, é o elemento cruzador de fronteiras. Ele pode não somente ver a natureza de cada um dos seres, mas também comunicar-se com elas e revelar, aos outros índios, o que foi visto. Ele é o agente que perpassa dimensões, e seu papel é fundamental no grupo local, como também o é em Manaus. Em suma, ele pode atingir outros pontos de vista, e assumir esses pontos a partir da prática ritual de cura, ou ainda de práticas rituais de êxtase. Creio que, em vias de conclusão desse artigo, não é o suficiente dizer que “O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo” (Viveiros de Castro, *Idem*, pg. 379).

## **2.8. Atualização e contra-efetuação do virtual**

O que é o virtual? Uma primeira leitura situa o virtual como o que está para ser atualizado. Na afinidade potencial, há outros que podem ser afinizados, porém eles são virtuais. São um devir, um vir a ser, que pode não existir materialmente mas existe conceitualmente, no exterior. Se há uma potencialidade de que outros possam tornar-se afins, esse Outro existe na virtualidade. Nesse caso, como é a afinidade potencial que define as camadas mais internas do sistema concêntrico, a virtualidade existe como um elemento definidor das relações e do cosmos.

E esse virtual é (construído como) dado, dimensão existente na sociocosmologia. Ao contrário do parentesco/aliança que é (dado como) construído. Mas o autor não se preocupa em definir quem é consanguíneo, ou quem é afim. Ele está mais bem interessado em saber o quê é um afim ou um

consanguíneo. Pois saber o quê é, significa abrir a porta para experimentar essas relações a partir das relações que elas criam.

Mas se é assim, dir-se-á, então para que aplicar os termos ‘consanguinidade’ e ‘afinidade’, e mesmo de ‘parentesco’, ao mundo amazônico? Precisamente, penso, para poder enxergar a diferença que liga esse mundo ao nosso. Suponho que há uma relação entre, digamos, nosso conceito de parentesco e o que vou chamar de parentesco no contexto amazônico. Mas tal relação não é de identidade, nem de equivalência, nem exprime um fundo comum – e menos ainda um ‘ar de família’, noção wittgensteiniana cuja aplicação aqui seria uma petição de princípio, pois ela já traz implicada toda a nossa concepção de parentesco. Seguindo nisso, como se verá, a lição indígena, deve-se imaginar um conceito de relação que não tenha a identidade como protótipo. Em outras palavras, é desnecessário apelar para algum tipo de coisa-em-si, uma Essência que esteja lá como referente último da relação entre os conceitos amazônico e ocidental. (Viveiros de Castro, 2002e, pg. 407)

Portanto, a identidade não implica na presença de uma essência que a mantém. Até porque o que mantém a identidade é a alteridade, e mais além, a alteração. A atualização do virtual, a partir da incorporação da alteridade (processo que podemos, nesse caso, chamar de alteração), sustenta os valores relativos à aliança e, portanto, à consanguinidade. Além do mais, isso acarreta mudanças nas atitudes de parentesco entre os envolvidos, mas, importante lembrar, essa mudança de atitudes não implica em perda de identidade. Esse quesito é básico se buscamos entender a dinâmica relacional entre identidade,

alteridade e alteração entre os grupos Tukano em Manaus. Não é bastante dizer: “À medida que passamos da area proximal às regiões distais do campo relacional, a afinidade vai progressivamente prevalecendo sobre a consanguinidade, acabando por se tornar o modo genérico da relação social” (Viveiros de Castro, Idem, pg. 409).

A afinidade potencial não é, portanto, um componente do parentesco, visto que os afinizados de fora não formam necessariamente alianças (principalmente matrimoniais). Ela é, por assim dizer, sua condição exterior, dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização. Poderíamos citar um exemplo, nesse caso de alianças matrimoniais entre mulheres Tukano com homens brancos. Os brancos são afins, e se encontram no eixo da afinidade potencial. Essa virtualidade pode ser atualizada pela aliança matrimonial, tornando-se, então, parentesco. Mas isso não ocorre com frequência. Na cidade de Manaus há muitos casos; alguns são condenados pelo grupo, outros são aceitos, dependendo do tipo de afinidade que se estabelece com o estrangeiro (o branco).

[...] esse complexo atravessa diferentes esferas sociocosmológicas: animais, plantas, espíritos e divindades, todos circulam em múltiplos canais que tanto os ligam aos humanos como os separam destes. Sejam quais forem as situações e os personagens envolvidos, porém, todas essas relações evocam o mesmo fundo de valores e disposições, como atesta o simbolismo comum em que se exprimem: elas são todas declinadas em um idioma de afinidade. Hóspedes e amigos ao mesmo título que estrangeiros e inimigos; aliados e clientes políticos assim como parceiros comerciais ou companheiros rituais; animais de caça tanto quanto espíritos predadores –

todas essas gentes estão banhadas em afinidade, concebidas que são como afins genéricos ou como versões (às vezes, inversões) particularizadas dessa posição onipresente. *O Outro, em suma, é primeiro de tudo um Afim.* (Idem, pg. 416)

Resolvida a questão das relações de consanguinidade e afinidade, especialmente a afinidade potencial que possui neste trabalho uma importância ímpar – pois situamos os brancos nesse eixo relacional –, podemos passar para uma outra esfera do universo de relações entre os ameríndios, evocando, primeiro, um artigo que discute a filiação e a aliança com forte inspiração na filosofia de Gilles Deleuze e, por conseguinte, o último livro publicado pelo autor, onde ele assume mais radicalmente sua ligação com a filosofia de Deleuze e Guattari, e expõe a relação com a exterioridade nas sociedades ameríndias de forma mais bem construída, expondo uma forma conceitual básica deste trabalho, expressa pela expressão “Metafísica Canibal”, ou como preferimos chamar, o *canibalismo metafísico*, que é a forma como compreendemos a apreensão ontológica dos índios em relação aos brancos e à sua cultura.

## **2.9. Metafísicas Canibais**

Nesse livro, Viveiros de Castro (2015) sugere uma aproximação, que já vinha se formando ao longo dos anos, entre a antropologia e a filosofia de Deleuze. Traça um paralelo não só entre Deleuze e a antropologia, mas utiliza-se de escritos de Deleuze e Guattari como categorias de diálogo com a teoria do parentesco, da cosmologia e de outras questões ameríndias.

Segundo o autor: “... esbocei o desenho de um livro que, de algum modo, prestasse uma homenagem a Gilles Deleuze e a Félix Guattari do ponto de vista de minha própria disciplina... Seu propósito seria caracterizar as tensões conceituais que atravessam e dinamizam a antropologia contemporânea... Assim, em vez de escrever o livro, achei mais oportuno escrever sobre tal livro, como se outros o tivessem escrito. *Metafísicas Canibais* é então, menos ainda que uma resenha, uma sinopse, quase que como um press-release, desse outro livro, *O Anti-Narciso*, que, por ser tão insistentemente imaginado, acabou nunca existindo – a não ser, precisamente, nas páginas que seguem” (Idem, pg. 19).

Uma homenagem então? Ou uma atualização de uma relação filosófica que o autor mantém já há bastante tempo? De todas formas, é profícuo o diálogo com a filosofia deleuziana e guattariana, que, mesmo tendo sua complexidade e até complicações para os não iniciados, oferece um solo de experimentação estética e, porque não, quase teórica sobre o material ameríndio, além de trazer luz a questões tipicamente antropológicas.

Viveiros de Castro se propõe a seguinte pergunta: “...o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?”. Pergunta arriscada, e que implica em uma reviravolta de termos e conceitos. O autor continua:

[...] as diferenças e as mutações internas à teoria antropológica se explicariam principalmente (e, do ponto de vista histórico-crítico, exclusivamente) pelas estruturas e conjunturas das formações de poder, dos debates ideológicos, dos campos intelectuais e dos contextos acadêmicos de onde provêm os antropólogos? Seria essa a única hipótese

teoricamente relevante? Não poderíamos efetuar uma rotação de perspectiva que mostrasse que os mais interessantes conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das próprias sociedades que elas pretendem explicar? Não estaria aí a originalidade da antropologia: nessa aliança, sempre equívoca, mas amiúde fecunda, entre as concepções e práticas provenientes dos mundos do 'sujeito' e do 'objeto'? (Idem, pg. 20).

O avanço das teorias antropológicas deve muito aos seus 'objetos' de estudo. As práticas de sentido que surgem na pesquisa antropológica formam proposições, concepções e conceitos. Mas, se o que realizamos é uma interpretação da interpretação que o outro faz de si mesmo, nossos conceitos e teoremas advém dos conhecimentos e práticas nativas que costumamos estudar. Isso implica, logicamente, numa espécie de descolonização do pensamento. Trata-se de atribuir aos índios, em nosso caso, o que lhes é de direito. Em outras palavras, não escrevemos sobre os índios, mas escrevemos com eles aquilo que chamamos de monografias antropológicas. E a fecundidade de nosso pensamento está nessa relação complexa que estabelecemos com os nativos.

Nesse caso, há que instituir uma visão crítica da prática antropológica, reconhecer e desdobrar sua relação com a filosofia indígena. Somente então podemos conceber e operacionalizar o conceito de canibalismo metafísico que, acredito, possui a qualidade interpretativa para dialogar com o ponto principal desta tese, que é (nunca é bastante relembrar) o processo de alteração pelo qual passam os coletivos indígenas que migram para a cidade.

Vimos falando em todo este capítulo sobre o conceito de afinidade potencial, e a implicação da incorporação da alteridade para a construção da socialidade no universo indígena, processo que comumente chamamos de alteração. Longe de buscar fazer uma resenha bibliográfica do livro de Viveiros de Castro, cabe-nos o objetivo de buscar alguns conceitos principais, retrabalhados mas ainda em consonância com o resto do material que já foi apresentado. Vamos nos concentrar, portanto, na metafísica da predação, que constitui o *canibalismo metafísico* que buscamos enquanto conceito explicativo da dinâmica transformacional dos coletivos indígenas do Alto Rio Negro.

Estou plenamente convencido de que, o processo de apreensão ontológica, ou predação ontológica, ou incorporação da alteridade etc., constitui o ponto principal na dinâmica de alteração dos grupos indígenas. O termo *Canibalismo Metafísico*, apesar de forte, recoloca os conceitos antes mencionados em seu devido lugar. O canibalismo não é efetivo, atual, real. Até onde sei os Tukano do Alto Rio Negro não comem gente; mas eles incorporam gente, metafisicamente. O termo, além de apropriado, pois implica numa verdadeira predação ontológica, explica mais que confunde. Todos sabemos o que o canibalismo significa; e canibalismo metafísico indica a apreensão que os índios realizam do Outro, no nosso caso do Branco. Canibais sim, porém metafisicamente. O Outro é incorporado ontologicamente, num processo que ainda está longe de ser aclarado e explicado em sua totalidade.

Remetendo-se ao seu trabalho com os Araweté, um povo de língua tupi da Amazônia oriental, o autor argumenta que: “Ele foi o ponto de apoio indispensável para uma tentativa de repensar o sentido e a função do canibalismo guerreiro e do



xamanismo, instituições cosmopolíticas centrais (ou melhor, ‘de-centrais’) dos Tupi e outras sociedades ameríndias” (Viveiros de Castro, 2015, pg. 155-156).

O canibalismo de antigamente consistia nada menos que em uma incorporação do outro, ou melhor dizendo, em uma reconstituição do socius singular a partir do ritual canibalístico. Canibalismo real, e canibalismo metafísico se confundem, formam a mesma relação de introjeção da alteridade com profundas transformações no grupo local. Quando os Tupi comiam seus inimigos, esse processo apontava para uma forma de ser “eu” a partir do “outro”. Se vivia o outro, que era afinizado antes de ser comido. Inclusive se lhes oferecia mulheres para alianças de matrimônio, quando o inimigo se convertia em cunhado. Mas, depois que era afinizado, ele era executado e devorado cerimonialmente.

Eles eram em geral bem tratados, vivendo em liberdade vigiada enquanto se faziam os longos preparativos para o grande rito de execução; era costume darem-se-lhes mulheres do grupo como esposas – ou seja, eles eram transformados em cunhados (‘inimigo’ e ‘cunhado’ se diz em tupi-guarani antigo com a mesma palavra: *tovajar*, termo que significa literalmente ‘contrário’ ou ‘fronteiro’). Já se vê aqui de que modo a predação ameríndia implica a questão da afinidade, como observava Lévi-Strauss. (Idem, pg. 157)

E mais. Nesse processo, o executor não comia da vítima, e entrava em processo de luto. Ele se entregava a um processo de identificação com o contrário, a quem acabara de executar. Mas o que é importante no nosso contexto é que, o canibalismo efetivo constituía nessa identificação com o outro. Existia um

canibalismo físico, cerimonial e muito importante para o grupo local, mas ao mesmo tempo existia um canibalismo metafísico, com a incorporação simbólica do outro. Hoje em dia, o canibalismo não é mais efetuado fisicamente, mas virtualmente.

Sobre a questão do *corpo*, é importante frisar que há muitos corpos do espírito, e a incorporação de outro corpo implica na apreensão multinaturalista. “Esse corpo, não obstante, era um signo, um valor puramente posicional; o que se comia era a *relação* do inimigo com seu devorador, por outras palavras, sua *condição de inimigo*. O que se assimilava da vítima eram os signos de sua alteridade, e o que se visava era essa alteridade como ponto de vista sobre o Eu. O canibalismo e o tipo de guerra indígena a ele associado implicavam um movimento paradoxal de autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo” (Idem, pg. 160).

Essa antropofagia indígena surge como uma espécie de antropologia nativa. Antropofagia que segue existindo – não literalmente –, ainda que metaforicamente. Hoje em dia se come ou se ingere o outro a partir de outros termos. Um canibalismo metafísico então, onde os brancos apresentam tantas coisas ou tantos signos para que sejam incorporados que não faz falta mais que sejam realmente comidos. Incorporados sim, mas não através da execução e comensalidade ritual, mas sim de forma simbólica, ou meta-simbólica.

Falando de outros trabalhos que tratam da questão do sacrifício e do canibalismo, Viveiros de Castro (Idem, pg. 161) diz o seguinte, que está em perfeita consonância com os pontos-chave de nosso marco teórico até agora: “Esses

trabalhos apontavam para uma economia da alteridade predatória como constituindo o regime basal da socialidade amazônica: a ideia de que a ‘interioridade’ do corpo social é integralmente constituída pela captura de recursos simbólicos – nomes e almas, pessoas e troféus, palavras e memórias – do exterior”.

Concluimos afirmando que o canibalismo metafísico constitui um devir; um modo, ou uma forma de vir a ser. O Outro está do outro lado desse devir. A sua incorporação metaforicamente antropofágica indica uma afinidade com a outra ponta da reta que vai do exterior para o interior. Chamo de canibalismo porque implica numa apreensão do outro aos moldes do canibalismo efetivo; mas ao mesmo tempo é metafísico, pois o Outro é incorporado em sua dimensão simbólica. Um ato de comer culturas, e não gente. Mas não é justamente isso que proponho nesse trabalho? A alteração a partir da apreensão ontológica da alteridade, que incide na formulação da identidade?

Veremos nos capítulos seguintes como os brancos invadiram o mundo dos índios, trazendo-lhes não apenas bruscas transformações, mas também, e principalmente, uma sociedade e uma cultura preparadas para que fossem afinizadas. Essa aceitação do outro trouxe para os índios Tukano, bem como para outros da mesma região, um processo de alteração que não se limita na questão da conversão e da perda de traços indígenas tradicionais, mas sim num processo de alteração extrema com o qual os índios ainda têm que lidar, principalmente quando se deslocam para centros urbanos. Porém, quem mediou a relação com a civilização foram, antes de mais nada, os missionários que se instalaram no Alto Rio Negro.

### **CAPÍTULO 3 – O ALTO RIO NEGRO**

O presente capítulo tem como objetivo apresentar um olhar sobre o Alto Rio Negro, Noroeste Amazônico, Brasil. Além de informações básicas sobre a região e suas etnias, estarei buscando analisar alguns pontos sobre o contato entre índios do rio Uaupés - Alto Rio Negro no Amazonas, e brancos, a partir do olhar da antropologia que busca, nesse caso, o modo através do qual os grupos indígenas da região assimilaram a civilização a partir do contato com os missionários.

No capítulo anterior, estabelecemos o solo teórico que pode conduzir as nossas práticas de sentido na relação que estabelecemos com os índios. Entretanto, para falar sobre os índios em Manaus e suas questões de identidade e alteridade no contato com os brancos, é indispensável falarmos sobre o processo de conversão religiosa no Alto Rio Negro, que possui especificidades interessantes e que influem diretamente no deslocamento de coletivos para os centros urbanos mais próximos, como no caso de São Gabriel da Cachoeira, ou distantes, como Manaus ou outras cidades. Entendemos que foram os missionários salesianos que intermediaram a relação dos índios com a civilização, apresentando-lhes os diacríticos culturais ocidentais por excelência (roupas, religião, dinheiro, profissão, estudo, língua, etc.). Essa relação com os missionários estabeleceu o solo perfeito para a atualização da afinidade potencial, criando inclusive uma necessidade maior de incorporação. Como me disse um informante tukano, certa vez, os índios não ficaram satisfeitos com o que os missionários lhes apresentavam, pois queriam saber mais e mais sobre os brancos. O ensinamento básico, todavia, foi passado pelos salesianos, e sem esse conhecimento os índios que se deslocam para Manaus não teriam os componentes básicos para lidar com a vida na cidade.

O interesse pela temática ocorreu a partir de duas vias distintas, porém complementares, que me levaram a questionar a história do contato no plano mais geral - como os índios entendem a situação de contato com os brancos -, e também suscitaram problemas epistemológicos fundamentais, principalmente como são atualizadas as transformações sociais e culturais pelas quais os grupos indígenas da Amazônia passaram e vêm passando ao longo dos últimos cem anos, a partir da chegada e instalação dos missionários na região.-

A primeira das vias se deu no ano de 2007, quando fui convidado pela cineasta Fernanda Moura Bizarria, na época pesquisadora do Núcleo de Antropologia Visual da Universidade Federal do Amazonas, para realizar um projeto de documentário sobre a vida e obra do Padre Salesiano Casimiro Béksta. O Padre viveu entre os índios entre as décadas de 1950 e 1970, e na época em que estive nas diferentes missões do Noroeste Amazônico, realizou uma série extensa de entrevistas sobre conhecimentos e práticas indígenas entre os mais variados grupos, o que gerou uma documentação interessante do ponto de vista histórico e social. Além disso, ele realizou filmes em 8mm e escreveu artigos para periódicos antropológicos. Suas gravações de campo, no formato de áudio, contém mais de 400 horas de entrevistas, histórias de vida, descrições de rituais e processos xamânicos, mitos e cotidiano dos grupos locais, e atualmente estão sob a guarda do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN/AM.

A sua história de vida nos chamou a atenção: um Padre Salesiano, proveniente da Lituânia pós Segunda Guerra Mundial, que viveu entre os índios e produziu material sobre eles, construindo um acervo rico demais para ser

ignorado. O projeto de documentário recebeu patrocínio do Programa Petrobrás Cultural, além de apoio do Instituto Socioambiental, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e do mencionado Núcleo de Antropologia Visual da UFAM.

Porém, quando fomos a campo realizar o documentário, uma história maior despertou nosso interesse. Percebemos que estávamos diante de uma história do contato entre índios e brancos, uma micro representação da colonização, e que podíamos, e até devíamos, dar vazão ao outro lado dessa relação, no caso os índios. O documentário, ao final, passou a ter a função de explorar essa relação entre índios e missionários, buscando mostrar as transformações nos modos de objetivação e subjetivação da cultura. Além disso, o projeto tomou novas proporções, pois acabou gerando uma série de produtos: além de um documentário longa-metragem, concluído em 2010, chamado Remições do Rio Negro, gerou outros materiais audiovisuais onde os índios relatam casos e histórias-, apresentam o cotidiano das missões e discutem sobre a história da conversão.

Nesse processo, o trabalho de campo foi fundamental por dois motivos. Primeiro, foi com a experiência de campo que pude desconstruir ideias pré-concebidas sobre o contato, e onde pude estabelecer relação com interpretações dos próprios índios sobre sua história com os missionários. Segundo, essa fase foi importante para a conclusão da etapa de filmagem, da forma como a imaginava -. Esta se dividiu em três momentos: a primeira delas realizada em Manaus de junho a setembro de 2007-; a segunda no Uaupés, entre as cidades de São Gabriel da Cachoeira e Iauareté, na fronteira com a Colômbia, de setembro a dezembro do

mesmo ano-; e a terceira em Manaus, de janeiro a março de 2008-.

Posso afirmar que esse momento foi difícil do ponto de vista metodológico. De um lado, não nos identificávamos com uma metodologia puramente cinematográfica, que se ocupa de colher depoimentos e imagens de apoio para a montagem do filme. Achávamos que possuíamos, nas entrevistas e na convivência cotidiana, uma orientação muito mais antropológica. Por outro lado, não considerávamos que aquilo que estávamos fazendo era uma etnografia, pelo menos não no sentido comumente dado ao termo-. Mesmo que tivéssemos uma observação participante, e perguntas provenientes da formulação de problemas antropológicos (como noções de alteridade e identidade entre os grupos a partir do contato com os salesianos), não posso afirmar que estávamos norteados por uma etnografia. Nos situávamos entre a produção audiovisual e a antropologia, sem atualizar completamente uma ou outra, e sem cair na premissa de que o que estávamos realizando era antropologia visual ou algo do gênero. Por fim, percebi que o material final fazia parte de uma etnografia ampla, com perfil audiovisual mas com uma linguagem conceitual antropológica. Esse processo seguiu o que veio depois, em outras viagens de campo realizadas na região, e em Manaus, com grupos do Alto Rio Negro que se deslocaram para a cidade.

Importante mencionar que quando iniciei o processo, possuía uma visão ingênua e parcial dos índios do Alto Rio Negro. Apesar de haver realizado pesquisas anteriores sobre os índios da região, a partir da história de vida de um indígena do rio Tiquié chamado Gabriel Gentil -, foi somente com o trabalho presencial nas cidades de São Gabriel e Iauareté que conceitos prévios e interpretações parciais começaram a se dirimir.

Ainda que soubéssemos de antemão que a presença religiosa na região culminou com sérias transformações nos modos de organização social e produção cultural nativos, foi somente *in loco* que passamos a perceber as ramificações desse processo. Ramificações estas que não geraram, num primeiro momento, entendimento e compreensão, mas, sobretudo, problemas conceituais e questões.

Um exemplo que pode ilustrar bem o que afirmo é a visão que tínhamos sobre o Padre Casimiro. Como veio da Lituânia, país que ao final da Segunda Guerra já havia passado por várias ocupações e que tinha reprimido pelo governo os costumes tradicionais, e até a língua materna, supomos que o Padre permitia o uso da língua nativa nos internatos salesianos-. Também supus que havia por parte dele, diferente dos outros salesianos, uma maior tolerância e aceitação dos conhecimentos e práticas indígenas, por haver realizado estudos sobre os grupos locais no intuito de preservação cultural.

Os discursos dos indígenas sobre o Pe. são diferentes dessas suposições, e o situam em lugar comum com os outros Padres que atuavam na região, ou seja, colonizadores que possuíam como objetivo evangelizar e civilizar os índios. Mais que isso, muitos dos depoimentos falam de um incômodo com a iniciativa do Pe. de realizar seus estudos. Foi raro não acharmos depoimentos que não falassem do quanto era intrusiva a ação salesiana, e também a do Pe., que estava sempre fazendo perguntas, levantando questões proibidas para o branco. Inclusive nossa posição era delicada, pois estávamos ali investigando e levantando questões semelhantes.



Ao final da etapa de campo, sentia que havia um conjunto grande de perguntas e escassas respostas para as questões que permeavam meu imaginário. No decorrer desse capítulo apresentarei essas questões na forma como se encontram hoje, alguns anos depois do contato intenso com os grupos indígenas do Noroeste Amazônico. Penso que minha visão sobre os índios da região é apenas um vislumbre de algo que sempre estará no horizonte, distante de minha realidade cotidiana. Entretanto, a intenção é dialogar com as perguntas e questões que serão levantadas, sem que possua o fardo de oferecer respostas concretas e interpretações fechadas.

Todavia, posso afirmar que o resultado desse processo constitui material carente de mais estudo, e que pode gerar outros produtos, não só no campo do audiovisual, mas também, e principalmente, na antropologia. O banco de depoimentos gerado, por exemplo, é cheio de narrativas sobre a história do contato, sobretudo sobre a forma como os índios assimilaram a civilização, como vêem os brancos e como se vêem a si próprios.

O material como um todo, portanto, constitui a documentação que utilizei como fonte para a realização deste capítulo. Diferente de uma tese de doutorado em etnologia, onde acredito que o trabalho de campo prolongado - a etnografia - é de extrema importância para uma interpretação mais ou menos adequada da realidade (segundo a pretensão da antropologia), meu objetivo específico aqui é apenas incitar outras interpretações sobre as transformações sociais e culturais pelas quais os índios passaram a partir do contato com os missionários salesianos, a partir de revisão bibliográfica e análise de fontes. Isso dito, posso afirmar que a etnografia que foi realizada posteriormente complementou esses dados, e o

conjunto de informações foi suficiente para elucidar as questões que propus.

A segunda via que me levou ao tema foi de ordem teórica, e ocorreu com a leitura de um conjunto de textos que tratavam do tema da identidade e alteridade entre os índios-. O principal deles, que inspirou diretamente a realização do documentário e dos testemunhos em formato audiovisual antes mencionados, foi o texto do etnólogo Eduardo Viveiros de Castro intitulado “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem” (Viveiros de Castro, 2002c)-, lido entre os anos de 2007 e 2008. Na época, havia voltado ao Brasil depois de realizar Estudos de Terceiro Ciclo na Universidad de Salamanca, no programa de *Antropologia de Iberoamérica*. Possuía conhecimento relativo sobre formas de se fazer antropologia indígena no país. Claro que possuía a intenção de realizar pesquisa com e sobre os índios do Alto Rio Negro, especificamente sobre noções de alteridade e identidade entre grupos Tukano-, mas minha interpretação norteadora se baseava principalmente em teorias identitárias da relação, como proposto por Fredrik Barth e outros-. Logo percebi que a noção de identidade étnica proposta por esses autores estava longe de adequar-se ao que eu observava entre os índios. Além disso, tomei contato com trabalhos importantes sobre o tema, e passei a vislumbrar um outro referencial que encaixava melhor com meus questionamentos.

Já mencionamos e discutimos esse texto no capítulo 2. Agora, porém, penso que vale a pena aprofundar um pouco no artigo que inspirou e gerou o processo de constituição dos documentários. No texto mencionado, o autor parte de relatos de cronistas jesuítas para falar do tema da conversão. Melhor dizendo, da dificuldade de converter os índios tupinambá litorâneos. O título é inspirado numa passagem

do Sermão do Espírito Santo (1657) do Pe. Antonio Vieira (In Viveiros de Castro, 2002c), que diz o seguinte:-

*Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificilmente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nela firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário - e estas são as do Brasil - que recebem tudo o que lhes ensina com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam os olhos, para que creiam o que não vêem; outra vez, que lhes centeie o que vicejam as orelhas, para que não dêem ouvidos às fábulas de seus antepassados; outra vez, que lhes decepe o que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos.*

O etnólogo cita também outros cronistas, com discursos semelhantes,

sempre apontando a incredulidade do índio brasileiro, como Nóbrega (1553; 1556-57) e Anchieta (1584), entre outros. Meu interesse, portanto, não é o de aprofundar nos discursos dos jesuítas sobre os gentios, e sim apresentar o raciocínio do autor e qual sua relação com o presente trabalho. O modo como os cronistas se referiam à dificuldade de conversão dos selvagens, e a forma como Viveiros de Castro utilizou essas referências para tratar do tema da conversão e, mais ainda, para estabelecer uma conexão com os modos de subjetivação dos grupos indígenas, me pareceu adequado como possibilidade de leitura da história do Rio Negro.

Os tupinambá estavam cheios de maus costumes, segundo relatos dos jesuítas, e eram esses vícios que deveriam ser atacados. Porém, “...os missionários não viram que os ‘maus costumes’ dos Tupinambá eram sua verdadeira religião, e que sua inconstância era o resultado da adesão profunda a um conjunto de crenças de pleno direito religiosas” (Viveiros de Castro, *Idem*).

Nos relatos dos cronistas, de forma muito parecida como ocorreu no Alto Rio Negro, os índios queriam ser como os brancos; queriam ser cristãos como os jesuítas. Qual a relação de alteridade que esse desejo encerra? Como defende o autor, trata-se de “...compreender, enfim, o objeto desse obscuro desejo de ser o outro mas, este o mistério, segundo os próprios termos” (Viveiros de Castro, *Idem*).

Apesar dos índios abordados pelo etnólogo serem bastante diferentes dos índios no Noroeste Amazônico, encontramos alguns pontos de convergência, principalmente quando entramos no tema da identidade x aculturação. Partimos do pressuposto de que os índios do Uaupés possuem uma dinâmica própria de

assimilação da cultura ocidental, e essa dinâmica não os leva para o caminho da perda da identidade, ou da aculturação. Mesmo que os índios tenham modificado alguns diacríticos culturais, ou modos de objetivação da cultura, e tenham sido objeto de forte pressão externa para a mudança de sua organização social, eles continuam índios, do ponto de vista identitário. E seguem norteados por parâmetros culturais próprios, do ponto de vista antropológico.

Então porque os índios do Alto Rio Negro, a exemplo dos Tupinambá tratados por Viveiros de Castro, aceitaram tão bem a intrusão missionária? Uma parte deste trabalho trata de apresentar essa questão como problema fundamental. Isso nos leva a tratar do tema do contato - e das transformações socioculturais decorrentes dele - não somente a partir dos agentes externos que estavam ali, como atrativos da superioridade tecnológica dos brancos, ou mesmo a presença do outro em narrativas míticas dos índios, mas a partir de um referencial que busca, na cultura indígena, a própria explicação para o problema da conversão. Lévi-Strauss (1991) afirma que essa “abertura ao outro” é característica do pensamento ameríndio, como já dissemos. Nesse caso, como bem afirma Viveiros de Castro (2002c), o outro não é só pensável; ele é indispensável.

Imaginamos aqui a sociedade indígena aberta ao outro. Aberta nos fundamentos de sua cultura. E que se faz e refaz a partir desse outro. Uma sociedade dinâmica, que não se encaixa em uma definição de cultura extática, fechada em si mesma. Por conseguinte, conceitos como o de identidade e alteridade constituem relações potenciais, e não valores que devem ser afirmados e reafirmados. Seguiremos o caminho de algumas monografias sobre os índios do Uaupés que discutem essa relação, e afirmam que não é a identidade o valor

fundamental, e sim a troca; não o perseverar no “eu”, mas sim a relação ao outro, como bem explicita Viveiros de Castro (Idem):

Entendemos que toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser; pensamos que é necessário uma pressão violenta, maciça, para que ela se deforme e transforme. Mas, sobretudo, cremos que o ser de uma sociedade é seu perseverar: a memória e a tradição são o mármore identitário de que é feita a cultura. Estimamos, por fim, que, uma vez convertidas em outras que si mesmas, as sociedades que perderam sua tradição não têm volta. Não há retroceder, a forma anterior foi ferida de morte; o máximo que se pode esperar é a emergência de um simulacro inautêntico de memória, onde a etnicidade e a má consciência partilham o espaço da cultura extinta. Talvez, porém, para sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas, nada disso faça sentido.

Abordarei, portanto, as transformações indígenas no Uaupés a partir da presença salesiana. Porém não considero que a cultura indígena era feita de mármore, fechada e imutável. Estamos diante de sociedades que carregam em si a potência transformadora. A presença missionária na região somente deu outra direção para essas transformações. Por outro lado, reconheço o quanto os grupos indígenas perderam ao longo da história do contato; mas essas perdas, apesar de funcionais, não foram fundamentais, pois o fundamento delas permanece.

### 3.1. A Chegada da Missão

Os salesianos chegaram no Alto Rio Negro em 1914. Porém, o contato entre índios e civilização ocidental remonta ao século XVII. Desde portugueses à procura de escravos, até o advento da borracha no final do século XIX e início do XX, a história do contato entre índios e brancos é marcada por violência, submissão, perdas e danos, a exemplo de muitos povos ameríndios.

Apresentarei uma breve história do contato na região, incluindo tentativas anteriores de conversão religiosa, seguida de uma descrição da chegada dos salesianos, a partir da historiografia corrente e, principalmente, da visão que os índios têm sobre o acontecimento. Com relação à interpretação indígena do passado, me concentrarei na história da chegada da missão em Iauaretê, pois daí vêm a maior parte das narrativas sobre o assunto.

Não é meu intuito esboçar uma história do Rio Negro. Teses antropológicas recentes produziram esforços interessantes nessa direção-, ainda que não estivessem buscando “fazer” história, e sim contextualizar a história do contato dos índios com os brancos, para melhor explorarem essa relação na atualidade.

Meu interesse também é o de contextualizar a questão do contato na região, para situar o solo epistemológico no qual os salesianos se assentam no início do século XX. Para isso, farei uso intensivo da etnografia que Andrello realizou sobre os índios do Uaupés, especificamente sobre transformações indígenas em Iauaretê (2006), além de Lasmar (2005), de Cabalzar e Ricardo (1998), Wright (1989, 1992, 2005), e outros.

### **3.2. Índios e Brancos no Alto Rio Negro: breve história do contato**

No século XVII, devido ao grande decréscimo populacional no Baixo Amazonas - em virtude das expedições de apresamento de índios e das epidemias de varíola -, os colonizadores portugueses viram na população nativa uma fonte de mão-de-obra a ser explorada. Colonos e missionários passaram a explorar os rios Amazonas e Negro à captura de escravos que seriam mandados para a capital da colônia do Grão-Pará e Maranhão, Belém. As chamadas 'tropas de resgate' e as 'guerras justas'- se intensificaram na segunda metade do século XVII. Com o objetivo de garantir a soberania do Estado na região, e o consequente controle sobre a atividade de captura dos índios, o governo português deu início, em 1669, a uma estratégia de ocupação e militarização do território, construindo várias fortificações, como a de São José do Rio Negro, que daria origem à cidade de Manaus.

Os missionários já estavam presentes. Nessa época, a evangelização era levada a cabo pelos jesuítas, que buscavam fundar as primeiras missões no Baixo Rio Negro. Porém, as primeiras comunidades foram instituídas pelos carmelitas, a partir de 1695 e ao longo da primeira metade do século XVIII.

No século XVIII, a partir de 1725, os portugueses lançaram campanha de guerra contra os índios Manao. Esses grupos impediam a entrada das tropas portuguesas rio acima. Além disso, ao observarem que os Manao eram belicosos, ou seja, faziam guerra e traficavam escravos indígenas, os portugueses podiam lançar mão das guerras justas. Aliado às epidemias de varíola e sarampo, isso



gerou uma diminuição drástica do contingente indígena no Médio e Baixo Rio Negro. Como resultado, as tropas de resgate puderam subir o Rio Negro, juntamente com os missionários carmelitas.

Em 1728, “...os carmelitas fundaram a aldeia de Santo Eliseu de Mariuá, onde lograram concentrar um grupo remanescente de índios Manao... Algumas décadas mais tarde, entre as décadas de 1740 e 1750, o lugar seria conhecido como Arraial de Mariuá, a principal base das tropas de resgate para onde eram levados os escravos indígenas a serem despachados para a capital da Colônia” (Andrello, 2006). Estima-se que mais de 20 mil escravos indígenas foram levados do Rio Negro para a capital do Grão-Pará e Maranhão.

Porém, não foram somente as tropas portuguesas e os missionários carmelitas que adentraram o Rio Negro. Soldados desertores, criminosos, além daqueles que se ocupavam da coleta das drogas do sertão e do apresamento de escravos indígenas, também subiram o curso do Rio e se estabeleceram ali. Muitos destes inclusive prestavam suporte às missões carmelitas. Sem dúvida, o Rio Negro possuía um mosaico de grupos diferentes de colonizadores, com interesses às vezes conflitantes.

Com base nessa realidade, a Coroa portuguesa buscou implementar uma estratégia de interiorização, criando a capitania de São José do Rio Negro, subordinada ao Grão-Pará. Segundo Andrello (Idem):

Essa interiorização da autoridade portuguesa vinha responder pela necessidade de dar novo impulso à colonização em face das

disputas territoriais com a Espanha, o que implicava a idealização de novas formas de ocupação e de um novo regime de relacionamento com os povos indígenas. Isso foi tentado sob a égide do Diretório Pombalino, lei que, em 1758, pôs formalmente fim à escravidão indígena e instituiu a figura do diretor de índios.

O plano, entretanto, não agiu de acordo com o Diretório e não atingiu as expectativas de colonização da região. Os índios, considerados desde então vassallos de Sua Majestade, deveriam ser descidos para vilas ou aldeias, onde iriam prestar serviços nas construções e no extrativismo, para o Estado ou para os colonos residentes. Apesar de formalmente haver acabado, a escravidão indígena ainda existia.

Esse sistema, conhecido como “aldeamento”, persistiu até o fim do século XVIII. A presença militar, ainda que intensa, não impediu um grande número de revolta e deserções por parte dos índios. Estes estavam subordinados a um regime de trabalho intenso, cujos ganhos eram desiguais. Além disso, demais atividades de colonização demandavam cada vez mais mão de obra indígena, o que ocorreu no início da década de 1760 por exemplo, onde foram construídos os fortes de Marabitanas e São Gabriel da Cachoeira.

Nota-se que as iniciativas de colonização dos portugueses geravam, entre outras coisas, uma dificuldade de colonizar a região. O sistema de aldeamentos não ‘segurava’ os índios, e a crescente necessidade de mão de obra gerava conflitos difíceis de resolver. Isso sem falar nas epidemias que, aliadas a fugas e revoltas, contribuía para a degradação das condições de vida nas aldeias. Isso acabou por

gerar um esvaziamento dos povoados. (Farage, 1991; Meira, 1997)

Aumentar a população da capitania curiosamente significou, naquela segunda metade do século XVIII, alçar os índios à posição de vassalos da Coroa, isto é, cidadãos da colônia 'sem distinção ou exceção alguma, para gozarem de todas as honras, privilégios e liberdades que gozam os outros' (Nabuco apud Andrello, 2006), mas com a condição de que, o mais breve possível, se misturassem à população de origem europeia e assumissem os hábitos de prestar reverências ao rei e pagar tributos. (Andrello, 2006)

O objetivo, portanto, era o de assimilar o índio, tornando-o cidadão da colônia. Entretanto, não se viu que o problema era o modo pelo qual o índio assimilava o branco, segundo seus próprios termos e não condizente com a intenção dos portugueses. Esse foi o motivo pelo qual a população do Rio Negro não aumentou, segundo o ideal da Coroa. Pois os índios, ao invés de aderirem aos costumes dos brancos, faziam com que estes assumissem seus conhecimentos e práticas. Em 1798, em carta régia, a Coroa aboliu o sistema de aldeamentos que fora instituído pelo Diretório (Farage, 1991).

O século XIX constitui um período pouco documentado sobre a região. Entretanto, estima-se que por volta de 1840 a população do Rio Negro era de 19 mil pessoas, sendo 15 mil vivendo no baixo Rio Negro e em Manaus. Os demais viviam no Alto Rio Negro, que na época era demarcado a partir da cidade de Santa Isabel. Possivelmente um número semelhante havia voltado às suas comunidades de origem.

Em 1850 é criada a Província do Amazonas, onde seria levado a cabo um novo programa de civilização e catequese dos índios (Andrello, 2006). Os grupos indígenas mais isolados deveriam ser atraídos pelo diretor dos índios, em direção à margem dos rios, de onde poderiam ser facilmente transferidos e engajados no serviço público da província.

A partir de 1852, o programa de civilizar e catequizar os índios foi posto em prática. O frei Gregório José Maria de Bene foi escolhido para catequizar os índios nos rios Uaupés e Içana. Indicou para que fosse diretor de índios nesses rios o tenente Jesuíno Cordeiro. O tenente, portanto primeiro diretor de índios do Uaupés, era conhecido por atos de violência contra grupos indígenas. Por exemplo, “para responder às encomendas de escravos por parte dos moradores de Manaus, o diretor parecia não hesitar em organizar ataques armados a aldeias indígenas” (Andrello, Idem).

Anos após sua nomeação, o frei Gregório pediu a exoneração de Jesuíno ao presidente da Província. Mas o próprio missionário abandona a região antes do diretor, que permanecerá no Uaupés até sua morte. Vestígios de suas atividades quase sempre violentas encontram-se em vários relatos sobre a época (Wallace, Tenreiro Aranha apud Andrello, 2006).

No que foi exposto até aqui, parece que há uma semelhança entre os séculos XVIII e XIX, notadamente na escravização de índios. Além disso, em ambos existem programas para civilizar e catequizar os índios. “Forte presença de militares e ausência de colonos marcam os dois períodos, que dão ao processo de colonização

características muito peculiares: são os próprios grupos indígenas que devem ser induzidos a viver nas povoações e assumir os costumes dos brancos” (Andrello, 2006).

Portanto, desde o século XVIII existem tentativas de civilizar os gentios, tirando-os de seus modos de vida selvagem, trazendo-os para centros populacionais da colônia e, conseqüentemente, transformando-os em brancos. Se não em brancos, em mestiços sem identidade indígena, vivendo nos moldes da civilização ocidental. Ainda que pareça distante, esse ideal perdurou até meados da segunda metade do século XX, tanto no imaginário dos missionários salesianos, como veremos mais adiante, quanto nas iniciativas do Estado brasileiro, aliás grande patrocinador da empreitada salesiana.

Mas voltando ao XIX, ficou claro que as ações da colônia de povoar a região com índios civilizados, católicos, ficou muito aquém do que era esperado pelos governadores do Grão-Pará e presidentes da Província do Amazonas. Entretanto, se o sistema de aldeamento instituído pelo Diretório pombalino não foi suficiente para manter os indígenas nos povoados, e o esquema de Diretores de índios não cumpriu com o esperado, havia de ser encontrada uma nova forma para civilizar os gentios e povoar a colônia.

Essa nova forma foi o sistema do endividamento. Além dos casos de escravidão, que ainda ocorriam no Rio Negro no século XIX, o endividamento surgiu como uma estratégia a mais. Consistia em empregar os índios, dando-lhes o que fosse necessário para sua sobrevivência e trabalho a preços exorbitantes, fazendo com que estes não pudessem saldar a dívida. Ficariam sempre a mercê dos

comerciantes, numa espécie de trabalho forçado, atrelados a um sistema enganoso, com dívidas que não seriam saldadas tão cedo, ou talvez nunca.

O negócio dos comerciantes com os índios implicava em uma troca de mercadorias. Produtos dos índios, como farinha, peixe seco, piaçava, artesanato, eram trocados por bens industrializados, como panelas, machados, facões, anzóis, espingardas, além da cachaça, o que contribuía para que a troca se tornasse ainda mais desigual. Mercadorias eram entregues aos índios para serem pagas posteriormente, o que criava um laço de dependência, pois os índios deviam trabalhar e trocar produtos com o objetivo de pagar a dívida, que sempre aumentava. Como esse era o único meio pelo qual os índios tinham acesso às mercadorias, o endividamento se tornou uma condição fundamental.

Com o início do ciclo da Borracha, na segunda metade do século XIX, cresce a demanda por trabalho indígena. Seringueiros passam a subir o Rio Negro, adentrando os rios Uaupés e Içana, oferecendo um mundo de promessas de boa fortuna. Segundo Andrello (2006), famílias inteiras se deslocavam para o trabalho nos seringais. Continua o autor, “essa é a razão pela qual até os dias de hoje encontramos em toda a extensão do médio rio Negro e afluentes, bem como em boa parcela do baixo curso, muitas famílias indígenas cujos antepassados são originários dos rios Uaupés, Içana e Xié”.

O ciclo da borracha constituiu, portanto, outro período trágico para as populações indígenas do Alto Rio Negro. Porém, este período, assim como o aldeamento e o endividamento, consistiu em episódio de uma história maior: a ação civilizadora dos índios. Se inicia no século XVII e vai até segunda metade do

século XX. Ainda que a ação salesiana não tenha sido violenta como na época dos diretores de índios, do aldeamento e dos comerciantes, além dos seringueiros, havia a proposta de civilizar os índios, além de catequizá-los. Mais adiante entraremos na questão da chegada e instalação dos salesianos no Rio Negro, mas é importante pontuar como esse processo seguiu uma trajetória na história: primeiro os jesuítas, seguidos por carmelitas. No final do século XIX vieram os franciscanos, e, finalmente, no século XX os salesianos.

No relato de Koch-Grunberg (2005 [1909]), etnógrafo que viajou pela região entre os anos de 1903 e 1905, os carmelitas ocupam lugar de pouco destaque na evangelização do Uaupés. Isso também vai ocorrer com os franciscanos. Sobre estes últimos, Andrello (2006) afirma que “tratou-se de tentativa efêmera, iniciada em 1879 com o estabelecimento de uma missão no médio Uaupés”.

Os carmelitas, que vieram antes porém deixaram a região por volta de 1854, não lograram concretizar o ideal missionário preconizado, apesar do esforço do padre Gregório, como mencionamos anteriormente. Isso ocorreu apesar de terem fundado centros missionários importantes como São Joaquim e São Jeronimo, local que hoje é conhecido como Ipanoré. Segundo Koch-Grunberg, o padre Gregório “conseguiu estabelecer-se firmemente também no médio Caiary, onde fundou numerosas estações e instalou sua residência entre os Uanána do Carurú. Somente neste lugar reuniu logo 300 indígenas debaixo dos seus cuidados”. Porém, conflitos com o Diretor de Índios Jesuíno Cordeiro levaram com que o padre abandonasse a região, “e logo houve uma decadência”. (2005 [1909])

Conta Stradelli, viajante que passou pela região entre os anos de 1881 e 1882,

“o Uaupés ficou, por muitos anos, abandonado à própria sorte” (2009 [1890]). A iniciativa missionária foi retomada em 1879, pelos franciscanos, depois de mais de 20 anos sem presença missionária na região.

Os franciscanos lograram obter um número maior de indígenas nas concentrações missionárias, em relação aos carmelitas. Possuíam estações bem organizadas, distribuídas extensamente por aproximadamente 800 km, contando mais de 3000 habitantes, de acordo com os relatórios da época. Os grandes centros eram Ipanoré, com índios tarianos em sua maioria, e Taracuá, habitada principalmente por tukanos.

É importante mencionar um acontecimento curioso, preconizado pelos freis Venancio Zilocchi, Matteo Camioni e Iluminato Coppi. Tal evento consistiu no encerramento das atividades franciscanas no Uaupés, no ano de 1883, e iria marcar a história da ação missionária na região.

Cansados de esperarem pela total e plena conversão dos índios, os freis profanaram instrumentos sagrados dos tarianos de Ipanoré, ao exibirem, do púlpito da igreja da missão, uma máscara de Jurupari -. A máscara, juntamente com flautas e outros adornos, é utilizada em rituais de iniciação masculina, e é expressamente proibida à contemplação de mulheres e crianças. O disparate por pouco não gerou a morte dos freis, que foram expulsos da região e nunca mais retornaram. (Andrello, 2006)

Porém, antes desse fato, os franciscanos cristianizaram Ipanoré, que na época era a maior povoação do Uaupés. O sucesso obtido por eles talvez tenha explicação



em um fenômeno ocorrido antes de sua chegada, que preparou os índios para receber os missionários de forma mais acolhedora. Tão acolhedora a ponto de fazer com que a atitude indígena com relação aos padres que ali chegaram fosse completamente diferente do tratamento que antes era dado aos comerciantes; os padres não eram vistos como ameaça portanto, e sim como elementos que carregavam em si uma relação em potencial. Tal fenômeno se constituiu a partir da eclosão, em todo o curso do Uaupés, de movimentos messiânicos.

Os movimentos messiânicos, que eclodiram na região a partir da segunda metade do século XIX, são assim chamados devido à presença de profetas indígenas, que previam o futuro, anunciavam as boas novas, e congregavam em torno de si habitantes das comunidades para entoar preces católicas, dançar e cantar ao redor da cruz, entre outras iniciativas que envolviam, não raramente, uma relação entre o xamanismo e o cristianismo.

Andrello percebeu essa mesma relação - entre os profetas e a chegada dos missionários -, a partir de narrativas de viajantes- e discursos atuais dos indígenas do Uaupés, que até hoje lembram das personagens principais desses movimentos. Além do mais, Wright (2005) trata do fenômeno desde a década de 80, apontando profetas no Uaupés e, sobretudo, no rio Içana, seu campo de trabalho. Eu mesmo quando estive no Uaupés, no ano de 2007, tive a oportunidade de ouvir uma série de relatos sobre profetas indígenas que previam a vinda de missionários, tanto os franciscanos como os salesianos. Um índio Tuyuka, do rio Tiquié, relatou que seu avô viveu na época de um desses profetas, na verdade uma menina, chamada de Maria, que tinha visões sobre a vinda dos salesianos. Dizia a menina Maria que chegariam em breve as “filhas de andorinhas”, referindo-se claramente às freiras

cujas vestimentas assemelhavam-se a estes pássaros (Bizarria e Souza, 2009).

Os franciscanos, então, encontraram um solo já semeado, ou pelo menos uma sociedade que estava, em parte, preparada para sua chegada. Um índio Arapasso, chamado Vicente Cristo, talvez tenha sido o responsável. Entre as promessas que dirigiu a seus seguidores, estava a garantia da chegada de novos missionários. Além disso, profetizava o fim da exploração dos índios e a saída dos comerciantes do Uaupés (Andrello, 2006). Não é arriscado inferir que havia também uma relação entre missionários e comerciantes. Os primeiros viriam acabar com a exploração exercida pelos últimos.

Mas a profanação dos objetos cerimoniais do Jurupari não estava prevista nos ensinamentos do profeta Arapasso. Para além da segurança que missionários poderiam significar, havia certamente algo mais a motivar a boa acolhida aos religiosos brancos, em especial o interesse depositado nos poderes e proteção de Santo Antônio. Mas nem por isso aquilo que os pajés diziam sobre o Jurupari fora abandonado, como o atesta a reação indígena aos derradeiros feitos dos missionários. (Andrello, Idem)

Os índios de Ipanoré, portanto, não abandonaram os ditames de sua cultura. Buscavam sim o fim das dívidas, acumuladas pelo sistema de endividamento dos seringais; e as profecias do índio Arapasso prometiam essa liberdade, além de abundância nas colheitas e saúde. Além disso, ao rejeitarmos a noção de aculturação proposta para a região (Galvão, 1979), aventamos a possibilidade de que existiam outras razões para a aparente abertura dos índios aos missionários.

Sendo assim, os padres não eram somente relações em potencial, mas possuíam eles mesmos uma potência, um valor a ser aprendido, introjetado. Eram afins em potencial. -

Conforme apresentei no Marco Teórico, diria que a “murta tem razões que o mármore desconhece” (Viveiros de Castro, 2002c), ou os índios possuíam uma lógica específica na aceitação dos franciscanos, que era diferente daquela lógica que os missionários esperavam que eles tivessem. Enquanto os padres viam gentis a serem convertidos e civilizados, os índios muito provavelmente viam potências a serem incorporadas, a partir desse complexo desejo de ser o outro. Não era somente no sentido prático que precisavam dos missionários, ou seja, para que lhes livrassem da exploração a qual estavam submetidos. Mas, sobretudo, os missionários viriam a preencher um espaço já existente no imaginário indígena de então.

“Seja pelo mecanismo do aviamento, seja pela transformação messiânica, a civilização viria, aos olhos dos diferentes segmentos da população nativa da região, a constituir uma condição passível de ser alcançada” (Andrello, 2006). O branco, então, constituía horizonte a ser atingido? Se sim, qual a implicação disso para o cenário de transformações sociais e culturais que iriam se desenvolver com a chegada dos salesianos?

Penso que sim, o branco se encontra no horizonte; mas não como algo a ser atingido, e sim como potência a ser buscada e absorvida, mas nunca atingida completamente. Veremos que a partir da chegada dos missionários salesianos, que perduraram um longo tempo em grande parte do Alto Rio Negro - e ainda

perduram, em nível menor -, essa análise se torna mais clara.

Ao chegarem no rio Negro, os salesianos encontram uma população que já havia passado por extenso contato com a civilização, e que possuía ideias e interesses pelos brancos. Esses grupos, ávidos por acolher o outro e suas potências, não anteviam as consequências do acordo que estariam por firmar.

### **3.3. A chegada dos salesianos**

A Congregação dos Salesianos é uma congregação religiosa da Igreja Católica Apostólica Romana fundada em 1859 por São João Bosco e aprovada em 1874 pelo papa Pio IX. Seu nome oficial é *Pia Sociedade de São Francisco de Sales* em homenagem a São Francisco de Sales, contudo são popularmente conhecidos por salesianos de Dom Bosco, (em latim: *Salesiani Domini Bosci*) o que determina sua sigla: SDB. - A tônica da ação salesiana, por todo o mundo onde se encontram, é a evangelização das crianças e jovens a partir da educação escolar.

Antes que se instalassem no Rio Negro, uma viagem e, conseqüentemente os documentos que ela gerou, foi fundamental para a ida dos missionários para a região. Dom Frederico Costa, que chegou a ser bispo do Amazonas, relatou, em Carta Pastoral de 11 de abril de 1909, o seguinte (Apud Massa, 1933):

Manda-nos a consciencia que denunciemos altamente a todo o paiz a vergonhosa situação em que se encontra a população genuinamente brasileira, esbulhada dos seus direitos, caçada como fêras, ou pelo menos envilecida, desprezada como verdadeiros parias,

nesse paiz que se gloria de ser o paiz da verdadeira liberdade, da verdadeira fraternidade, da verdadeira igualdade.

O missionário se refere à condição deplorável que se encontravam os índios da região, especialmente com relação à relação de exploração por parte dos seringueiros e comerciantes a qual estavam submetidos. O relato apresentado, bem como o restante da Carta Pastoral, foi importante para justificar a ida dos salesianos ao rio Negro.

Os salesianos, no entanto, somente se instalaram no Alto Rio Negro em 1914, fundando a primeira missão em São Gabriel da Cachoeira, em 1915, por ordem do Santo Padre Pio X para que tomassem conta da Prefeitura Apostólica do Rio Negro. Depois em Taracúá, em 1924, na divisa dos rios Uaupés e Tiquié, e Iauaretê, no alto Uaupés, em 1929. Em 1940 fundaram a missão de Pari-Cachoeira, no alto rio Tiquié; em 1942, Santa Isabel, no médio rio Negro, e em 1952 Assunção do Içana, no rio Içana. Todos esses eram pontos cruciais para controle do território e, conseqüentemente, para a aplicação massiva da catequização. (Massa, 1933)

Na época, os índios do Uaupés estavam à mercê dos comerciantes. A última missão havia acabado em 1883, mais de trinta anos antes dos salesianos. Porém, estes chegaram ao Rio Negro com uma iniciativa inédita, possuindo alto contingente para trabalhar nas missões, realizando um projeto evangelizador em pontos principais do alto rio Negro, além de contar com uma generosa ajuda do Estado. “A congregação de Dom Bosco se mostrou muito bem organizada, com objetivos e estratégias claras e pessoal bem disposto, bem preparados para as dificuldades desta missão apostólica” (Cabalzar e Ricardo, 1998).

Segundo Andrello (2006), “a chegada dos salesianos ao Uaupés contribuiu para melhorar significativamente a situação de muitos grupos, uma vez que os missionários opuseram-se às práticas de exploração dos índios empreendidas pelos seringueiros”. Isso pode explicar, parcialmente, a aceitação dos índios à chegada dos salesianos. Vimos anteriormente que algo similar ocorreu com outros grupos de missionários. Antes dos salesianos também havia profetas que anunciavam sua chegada, bem como o salvamento das dívidas e exploração pelos comerciantes. Os salesianos chegaram, portanto, confirmando profecias.

Entretanto, para que pudessem construir as igrejas e os alojamentos do internato, além de hospital, contavam com o trabalho indígena. Também dependiam dos índios para a distribuição de mercadorias. Estes últimos, passaram a depender igualmente dos produtos extrativos que eram ofertados nas missões. Podemos aventar que se formou uma relação análoga àquela que os índios possuíam com os seringueiros.

Mas o que os diferenciava dos comerciantes? Se uma relação semelhante se formou, por que os índios seguiam aceitando a instalação da missão, enviando seus filhos para que estudassem nelas? Diferente dos comerciantes, os salesianos ofereciam algo simbolicamente importante: a educação e a religião, principal elemento utilizado pelos padres para evangelizar e civilizar os índios.

Existem relatos de que os índios pediam para serem batizados, atividade que claramente encantava os padres, que viam nesse ato um desejo de conversão. Porém, os nomes indígenas eram “parte da alma da pessoa, e o segredo que os

envolvia dizia respeito a uma precaução quanto a possíveis malefícios mágicos que poderiam ser causados a alguém por meio de seu nome” (Andrello, 2006). Os nomes atribuídos por um homem branco eram considerados seguros. Idéia semelhante encontramos no relato do etnólogo Curt Nimuendajú ([1927] 1950), que visitou o Uaupés, o Içana e o Aiari em 1927:

A ignorancia e o desprezo do missionario pela cultura intelectual do índio é uma das causas do fracasso da conversão deste. O índio pede o batismo, esto é pura verdade, mas não porque comprehendesse o alcance desse simbolo cristão, mas porque vê nele um acto magico de grande eficiencia, tanto que ele já fica satisfeito si qualquer leigo o executa, sendo numerosos os casos em que nesta viagem pediram a mim o batismo, mesmo na zona já percorrida pelos padres. A ansia destas pobres aimas pelo batismo não é portanto um fenomeno tão edificante como os missionarios querem fazer crer.

Conta ainda Nimuendajú que “do alto Uaupés desce a tirania aniquiladora dos balateiros colombianos, enquanto do Rio Negro vem subindo a influencia da missão catolica, sufocando todas estas manifestações da arte primitiva, ligada inseparavelmente ás ceremonias pagãs destes índios”. E ainda afirma que “ Não resta, porém, a menor duvida que a missão traz um grande numero de beneficios para os índios, e que das quatro calamidades que pezam sobre eles : colombianos, négociantes brasileiros, delegados egoistas e missionarios intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportaveis: porque o indio na missão não esta debaixo de tiranos mas sómente de tutores”.

O relato do etnólogo é muito conhecido pelos pesquisadores do Uaupés. Sua visão crítica fornece importantes indícios do início do processo de conversão perpetrado pelos salesianos. Em mais uma passagem sobre a sua viagem, ele narra a sujeição dos índios aos dogmas missionários, que certamente viam na cultura dos primeiros o pecado e a indecência. Quando esteve em Urubucuará, ainda no Uaupés, presenciou a extinção de um aspecto fundamental da cultura indígena uaupésina, que consistiu na destruição da última maloca indígena da região:-

Ficando parádo na porta, pedi aos índios que não interrompessem a cerimonia. Timidamente, e submissos aproximaram-se de mim os tucháuas para pedir-me desculpa: era a ultima vez que eles festejavam uma festa de cachirí pelo estilo antigo; era a despedida dos costumes dos seus paes. Assim que ela estivesse acabada iam destruir os seus enfeites de dança e tratar de construir em logar da maloca casinhas arrumadas, conforme o governo lhes tinha ordenado pela boca de « João Padre ».Em resposta não pude deixar de lhes explicar que o governo não proíbe as festas dos índios tão pouco como as dos padres e outros civilizados, contanto que nã haja desordens; que eu pessoalmente achava lindissimos os seus enfeites de dança, muito mais lindos que os trapos da civilisação e que a sua soberba maloca era muito melhor que as gaiolas dos civilizados.

Portanto, as primeiras décadas de ação salesiana foram marcadas pela “truculência e perseverança” (Cabalzar e Ricardo, 1998). Não resta dúvidas de que os abusos dos comerciantes e seringueiros foi diminuído pela chegada desses



missionários. Mas o preço que pagaria essa proteção iria pouco a pouco se desvelando. Os salesianos foram, aparentemente, muito cuidadosos a esse respeito. Diferente dos franciscanos, que profanaram as máscaras de Juruparí sem nada além da religião para dar em troca, os novos missionários estabeleceram um sistema de educação infantil rígido e direcionado, ofertando potências desejáveis dos brancos. Ofereciam, em suma, a possibilidade de se alcançar a civilização. Com isso posto, puderam paulatinamente convencer as principais lideranças indígenas de abandonar os aspectos diacríticos de sua cultura.

Esse abandono da cultura selvagem, e adoção de conhecimentos e práticas da civilização, norteados pelo cristianismo, começava com a inserção de crianças no internato, para estudar - algo correspondente ao ensino fundamental -, aprender ofícios, e se envolverem em atividades religiosas. As crianças, portanto, eram retiradas de seu habitat natural, e assim, separadas da comunidade indígena, poderiam mais facilmente tornarem-se civilizadas, ou pelo menos assim imaginavam os missionários. “Os salesianos se apoiavam na convicção de que só conseguiriam mudar os índios de maneira eficaz com a ênfase no sistema educacional, voltado para as crianças e jovens, que já era uma marca do trabalho desta congregação”. (Cabalzar e Ricardo, 1998)

Ao restante dos índios, cabia-lhes despojar-se de conhecimento e práticas locais, pois os mesmos possuíam o rótulo de pecado, ou coisa do diabo. Um dos pontos centrais da cultura do Uaupés, a Maloca, foi desde cedo objeto de ataque por parte dos missionários recém chegados. Insistiam que as mesmas fossem derrubadas, e substituídas por casas unifamiliares, com o pretexto de que as malocas eram locais de promiscuidade e falta de higiene.

Por parte dos salesianos, o que se observa é a concepção cristã de ajuda e auxílio ao próximo. Os padres estavam na região para ajudar os índios, salvando-os dos abusos dos comerciantes, convertendo-os e civilizando-os. Muitos deles, aliás, realizaram pesquisas sobre conhecimentos e práticas indígenas, talvez com intuito de estabelecer uma melhor ação evangelizadora. Entre vários relatos ou livros que conhecemos, vale a pena ressaltar algumas passagens.

O Padre lituano Kazys Jurgis Béksta, ou Casimiro Béksta, como é conhecido, foi missionário em várias missões salesianas no Noroeste Amazônico, entre as décadas de 50 e 70. Como outros, realizou intensa pesquisa etnológica, que gerou filmes em 8mm, artigos científicos, um livro referência sobre as Malocas e um arquivo composto por histórias de vida, narrativas xamânicas, mitos, cantos, etc., compilados no CEDEM - Centro de Documentação Etnográfica e Missionária. Devido a suas atividades de pesquisa, Pe. Casimiro foi chamado inúmeras vezes de “Pe. Diabo”, que queria “saber do pecado”. Como os conhecimentos e práticas haviam sido proibidos pelos salesianos, os índios assimilaram as noções de Deus, Diabo e pecado, reproduzindo o discurso dos missionários. O Pe. Diabo era assim chamado porque insistia em conhecer os rituais, mitos, processos de cura, cantos e histórias de vida. (Bizarria e Souza, 2010)

Segundo ele, “nós destruimos muito e depois procuramos recuperar o que sobrou. Missionário não tinha nenhuma formação para ser missionário; como qualquer clérigo que estudou no seminário, sai lá, sai acá, ou trabalha na cidade, com a mesma mentalidade, e com os mesmos preconceitos que ele tem na cabeça sobre assuntos indígenas, sobre o conteúdo dos mitos, e qualquer outra coisa;

desconhece, condena tudo, e depois vangloria-se” (Bizarria e Souza, 2008a, 2009, 2010)

Apesar de sua crítica à ação salesiana, o Pe. Casimiro fez parte do sistema de conversão propagado pelos salesianos. Ainda que buscasse uma compreensão maior da sociocosmologia nativa, em seu papel de educador religioso se portou aos modos dos outros missionários. Vários relatos indicam que ele era, inclusive, um educador rígido e severo. Sobre suas atividades de pesquisa, os índios contam que o auxiliavam porque recebiam pão ou doces, e não porque lhes agradava. Isso constitui expressão do sistema maior imposto pelos salesianos, que trocavam espingardas e outros bens manufaturados em troca de que os índios queimassem suas malocas e não praticassem mais seus rituais de iniciação, por exemplo. (Bizarria e Souza, 2010)

Dom Pedro Massa foi o primeiro Prefeito Apostólico e em seguida bispo-prelado de São Gabriel da Cachoeira. Ele iniciou o processo de evangelização de uma forma mais sistematizada, fortalecendo as relações com o Estado. Paula (2005) destaca algumas de suas publicações, situando-as como marcos da relação entre missionários e índios. A primeira delas, “Pelo Rio Mar”, de 1933, enfatiza o caráter “selvagem” dos índios do Rio Negro, e situa a Igreja como a instituição que vai catequizar e civilizar esses índios através de obras e “benfeitorias” na região. A segunda, “De Tupã Cristo”, de 1965, relata com detalhes as atividades missionárias e suas realizações na formação do “Estado de Fronteira”. A ação missionária reforça a presença do Estado Novo na região do Rio Negro. Os índios são vistos como selvagens, que precisam passar por um “processo civilizatório”, deixando de ser índios para se tornarem cidadãos brasileiros.

Massa deixava bem claro que o papel da Igreja ia além da conversão religiosa. A missão, além de catequizar os índios, deveria transformá-los em habitantes e defensores da fronteira. Segundo ele (1933):

A quantos estudam os problemas do mais elevado alcance nacional em seus aspectos fundamentaes, aos brasileiros que têm fé nos destinos de uma patria, cuja grandeza material ainda está longe de corresponder aos reclamos da civilização, não deve passar despercebida a excellencia dessa obra, á qual os Salesianos dedicam seus esforços na santa e patriótica tarefa da evangelização naquelles dilatados limites da Republica. Já não considerando o interesse exclusivamente espiritual, cumpre notar que a Missão Salesiana do Rio Negro obedece a necessidades de ordem complexa, em que como factores quantitativos figuram exigencias de ordem ethnica e social do mais elevado alcance nacional... São algumas dezenas de Religiosos de ambos os sexos que em duas Prelazias dedicam a vida á catechese dos Indios, algumas dezenas de homens que se sacrificam e imolam a vida em holocausto da civilização christã. Estas coisas precisam ser ditas e levadas em conta quando se tiver de fazer o balanço dos valores moraes que concorreram para a formação de um Brasil novo e poderoso.

Devia-se, pois, reunir o maior número de indígenas, “que vegetam dos igarapés mais afastados e mysteriosos”, onde são vitimados por doenças e pela falta de higiene, segundo o ponto de vista dos padres. Quanto mais índios fossem abrigados em aldeias missionárias, vivendo novos hábitos e aprendendo novos

costumes, mais perto do objetivo de construir um “Brasil novo e poderoso” estavam os salesianos.

Idéia semelhante se encontra nas publicações e filmes do Pe. Alcionílio Bruzzi. Entre suas publicações, cabe destacar “A Civilização Indígena do Uaupés”, de 1977, onde apresenta um esboço da sociocosmologia nativa. Em documentário de mesmo nome, do ano de 1958, o missionário assim se expressa em seu discurso final: “Dos centros missionários salesianos os indígenas aprendem a conhecer e a amar o Brasil... regularmente após as missas festivas, reúnem-se todos para o hasteamento da bandeira. Graças à ação patriótica, santificada e benemérita dos missionários salesianos, os filhos das longínquas selvas amazônicas tornam-se filhos de Deus e do Brasil, aprendem os dois grandes amores que poderão alicerçar o progresso e a grandeza da nacionalidade: o amor de Deus e da Pátria”.

O Padre João Marchesi (s/d, Apud Andrello, 2006; Paula, 2005), que viria a ser o primeiro diretor da missão de Iauaretê, assim se refere à chegada dos missionários ao local:

Em dezembro de 1927 S. Excia. Mons. Pedro Massa, Prefeito Apostólico da Missão, quis visitar Iauaretê na fronteira com a Colômbia. Fomos de canoa a remo: 4 dias de luta especialmente no último dia por causa das cachoeiras e correntes. Chegamos no porto de Leopoldino que nos recebeu com grande alegria. Mandou logo aos da família que levassem suas redes na cozinha para deixar a casa toda livre para o Prefeito Apostólico e o padre. Celebramos no dia 29, festa de S. Miguel na casa de Leopoldino, na qual reuniu toda a sua gente, que pela

primeira vez assistiu a Santa Missa, com grande respeito e silêncio. Depois da Missa lhe transmiti em língua tucana o escopo da nossa visita: escolher o lugar da futura missão, a fim de realizar entre os Tarianos o que estávamos fazendo entre os Tucanos de Taracué. O Leopoldino ficou contentíssimo e comunicou aos seus tudo o que havia dito. Só não gostou do lugar escolhido porque era na outra margem do rio; não podíamos fazer diversamente, pois a margem direita já era ocupada pelo S.P.I. e também porque a margem esquerda era mais em vista e ponto estratégico na fronteira. Nos acompanhou em toda a parte e, ao despedir-nos, ofereceu frutas, ovos e peixe para a viagem, dando-nos a impressão que esse tuchaua seria um ótimo auxiliar na futura missão. Os fatos confirmaram... Por força maior tivemos que esperar mais dois anos para começar a derrubada no lugar da futura missão; e Leopoldino foi sempre o mais disposto a enviar homens e mulheres para o trabalho... Quando abrimos o pequeno internato numa barraca de folhas de palmeiras, Leopoldino matriculou logo seus três filhos, pois desejava ardentemente que aprendessem a ser gente, isto é, como brancos. Ele era muito inteligente: falava além de tariano, o tucano, a língua geral ou nheengatú, se fazia compreender em português e espanhol. Nunca faltava às funções religiosas aos domingos, freqüentava assiduamente a instrução catequética e foi dos primeiros que regularizaram seu matrimônio. O seu exemplo atraiu muitos outros a recepção dos sacramentos. A conversão e moralização do tarianos se deve em boa parte à influência do bom Leopoldino... Foi por obra dele que se acabou o uso do ipadú ou coca e se moralizaram suas festas.

O relato mostra que os salesianos foram bem acolhidos pelos índios. O tuxaua, que possuía bastante influência na região e em localidades próximas, aderiu prontamente ao chamado dos padres, envolvendo-se em quaisquer atividades propostas. Nos parece claro que os missionários brancos foram recebidos como afins em potencial. Além do mais, os padres eram um tipo especial de branco, pois possuíam poderes, como a capacidade de dar nomes. Levanto a hipótese, inclusive, de que os padres eram vistos como possuidores de capacidades xamânicas, ideia já pontuada por Andrello (2006).

Mas como os índios vêem essa história? O Pe. Marchesi, em seu relato, destaca a boa recepção aos missionários, prevendo com isso que o sucesso da empreitada salesiana estava praticamente garantido. O chefe da região, Leopoldino, que possuía uma rede de contatos extensa no Uaupés, e inclusive no Papurí, já havia aprovado a chegada da missão. Ele foi, sobretudo, o porta-voz de um desejo coletivo; os índios queriam que fosse criada uma missão no local, onde pudessem enviar seus filhos para aprender as coisas do branco. Mas, segundo o ponto de vista nativo, o que deu errado nesse processo?

### **3.4. A história de Leopoldino**

Contam os índios tariano de Iauaretê, do clã *koivathe*, que a chegada da missão ocorreu no local que atualmente é o bairro de Santa Maria. Segundo eles, essa chegada, e posterior instalação, foi negociada com os índios daquela época. Sendo assim, não houve uma colonização forçada, e sim uma espécie de pacto. Os discursos nativos, porém, apontam um “ato de má fé” por parte dos padres, pois

estes últimos não esclareceram que os índios deveriam abandonar seus costumes, conhecimentos e práticas, em troca de bens, educação ocidental e religião.

Essa estratégia dos salesianos só ficou clara com o passar do tempo. O tuxaua de Santa Maria, Leopoldino, do clã koivathe, foi de lá à Taracuí, na década de 1920, para convidar os salesianos para que abrissem uma missão em Iauaretê. Os índios queriam conhecer os brancos; queriam receber os atributos dos missionários: ler e escrever, bens de consumo e, assim supomos, religião. Porém, não sabiam que, com Deus, vem também o Diabo, junto com a noção de pecado. Segundo relatos dos descendentes do tuxaua (Bizarria e Souza, 2009):

Leopoldino viu que alguma coisa estava sendo feita, de ler, escrever. Então ele pensou: que minha gente também seja assim escrevendo e lendo e aprendendo linguagem português. Então, ele foi à procura do Pe. João. Isso em Taracuí. Então ele pediu que ele viesse pra cá. Ele não veio por si mesmo não. Ele foi convidado. Então, Pe. João chegou em 1927. Primeira missa foi celebrada aqui na casa do Leopoldino. Ele pediu: Pe. João eduque nossos filhos. E ele primeiramente disse: eu vou educar o filho de vocês. Primeiramente eles têm que ser cristãos. Primeira educação.

O discurso indígena está em sintonia com o que foi narrado pelo Pe. João Marchesi. Leopoldino recebeu os missionários abertamente, e guiou os índios da região para fazerem o mesmo. Essa abertura ao outro pode parecer, às vezes, contraditória. Isto porque, se por um lado os índios queriam “aprender” com os brancos, por outro esse aprendizado não estava, aparentemente, ligado a uma



promessa de abandono de conhecimentos e práticas próprios dos índios da região. Ao mesmo tempo, como já vimos, os missionários chegaram “salvando” os índios das mãos de comerciantes exploradores. Mas isso seria suficiente para que os índios concordassem com todas as exigências dos padres?

Me parece que não. Segundo relatos, os missionários, logo que chegaram, não explicaram, ou melhor não assumiram, a totalidade do plano de conversão. Se instalaram na região com promessas de mudança, onde os índios não seriam mais explorados e, além disso, aprenderiam aquelas potências dos brancos que eram, como explanamos antes, desejáveis. Mas a estratégia de catequização e civilização não ficou clara no início.

Então em 1933, ele começou a atacar o povo indígena. Pe. Joao dizia que tudo é pecado. Vocês não podem tomar caxiri, não podem fazer uma festa. Tem que acabar com isso. Sempre falava para o tuchaua Leopoldino: diga isso pro seu povo que tudo isso vai acabar. Se vocês continuarem a beber, sua família não vai mais existir. Somos descendentes. Ele foi primo do meu avô, nenhum dos filhos dele estão aqui. Um deles foi para Manaus. Os netos dele são louros, brancos. Não recebiam minha mãe como tia, a chamavam de índia. (Bizarria e Souza, 2009)

Os índios contam que nem Leopoldino, nem os índios da região, sabiam que teriam que abandonar os costumes nativos em prol de tornarem-se católicos civilizados. São abundantes os relatos sobre o arrependimento do Tuchaua que, além de ter recebido os missionários e contribuído para sua instalação em

Iauaretê, entregou vestimentas rituais e permitiu que as Malocas fossem queimadas. (Bizarria e Souza, 2007c, 2008b, 2009)

Ao perceber o plano de ação salesiano, Leopoldino deixou Iauaretê, segundo os relatos por sentir-se “envergonhado e humilhado”. Dizem alguns que ele passou o resto da vida dizendo para que os índios “voltassem para trás”, ou seja, que reconstruíssem as malocas e não abandonassem os costumes dos antepassados. Ao que parece, se dirigiu para a cidade de Barcelos, local que viveu até sua morte.

Para uma melhor compreensão dos sentidos da conversão, convém um esclarecimento, ainda que sucinto, sobre alguns pontos principais da sociocosmologia nativa, que explorarei no próximo capítulo.

### **3.5. A Vida na Missão**

Neste ponto, discutirei o modo como os índios do Alto Rio Negro interpretam a presença das missões salesianas. Especificamente, quais são os elementos da vida e do cotidiano dos internatos que constituem ilustração do projeto de conversão, e como os padres se relacionavam com os grupos locais. O objetivo, portanto, é o de apresentar o *modus operandi* dos missionários, ou quais eram suas propostas de intervenção na população local.

Parto do pressuposto de que os missionários possuíam uma clara noção sobre os aspectos que deveriam ser priorizados no processo de civilização e evangelização. No intuito de transformar os índios em cidadãos brasileiros cristãos, eles precisariam atingir pontos-chave da cultura nativa, substituindo-os

por aquilo que julgavam mais adequado. Essa intenção indica que os salesianos já possuíam algum conhecimento sobre os índios, pois era esse conhecimento que iria apoiar uma série de ações, como veremos mais adiante.

Por mais que o estudo sobre os índios do Noroeste Amazônico fosse reduzido na época da chegada dos padres, alguma noção já existia; como já vimos, vários viajantes já haviam estado na região-, e seus relatos podem ter sido fontes utilizadas pelos missionários para que se aproximassem de uma visão mais acurada da sociedade e da cultura indígena. Além do mais, os próprios padres realizaram estudos sobre línguas, organização social, cultura material, mitos, rituais, entre outros. Acredito que a partir dos relatos dos índios se possa apresentar, ainda que de relance, os atributos socioculturais que foram alvo da conversão. No entanto, é necessário apresentar um esboço da organização social e cultural da região, afim de que se torne mais claro o contexto da proposta civilizadora e evangelizadora dos salesianos.

O Alto Rio Negro se apresenta como uma mesma área cultural, no tocante aos grupos indígenas da região (Ribeiro, 1995). As diversas etnias que ali habitam participam de uma tradição comum. São interligados por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos, “que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas” (Wright, 2005).

Continua Wright (Idem): “As relações de casamentos entre grupos, a especialização na manufatura de vários artefatos de natureza cerimonial, o intercâmbio de conhecimentos entre especialistas religiosos, a migração sazonal e os movimentos de grupos, e a guerra e a formação de alianças - todos estavam e

estão entre os padrões mais significativos que produziram o que tem sido descrito como um sistema aberto e fluido de interdependência regional”.

Nesse sistema cultural rionegrino, o tukano se tornou língua franca, já que os tukanos constituem o grupo de maior número e influência na região. É comum que os índios falem 3 ou mais línguas: a língua paterna, a materna (pois a mãe veio de outro grupo), o português e, em algumas localidades, o espanhol. Mitos que contam sobre a origem e localização dos grupos, conhecimentos e práticas xamânicas, formas de organização social, além de uma série de outros atributos, todos sugerem uma generalização da cultura.

Cabalzar (2009) sinaliza que a região “assume o aspecto de um vasto sistema social formado por vários grupos linguísticos”, que partilham uma cultura homogênea em vários aspectos, como:-

1. Práticas e elementos rituais, como os paramentos e cantos, realização de cerimônias de oferecimento (dabucuri), e rituais de iniciação (jurupari);
2. Construção de malocas;
3. Categorias supra-étnicas, como aquelas que definem fratrias ou aquelas que as diferenciam;
4. Proximidade linguística, multilingüismo, exogamia local e linguística, presença de mulheres de várias procedências no mesmo grupo local;
5. Ideologia de descendência fundamentada na trajetória ancestral da cobra-canoa;
6. Organização social, com os grupos de descendência patrilinear que tendem a se identificar como unidades linguísticas;
7. Esferas socioespaciais, desde o grupo local até o sistema social do Uaupés como

- um todo, estão estruturadas com base nas relações de descendência e de aliança;
8. Ênfase no cultivo da mandioca-brava e na pesca como atividades de subsistência principais e a complexa elaboração culinária da mandioca;
  9. Preferência pela ocupação ribeirinha (na beira dos rios);
  10. A relação com os Maku.

No entanto, os grupos possuem especificidades sociocosmológicas. A partir de uma macrovisão da região, é viável que se tenha uma visão das similaridades culturais dos grupos. Um olhar mais especializado, local, evidencia conhecimentos e práticas próprios de pequenos grupos, que se assemelham a outros grupos da região mas que possuem sua particularidade.

Algumas sínteses dos modos de objetivação e subjetivação da cultura no Uaupés já foram realizadas, e com grande maestria (veja por exemplo Cabalzar, 2009; Lasmar, 2005; Ribeiro, 2005; Athias, 2003, 2005, 2010; S. Hugh-Jones, 1979, 1993, para citar alguns). Minha intenção, portanto, é apresentar as ideias em linhas gerais, dando um maior destaque para aquilo que compreendo como “instituições fundamentais” (ideia semelhante em Athias, 2003, 2010): A Maloca, o Dabucuri e o Jurupari. Em seguida, apresentarei a visão dos índios sobre a presença da missão e a vida nos internatos.

### **3.6. Presença da Missão e Vida nos Internatos**

Uma característica marcante das missões salesianas é a conversão a partir da educação infantil. A estratégia consistia em, primeiramente, construir um centro missionário, com igreja, alojamento, e até hospital, uma infra-estrutura capaz de

dar conta do sistema de internato. As crianças indígenas eram, então, enviadas às missões por seus pais, que geralmente pertenciam a grupos locais próximos da missão.- Não obstante, não era raro que os padres percorressem as comunidades da região em busca de novos internos. Aliás, missionários também visitavam os grupos para levar a boa nova - além de produtos industrializados que pudessem atrair os nativos -, geralmente realizando batismos e atribuindo nomes.

Quando entravam na escola, as crianças permaneciam internas, retornando ao grupo local somente em época de férias. Porém, em comemorações, procissões ou festas que a Igreja realizava, os familiares também participavam, principalmente aqueles cujo grupo se encontrava próximo à missão.

Já como alunos da missão, as crianças aprendiam as matérias básicas do ensino fundamental, como português, matemática, história e geografia, e também eram envolvidas no aprendizado de ofícios, como marcenaria, alfaiataria, entre outros. Em horários programados, trabalhavam na roça e também ajudavam em algum trabalho de construção, caso algum prédio estivesse sendo levantado, ou alguma reforma estivesse sendo feita.

As crianças deveriam orar pela manhã e pela noite, e essa atividade era supervisionada pelos missionários. Porém a oração estava longe de ser a única imposição às crianças. Todo o sistema de internato era bem rígido, cheio de códigos rigorosos. As crianças formavam fila, ou melhor, ficavam “em forma”, no estilo militar, para tudo o que faziam: para entrar na igreja, ir comer no refeitório, ir à roça, desempenhar atividades de aprendizado de ofícios e, claro, para ir à sala de aula.

No filme realizado pelo Major Luiz Thomas Reis (Reis, 1938), que fazia parte da “Inspeção de Fronteiras”, na década de 1930, podemos ver como eram as missões salesianas pelo Rio Negro. O sistema rígido ao qual os índios estavam submetidos fica bem ilustrado no documentário. Ao ver uma das cenas emblemáticas do filme, em que as crianças encontram-se todas alinhadas em filas, realizando exercícios, Batista, índio tukano de uma comunidade próxima a Iauaretê, teceu o comentário: “Éramos todos iguais, todo mundo em fila, fazendo a mesma coisa... tenho é pena de ver isso hoje” (Bizarria e Souza, 2007b). Ao referir-se aos índios como se fossem todos iguais, Batista faz alusão à vestimenta, corte de cabelo e ao modo geral como as crianças indígenas se apresentavam naquela época.

O conjunto de regras também implicava que os meninos ficariam afastados das meninas. O grupo masculino ficava com os padres e ajudantes, também homens, e o grupo feminino ficava com as freiras, mais conhecidas como filhas de Maria. O contato entre os grupos era terminantemente proibido. Não era permitido nem troca de olhares entre garotos e garotas, e se isso ocorresse os internos seriam castigados. Segundo informações oficiais, e também de acordo com o relato dos índios, esses castigos na maior parte das vezes consistiam em racionamento da comida, onde o aluno ficava sem almoçar, ou sem jantar e lanche. Mas não só isso, pois os ex-alunos falam de outras formas de punição, que incluía palmadas, puxões de orelha, e até agressões físicas mais fortes, como tapas e empurrões. (Bizarria e Souza, 2009)

Além do afastamento das crianças de suas comunidades, e portanto dos

conhecimentos, práticas e cotidiano do grupo local, a língua era um dos primeiros aspectos a constituir foco de intervenção pelos salesianos. Guilherme Maia, tukano de Iauaretê, assim se refere ao tema: “Quem falava tukano não almoçava, nem merendava. Era obrigado falar português” (Bizarria e Souza, 2010). Vimos anteriormente que, na constituição da identidade dos grupos Tukano, a língua é talvez o delimitador mais perceptível, e um dos mais fortes diacríticos culturais. O membro de um grupo local, que faz parte de um sib específico e, de forma mais abrangente, de um grupo exogâmico, fala a língua de seu pai, e conseqüentemente a língua dos ancestrais. Por mais que os índios Tukano falem outras línguas, como o idioma da mãe, o português e muitas vezes também o espanhol, é a língua da descendência patrilinear que constitui o elemento aparentemente definidor de sua identidade grupal.

Provavelmente por perceberem isso, as diversas línguas faladas por grupos Tukano, Aruak e Makú, eram terminantemente proibidas pelos missionários. As crianças entravam no internato sem saber falar o português, e ao mesmo tempo não podiam falar seu idioma nativo. Quem falasse, era imediatamente punido pelos padres ou freiras (Bizarria e Souza, 2009).

Esse único fato constitui uma ruptura com os parâmetros socioculturais nativos, o que mostra a intenção civilizadora. Além disso, nota-se que as possibilidades de interação das crianças umas com as outras eram limitadas, pelo menos durante algum tempo. A imposição do português representa, nesse sentido, a entrada em um mundo conceitual diferente, sobretudo porque essa estratégia ocorria em conjunto com a introdução da religião católica.



Com relação à introdução da religião, é importante notar que o catolicismo - da forma como era praticado pelos salesianos - e suas noções era estendido às comunidades. Os dogmas religiosos não permaneciam somente na missão, pois eram impostos aos grupos locais. Conceitos de “Deus”, “Diabo”, e “pecado” foram introduzidos desde a chegada dos missionários na região.

Em Iauaretê, assim que os padres chegaram houve uma missa na comunidade de Santa Maria (hoje um bairro da cidade), na casa do tuxaua Leopoldino. Arriscando um palpite, penso que possivelmente os padres foram convidados para participarem de alguma celebração, provavelmente um Dabucuri. Se assim ocorreu, isso só reforçaria qualquer impressão negativa que os missionários possuíam sobre a cultura local. De todas formas, no início da missão os salesianos possuíam algumas conclusões sobre a vida nativa, e uma das principais foi aquilo que ficou conhecido pelos índios como “coisa do Diabo”: os padres viram o clima de erotismo do Dabucuri, a importância da Maloca no processo, e resolveram categorizar os pilares da cultura uaupesina como pecado. Claro que a cultura indígena se mostrava como um empecilho à civilização, motivo que incentivaria a imposição de valores e noções ocidentais. Mas num primeiro momento o que sobressaía era a proibição dos comportamentos inadequados, pecaminosos, por conta dos preceitos religiosos.

Comentei anteriormente que os pilares da organização social do Uaupés são a Maloca, o Dabucuri e o Jurupari. Para os salesianos, o que ocorria no Dabucuri era pecado, e a Maloca era a casa do pecado, local de orgias. O Jurupari era um tipo de adoração a um Deus pagão. “Eles diziam que era coisa do diabo. Satanás. Se continuarem tocando cometem pecado mortal”, segundo Raimundo Vaz, desana do

rio Tiquié (Bizarria e Souza, 2010). Tudo ficou rotulado como pecado, e por isso proibido pelos padres. Isso desencadeou um processo complexo na região, pois os salesianos, ao instalarem as missões, impediam que o vínculo de submissão e violência entre índios e comerciantes continuasse a ocorrer. Isso era bem recebido pelos índios. Por outro lado, os padres tinham toda uma lista de regras e proibições, que obrigaria os índios a abrirem mão de suas instituições fundamentais. Como relata Guilherme Maia (Bizarria e Souza, 2009):

Eu vi uma vez. No dia em que eles tavam tomando caxiri em nossa comunidade chegou o padre João [Marchesi], todo bravo gritando, chingando. Se vosso povoado, se um dia vocês querem ver que fique capoeira aqui, pode continuar tomando. Deus vai castigar vocês. Esses padres de hoje falam: Deus não castiga ninguém e eles falavam castigo de Deus. Então foi um engano muito grande. Nessas coisas que esses padres antigos eram severos.

Porém, não era somente através da desestabilização do sistema sociocultural que os padres agiam. Segundo relatos (Bizarria e Souza 2007b, 2009, 2010), o batismo constituía a primeira ação missionária, junto com a atribuição de um nome em português. Assim que eram batizados, os índios davam o primeiro passo para a transformação de gentios para cristãos civilizados. Ainda segundo relatos, não era raro que os índios solicitassem a presença de um padre para que este os batizasse. Ao contrário do que se pode pensar, de que a atribuição dos nomes em português poderiam constituir um ataque à identidade étnica e conseqüentemente uma desestruturação da coesão social, eles eram vistos pelos índios como uma forma de apreensão do outro e de suas potências.

Com relação aos pilares da cultura nativa, a Maloca foi o primeiro foco de intervenção dos salesianos. O modo como isso ocorreu não é claro; os índios falam sobre o assunto referindo-se somente à derrubada das casas tradicionais devido à imposição dos padres e concordância dos grupos locais. Não sabemos os detalhes dessa negociação, mas o que está claro é que os missionários impuseram algumas condições: ensinariam aos índios sobre o conhecimento dos brancos, mas estes precisavam se desfazer de algumas práticas.

Como a Maloca constituía o centro da vida cotidiana e ritual, os missionários trataram então de pressionar os índios para substituir a casa comunal por casas unifamiliares. Além disso, objetos de conhecimento material, intimamente relacionados aos rituais, como os enfeites de dança, teriam que ser entregues aos padres, junto com a promessa de que as atividades relacionadas a eles não seriam mais realizadas. O que os salesianos puderam ter feito para que os índios concordassem em queimar as Malocas, instituição tão fundamental em todo o Alto Rio Negro? Que troca pode ter ocorrido, interessante o bastante para substituir os enfeites de dança e outros objetos, tão importantes nos rituais de Dabucuri e Jurupari, ordenadores da coesão social?

Na busca por motivos de ordem prática, identifico algumas características desse processo, particularmente no caso de Iauaretê. Em primeiro lugar, a chegada das missões veio livrar os índios da situação de submissão a qual estavam submetidos. Submissão aos comerciantes seringueiros, e ao chefe do SPI, chamado de Manduca. Se não bastasse o regime de endividamento imposto pelos seringueiros, os índios eram constantemente alvo de violência por parte de

Manduca. Conta-se que este escravizava os índios, maltratando-os e até matando-os quando lhe era conveniente. O chefe do posto também era conhecido pela sua violência às mulheres indígenas, especificamente por sua prática de abuso e violência sexual.

Ao chegar na região, os padres põem um fim ao regime de submissão, e isso constitui, a meu ver, um fator importante para que fossem bem recebidos pelos índios. Em segundo lugar, os missionários possuíam potências interessantes aos índios: a escrita, a religião - que pode ter sido vista como uma espécie de poder, e portanto desejável -, os bens industrializados e, sobretudo, o conhecimento a ser passado para as crianças, que cresceriam apreendendo essas potências.

Por último, não seria estranho pensar que aos missionários tivesse sido atribuída alguma potência xamânica. Constituíam um tipo especial de “brancos”, pois possuíam a habilidade de dar nomes, o que ocorria a partir do batismo. Andrello (2006) apresenta ideia semelhante, referindo-se aos índios do rio Papuri: “Penso, assim, ser possível aventar que, ao menos para alguns dos grupos indígenas do rio Papuri, a civilização dos brancos ocultava certas potências xamânicas. Os missionários as encarnavam da maneira mais acabada, pois eram os que sabiam como atribuir nomes às pessoas”.

O poder atribuído aos padres também lhes permitia proibir o Dabucuri e o Jurupari. Houve casos em que os índios estavam preparando as celebrações, quando surgia o missionário alegando que aquilo era pecado e por isso não seria mais permitido. Alunos ajudantes também eram usados pra fazer esse serviço de controle, como nos conta Guilherme Maia:

Era eu mesmo que quebrava cocho de caxiri. Mas isso era ordem dos padres, né. Também proibia de benzer. Quando cocho de caxiri está bem cheio, é bastante difícil levar lá fora. Então a gente pegava panela, enchia e levava fora. Depois pegava machado e rachava. E os potes de argila, era o padre que quebrava com seu sapato, dava um chute. Ia acompanhando a eles para ajudar... Esse trabalho... quando eu lembro parece que eu fui dominado pelos padres. Tinha que rezar de manhã e a noite, de manhã e a noite. E assim o Pe. João me dizia: você vai fazer assim. Pega esse caderno, todas as pessoas que rezarem você anote, de manhã e de tarde. Aí fui muito besta de fazer esse serviço... como eu aprendi a obedecer, eu obedecia e fazia.

Portanto, os índios claramente possuíam intenção de continuar realizando os rituais após a chegada dos salesianos. Ainda que não me pareça claro como os índios concordaram em abandonar as Malocas, parece mais evidente que abandonar outros costumes dependia de uma pressão por parte dos missionários, que recorriam inclusive à violência para que valesse a ordem. Celebrações e rituais de iniciação eram veemente repreendidos e reprimidos.

Discurso semelhante é o de Raimundo Vaz. Durante as filmagens para o banco de depoimentos sobre a relação entre índios e missionários no Alto Rio Negro, Raimundo me mostrou uma das flautas de Jurupari que era utilizada por seu grupo local. Muito contrariado, ele afirmou “aquele instrumento que tenho ali, o Jurupari, é coisa do Diabo pros padres” (Bizarria e Souza, 2007b). Depois de pedir para que os filhos tocassem o instrumento, para que eu pudesse conhecer o

som e a forma como se toca, Raimundo seguiu proferindo seu desagrado com os missionários, ainda que tenha afirmado que a presença missionária na região “foi boa, mas teve muitas coisas erradas”, referindo-se à educação recebida e às proibições que obrigaram o quase abandono de algumas práticas locais.

### **3.7. Civilização e Cultura**

Como os índios do Uaupés vêem o processo de conversão religiosa? Como interpretam a introdução da civilização ocidental? Que dinâmica foi gerada, nos grupos exogâmicos, a partir desse processo? Como se desenrolou a relação entre civilização ocidental e cultura local, ou mais especificamente, como as sociedades nativas assimilaram o branco e sua cultura?

Esse conjunto de perguntas talvez seja ambicioso demais para a proposta deste capítulo. Dar conta dessas questões exigiu uma imersão mais profunda no cotidiano dos grupos Tukano, ou seja, uma etnografia de longa permanência que, focada nesses problemas, pudesse dialogar com eles a ponto de oferecer um debate conceitual apropriado, mais de acordo com a realidade nativa, ou melhor dizendo, em maior sintonia com a interpretação que os índios tem de sua própria realidade.

No entanto, o material audiovisual que utilizo no presente capítulo, que atualiza discursos indígenas sobre o tema da conversão e civilização, além de etnografias sobre a região que já se tornaram referência no campo, possibilitam, em conjunto, a construção de uma discussão sobre o tema que não possui pretensão etnográfica, mas que também não se reduz ao mero balanço bibliográfico. Minha intenção, portanto, é esclarecer a base conceitual através da

qual as questões propostas possam encontrar uma alternativa de inteligibilidade.

Essa “base conceitual” se apoia em uma interpretação da dinâmica dos grupos Tukano a partir de sua sociocosmologia-. Pois acredito que uma análise do processo de contato, conversão religiosa e civilização precisa ter como eixos norteadores a descrição da organização social, por um lado, e a compreensão da cosmologia, por outro. Nesse caso, quando me refiro à organização social quero enfatizar as relações de parentesco, sobretudo a “afinidade potencial”- como categoria de análise; e ao referir-me à cosmologia, destaco o mito da criação e sua referência aos brancos. Espero, assim, criar um debate que dialogue com as perguntas acima.

Seguindo o discurso nativo, é comum ouvir afirmações do tipo “foi bom, mas também foi ruim” (Bizarria e Souza, 2007b, 2008, 2009, 2010), ao fazerem referência à intervenção salesiana em suas vidas. Mas o que isso significa? Por um lado, aos índios foi oferecida, para não dizer imposta, uma cultura diferente; um modo alternativo de ver e lidar com o mundo. E com esse modo de ver, vieram os diacríticos da civilização ocidental: as mercadorias, e a necessidade de consumi-las. Receberam educação formal, aprenderam a língua portuguesa e outras matérias do ensino fundamental (o suficiente para adquirirem noções de matemática, história, geografia), o que os deixou mais aptos para lidar com a sociedade não-indígena. (Bizarria e Souza, 2010)

Por outro lado, me parece claro que os índios mantêm uma posição bastante crítica com relação ao modo violento através do qual os missionários introduziram a religião e a civilização. Dizem que “foi ruim”, porque, de forma bem direta,

perderam o costume de realizar rituais de iniciação; perderam também seus enfeites de dança, seus modos tradicionais de subsistência, sua forma de moradia e parte do simbolismo que isso representava. Foram obrigados a abandonar benzimentos e rezas, pelo menos parcialmente; e sofreram, enfim, uma ruptura no modo de ser e estar no mundo, com o qual estavam habituados.-Higino Tenório, tuyuka do Tiquié, assim se refere aos missionários (Bizarria e Souza, 2009):

Uma imposição sempre fere intelectualmente. Missionários uma parte foi boa. A gente sabe escrever, mas uma parte foi mal. Sua cultura humilhada. Muita gente de várias diferentes etnias, sofrendo. Um que se acha superior humilhando outras pessoas. Os tuyukas sofreram muito. Outros meninos davam apelidos. Acabava contribuindo com perda de identidade pois meninos ficavam com vergonha... Apenas tinham de virar brasileiro e falar português. Essa que é a crueldade dessa educação missionária.

Sempre me intrigou a ambiguidade com a qual os índios tratam do tema da conversão, e do contato com os brancos de forma geral. Um olhar mais militante tenderia a vê-los como vítimas, que tiveram a cultura dizimada pelos missionários e que agora só lhes resta a triste adaptação ao mundo civilizado. Ou talvez uma viagem de volta ao passado, onde voltariam a morar em Malocas e se isolariam do contato com os brancos.

No entanto, o discurso nativo possui outras tendências. Querem ampliar o próprio conhecimento, assimilando a civilização e tudo de bom que ela possa oferecer.- De uma certa forma, o contato entre índios e missionários não foi uma



via de mão única. Anteriormente destaquei o fato de que o tuxaua de Santa Maria, Leopoldino, mandou seus filhos para estudarem na missão de Taracúá, pois esta todavia não havia chegado à Iauaretê. Sim, os salesianos foram ao encontro dos índios, para que pudessem catequizá-los e civilizá-los. Mas estes também foram, em certa medida, em direção aos brancos. Pois estes eram desejáveis, por mais que possuíssem características nocivas.

O interesse pelas “coisas da civilização” existia mesmo antes da chegada dos salesianos, pois os índios já haviam tomado contato com os brancos, através de outras missões e da relação com comerciantes. Quando os salesianos chegaram no Uaupés, os índios possuíam noção de religião. A chegada da missão veio atualizar esse imaginário, despertando o interesse pelas coisas do outro. Mas esse interesse não era somente por bens industrializados, como sal, açúcar e sabão; ele era mais subjetivo. Existia um profundo desejo de conhecer o outro, e se possível assimilá-lo em sua ontologia, processo que é chamado por Viveiros de Castro (2002) de preensão ontológica.

O status de “nocivo”, inclusive, não exclui os brancos da relação. Os missionários, mesmo que tivessem tido hipoteticamente a caracterização de “inimigos”, ainda assim seriam parte do universo de relações que os índios Tukano mantinham e ainda mantém no Alto Rio Negro. “A posição dos brancos é, portanto, envolta em certa ambiguidade. Por um lado são detentores de poderes invejáveis, que cumpre incorporar; por outro, apresentam qualidades similares aos *wa’î-masa*, os inimigos por excelência dos humanos” (Andrello, 2006). -

Os inimigos são, por conseguinte, afins potenciais, “aqueles com os quais se

troca outra coisa que não cônjuges: são parceiros de trocas simbólicas que garantem a reprodução social, ainda que se trate de relações que envolvem agressões ou violência, trocas que se traduzem em um movimento de captura e apropriação de potências exteriores” (Andrello, Idem).

Vimos anteriormente que o sistema de parentesco dos grupos Tukano se baseia na relação entre descendência e aliança, consanguinidade e afinidade. Descendência patrilinear, vertical, e aliança exogâmica, horizontal. A aliança constitui relação de afinidade.

Além dos amigos formais ou inimigos, penso que os brancos constituíam também afins potenciais. Andrello (2006) faz uma aproximação ao tema, porém levantando a questão se os brancos constituem ou não esse tipo de afins. A partir de uma análise do termo civilização entre os Tukano, o autor buscou a expressão indígena utilizada para definir esse conceito, e encontrou indicativos importantes sobre como os índios vêem a civilização e os brancos.

O etnólogo observou que, entre os índios mais velhos, que conhecem o que os antigos falavam sobre o termo, há uma definição de civilização a partir da expressão *pekâsã-yee*, que significa um processo de transformação sem equivalente em língua portuguesa. *Pekâsã* é o termo tukano que designa o branco, e *yee* é um verbo que indica que algo está sendo realizado com rapidez (Andrello, Idem).

*Yee* geralmente é usado para indicar transformação, especificamente aquela que ocorre a partir de rituais. O Jurupari também é chamado de *a'mo-yee*; um de

seus objetivos principais é a transformação do menino em homem. O *wamê-yee* é o ritual de nomeação, quando o bebê recém nascido recebe, do pai ou do avô paterno, um nome que esteja relacionado com a ancestralidade, com a história do sib.

A relação entre o termo utilizado para civilização e os processos rituais foi bem observada por Andrello, que afirma entre outras coisas que esse *link* entre conceitos possui múltiplas implicações. Em primeiro lugar, se ao falar de civilização os índios o fazem a partir do referencial de transformação, semelhante ao que ocorre nos rituais, fica mais evidente que a cultura e sociedade dos brancos é incorporada de alguma forma, e essa introjeção do outro implica numa dinâmica transformacional que ocorre sobre a pessoa.

A primeira tarefa do salesiano que visitava as comunidades indígenas ao longo do rio era o batismo. É importante salientar que no batismo ocorria a atribuição de nomes ocidentais. Após os nomes, vinham as roupas, os objetos, o aprendizado da língua e assim por diante. Como esses atributos possuíam grande importância na vida nativa, eles foram recebidos e incorporados de forma intensiva, com grande repercussão na sociocosmologia local.

Civilização, para os índios, passa a significar então um processo que nunca se completa totalmente: o de ‘tornar-se branco’, expressão em português para o termo em tukano *pekâsã-yee* (Andrello, 2006). Ser civilizado, para os índios, pode significar um conjunto de coisas: possuir estudo ocidental, usar roupas e acessórios, falar português, não prescindir de bens industrializados (como o sabão). Porém, a civilização significa muito mais para os grupos Tukano, como

também para os demais grupos do Noroeste Amazônico. Significa um meio através do qual os índios se reencontram consigo mesmos, a partir do processo de fazer-se outro.

Para uma sociedade onde não é somente a identidade que constitui relação a ser afirmada, mas também a troca, a ideia de captura e apropriação de potências exteriores enseja um processo natural. Os índios do Uaupés não estão fadados à aculturação; ao contrário, os atributos e potências incorporados da civilização podem oferecer um caminho de afirmação identitária, posicionamento e engajamento político, defesa de direitos étnicos e assim por diante.

O Alto Rio Negro está cheio de referências a esse respeito. Hoje em dia, com a defasagem do modo de transmissão de conhecimento, que tradicionalmente ocorria por via oral em rituais ou em reuniões cotidianas entre os homens do grupo local, a edição de livros contendo histórias e mitos fundamentais do sib se tornou uma alternativa bastante utilizada. O conhecimento da escrita também se mostra profícuo na instalação e manutenção de escolas diferenciadas, onde se ensina tanto o conhecimento do branco como conhecimentos e práticas do grupo exogâmico. Nos últimos tempos tem crescido o uso da ferramenta audiovisual, que permite a filmagem de temas variados, geralmente com a intenção de repassar esses conhecimentos para os mais jovens e para gerações futuras.

Pedro deJesus, tariano do sib *koivathe* de Santa Maria, Iauaretê, me comentou algumas vezes sobre seu desejo de escrever um livro que conte a história do grupo, como também conhecimentos, práticas e trajetórias comuns aos tariano. Em oposição ao livro “Inferno Verde” de Miguel Blanco, missionário salesiano que

atuou na região, quer que sua obra se chame “Paraíso Verde”. Em fevereiro de 2008, Pedro aceitou o convite que eu e a cineasta Fernanda Bizarria fizemos, e portanto desceu o Rio Negro, desde Iauaretê, passando por São Gabriel da Cachoeira, até Manaus. O objetivo era proporcionar um encontro entre ele e o Pe. Casimiro Béksta, que havia sido seu professor no internato salesiano no final da década de 1950.

Na época, havíamos acabado de digitalizar fitas de áudio antigas utilizadas pelo Pe. Casimiro em suas andanças pelo Noroeste Amazônico, contendo narrativas indígenas variadas, e decidimos selecionar algumas que tratavam especificamente dos índios tariano. Pedro as escutou com curiosidade e cuidado, e como resultado afirmou que o conteúdo das fitas havia lhe dado, entre outras coisas, material rico para o desenvolvimento de seu livro. Além do mais, pôde complementar seu conhecimento sobre a trajetória mítica dos tariano *koivathe* a partir de uma narrativa que escutou, o que lhe deixou satisfeito, porém surpreso.

Todas essas iniciativas compõem um cenário dinâmico e criativo, onde os índios se utilizam de modos de produção de conhecimento típicos da civilização em favor próprio. Esse processo pode significar, entre múltiplos desdobramentos, uma revitalização dos conhecimentos e práticas dos antepassados. Também pode gerar um aumento da coesão social, a partir de um maior conhecimento da própria história. A afirmação da identidade coletiva pode encontrar aí uma alternativa aos modos antigos. Em síntese, vê-se que todas essas ações foram incorporadas e resignificadas segundo os termos nativos, e hoje funcionam como potências que contribuem para que os grupos do Uaupés lidem melhor com a sociedade envolvente.

Os termos indígenas são aqueles que já descrevi anteriormente: celebrações rituais que reafirmam a identidade do grupo agnático e fortalecem os laços de aliança com grupos afins; identidade patrilinear, vertical, e afinidade horizontal. Além disso, um ponto importante da identidade Tukana, não explorado em capítulos anteriores, é o da nomenclatura. Já inferi que o recém nascido recebe um nome relacionado à história do sib, e portanto aos ancestrais. Essa etapa envolve um processo ritualístico, mas que “provavelmente por sua discricção ritual, em nítido contraste com as grandes performances coletivas que envolviam os primeiros, não se tornou objeto de perseguição tão acirrada por parte dos missionários” (Andrello, 2006).

Não é de se estranhar que o batismo e atribuição de um nome, por parte dos salesianos, tenham sido compreendidos como processos de assimilação de uma nova identidade. Mas isso não se confunde com o conceito de aculturação. Não estou falando de troca de uma identidade indígena por outra, a dos civilizados. Afirmo que há uma justaposição de elementos. Os Tukanos não deixam de ser tukanos, desanos, tuyukas ou pira-tapuyas por exemplo; mas também eles não se transformam em brancos. Muito menos mestiços ou caboclos, categorias que hoje definem o resultado reprodutivo da união entre o índio e o branco e que se mostra inadequada para dialogar com a situação que apresento.

O que, portanto, ocorre? Me parece propício falar de uma “justaposição de atributos”, expressão que utilizo no intento de fazer com que essa relação se faça mais inteligível. Note-se que “justaposição de atributos” não se confunde com “justaposição de identidades”; esta última poderia mais confundir que contribuir

para o entendimento da assimilação da civilização por parte dos índios, visto que implicaria, do meu ponto de vista, em uma análise estática das relações, sem o dinamismo que é próprio da cultura nativa.

“Justaposição de atributos” pode ser adequado, pois a partir disso compreendo que os Tukanos possuem uma identidade muito bem definida, que é a do clã ao qual pertencem, e secundariamente a do grupo exógamo. Isso fica claro desde recém nascidos, ao receberem o nome ancestral em um processo ritual que envolve, entre outras coisas, poderes xamânicos, visto que a criança recebe um benzimento do *Kumu* a partir de fumaças de tabaco. Por mais que já não se realize o Jurupari -, que consistia também em um reforço da nomeação, a linha de descendência ainda é observada e mantida no Uaupés, recebendo ainda mais importância hoje em dia, em virtude do abandono de outras tradições.

Entretanto, os índios também receberam um nome civilizado. Roupas, mercadorias, conhecimentos e práticas ocidentais vieram depois. Uma série de atributos dos brancos, por exemplo o dinheiro, foram sendo incorporados. Mas esses elementos, segundo o que apresentam os índios em seu modo de ser e em seus discursos, nunca significaram um abandono da identidade indígena em prol de uma suposta nova identidade, a de branco civilizado. O que ocorre é uma assimilação de atributos, que coexistem com uma identidade Tukana.

Para clarificar um pouco a ideia central, acho necessária uma ilustração. É comum que em Iauaretê os indígenas frequentem as missas, que hoje em dia são celebradas por um padre indígena, da etnia tuyuka do rio Tiquié. As missas dos domingos são as mais interessantes de observar, segundo a reflexão que proponho.

Todos comparecem à igreja muito bem arrumados, não raro usando calça social e camisa, alguns inclusive perfumados e usando acessórios comuns ao mundo ocidental, como óculos, relógios, pulseiras e, este mais comum, cordões com um pingente de cruz, representação que indica que são católicos.

A missa é realizada parte em tukano, parte em português, sobretudo quando não há equivalente de palavras ou expressões em tukano. O comportamento geral da missa não é diferente do comportamento dos brancos em situação semelhante. Tudo indica, para um olhar não preparado, que se trata de um grupo de mestiços civilizados, que já perderam há muito seus conhecimentos e práticas.

Após a missa, portanto, é interessante observar que os índios, ainda que pareçam civilizados - e de fato o são, por definição -, voltam para a vida cotidiana a qual se acostumaram depois da chegada dos padres, em suas casas unifamiliares. No entanto, essas casas ficam abertas para o recebimento de visitas, de parentes agnáticos ou afins próximos ou distantes. À chegada da visita, é oferecido o caxiri, o que lembra, mesmo que por representação, alguns elementos contidos no Dabucuri. Nesses momentos, a língua falada é o tukano, que como já mencionei anteriormente constitui o elemento definidor de identidade mais aparente.

Tive a oportunidade de observar que especialistas de cura também frequentam as missas, e que seus conhecimentos xamânicos não se confundem com a religião católica. Ouvi de um *Kumu* tukano, do sib *Oyé*, que os índios são católicos, mas isso não se mistura com os conhecimentos e práticas locais; que houve sim o tempo em que tudo era obra do Diabo, tudo era pecado, como diziam os antigos missionários, mas que esses tempos já passaram e que se pode viver,



hoje em dia, as duas coisas: o que foi aprendido dos brancos e o que se manteve do conhecimento dos antepassados (Bizarria e Souza, 2009). Essa justaposição de atributos, a meu ver, não se confunde com perda de identidade; ao contrário, ela se adequa à ideia de um sistema cultural aberto e dinâmico, que encontra no exterior as potências que, ao serem assimiladas, reconformarão o interior.

Andrello (2006) questiona a aplicação desse “modelo” ao sistema de parentesco dos grupos do Uaupés. Segundo ele,

[...] as potências exteriores que são absorvidas do exterior pela predação entre certos grupos amazônicos, isto é, nomes, almas, subjetividade e conhecimento ritual, equivalem, no Uaupés, àquilo que se herda dos ancestrais míticos dos sibs agnáticos. É principalmente a transmissão desses itens por linhas de filiação que torna os grupos do Uaupés ‘patrilineares’. Nesse caso, haveríamos que nos perguntar quanto ao lugar da afinidade potencial entre esses grupos. Teria vindo o branco a ocupar essa posição?

Contudo, essa afirmação pode sugerir que os Tukanos tem na descendência o seu elemento fundamental da reprodução social. Nesse caso, a consanguinidade assume papel de gerador e mantenedor da coesão social. Como já afirmei anteriormente, penso que não somente a consanguinidade desempenha esse papel. Ela se complementa com seu oposto - terminológico e ideológico -, que é a afinidade. É por esse motivo, inclusive, que se atribui o termo *dravidiano* ao esquema de parentesco Tukano, por tratar-se de uma organização de duas seções.

Foi esse sistema dinâmico que os missionários encontraram ao chegar à região. À medida que os brancos encontravam espaço no imaginário indígena, sendo esse espaço definido a partir da afinidade potencial, os missionários encontravam índios ávidos por estabelecer relação. Os termos dessa relação, ao contrário do que os padres pensavam, já haviam sido definidos pelos índios, a despeito do fracasso desses últimos em fazer valer suas condições. Preparados para a incorporação da alteridade, os índios perderam o controle da situação. Conta-se que o tuxaua Leopoldino, que tratamos no capítulo anterior, se exilou de Iauaretê, indo viver rio abaixo, em Santa Isabel do Rio Negro; ao despedir-se do grupo local, aconselhou os membros do sib a voltar atrás, reaver as Malocas e viver do modo como se vivia até então. O tuxaua foi fundamental para o estabelecimento dos missionários na região, e ao ver no que se transformara esta presença se encheu de culpa e por isso deixou a comunidade. (Bizarria e Souza, 2010)

É possível que, ao chegar no Uaupés, os missionários salesianos já ocupassem um lugar de fato, expressado no mito de criação. Levanto a hipótese, inclusive, que os brancos já existiam na cosmogonia Tukana desde meados do século XVIII, época em que os portugueses subiram o Uaupés à procura de escravos. Esse contato incorporou o branco na história mítica local, situando-o em uma posição diferente à dos índios. Isso indica, entre outras coisas, que os mitos dos povos do Uaupés são dinâmicos; abrem-se para incorporar novos aspectos da realidade local e global. Se antes o branco não figurava nas narrativas sobre a criação dos diferentes tipos de gente, a partir do contato ele encontra uma posição na história, tanto na moderna quanto na mítica. Isso caracteriza um processo criativo de reinvenção da cultura nativa. S. Hugh-Jones (1988) apresenta uma versão sintetizada do mito, com especificidades barasana, grupo Tukano do Pirá-paraná:

When he had finished preparing the world, Wāribi created the first people. They came from the East in the belly of an anaconda and when it reached the Vaupés region, they emerged from the water as true people, the ancestors of the different exogamous language groups of the area. Last to be born was the ancestor of the White People but when the culture hero ordered the people to bathe it was he who plunged into the water first and came out clean and white. He was followed by the ancestor of the Blacks who acquired his colour from the now dirty water. The Indian was frightened of the water and did not bathe at all and so became inferior to White People.

The culture hero then offered the people a gun, a bow and some ritual ornaments. Given first choice, the Indians chose the bow and ornaments leaving the White Man with the gun. Because they came from the same ancestral body, the people all spoke one language but, when given salt to lick, each began to speak in his own tongue. The Indians refused to eat but women, snakes, spiders, and White People all ate the wax which is why women menstruate, snakes shed their skins, and White People wear clothing. Their common ability to shed their skins explains why snakes never die, why women live longer than men, and why White People are so numerous, healthy and long-lived. The barasana liken the burning of beeswax to the Catholic use of incense in the Mass and the Indians' refusal to eat the wax and their refusal to bathe are both seen as a refusal to accept Christianity.

The ancestor of the Whites then began to threaten the others with his gun. To keep peace, the culture hero sent him far away to the East and declared that war would be the White Peoples' equivalent of Indian ritual and that through war they would obtain the wealth of other people.

Retornaremos a essa narrativa no capítulo 5, onde nos aprofundaremos no tema. Entre os variados grupos do Noroeste Amazônico, mito e história se confundem, e não é raro ouvirmos narrativas míticas quando indagamos sobre aspectos do passado. As metáforas históricas sobrepõem ou são sobrepostas por realidades míticas, buscando uma aproximação com Sahlins (1981). Ao indagar sobre aspectos gerais da história entre os grupos locais e os brancos, pode-se ter como resposta narrativas sobre a chegada dos portugueses, ou a relação com comerciantes da borracha, ou ainda a presença missionária na região (sobretudo a presença salesiana). Porém, uma explicação mais “original” sobre essa relação resgata uma narrativa histórica que apresenta o mito da criação como elemento esclarecedor. (Bizarria e Souza, 2010)

Na versão do mito que é rerepresentada aqui, descrita por S. Hugh-Jones, o primeiro tema que se destaca é o da diferenciação entre índios e brancos. O branco saiu por último do ventre da anaconda, o que o colocaria em uma posição hierárquica inferior à dos índios. Em capítulo anterior mencionei que os grupos exogâmicos do Uaupés são hierarquizados, e a posição na escala hierárquica é definida pela ordem de saída da anaconda ancestral, ou cobra canoa. Determinado grupo pode chamar outros sibs do mesmo grupo exogâmico de irmãos mais velhos, e portanto mais sábios, ou irmãos mais novos, de posição inferior. Há discussões

intermináveis entre os grupos exogâmicos sobre as posições na escala, quem saiu antes ou depois. Mas voltando ao mito, apesar de ter saído por último, o branco tomou a decisão de jogar-se primeiro na água para banhar-se, o que o colocou em posição privilegiada.

Esse tema remete à má escolha dos índios. Essa se divide em três momentos: primeiro, por medo não se banharam e por isso foram inferiores aos brancos que, mais destemidos, foram os primeiros a lavarem-se; segundo, não escolheram a espingarda, símbolo de poder e capacidade tecnológica, e optaram pela vida ritual, representada pela escolha dos ornamentos, e pela adaptação ao meio de selva, ilustrado pela escolha do arco; por último, não comeram a cera de abelha, e por isso lhes falta (aos homens) alguns atributos que as mulheres e os brancos possuem.

Entretanto, ao se incluírem na narrativa de forma nada passiva - pelo contrário, assumindo posição, realizando escolhas -, os índios se colocam como agentes de sua própria história. Ao passo que foram subjugados pelos brancos devido ao poder bélico e ao grande número destes últimos, os índios perderam a guerra porque fizeram escolhas que os colocaram em posição de desvantagem.

Por outro lado, ao mesmo tempo que os índios escolheram uma vida centrada no ritual, os brancos fizeram a opção pela guerra. O modo como o branco é retratado, bélico e ameaçador, constitui uma forma de concepção de alteridade. Os brancos são aqueles que subjugam, que utilizam sua capacidade tecnológica para conquistar a riqueza do povo dominado. Aliás, vieram do Leste, local para onde haviam sido enviados após a primeira demonstração do caráter bélico. A expressão

em tukano utilizada para fazer referência ao branco é *pekâsã*, que significa Gente do Fogo, adequada à escolha da espingarda como utensílio fundamental.

O tema da má escolha pelos índios não é unânime entre os índios do Uaupés, como também para alguns antropólogos.- Sim, ocorreu uma escolha equivocada, mas essa escolha não é tão fatalista como se pode perceber em um primeiro momento. A escolha pelo arco e os enfeites de dança pode ser vista como moralmente superior, já que o xamanismo e os rituais de oferecimento de comida e de iniciação são interpretados como elementos de uma vida equilibrada, em consonância com os ensinamentos dos ancestrais. Já o branco, precisa fazer guerra para apropriar-se da riqueza do outro, algo que, na realidade nativa, é preenchido pelas relações de aliança/afinidade. “Portanto, ao permitir que o branco se apoderasse da espingarda, o ancestral dos índios recusou um tipo de existência que lhe parecia imprópria” (Lasmar, 2005).

Por um lado, a presença dos brancos no mito da criação cria condições para que estes existam no imaginário indígena, inicialmente como inimigos e, portanto, como afins potenciais. Por outro, essa presença já consiste, em si, em uma forma de apropriação. Incorporados à narrativa, os brancos constituem afins, e o fato de terem sido incorporados constitui a primeira captura de alteridade, que define as potências que deveriam ser buscadas no futuro.

A má escolha dos índios gerou uma necessidade de retificação. Aquilo que não foi feito no início, como conta o mito, deveria ser buscado e incorporado. Se antes os índios escolheram o arco e os enfeites, e resistiram ao cristianismo, com a chegada dos salesianos surge também a oportunidade de refazer a escolha. Isso

pode explicar porque os índios optaram por entregar as paramentas rituais e queimar as Malocas. Porque essa entrega não era realmente uma entrega, e sim uma troca. Os povos do Uaupés estavam refazendo a escolha de seu ancestral: enfeites de dança, Maloca, flautas e outros por mercadorias / bens industrializados, batismo e atribuição de nomes, educação escolar e conhecimento civilizado.

Já sabemos que os brancos constituíam afins potenciais, o que os situa como “outros” com quem se estabelece uma relação, sobretudo para a troca de bens materiais e simbólicos. Mas além de serem afins, os brancos são aqueles que, quase como um espelho, existem para refletir pontos fundamentais da cultura uaupesina. Pois foi graças à escolha do ancestral dos brancos que os índios são como são. No centro da diferenciação entre um e outro, como narra o mito, os índios buscam explicar o fundamento de sua própria cultura, baseada na vida adaptada à floresta, e que possui nos rituais o modo de reprodução e coesão social.

Ao chegarem à região, os salesianos promoveram uma nova ordem social, pondo um fim ao sistema de servidão ao qual os índios estavam submetidos, fato que favoreceu sua presença na região. Mas além disso, e sobretudo por isso, os padres trouxeram consigo a possibilidade, ou melhor, a oportunidade de os índios fazerem novas escolhas, em oposição ao que tinha ocorrido com o ancestral comum. Isso fica claro quando alguns índios dizem que são “muito gratos” por tudo que os salesianos fizeram por eles (Bizarria e Souza, 2010). A educação formal, e tudo mais que se aprendia nos internatos como costura e carpintaria, foram vistos como potências a serem apreendidas, e importantes o suficiente para que justificasse, ao menos no início da presença missionária, as trocas que os índios

fizeram. “A apropriação do conhecimento escolar e, conseqüentemente, das potências transformativas nele compreendidas, teria por intuito, assim, reequilibrar uma relação que teria se configurado sob o signo da assimetria econômica e política” (Lasmar, 2005).

Pedro de Jesus de Iauaretê ilustra bem essa relação. Ao dizer que se sente privilegiado por ter aprendido tudo que aprendeu na missão, o tariano também aponta que muitos erros foram cometidos pelos padres. No início, segundo ele, os índios aceitaram realizar as trocas, mas pouco a pouco foram percebendo que o sistema que os salesianos viriam a estabelecer ultrapassava a premissa de reciprocidade, e que acabou constituindo uma rígida imposição da religião e do “jeito de ser dos brancos”, fato que marcaria a vida de Leopoldino, seu antepassado, e que seria responsável pela sua saída da região. (Bizarria e Souza, 2009)

A apropriação das potências do outro pode assumir características mais marcantes, como é o caso dos índios que buscam seguir a vida religiosa. Tive oportunidade de ver algumas situações, porém as mais marcantes foram as histórias de Pedro de Jesus e do Pe. Justino, na época diretor da missão de Iauaretê. Pedro chegou a viajar para Belém, onde estudou em seminário de preparação para ser Padre. Por ocasião de problemas de saúde na família, teve que retornar para Iauaretê, e não seguiu com a formação. Segundo ele, ser Padre seria uma grande realização pessoal, talvez a maior das realizações. (Bizarria e Souza, 2009)

Pedro foi aluno exemplar, como conta o Pe. Casimiro, que foi seu professor na década de 50 em Iauaretê. Enquanto outros alunos insistiam em comunicar-se em



língua indígena, seja pela falta de noção da língua portuguesa ou pelo intuito de resistência à imposição missionária, Pedro somente se comunicava em português, fato que inclusive lhe ocasionou conflitos com outros adolescentes indígenas. Era sempre atento nas aulas, aprendia com facilidade e logrou aprender música - violão e piano -, ocorrência sem precedentes na época. Ao ser indagado sobre o porque de sua grande aceitação da presença e educação missionária, Pedro não hesita em dizer que, para ele, tudo aquilo era uma dádiva, um presente dos missionários, pois estes estavam passando para os índios seus conhecimentos. (Bizarria e Souza, 2009, 2010)

O Pe. Justino, tuyuka do rio Tiquié, se mostrava bem à vontade com seu papel de Padre e diretor da missão de Iauaretê. No início, Justino me pareceu como qualquer padre salesiano que eu já havia conhecido, mas durante o tempo que estive na região pude perceber que se tratava de uma personagem especial. O padre visitava, como era de costume, várias casas na comunidade após a missa de sábado pela manhã. O que me deixou surpreso, porém, foi ver que ele aceitava sempre o caxiri que lhe era oferecido, traço típico das tardes de sábado entre os índios de Iauaretê. Além disso, entoava conversas sempre em tukano, pois foi formado em uma escola salesiana contemporânea, bem diferente das primeiras décadas do século XX, onde a premissa não é mais de acabar com a cultura nativa, e sim utilizá-la no processo de conversão. (Bizarria e Souza, 2009)

Porém, o dado que me chamou mais atenção foi o fato de que o Pe. Justino se mostrou um profundo conhecedor de conhecimentos e práticas nativas, e aceitava esse conhecimento de forma livre e natural, não como se fosse algo proibido, ou pecado. Além disso ficou claro que, quando retornava à sua comunidade no Tiquié,

o Pe. Justino participava de danças rituais, ocasião em que os tuyuka bebem *caapi*, além do já mencionado caxiri; participava de rituais xamânicos com grande interesse, e buscava sempre mais conhecimento sobre a história do seu clã, ou sib. Sua postura com relação aos conhecimentos nativos e cristãos que possui é adequada ao conceito de “justaposição de atributos”, pois é dessa forma que Justino se coloca. No entanto, o Pe. demonstrou um certo conflito, como se às vezes pendesse mais para um lado do que para o outro, e vice-versa, o que gera para ele algum estranhamento ocasional. Seu entendimento geral dessa relação é ilustrativo da posição de apreensão de potências. (Bizarria e Souza, 2009)

A relação dos índios com a civilização está sujeita, finalmente, à dinâmica cultural dos primeiros, que é aberta e dinâmica. A inserção da civilização no meio indígena, desde os portugueses escravistas, é carregada de imposições e de certa impostura. Aos índios restou, e ainda resta, buscar formas criativas de lidar com o outro, para que, mesmo assumindo suas potências, possam se reinventar e se reencontrar.

## **CAPÍTULO 4 – A SOCIOCOSMOLOGIA NATIVA**

### **4.1. O Grupo Exógamo, O Sib e a Fratria**

Os grupos étnicos do Alto Rio Negro são chamados de maneiras distintas pelos antropólogos que realizaram etnografias na região. Isso se deve, sobretudo, aos contextos etnográficos de cada um, que possuíam suas especificidades. Mas também devido ao olhar de cada etnólogo, imbuído de orientações teóricas e objetivos de pesquisa variados.

As unidades locais foram chamadas de “tribos” por Goldman (1963), “grupos linguísticos” por Jackson (1983) e “grupos exógamos” por C. Hugh-Jones (1979). Essas denominações não são detalhes isolados; elas carregam em si uma estrutura interpretativa da sociocosmologia nativa. Um primeiro olhar sobre as diversas concepções de sociedade e cultura do Uaupés possui a tendência de ver uma confusão de conceitos, pois os diferentes etnógrafos dos povos da região apresentam interpretações ao mesmo tempo similares e distintas. Essa complexidade foi muito bem discutida por Cabalzar (2009), que buscou uma síntese dos diversos olhares sobre a organização social nativa.

No tocante à denominação dos grupos étnicos, seguirei o mesmo caminho de Lasmar (2005) ao optar pela denominação proposta por C. Hugh-Jones (1979), a de “grupos exógamos”, pois essa é uma característica comum aos povos da região, especificamente aos grupos Tukano, de quem estaremos tratando-. Ainda que a denominação “linguisticamente exogâmicos” seja tentadora, acredito que a mesma encerra certas lacunas.

Em linhas gerais, podemos dizer que os grupos indígenas do Uaupés são exogâmicos - e isso coincide com a língua, em grande parte dos casos -, e partícipes de um sistema de descendência patrilinear. A mulher sempre vem de outro grupo, preferencialmente uma prima cruzada. O sistema de parentesco na região é do tipo dravidiano-, o que divide o campo de parentes em duas categorias distintas: os consanguíneos e os afins. Os primos cruzados são afins, e por isso preferíveis para casamento, sobretudo se é com uma FZD (filha da irmã do pai) ou MBD (filha do irmão da mãe). Os primos paralelos são consanguíneos, e por isso terminantemente proibidos para o laço matrimonial.

Os kubeo constituem exceção à regra, pois possuem subdivisões, todas falantes da mesma língua, que casam entre si (Goldman, 1963). Os tarianos, cuja maioria se encontra na cidade de Iauaretê, são um grupo da família linguística Aruak, mas vêm utilizando progressivamente o tukano como língua principal, e ainda assim casam-se com tukanos. Alguns grupos, além do mais, não mantêm a exogamia linguística 100%, talvez devido à ação colonizadora e, principalmente, evangelizadora. Busco, assim, ter clara a noção de que os grupos não casam entre si, mas não necessariamente casam com um outro grupo que possua a língua distinta, como já observamos.

Confusões interpretativas à parte, o importante é sublinhar que os grupos são patrilineares e exógamos. A coesão social se faz a partir da descendência de um ancestral comum, e de casamentos com mulheres de grupos afins. A língua é o primeiro traço da identidade social dos grupos, sendo falada por todos os descendentes agnáticos-.

Como bem explicita Lasmar (2005):

Tão notável é a importância das línguas nativas como marcadores de identidade que os missionários salesianos logo trataram de proibir que fossem faladas pelos alunos nos internatos, compelindo-os a se expressar somente em português. A intenção era facilitar a comunicação entre brancos e índios e, ao mesmo tempo, enfraquecer as bases da identificação cultural. Com este último propósito, também procuraram retirar legitimidade da regra de exogamia, incentivando casamento entre membros de um mesmo grupo de descendência.

Os grupos dividem-se em subgrupos, comumente chamados de sibs, ou clãs. O sib é, portanto, a unidade básica da estrutura social. Ocupa uma posição específica em uma escala hierárquica, que define sua influência sobre outros sibs, além de ocupar, literalmente, um lugar destinado a ele, de acordo com uma explicação mitológica que alcança a origem dos grupos na região.

Cabalzar (2009) define os sibs como sendo “um grupo de descendência nomeado, que ocupa posição específica em relação aos outros sibs, dentro da estrutura hierárquica de um grupo de descendência exogâmico e cujos membros partilham a idéia de uma origem comum, baseada na descendência e na coresidência”.

Um aspecto fundamental na história dos índios do Uaupés é o tema da origem e disposição dos grupos ao longo do rio. A narrativa mítica é comum a todos os

grupos da região, com leves alterações de acordo com as especificidades de cada etnia e também dos sibs. Na sua versão simplificada, o mito conta sobre a viagem de uma grande cobra-canoa, chamada de Canoa da Fermentação que, vinda do leste - do Lago de Leite, local que hoje é identificado como a Baía da Guanabara no Rio de Janeiro -, subiu o Rio Negro, e conseqüentemente o Uaupés, originando os grupos no caminho, e definindo seus territórios primordiais.

Cada grupo, ao sair pela boca da grande cobra, recebeu uma língua, objetos rituais, e “um complexo de bens simbólicos como nomes, mitos, rezas xamânicas, músicas e o direito de fabricar um determinado item de cultura material especializada” (Lasmar, 2005). O processo de geração dos grupos na verdade transformou seres que se encontravam em estado de pré-humanidade em seres humanos, com identidade social demarcada, e categoria de pertencimento, ao grupo étnico e aos subgrupos - os sibs.

A ordem de saída dos grupos estabelece sua posição na escala hierárquica. Portanto, os sibs da cabeça foram os primeiros a surgir, e os sibs da cauda os últimos. “Assim, a viagem mítica da cobra-canoa instaura a ordem sociotopográfica que organiza o sistema de prestígio dos sibs, constituído com base nas diferenças de status instituídas na origem” (Lasmar, Idem).

Se por um lado há uma concordância por parte dos etnólogos do Uaupés ao definir o sib como a unidade básica da estrutura social, o mesmo não ocorre com o conceito de fratria. Para Goldman (1963), a fratria corresponde a um conjunto de sibs. Vários sibs Kubeo formam a fratria (onde os sibs casam entre si), e o conjunto de fratrias forma a “tribo”. Para Jackson (1983), por outro lado, a fratria é um

conjunto de grupos linguísticos. Para a autora, a estrutura social tradicional do Uaupés contém quatro estratos (Cabalzar, 2009): a fratria é o mais abrangente, pois abarca grupos linguísticos relacionados agnaticamente (não casam entre si). Esses grupos são formados por sibs, e estes últimos por um ou mais grupos locais.

Podemos tirar algumas conclusões baseadas nos conceitos descritos, antes de passarmos à estrutura proposta por C. Hugh-Jones, que constitui o modelo que escolhemos como definidor da organização social do Uaupés. Primeiro, podemos notar que os sibs podem conter um ou mais grupos locais. Isso significa que um sib, por mais que seja a unidade básica da estrutura social, pode comportar subdivisões. Diferentes malocas, habitadas pelos grupos locais antes da chegada dos salesianos, poderiam pertencer ao mesmo sib.

É importante notar que, especificidades etnográficas à parte, a fratria é o espaço social no qual os grupos mantêm relação de afinidade com outros grupos, podendo ou não realizar trocas matrimoniais, de acordo com o âmbito. Jackson (1983), que propôs esse modelo, define ainda que os grupos locais do Uaupés possuem as seguintes características (Apud Cabalzar, 2009):

1. Malocas comunais multifamiliares, uma por grupo local;
2. sibs patrilineares localizados exogâmicos;
3. regra de residência patrilocal;
4. exogamia do grupo local;
5. uma tendência de classificar os afins como “diferentes de nós” ou “estrangeiros”;
6. uma lista de nomes pessoais possuídos por cada sib, dados no nascimento numa ordem específica;

Lembrando que esses grupos, definidos por esses parâmetros, podem pertencer ao mesmo sib ou não. O conjunto de sibs forma um grupo linguístico, que não ocupa um território contínuo, e que possui as seguintes características:

1. a língua e o nome;
2. um ancestral fundador particular e um papel distinto no ciclo do mito de origem Tukano;
3. o direito ao poder ancestral através dos cantos sagrados;
4. o direito de produzir certos instrumentos rituais (como as flautas de jurupari);
5. a associação com certos objetos cerimoniais.

C. Hugh-Jones define o sib da mesma forma como em Goldman e Jackson, e apresenta uma noção de fratria semelhante à de Jackson. Mas rechaça o conceito de grupos linguísticos, preferindo a de grupos exógamos, que podem ser simples ou compostos. Na base do modelo também estão os grupos locais, que formam o sib. Cada sib está associado a uma função determinada, que é, do irmão mais velho para o mais novo, respectivamente as de chefe, cantor, guerreiro, xamã e servo. O sib, por sua vez forma o grupo exogâmico simples. O grupo exogâmico composto é formado por vários simples, e o conjunto deles forma uma fratria. Porém, segundo ela (1979), a fratria constitui um elo frágil, muitas vezes não sendo suficiente para impedir casamentos em seu interior.

Resta dizer que esse modelo constitui mais uma abstração ideal que real. A dinâmica dos grupos exogâmicos do Uaupés, aberta e em constante transformação, e as pressões externas como a colonização e a conversão pelos missionários, são



elementos que propiciam arranjos diferentes na forma de organização social. Os sibs, por exemplo, que estariam associados a uma função, hoje em dia abrigam várias funções no seu bojo. Os habitantes de uma mesma maloca (no sentido virtual) podem possuir um chefe, um guerreiro e um xamã. Os papéis especializados podem conviver no centro de um sib.

Outros autores construíram modelos explicativos do sistema social do Uaupés, como Arhem (1981), Chernela (1993), S. Hugh-Jones, para citar alguns principais. Uma descrição desses modelos seria desnecessária, de acordo com o objetivo do trabalho. Mas é importante destacar que os grupos do Uaupés possuem uma grande complexidade, e os conceitos apresentados podem oferecer uma síntese do modo de reprodução social, para que possamos contextualizar a ação da empresa evangelizadora salesiana.

Já sabemos que os missionários incentivaram os índios a adotarem uma série de comportamentos, visando a desestruturação da organização social e abandono da cultura tradicional. Incentivaram o casamento dentro do mesmo grupo exogâmico, e buscaram desestabilizar o sistema de fratrias. Mas como, exatamente, fizeram isso? Algumas instituições fundamentais da vida no Uaupés teriam que ser o foco da ação salesiana, pois não haveria uma total conversão enquanto existissem.

#### **4.2. A Maloca**

Antes da chegada dos missionários salesianos, os índios do Uaupés, e de todo o Noroeste Amazônico, viviam em Malocas. Estas eram grandes casas comunais,

onde habitava o grupo local - ou o sib, no caso deste englobar apenas um grupo local -, e constituía o centro da vida cotidiana e ritual. Talvez por este motivo, ela tenha sido um dos primeiros aspectos a ser julgado como impróprio pelos salesianos.

Cabalzar (2009) assim a define:

Grande casa da arquitetura tradicional, construída pelos grupos do Alto Rio Negro, incluindo os Tukano Orientais, os Aruak e os Makú... As malocas antigas comportavam doze ou mais 'fogos' (grupos domésticos) e, geralmente, cada unidade abrigava um grupo local... A maior maloca registrada (pelo padre Balzola, no começo do século XX), a de Sarapó, entre os tuyuka do alto Tiquié, media 45 por 26 metros. Uma das suas características mais marcantes é a existência de três pares de esteios centrais, usados nas cerimônias pelo grupo de dança.

As malocas foram paulatinamente abandonadas pelos índios, devido à pressão exercida pelos missionários para tal. Já se tornou famoso pelos estudantes da área a descrição de Nimuendajú (1950), que ao chegar em Ipanoré presencia a queima da última maloca da área, dos tarianos. Esse tipo de relato, bem como descrições das malocas por viajantes e etnólogos que estiveram na região antes dos salesianos, são importantes porque constituem os únicos relatos *in loco* das imensas casas comunais no Noroeste Amazônico, pelo menos pelo lado brasileiro. Na Colômbia, os tukano ocidentais permaneceram mais tempo habitando as casas tradicionais, e escutei alguns relatos que diziam que algumas ainda são usadas, nos

dias de hoje, como residência coletiva. (Bizarria e Souza, 2009)

Nas últimas décadas elas tem sido reconstruídas, mas não para a função de casa, onde abrigaria o grupo local. Elas tem sido parte de um processo de reinvenção dos índios do Uaupés, que as constroem para que sejam uma espécie de centro comunitário, local onde ocorrem reuniões da comunidade, encontros entre chefes locais, festas e cerimônias. Além disso, a função atual pode inclusive constituir uma revitalização da cultura, pois é comum que haja festas de comida para grupos afins, conhecido como Dabucuri, que trataremos mais adiante.

S. Hugh-Jones (1993) considera as malocas dos grupos Tukano especiais, em comparação com a arquitetura de outros grupos da Amazônia. Segundo ele, as malocas Tukano são maiores, construídas cuidadosamente e possuem decoração elaborada. São importantes como modelos de um sistema categórico e processos dinâmicos nos mundos humano e natural. O destaque da maloca é que ela sobressai como casa que possui significados que a qualificam como instituição social, e isso está refletido na arquitetura.

Com tamanhos que alcançavam mais de 30 metros de profundidade, e 10 de altura, as malocas Tukano constituíam o centro da vida ritual. Sua arquitetura e decoração (pinturas nos esteios) carregavam a representação da história e vida mítica do grupo local. Possuíam teto de palmeiras, suportadas por uma fila de colunas emparelhadas. Nos lados direito e esquerdo, o teto se rebaixava até quase alcançar o chão. A porta principal é a porta dos homens, e na parte traseira se encontrava a entrada das mulheres. No centro do seu interior se encontrava uma grande caixa suspensa, contendo ornamentos de penas, usadas no Dabucuri e no

Jurupari.

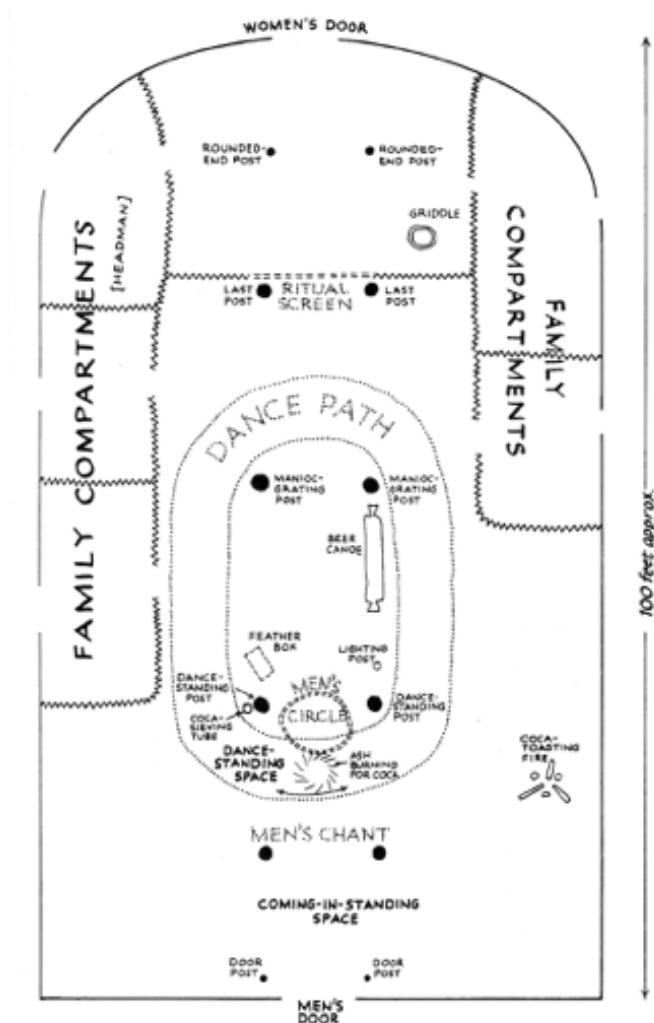


Fig. 1 - Interior da Maloca.

Na figura, representação do interior de uma maloca dos Barasana, habitantes do rio Pirá-Paraná, podemos identificar os locais ocupados pelas unidades familiares, inclusive onde ficava tradicionalmente o chefe do grupo. Os pares de postes, ou esteios, serviam às danças tanto no *Food-Giving ritual* (rituais de oferenda de comida, ou Dabucuri) como nos rituais de Jurupari (C. Hugh-Jones, 1979; Arhem, 2000). No centro, vemos o círculo masculino (Men's Circle), e a localização da caixa de ornamentos (feather box). Também está bem situado o pote

de caxiri (beer canoe, a bebida fermentada comum aos índios do Alto Rio Negro, que se assemelha a uma cerveja frutada). Na parte traseira da maloca, não representada na figura, se encontrava a cozinha, ou local onde era tratado e moqueado o peixe.

Para Jean Jackson (1983), *“the longhouse provides multiple metaphors for Tukanoan reality. It symbolizes the human body, proper social interaction, and even the entire cosmos. Many dimensions of existence intersect here, sometimes in opposition to each other - public and private, individual and communal, spontaneous and formal, male and female, secular and sacred, human and nonhuman, and cultural and natural”*.-

As dimensões da maloca abarcam, portanto, a totalidade da vida nativa. Ou pelo menos abarcavam, nos tempos em que eram usadas como residência pelos grupos locais. Aqui nos vemos diante de uma ambiguidade entre o ideal e o real. A forma como descrevo a maloca, e seu significado, faz parte de uma visão ideal da organização social dos Tukanos. O que existe na atualidade difere muito do que existia então, ainda que os grupos locais persistam como membros de uma *longhouse* virtual. Porém, o espaço da vida social, onde se cruzam as dimensões da vida nativa, não se apresenta mais como tal.

Além de seu papel simbólico, a maloca era a principal unidade da reprodução social e biológica, o mecanismo pelo qual os grupos Tukanos se perpetuavam no tempo. Era comum a referência a outros grupos a partir de sua “casa”. Além disso, a maloca adquiria o mesmo papel nas esferas do natural e do sobrenatural. As espécies animais também possuem maloca, com seu chefe que é equivalente ao

chefe humano. Os mortos vão para a maloca dos seus ancestrais, que também possuem chefe. (Jackson, Idem)

Em minha incursão pelo Uaupés, escutei muito sobre as caixas de ornamentos. Em Iauaretê, o tuxaua Leopoldino, que tratamos no capítulo anterior, teria entregue a última caixa desse tipo ao diretor da missão, com promessas de que os rituais de comida e iniciação não seriam mais realizados. Pedro de Jesus, atual chefe dos tariano *koivathe* de Santa Maria, mostrou-me uma caixa de ornamentos, afirmando que a mesma havia sido doada por um padre salesiano que esteve na região na década de 80. Segundo ele, o padre afirmou que os missionários erraram ao queimar as malocas e tomarem as caixas de enfeites, e que por isso ele, o padre, estava devolvendo uma, para que os índios voltassem a praticar as danças e rituais. (Bizarria e Souza, 2009)

A ação salesiana visava - e isso se mostra claramente nos relatos e fontes históricas - a extinção da cultura nativa. Por isso atacavam o que consideravam ser os pilares da cultura uaupesina, com a desculpa de que constituíam “pecado”, ou “coisa do Diabo” (Bizarria e Souza, 2010). A partir da década de 80, depois de serem denunciados no Tribunal Russel por etnocídio dos grupos do Alto Rio Negro, e também pela adoção da prática evangelizadora de inculturação, é que os salesianos adotam uma postura diferenciada com relação à cultura nativa. Isso significava permitir as práticas nativas tradicionais, e inclusive utilizar esses conhecimentos no processo de conversão.

Ao chegar em Iauaretê, por exemplo, pude presenciar uma missa rezada em tukano, e o padre diretor da missão era um índio tuyuka do rio Tiquié. Neste

sentido é interessante pensar o que teria sido dos índios do Uaupés se possuíssem ainda a grande casa comunal, ao invés das casas unifamiliares de hoje. Seriam as festas de comida (food-given) e os rituais de iniciação masculina ainda celebrados? Qual papel a maloca teria frente à incursão dos índios no universo da civilização ocidental? Certa vez, conversando com um missionário salesiano, expus essa questão e ele retrucou que as malocas seriam abandonadas de qualquer maneira, pois os índios desejariam ser como brancos, e isso significa morar em residências unifamiliares, casar entre si - rompendo as regras do parentesco, desfazendo a fratria e dissolvendo o sib e o grupo local -, e adotar a cultura cristã como norteador social. De todas formas, fico satisfeito em saber que, mesmo com a ação violenta e incoerente por parte dos salesianos, nada disso aconteceu.

Hoje em dia, por mais que não exista a maloca, existe ainda a sua referência. O grupo local ainda se identifica como pertencente a um sib ou clã, e as regras de casamento persistem por todo o Uaupés. A maloca existe virtualmente, coordenando as práticas sociais dos grupos locais. Entretanto, o espaço físico que concentrava as outras instituições fundamentais da cultura indígena só existe esporadicamente. Não são todos os grupos locais do Uaupés que reconstruíram as malocas; longe disso. Somente alguns grupos, em localidades distintas e distantes uma da outra, puderam reconstruir a casa comunal, porém com funções diferentes, como mencionamos. Além disso, é comum que uma maloca atual sirva a mais de um grupo local, sendo utilizada, inclusive, por vários sibs.

Em síntese, a maloca representava a unidade do grupo local, bem como sua herança cultural e coesão de sua organização social. Constituía centro da vida cotidiana e ritual. Sua reconstrução em anos recentes não indica uma volta aos

costumes do passado, representando muito mais um elemento de união e comunhão dos grupos locais, ou até sibs. Porém, considero importante sua explicação porque constitui, ainda na atualidade, um definidor virtual das relações sociais, principalmente da identificação do grupo local como coletividade diferenciada e, conseqüentemente, de seu papel e posição hierárquica no grupo exogâmico, definindo os laços de descendência/aliança - consanguinidade/afinidade.

### **4.3. O Dabucuri**

Descrições do Dabucuri foram realizadas pelos principais etnólogos da região. Para citar alguns, temos o estudo pioneiro de Goldman (1963), que realizou etnografia junto aos Kubeo do rio Cuduiari, afluente do Uaupés. Essa foi a primeira etnografia sistemática dos índios da região. Antes dele, os etnólogos que passaram pelo Uaupés não realizaram etnografias detalhadas sobre a organização social - que é o caso de Koch-Grunberg (1903-1905) e Nimuendajú (1927). Após ele, estão os trabalhos emblemáticos de Stephen e Christine Hugh-Jones, entre os Barasana no rio Pirá-Paraná. Jackson realizou etnografia entre os Bará do alto Igarapé Inambu, afluente do rio Papuri (1983), e Arhem (1981) trabalhou com os Makuna, do Uaupés. Mais recentemente, encontramos os trabalhos de Lasmar (2005) sobre índios do Uaupés em São Gabriel da Cachoeira, a brilhante etnografia de Andrello (2006) sobre os tarianos e tukanos em Iauaretê e, finalmente, o trabalho de Cabalzar (2009), com os tuyuka do Tiquié.

Cabe observar que, por mais que algumas das etnografias apresentadas não versem sobre grupos exogâmicos do Uaupés, como é o caso dos Barasana do Pirá-



Paraná, elas apresentam descrições e conceitos que são comuns aos povos Tukano do Alto Rio Negro, ainda que estes possuam suas especificidades. Por isso, considero viáveis estas descrições no presente trabalho, visto que elas tendem muito mais a esclarecer conhecimentos e práticas locais, ao invés de incentivar confusões conceituais sobre grupos que se encontram em localidades distintas. Com isso dito, estarei fazendo uso constante da descrição que S. Hugh-Jones faz da cerimônia.

O Dabucuri (palavra em língua geral, ou nheengatu; em tukano, *poosé*), também chamado de “festa de caxiri” (Lasmar, 2005), “Fruit House” (S. Hugh-Jones, 1979) ou *Food-Given*, consiste em uma festa de oferenda, onde o grupo local doa produtos do labor cotidiano a pessoas de outro grupo, que podem ser parentes agnáticos de diferentes sibs, aliados ou para os grupos Maku, com quem os Tukano mantém uma relação especial no escopo de relações interétnicas da região. - Também pode ser feito entre moradores de um mesmo grupo local, ou para os brancos. (Cabalzar, 2009)

Segundo Athias (2003), “o Dabucuri representa a essência nas relações de trocas efetuadas entre os grupos afins. Este vínculo pode se estabelecer entre dois clãs ou sibs de um mesmo grupo lingüístico ou entre dois grupos lingüísticos próximos. Na base deste ritual existe como condição *sine qua non* a troca de mulheres, respeitando as regras da exogamia lingüística que determina as relações prescritivas de casamento. Cada um dos grupos étnicos Arawak, Tukano e Maku celebram o Dabucuri, denotando cada um sua especificidade”.

A grande quantidade de frutas do mato, ou frutas plantadas, além de farinha,

beiju, mandioca crua, peixe e caça moqueados, e outros, são trazidos para a maloca ao som dos instrumentos do Jurupari. O Dabucuri pode constituir a celebração em si mesma, ou pode ser ainda uma preparação do principal ritual de iniciação, ou um prelúdio do Jurupari.

No caso de que sejam usados os instrumentos de Jurupari, as mulheres somente integram a cerimônia depois que os mesmos são recolhidos, pois esses instrumentos são proibidos a elas. As caixas de adornos então são abertas, e os homens se preparam e passam a dançar e entoar o canto apropriado, liderados pelo Bayá,- mestre de cantos da maloca. (Cabalzar, Idem)

A decisão de realizar o Dabucuri pode ser tomada por qualquer homem adulto, desde que este possua as condições apropriadas para ser o anfitrião da cerimônia. Uma das condições diz respeito à preparação da bebida fermentada, ou cerveja de mandioca, chamada pelos índios de caxiri. O anfitrião precisa ter uma esposa ou irmã solteira, para que uma destas possa preparar o caxiri, utilizando sua própria mandioca. Quanto mais bebida é feita, maior o prestígio do anfitrião, que mostra com isso equilíbrio e harmonia de sua unidade familiar, já que uma esposa que prepara caxiri em abundância não é uma esposa preguiçosa. O homem com maior status social geralmente vivia em grandes e espaçosas malocas e possuía (esse aspecto ainda vigora nos dias atuais) uma esposa trabalhadora e eficiente, que cultivava grande quantidade de mandioca (S. Hugh-Jones, 1979). Isso também representa sinal de abundância de recursos, refletindo e conferindo prestígio ao grupo local (Lasmar, 2005).

Se o homem possui esse aspecto resolvido, ele se qualifica, em uma visão

ideal, para ser um anfitrião da cerimônia de Dabucuri. Se existir um curandeiro- no grupo local, ele será chamado para oficializar a cerimônia. Um cantor e dançarino principal também deve ser escolhido, entre os membros do grupo, ou de grupos vizinhos e até dos convidados. Pode ocorrer que o anfitrião é também o mestre de cantos e curandeiro.

Além do caxiri, o Dabucuri incentiva o uso do ca apí, bebida alucinógena que é mais conhecida pelo seu nome peruano ayahuasca, também utilizado no Brasil por membros de seitas religiosas que a consomem. Também se consome ipadu, feito a partir da folha de coca, e tabaco. O grupo que recebe oferece a maior quantidade de caxiri possível, assim que o grupo convidado chega no espaço onde se celebrará o Dabucuri. Estes últimos trazem carne ou peixe para os anfitriões. Essa troca exigirá uma reciprocidade posteriormente, e o grupo convidado passará a ser o que recebe, e os anfitriões serão os visitantes.

Após serem recebidos com panelas de caxiri, os visitantes retornam às canoas para recolher os alimentos que serão ofertados, e os trazem para o interior da maloca, onde são depositados bem ao centro. S. Hugh-Jones (1993) observou que essa troca leva em si um simbolismo, referente aos papéis masculino e feminino entre os Tukano. O grupo que recebe assume o papel feminino, que se evidencia pela preparação e oferta da cerveja de mandioca. E o grupo visitante representa o lado masculino, provendo a casa de produtos típicos da caça e da pesca, que é o papel do homem.

The ritual and its associated mythology serve to underline the fact that affinal relations between communities are represented in terms of

gender: the host-recipients are 'female' in relation to their 'male' donor-guests. The guests provide male-produced food and remain in the front men's end of the house. Their hosts provide them with female-produced manioc beer and remain towards the women's end where they receive fish or meat like women receiving their husband's catch.-

Com o passar da cerimônia, a diferença entre os grupos vão ficando cada vez menos claras. No começo do Dabucuri essa fronteira é bem demarcada, mas no decorrer do dia os grupos se mesclam. O alto consumo de caxiri propicia estado de embriaguez, produzindo ambiente de relaxamento e descontração, e os visitantes são temporariamente integrados ao grupo local, como se a ele pertencessem (Lasmar, 2005).

Caso sejam usadas flautas de Jurupari, as mulheres não participam da dança até que estas sejam recolhidas. Caso o grupo visitante seja de um sib de outro grupo exógamo, a festa adquire ares de sensualidade e erotismo. Nesse contexto, as relações sexuais pré-casamento, e inclusive as extra-conjugais, se atualizam com mais facilidade. Outros eventos geralmente relacionados à embriaguez também ocorrem, como brigas e acusações, podendo chegar à violência física.

O Dabucuri enseja grande complexidade, e geralmente envolve rituais antes mesmo que ocorra, durante a preparação do caxiri pelas mulheres. Descrições mais densas de todo o processo se encontram em S. Hugh-Jones (1979) e Goldman (1963). Meu intuito é o de demarcar a cerimônia ritualizada como um elemento reafirmador das relações de afinidade, elemento necessário para a coesão social.

Nesse sentido, um olhar mais recente sobre o Dabucuri pode ilustrar bem minha intenção. Stephen Hugh-Jones (1993) propôs um modelo da organização social Tukano baseado - porém diferindo - na noção de Lévi-Strauss de “sociétés à maison”, ou simplesmente “Casa”. Mais especificamente, o autor busca ideias ao redor da noção de Casa, particularmente aquelas que podem gerar uma nova visão sobre algumas características da organização social dos Tukanos do Noroeste Amazônico.

Segundo ele, os Tukanos conceituam as relações sociais a partir de duas formas diferentes porém complementares. Uma baseada no princípio de descendência, com ethos masculino, onde a hierarquia é enfatizada; ela se torna mais saliente ou visível no contexto dos rituais de iniciação masculinos (Jurupari). A outra é mais igualitária, associada a um ethos feminino, enfatiza as noções de parentesco e consanguinidade e possui expressão ritual nas festas de Dabucuri.

O autor sinaliza que, para Lévi-Strauss, a Casa é característica de sociedades onde o princípio de continuidade da linhagem está em constante jogo com aquele de aliança temporária ou mais permanente, que liga duas ou mais linhagens. Além disso, a Casa representa uma forma de organização social que pode ser descrita como um meio caminho entre os princípios de organização social de linearidade e cognação. “This is clearly consistent with the two different Tukanoan conceptualisations of social relationships, one lineal, the other cognatic, projected in androgynous representations of the house”- (S. Hugh-Jones, 1993).

A organização social Tukano é, portanto, baseada nos princípios de

descendência e aliança. E é através do Dabucuri que se atualiza o princípio de aliança. Ainda que a etnografia da região enfatize a descendência unilinear, a exogamia, o grupo virilocal e o caráter agnático do grupo de residência, isso coexiste com outro princípio, de afinidade, ou aliança. O modelo de aliança, então, é expresso no Dabucuri, que reconhece o outro semelhante, porém diferente, e seu status de afim; esse outro acaba se mesclando com o grupo local até que essa diferença se desfaça, e anfitriões e convidados passam a fazer parte de uma mesma família, de uma mesma Casa.

#### **4.4. O Jurupari**

O mais importante dos rituais que atualizam as relações de parentesco é o Jurupari, um ritual secreto de iniciação masculina. Como relatei antes, o ritual reafirma o princípio de descendência, linear e agnático; ele se refere ao estado ancestral e seus poderes, marcado pelo uso das flautas de Jurupari, que representam a ancestralidade na sua forma mais condensada.

Poucos foram os etnólogos da região que descreveram mais profundamente o ritual, e que o analisaram de forma mais contundente. Claro que isso se deve ao fato de que estes pesquisadores provavelmente possuíam objetivos de trabalho que não incluíam a descrição do mito e do ritual; ao mesmo tempo, pode haver ocorrido que nem todos os etnólogos tiveram a oportunidade de presenciar o ritual do Jurupari, pois o mesmo não é levado a cabo muitas vezes, como é o caso do Dabucuri. Em teoria, ele deveria ocorrer uma vez ao ano, mas na prática ele ocorre de forma mais espaçada, sobretudo quando há jovens preparados para a iniciação à vida adulta. Além disso, o Jurupari é um ritual complexo, ligado a uma

mitologia longa e complexa de se fazer entendida por uma pessoa que não seja parte do grupo exogâmico. Penso que, muito provavelmente, o ritual em si é tema para um trabalho de tese, pois sua extensão e complexidade pedem um tratamento mais específico e profundo.

A ideia de que o ritual não foi intensamente descrito e analisado, apesar da extensa literatura a respeito, encontra-se também em Reichel-Dolmatoff (1971), que afirma: “An abundant literature exists concerning it, although much of this literature deals with speculations that only seldom seem to approach reality, that is, the ideas formulated by the natives themselves about this ceremony”.-

Goldman (1963) realiza uma descrição do ritual, porém com explicação parcial sobre o seu significado para a sociocosmologia nativa. Outros autores, como Arhem (1981, 2000), buscam a representação do ritual para reconfirmação da linha de descendência, algo parecido (em intenção, e não em detalhamento da relação) com o que busco no presente trabalho. S. Hugh-Jones (1979), porém, realizou sua tese sobre os rituais do Dabucuri e Jurupari, dedicando-se a uma complexa descrição do que pôde observar entre os Barasana do Pirá-Paraná, além de uma análise densa sobre o assunto a partir da leitura que Lévi-Strauss fez dos mitos ameríndios na série *Mitológicas*, caminhando com ele às vezes, mas buscando ir além de sua análise estrutural.

Mais uma vez, faço uso extenso da etnografia de S. Hugh-Jones para explicar o ritual do Jurupari e sua implicação para o presente trabalho, pois considero seu esforço como um dos mais esclarecedores a respeito. Outras descrições e interpretações do mito e do ritual podem ser encontrados em escritos anteriores

mesmo aos trabalhos etnológicos na região, como é o caso do viajante Ermanno Stradelli (1852-1926 [2009]), que coletou narrativas sobre o mito do Jurupari de um índio chamado Maximiano, as organizou e publicou em italiano.- Com relação aos trabalhos em etnologia, cabe destacar a exaustiva pesquisa de Gerardo Reichel-Dolmatoff sobre o tema (1971, e uma coletânea bilíngue dos mitos referentes ao Jurupari, em tukano e inglês, de 1996), à qual também farei referência ao longo deste tema.

O ritual geralmente durava ao redor de três dias, e contava com a participação de cinco categorias de pessoas: os iniciados, os jovens, os velhos, os xamãs e as mulheres. Como mencionei anteriormente, as mulheres não participavam dos momentos em que as flautas eram tocadas, e nem as crianças. Elas se dedicam, durante os dias de ritual, à manufatura de cerveja de mandioca, ou caxiri.

Quando os iniciados chegavam ao espaço na frente da maloca, uma espécie de praça, no primeiro dia do ritual, tocando os instrumentos desde o rio (onde os instrumentos estavam escondidos, submersos na água), as mulheres prontamente corriam para os arredores, onde não podiam avistar as flautas. É comum ouvir os índios dizerem que, se uma mulher vê os instrumentos de Jurupari, sua gestação será má sucedida; o filho nascerá morto.

Interessante notar que as flautas são mantidas sob a água, já que as anacondas, referenciadas nos mitos do Jurupari e da Criação, se encontram adormecidas no fundo dos rios. No *He House*, como é chamado o Jurupari por S. Hugh-Jones, o processo de trazer as flautas de seu esconderijo para a maloca



representa o seu retorno para a vida como o pai ancestral (1993).

As flautas representam os ossos da *Anaconda* ancestral (a cobra-canoa), e também as colunas da maloca e aspectos da paisagem local, como montanhas. Os seus nomes, cada um relacionado às colunas da casa, são aqueles do ancestral e de seus filhos, os mesmos nomes pessoais que o grupo possui e que são conferidos aos indivíduos de fato (S. Hugh-Jones, 1993). Não é à toa que o Jurupari adota cada nova geração de iniciados como seus filhos. E a esses filhos é dado um duro ritual de iniciação, para assegurar que eles crescerão fortes e resistentes.

In such ritual contexts, the maloca itself assumes the human guise of this same anaconda ancestor: the front door is his mouth, the painted walls are his painted cheeks and the leaves of the roof are the feathers on his head. In one grand fusion of group, space and time, body, house and cosmos coincide, the present becomes the past, individuals become whole sibs, and the group becomes one with its ancestor.- (S. Hugh-Jones, Idem)

Além de atualizar a linha vertical de descendência, o Jurupari ordena o comportamento social, pois leva em si um conjunto de regras e proibições. No ritual não se pode acender fogo, a cerveja de mandioca não é servida e a comida é proibida de entrar a maloca. Cerca de dois meses após o ritual, os homens não estabelecem relações sexuais com as mulheres. Esse jejum é quebrado com uma festa, onde o elemento feminino é restaurado. (S. Hugh-Jones, Idem)

Reichel-Dolmatoff (1971) oferece uma versão diferenciada do ritual.

Enquanto S. Hugh-Jones diferencia bem o Dabucuri do Jurupari, afirmando que o primeiro pode ocorrer como parte do segundo, ou como um prelúdio desse, Reichel-Dolmatoff apresenta uma descrição que engloba ambos rituais, porém a chama de Jurupari, sem fazer distinção entre a cerimônia de oferenda de comida e o ritual de iniciação masculina. Ele vê, então, vários momentos, onde as mulheres participam em alguns destes, o que caracteriza segundo meu ponto de vista uma celebração de Dabucuri. Como as flautas de Jurupari também são tocadas em alguns Dabucuri, o etnólogo supôs que se tratava do mesmo ritual, e não de rituais distintos que podem ocorrer simultaneamente. Penso que a classificação de S. Hugh-Jones se mostra mais adequada.

Existe, porém, um dado interessante em sua descrição e análise do ritual. Segundo ele o Jurupari atualiza o pecado original, quando em tempos míticos o Pai Sol violou sua própria filha que não havia alcançado ainda a puberdade. Em síntese, o mito atualizado em ritual serve como um aviso para que não se cometa incesto, e que os homens casem somente com mulheres de outros grupos.

Ainda que o autor afirme que “The Yuruparí Complex is essentially concerned with the foundations of social organization, the control of sexual behavior, and the continuity of male dominance”, o ritual ocorre para avisar os homens do perigo da união com uma mulher do mesmo grupo local. Nesse caso, O Jurupari não reforça somente os laços agnáticos, a descendência patrilinear; ele reforça, sobretudo, a regra de casamento exogâmico. Sendo assim, a classificação que atribui funções distintas para o Dabucuri e o Jurupari são válidas? Poderíamos dizer que o Jurupari reforça não só a descendência patrilinear e a hierarquia, mas também a consanguinidade e a aliança?

O objetivo desse trabalho não é o de responder a essas perguntas, mas penso que é importante realizá-las. Esse tipo de indagação pode incentivar olhares diferenciados para a sociocosmologia nativa. Talvez trabalhos futuros possam dar conta do problema. O que nos importa no momento é apresentar as bases de um sistema social, bem como discorrer sobre as intervenções missionárias nesse sistema.

## **CAPÍTULO 5 – ÍNDIOS E BRANCOS NO UNIVERSO NATIVO**

Vimos até agora que, aquilo que chamamos de sociocomologia, a estrutura/organização social e a cosmologia/cultura dos índios do Alto Rio Negro, possui uma complexa formação; a ontologia nativa tem um movimento centrípeto, que influi tanto em seu sistema de parentesco como em sua cultura – tomada aqui como a forma de ver e organizar o mundo em termos simbólicos. A afinidade potencial desempenha um papel fundamental para os laços de consanguinidade, aliança e filiação, e a cosmologia – que é a história dos grupos – está repleta de narrativas sobre os outros seres do cosmos, que participaram ou participam na composição desse sistema cultural dinâmico e aberto, sempre em movimento.

Já abordamos, de forma mais ou menos superficial, como outros seres povoam o universo nativo, inclusive o branco. E também apresentamos como o índio se vê representado – noção talvez um pouco duvidosa – nesse universo. As relações de identidade e alteridade se vêem ligadas em um processo que chamamos de alteração; não há identidade sem alteridade, sem o Outro que influi no centro formador da identidade grupal. E não há alteridade sem alteração, processo de transformação que ocorre a partir da captura ontológica do outro.

Entretanto, nesse capítulo, buscamos abordar de forma mais profunda quem são os índios e brancos no universo nativo, partindo, principalmente, de narrativas mitológicas. Com isso, se espera complementar o que já foi dito nesse trabalho sobre o assunto, ao mesmo tempo que talvez possamos lançar uma luz sobre essa relação do “eu” e do “outro” a partir de narrativas mítico-históricas que nos contam sobre as naturezas múltiplas da interação dos índios com a alteridade.

A abordagem desse assunto se justifica pela necessidade, gerada a partir do trabalho de campo, de gerar categorias de inteligibilidade sobre identidade e alteridade, mas não somente a partir do nexos do parentesco, da relação social, mas também da cosmologia, aspecto tão importante e singular das culturas ameríndias. Pois é a partir da cosmologia que entendemos sua história, contada a partir de seus termos – a narrativa mitológica –, e é a partir dessa história que traçamos uma série de relações entre os índios e eles mesmos, seus criadores e seus antepassados, personagens importantes na formação de grupos étnicos ou de clãs, e sobretudo sobre a dinâmica transformacional dessa cultura. “Rather than being mutually exclusive, myth and history coexist as complementary modes of historical consciousness, expressed in diferente narrative genres and relevant to different contexts and issues” (High-Jones, S. 1988, pg. 138). O mito, bem como o processo do parentesco, são história; constituem história para os grupos Tukano.<sup>11</sup> Para concluir, também abordarei a categoria de “índio” e de “branco” segundo narrativas cotidianas, não mitológicas. Pontos de vista sobre os brancos, e sobre os próprios índios em meio aos brancos.

Esse capítulo foi pensado a partir de uma certa insistência dos índios que participaram da pesquisa, principalmente de tukanos propriamente ditos. Uma insistência em contar que os brancos já tinham sido previstos antes mesmo de sua chegada. E que esses brancos, que vieram trazer tantas transformações – muitas

---

<sup>11</sup> Gow (1991) chegou a conclusões semelhantes, enfatizando que os grupos estudados por ele têm, no parentesco e na mitologia, um processo histórico típico. As transformações na organização social ou na cultura refletem um processo histórico que é apreendido pelos índios segundo os próprios termos.

vezes, bruscas e violentas –, já estavam estampados ali onde está o limite entre a narrativa mitológica e o exterior do sistema concêntrico de parentesco.

Essa insistência estava em recontar mitos da criação da humanidade onde o branco se achava incluído, além de outras narrativas que insistiam em dizer que várias categorias de brancos – o missionário, o guerreiro, o comerciante, etc. – já existiam na imaginação conceitual dos grupos da região. Os tukanos foram incisivos em dizer que o branco que surgiu já estava sendo esperado, ou seja, já se sabia que ele chegaria e que traria consigo um novo mundo, capaz de transformar radicalmente a sociedade e a cultura indígenas. Melhor dizendo, não é que se sabia que o branco chegaria simplesmente, mas que ele *voltaria* ao local onde viviam os índios, o Alto Rio Negro, pois esse branco já havia estado ali, no início da criação, e tinha escolhido dirigir-se ou tinha sido banido para o ocidente, para o leste, onde faria, entre outras coisas, a guerra. Esse é um ponto crucial que vamos abordar na primeira parte desse capítulo: o caráter bélico dos brancos. Mas me adianto. Seguirei por partes.

Essas narrativas dos tukanos, como notei posteriormente, tinham estreita relação com narrativas colhidas por outros etnólogos em suas monografias, como Jackson (1983), Hugh-Jones, S. (1979, 1988), e outras mais atuais, como Lasmar (2005), e Andrello (2006), além de outras. Mas foi um texto de Stephen Hugh-Jones, de 1988, já citado no trabalho, que me chamou a atenção. A narrativa tratada por ele, além de guardar estreita relação com o que me contavam os índios, vinha

procedida de uma interpretação no mínimo interessante sobre a presença dos brancos na história indígena<sup>12</sup>.

Trataremos primeiro desse texto, buscando um olhar sobre a interpretação de Hugh-Jones e também os paralelos com as narrativas que me foram contadas, semelhantes entre si mas com pequenas alterações entre elas. Em seguida, partiremos para outros textos de monografias citadas acima, bem como outras narrativas mitológicas que tratam do branco no universo nativo (e, por consequência, do índio), todas entre grupos da família linguística Tukano, algumas dos tukanos, outras dos desana. Concluirei com pontos de vista não mitológicos, diretamente, sobre os brancos, ainda que estes estejam ligados à cultura – e neste universo, separar mitologia de ponto de vista não é uma escolha muito adequada.

O material escolhido por Hugh-Jones é sobre os Barasana e outros índios Tukano do Uaupés, mas da parte colombiana. Esse é um limite nacional muitas vezes arbitrário para os índios, principalmente em regiões de fronteira. Grupos afins e parentes estão tanto no Brasil como na Colômbia. O trabalho de Hugh-Jones, então, trata do mesmo universo sociocultural que tratamos nessa tese, porém com

---

<sup>12</sup> Como mencionei antes, ao falarmos de história dos Tukano, estaremos falando de mitologia, ou vice-versa. O mito conta a história dos grupos, e são encarados pelos índios como história, e não como uma mitologia desgarrada do contexto sociocultural. Não é uma lenda. Claro que temos a história atual dos grupos, principalmente a partir da chegada dos salesianos na região, tema tratado no capítulo 3. Mas o contexto histórico dos grupos transcende a história moderna, e conta ou narra desde o surgimento dos primeiros seres, ou divindades, passando pelo surgimento dos índios, dos sibs, de outros grupos, dos brancos, até o surgimento de especialistas de cura, instrumentos de caça ou rituais, outros seres do cosmos, e assim por diante.

algumas particularidades e especificidades, que tem mais a ver com o grupo em si que com fronteiras político-geográficas nacionais.

O texto trata, então, sobre o aparecimento do branco nos mitos e na história oral dos Tukano. Narrativas mitológicas, e portanto históricas, e pontos de vista correntes sobre o Outro. Há um ponto que se faz interessante: durante muito tempo, as sociedades tribais ou os nativos da Amazônia eram considerados como povos sem história. Ágrafos por natureza, o procedimento de criar história entre os índios da Amazônia (e *elsewhere*, como diriam alguns), era e ainda é a partir da história oral. Os anciões, ou especialistas de cura e ainda chefes locais, possuíam a função de contar para os mais novos a história desse grupo, que podia ser encarada como a história da humanidade, do ponto de vista indígena. Mas durante muito tempo, a Europa negou a história dos índios, criando uma história para eles a partir do que viam os missionários e até a antropologia da época. E por falar em antropologia, até pouco tempo esta tinha a função de contar a história dos índios, não levando em consideração que estes tinham uma história própria.

Alongside this kind of ethnohistory there is room for another: in addition to one global history of tribal peoples in the world there are also many tribal peoples' histories of their worlds. To recognize and return this other kind of ethnohistory is no mere patronizing act of charity. It is a step in the direction of demythologising our own view of tribal peoples and a recognition that construction of the world and action within it are inseparable. Tribal peoples did not only suffer history but also made it and continue to do so. (Hugh-Jones, 1988, pg. 139)



Portanto, além da história global sobre os índios, há muita história dos índios sobre os seus mundos. História não somente do passado, mas uma história que está sendo realizada nesse exato momento, agenciada pelos índios. Creio que a função dos antropólogos na atualidade é – entre outras tantas – apresentar a história dos índios segundo seus próprios termos. Não posso deixar de pensar sobre muitas narrativas etno-históricas feitas por missionários, desde o século XVI, que apresentavam o nativo a partir do ponto de vista do missionário e, portanto, da religião e do imaginário ocidental da época. O antropólogo, por outro lado, não vai contar a história dos índios segundo seus próprios termos (ainda que estes termos existam, justo nos conceitos que são utilizados para que se realize um diálogo de práticas de sentido). Vai escrever sobre, ou apresentar a história indígena, seja a partir de sua mitologia, seja a partir de narrativas que nos mostram o universo conceitual nativo. Como já dissemos, uma interpretação da interpretação que o outro faz de si mesmo.

Mas é interessante como antes se criava uma história dos índios a partir dos padrões ocidentais. O antropólogo aparece como aquele que vai contar a história dos índios segundo ela é contada por eles. Mas o que falta nessa equação é saber quem história os índios têm pra contar sobre nós, os brancos.

Os grupos Tukano estão entre os mais estudados do planeta no universo da antropologia indígena. E posso dizer que, pelas monografias

que li, estão não somente entre os mais estudados, mas entre os *mais bem* estudados. Se contam histórias sobre os índios, ou sobre a história indígena contada a partir deles próprios. Mas são raras as incursões numa antropologia reversa que conte quais são as histórias que os índios contam sobre nós, brancos, antropólogos, cientistas, missionários, entre outros. “... if White People do not figure in the pages of *Mythologiques* they certainly do figure in Amerindian myth and thought” (Hugh-Jones, Idem, pg. 139). Em realidade, se trata de se perguntar sobre *como andar* a antropologia indígena de nós mesmos? E ainda, *como os índios conceitualizam e atualizam seus pontos de vista sobre o branco?* Hugh-Jones (Idem, pg. 139) busca apreender essas questões, e apresentar algumas respostas sobre o tema:

I shall examine the way in which White People, their activities, possessions, and beliefs have been incorporated into the mythology of the Barasana and other Tukanoan Indians of the Vaupes region of the Colombian northwest Amazon. Although it is the essence of timeless tradition, myth is nonetheless subject to a constant process of change which allows it to keep pace with reality. I am interested in the mechanisms of this change, in how novelty is incorporated into myth, in why this incorporation takes the form it does and in what the content of such myths can tell us about more general ideas and attitudes that the Indians hold towards White People.

Partindo do conceito de afinidade potencial, sabemos que os brancos são ontologicamente incorporados, e isso significa não somente um

canibalismo metafísico, como vimos apontando, mas também uma incorporação de bens e produtos. Como se pode supor, a dependência criada a partir dessa incorporação, tanto material como imaterial, leva-nos a crer que o contato com o “branco” obedece não somente a uma metafísica da predação, mas em sentido mais prático diz respeito também a uma manutenção da vida cotidiana que existe, hoje em dia, repleta de produtos ocidentais. O branco, antes pensado, agora é indispensável, tanto no que diz respeito à práticas culturais modernas quanto em relação a esses produtos e bens.

É muito comum escutar dos índios – tanto aqueles do Alto Rio Negro como os que se mudaram para Manaus – que a história do contato com os brancos foi ruim, mas também foi boa. Um informante tukano me disse certa vez que o aprendizado do português nas escolas missionárias, por exemplo, é uma ferramenta importante para que eles lidem com o mundo moderno. Uma língua de comunicação com os brancos, mas que não se limita somente a essa função. Ela também possui o papel de servir aos interesses indígenas atuais, como formação de associações, luta pelos direitos indígenas, capacidade de arguição diante dos brancos, etc.

Além da língua e do aprendizado de como é a cultura dos brancos, vi itens considerados essenciais em muitas casas de índios Tukano em Manaus, como geladeira, fogão, televisão. Além de outros como roupas, calçados, telefones, e até computador, GPS, e outros produtos industrializados, como panelas, terçados, sal, açúcar, e assim por diante.

Os brancos são, portanto, realmente indispensáveis. De um lado, porque vêm preencher um espaço existente reservado ao Outro, a partir da afinidade potencial e da predação ontológica – o que vai conferir, aos brancos, uma relação de destaque na sociedade nativa, sobretudo no que concerne às relações sociais e, hoje em dia, nas relações de aliança e até consanguinidade. Por outro, porque o sistema de trocas de produtos, introduzido pelos missionários salesianos, se estabeleceu de forma profunda no cotidiano dos índios, tornando-se um componente importante e necessário. E falo de coisas que na sociedade ocidental são básicas, como o sabão, o sal, o açúcar. Na cidade, uma série de coisas são indispensáveis, fato que foi apresentado para mim desde o início da pesquisa. Energia elétrica, roupas (e, às vezes, boas roupas, para passar uma impressão de *estar bem vestido, como os brancos*), enlatados, comida, utensílios de cozinha, entre tantos outros.

Mas, se os produtos e bens de consumo foram profundamente incorporados, o que dizer das histórias do contato e como essas são apreendidas pelos índios? E, principalmente, como elas são afinizadas de tal forma que se encontram nos mitos, narrativas da criação e outras histórias contadas pelos índios? Constatei a natureza transformadora dos mitos, bem como seu potencial cambiante. Os mitos são dinâmicos, e se alteram ao longo da história. O mito da criação da humanidade, que inclui os brancos, certamente foi reatualizado a partir do processo de contato. Porém, como sucedeu isso, a partir do ponto de vista nativo?

Proponho um aprofundamento no artigo de Stephen Hugh-Jones para tratar dessas questões, pois além de muito interessante para minha pesquisa, ele é fruto de intensa e meticulosa etnografia entre os Barasana, além de outros estudos posteriores realizados pelo etnólogo britânico. Além disso, o texto possui uma aproximação muito grande com meu material de campo, e posso, assim, traçar paralelos conceituais mais concisos sobre o tema em questão.

Seguindo com a reflexão do autor, vemos que seu interesse é saber como a história do contato é tratada na mitologia Barasana. Do mesmo modo que já atestamos que o branco é canibalizado metafisicamente a partir de um processo de afinização, não é de se estranhar que ele (o branco) também seja mitologizado. Segundo o autor (Idem, pg. 140):

How then is this history of contact treated in Barasana mythology? The short answer is that, in a direct way, it is hardly treated at all and that is because it is the subject of a different narrative genre, a popular history, which details the arrival, presence and activities of different White People – slavers, traders, missionaries and ethnologists — **in** a relatively straightforward and matter-of- fact way. Nevertheless, as a significant component of reality, White People do also figure in Tukanoan myth but in a way which transforms contemporary experience and past memories of

their presence. In short, they are mythologised along with everything else.

O que podemos entender dessa afirmação? O branco é incluído nas narrativas mitológicas após o contato? Acredito que sim. O campo mitológico dos Tukano é bastante amplo. Tudo pode ser mitologizado, como o próprio autor atesta. E o branco não está fora dessa equação. Ao contrário, ele pode ter sido mitologizado até antes de ser afinizado. Claro que, ao surgir entre os índios, ele já possuía, creio que automaticamente, a característica de Outro, parte da virtualidade da presença de Outrem. Mas antes mesmo de ser afinizado, ele precisava ser mitologizado. Me arrisco a dizer que, talvez, o processo de mitologizar o branco não deixa de ser uma forma de tornar-lhe um afim em potencial. Pois se os inimigos já eram afins em potencial, os brancos que chegam no Uaupés assumem essa mesma característica, simplesmente pelo fato de serem diferentes, de serem um Outro. Virtualmente afinizados, depois mitologizados e, enfim, afinizados factualmente.

Há uma diferença entre a narrativa mitológica e as narrativas cotidianas sobre os brancos e índios na história do contato. Enquanto nas narrativas cotidianas abundam os detalhes, nomes, eventos específicos, enfim, uma complexidade maior sobre os fatos, no mito geralmente – e isso pude notar em Manaus com os grupos Tukano – há uma menor complexidade, e o branco é tratado de forma mais genérica, da mesma forma que o índio. Então índios e brancos, na narrativa mitológica, se opõem

mas também se encontram, a partir de categorias genéricas de formas de ser diferentes. Categorias genéricas constituem, por exemplo, o fato de dizer que os brancos eram bélicos e os índios mais pacíficos: os primeiros fazem a guerra, e os segundos escolheram a vida na natureza da floresta em consonância com a ecologia local. Mas essas são conclusões tiradas de uma narrativa mitológica, já apresentada em outras monografias, mas que me foi contada em Manaus por índios tukanos. Nesse mito, há uma explicação do surgimento da humanidade, e do surgimento das três raças: o índio, o branco e o negro. Apresento uma versão reduzida dessa narrativa, comum a muitos grupos do Uaupés e afluentes. Ela é muito semelhante à narrativa da criação da humanidade apresentada por Hugh-Jones. Justino Pena, tukano do rio Tiquié, foi um dos que mais colaborou com a narrativa. Compararei as duas, e farei algumas considerações a partir do artigo tratado.

Nós viemos das águas, do mar como vocês brancos dizem. Quando o criador chegou no Lago de Leite<sup>13</sup>, ele trazia na barriga de uma grande Anaconda as humanidades. Ele pediu que todos se banhassem no Lago. Os primeiros a entrar foram os brancos, que por isso saíram de lá bem limpos e com o corpo branco. Os segundos foram os negros, que se banharam com toda a sujeira dos brancos, e por isso ficaram com a pele escura. Os índios tiveram medo de mergulhar no Lago, e só encostaram as palmas das mãos e a planta dos pés, por isso nossas palmas são brancas e as plantas dos pés também. Como os índios não se banharam no Lago de Leite, eles são

---

<sup>13</sup> Local hoje em dia identificado pelos índios como a baía da Guanabara, no Rio de Janeiro.

inferiores aos brancos, que são corajosos e destemidos e que pularam primeiro. Depois, o criador colocou à disposição uma série de instrumentos e utensílios. Havia arco e flechas, bancos de madeira, cestas de palha, enfeites rituais, panelas de aço, facas, armas de fogo... Os brancos escolheram logo os bens que vocês hoje chamam de industrializados: as panelas de aço, as facas e as armas de fogo. Os índios escolheram o arco e as flechas, os bancos de madeira e as cestas, e os enfeites, e isso foi errado porque deixou que os índios ficassem fracos, mais fracos que os brancos. Foi uma escolha ruim, e por isso o branco foi superior aos índios mais uma vez. Depois disso, o branco foi de volta pro Leste, onde foi fazer guerra, conquistando territórios. Por isso ele é chamado de *pekasã*, que significa gente do fogo. Os negros fugiram com os brancos, mas não tinham nada e depois foram escravos dos brancos por muito tempo. Os índios voltaram pra barriga da grande Anaconda e vieram em direção ao Oeste, e foram sendo deixados, cada grupo por vez, nas terras do Alto Rio Negro, no rio Uaupés e Tiquié, vivendo da caça, da plantação de mandioca e dos peixes. Depois o branco voltou e veio fazer guerra com os índios, escravizando a gente e querendo que fôssemos como ele.

Penso que o primeiro ponto a ser notado é a questão da má escolha por parte dos índios. Eles se colocam não como vítimas, mas como agentes de sua própria história que erraram ao não banharem-se e ao escolher os artigos mencionados. A má escolha dos índios está ligada à boa escolha dos



brancos, que lhes deu mais poder e mais força, o que explicaria em parte a sujeição dos índios aos conquistadores.

Em seguida, aparece de forma notória o caráter bélico do branco, que foi para o Leste fazer guerra, com suas armas de fogo. E que voltou ao Alto Rio Negro da mesma forma, bélico e ameaçador, mais poderoso que os índios, podendo por isso subjuga-los.

Índios, brancos e negros possuem uma origem comum. Mas se separaram a partir de escolhas que foram feitas no ato da criação da humanidade. Mas todos vieram juntos na barriga da grande Anaconda, ou grande cobra (na tradução do tukano para o português, também se pode sugerir que a grande cobra possa ser interpretada como uma canoa, a canoa da fermentação, que trouxe a humanidade do Leste, ou ainda como *cobra canoa*).

Nesse mito, portanto, o índio é representado como inferior aos brancos. O branco como bélico e poderoso. E o negro como algo perto de nada, que saiu com a sujeira dos brancos e foi escravizado por este. Categorias genéricas, que falam de uma origem comum, mas de caminhos distintos tomados por eles. O tema da inferioridade dos índios pode ser explicado pela questão mesma do contato. Na forma como foram conquistados pelos brancos, sendo eles invasores, colonos, comerciantes, missionários, e assim por diante. Todos sempre quiseram impor algo aos

índios, e essa imposição sempre acarretou profundas transformações socioculturais.

O branco, na sua superioridade, tinha o poder de conquistar territórios, com sua coragem e suas armas de fogo. Tinham um Deus e uma religião, rapidamente imposta aos índios. Mais que tudo, tinha uma cultura diferente e poderosa que deveria ser, por isso mesmo, incorporada ao sistema indígena. Poderia ser uma forma dos índios retomarem o poder, que perderam com a questão da má escolha dos instrumentos dispostos pelo criador como também pelo fato de não terem se banhado no Lago de Leite.

Entre os tukanos, o criador chama-se Yepá Oākhe. Para os Barasana estudados por Hugh-Jones ele chama-se Wāribi. O mito citado por ele é semelhante ao que foi contado pelos tukanos, e o autor possui uma série de interpretações dessa narrativa (Idem, pg. 143):

When he had finished preparing the world, Wāribi created the first people. They came from the East in the belly of an anaconda and when it reached the Vaupes region, they emerged from the water as true people, the ancestors of the different exogamous language groups of the area. Last to be born was the ancestor of the White People but when the culture hero ordered the people to bathe it was he who plunged into the water first and came out clean and white. He was followed by the ancestor of the

Blacks who acquired his colour from the now dirty water. The Indian was frightened of the water and did not bathe at all and so became inferior to White People.

The culture hero then offered the people a gun, a bow and some ritual ornaments. Given first choice, the Indians chose the bow and ornaments leaving the White Man with the Gun. Because they came from the same ancestral body, the people all spoke one language but, when given salt to lick, each began to speak in his own tongue. (In a Barasana version of the story, they were offered beeswax mixed with coca, a key symbol of contemporary ritual) The Indians refused to eat but women, snakes, spiders, and White People all ate the wax which is why women menstruate, snakes shed their skins, and White People wear clothing. Their common ability to shed their skins explains why snakes never die, why women live longer than men, and why White People are so numerous, healthy and long-lived. The Barasana liken the burning of beeswax to the Catholic use of incense in the Mass and the Indians' refusal to eat the wax and their refusal to bathe are both seen as a refusal to accept Christianity.

The ancestor of the Whites then began to threaten the others with his gun. To keep the peace, the culture hero sent him far away to the East and declared that war would be the White Peoples' equivalent of Indian ritual and that through war they would obtain the wealth of other people.

A narrativa exposta por Hugh-Jones, mais completa por assim dizer, fala primeiramente da diferenciação a partir de um ancestral comum. Wãribi, xamã e criador da humanidade, criou os índios e brancos e deu a eles as mesmas oportunidades. Mas esses, a partir da escolha e do ritual de banhar-se no Lago de Leite, se diferenciaram e tomaram rumos opostos. Essa diferenciação é comum a todos os grupos do Alto Rio Negro, visto que a Anaconda, ou a Canoa da Fermentação, quando adentrou o Uaupés, saiu distribuindo os grupos por ordem hierárquica, de irmãos maiores a irmãos menores. Antes todos falavam a mesma língua, mas parte desse processo de diferenciação foi fazer com que os grupos falassem línguas diferentes.

Portanto, os ancestrais dos índios e dos brancos são irmãos. Eles tinham o mesmo status, e portanto eram consanguíneos. Com a diferenciação, a partir das escolhas narradas no mito, eles se tornam inimigos, os brancos são banidos do sistema social concêntrico e os índios vão em direção ao rio Uaupés. Mas, como tratamos nesse trabalho, os inimigos são afins em potencial. Essa ideia destoa um pouco do que trata o autor, que considera que os inimigos são diferentes dos brancos, no que concerne à questão da afinidade potencial. Mas um dos aspectos principais desse trabalho é situar os brancos como afins em potencial, que podem ser ontologicamente apreendidos. Claro que não como os inimigos, pois eles possuem diferenças e particularidades, mas do ponto de vista social eles ocupam o mesmo espaço do sistema, que é o espaço do exterior, podendo ser, assim, afinizados.

The establishment of an opposition between Whites and Indians and the denial of the possibility of exchange and affinity

between groups who are in principle equal but different also introduces the question of their relative status. As a brother who was last to emerge, the ancestor of White People is logically younger and inferior to his Indian counterpart but his acquisition of the gun allows him to usurp his elder brother's status and to become dominant over him. This theme of a fateful choice between two brothers who swap status through one's cunning or the other's stupidity is common to many South American myths about the origin of White People and it is usually represented as a choice between the gun and the bow. (Hugh-Jones, Idem, pg. 145)

Portanto o branco, no começo, era inferior na escala hierárquica em relação a seu irmão índio, pois foi o último a sair da barriga da grande Anaconda. Mas sua escolha ritual – que guarda, no mito, íntima relação com o ritual cristão do batismo –, e sua escolha da arma de fogo, fez com ele se colocasse em posição superior ao índio. Ao mesmo tempo, o índio escolheu o arco e as flechas, bem como os ornamentos rituais. Enquanto o branco é bélico, faz a guerra, o índio faz rituais de troca, onde estão implicadas as relações de consanguinidade e aliança. Além da troca de conhecimento e sabedoria entre os grupos. Além disso, ao mesmo tempo que os brancos têm os padres e a religião católica, os índios têm os xamãs, intermediadores entre seres do cosmos, protetores das aldeias, e curandeiros.

The contrast between Whites and Indians is characterized by an ambiguity which is also evident in contexts other than that of myth. Although in reality it is the more powerful White People who have largely determined the Indians present situation and although it was they who imposed the category « Indian » which the Indians themselves now use, the myth suggests otherwise. By failing to choose the gun and by refusing to accept baptism and incense, the symbols of Christianity, the Indians are presented as having determined their own status and as being responsible for their present situation. (Idem, pg. 145)

Os produtos escolhidos pelos brancos e pelos índios indicam uma série de diferenças relativas à economia – real e simbólica –, estilo de vida, cultura e valores que definem a socialidade de cada grupo, bem como os termos de relação entre eles. As escolhas dos índios são mais apropriadas para a vida na selva, em consonância com a ecologia local. Mas isso faz com que os índios sejam vulneráveis aos brancos, com suas armas de fogo. E como os índios não se banharam, isso lhes dá um status menor pois não foram, segundo os brancos, batizados. Um informante tukano de Pari-Cachoeira certa vez me disse que é por isso que quando os missionários chegaram às comunidades indígenas pela primeira vez, os índios queria ser batizados a qualquer custo, como uma forma de refazer a escolha de seu ancestral.

Whilst recognizing their intelligence and inventive powers, Indians frequently stress the poor memories, unsharing habits

and uncontrolled aggression of White People. The myths draw an explicit contrast between these negatively evaluated qualities and the tranquil, reflective, controlled, and ritualized character of Indians which is epitomized in the person of the shaman. It was this character which lay behind their refusal to bathe and grab the gun. If the Indians chose to be Indians it was because they chose as Indians who rejected the values of life-style of the Whites. The bow implies powerlessness but it also represents an adaptation to the forest in which White People are so inept. The ritual possessions stand for a ritual ordering and mastery of the human and natural worlds by the shaman-priest or *kubu*. The Indians' shamanic powers are seen as the counterpart of the religious powers that lie behind the technology and life-style of the Whites. As the creator of the gun and the Bible, the sources of power of the Whites, and the creator of Indian material culture and shamanic power, Wãribi is both God and shaman and personifies ambiguity. (Idem, pg. 146)

Há portanto, no mito, não apenas valores invertidos, que situam os índios em posição de inferioridade. Mas há também uma inversão de valores, onde podemos ter uma leitura distinta que coloca o índio em posição de índio, ou seja, como o irmão que fez suas próprias escolhas; escolheu a floresta ao invés das cidades do Leste; o caráter reflexivo e controlado ao invés do caráter agressivo e guerreiro dos brancos. A troca ritualizada, e não a captura guerreira. Além de outros temas que remetem a uma escolha consciente, e não a uma escolha má. Porém, essa

ambiguidade não está clara para muitos dos índios com quem tive contato. Alguns atestam realmente que *fomos estúpidos nas nossas escolhas; se tivéssemos feito diferente hoje seríamos mais poderosos que os brancos*. Outros já dizem que o caráter do branco não interessa ao índios, que sua vida deveria ser *tranquila e calma, caçando, pescando, ensinando as lições de meus ancestrais a meu filho, fazendo festas e rituais; não há melhor vida que essa*.

Apart from their existence, their habits and the things that they make, another attribute of White People is the myths they tell. Through persistent rumours, missionized neighbours, itinerant priests and resident missionaries, the Barasana have been exposed to Bible stories and Christian teaching for a considerable period of time. In their attitudes to Christianity they display an ambivalence which is consistent with their own relativism on the one hand and with their awareness of the compulsory nature of the message contained in Christian myths on the other. As the Indian myths make clear, White People's culture, like that of any Indian group, is part of their heritage which they received at the beginning of time. As such it forms part of an ordered system of differences which makes society possible and, for this reason, it would not make sense to suggest to White People or to one's affines that they should adopt one's own language or attributes for to do so would be to invite chaos. But the same myths make clear that the Indians have assimilated the White



Peoples' stereotypes and negative views of Indian culture and now apply them to themselves. (Idem, pg. 149)

Na parte brasileira do Uaupés vemos essa mesma configuração. Os índios assimilam, com certa facilidade, a imagem negativa que os brancos têm deles. Na cidade de Manaus, isso é ainda mais extremo. Os Tukano em Manaus chegam a negar sua identidade indígena para possíveis empregadores com o medo de que não sejam contratados porque são índios e, portanto, inferiores. Claro que vemos o movimento contrário, onde os índios fazem questão de se mostrarem como índios, e demarcam a diferença e se apresentam, com orgulho, como pertencentes a um clã de alta hierarquia, ou como especialistas de cura, etc. Mas o imaginário missionário, e ocidental como um todo, ainda ressoa nos dias atuais, causando constrangimento aos índios que vivem na cidade quando estão em contato com brancos, em algumas situações específicas.

Voltando ao texto, concordamos com o autor quando diz que a aproximação, ou melhor dizendo, a afinização dos brancos por parte dos índios pode ser estratégico para os xamãs. Desta forma, eles estariam se conectando de alguma maneira ao ancestral xamã Wãribi, que deu poder aos brancos, abrindo a possibilidade que os xamãs contemporâneos possam restabelecer um contato direto com Wãribi e então restaurar um balanço e um equilíbrio entre índios e brancos.

Em suma, o autor nos mostra com o artigo que o branco está inserido no universo mitológico dos Tukano do Alto Rio Negro, tendo representada sua categoria de alteridade, bem como os índios estão apresentados identitariamente, pelo menos em relação aos brancos. Mas é importante reconhecer, segundo o autor: “White People are not simply the equivalent of another Indian group, the Bible is not just another myth, guns are not merely the alternatives to bows and writing is much more than the patterns on the wings of a butterfly. For this reason, *each time the system of myth is applied to new experience it is transformed and the values of its elements are changed so that, in the end, the whole system is called into question by other forms of explanation which exist alongside it*” (Idem, pg. 152). O mito é dinâmico, se transforma na história e se metamorfoseia de acordo com o agenciamento dos índios. De todas formas, índios e brancos, no universo nativo, são representados, até esse ponto, como possuindo uma origem comum (a de *gente*, ou *pessoas de verdade*), e, mais importante, como sendo diferentes – o que aponta para uma diferença entre identidade e alteridade.

Então, os termos “índio” e “branco” estão implicados na narrativa, mas de forma genérica. Tendo a mesma descendência, esses irmãos se diferenciaram a partir de suas escolhas, que lhes tornaram não somente diferentes culturalmente, mas também implica num diferença de corpos. O branco, após banhar-se no Lago de Leite, reconfigura seu corpo. E o índio, também configura um corpo, distinto do corpo do branco.

Lasmar (2005, pg. 148) apresenta um resumo do mito colhido por ela<sup>14</sup>, que possui algumas especificidades próprias, mas que estão em consonância com narrativas de muitos grupos do Uaupés, inclusive com a narrativa que colhi em meu trabalho de campo. A narrativa, de forma sintetizada e comentada é a seguinte:

Conta-se que a pré-humanidade vivia em forma de *wáimasa* (gente-peixe) no mundo subterrâneo chamado Terra do Rio Umari. Viviam naquele mundo escuro como peixes de todas as espécies e tamanhos. Porém, queriam levar uma vida diferente e começaram a se transformar em diversos seres: transformaram-se em gente-pedra, depois em gente-vento, gente-onça, e em vários outros entes. Mas todas essas transformações foram inúteis, tanto como forma de vida quanto como meio para sair do lugar onde estavam. Iniciaram a busca da saída para o mundo exterior até que chegassem à Casa do Rio com Laje, onde uma laje de pedra impediu qualquer passagem. Ainda procurando a saída, eles voltaram a ser gente-peixe e embarcaram numa grande canoa, chamada Canoa da Fermentação (Pa'miri Yukisi), que costuma ser representada na iconografia como uma cobra grande. Guiados pela Mãe da Terra (Ye'pâ Pakó),

---

<sup>14</sup> Segundo a autora, cuja narrativa completa está em sua monografia em anexo, a narrativa contada foi narrada em tukano pelo senhor Benedito Assis Tariana, que afirmou tê-la escutado do avô materno Tukano. Essa narrativa foi traduzida para o português por Alfredo Fontes Tukano, genro do narrador. A autora aponta ainda para outras narrativas, já apresentadas em livros anteriores escritos por índios Tukano.

chegaram ao Lago de Leite (Õpekõ-Ditara), que os índios dizem localizar-se na Baía de Guanabara.

Parte da gente de fermentação, mais precisamente os ancestrais da humanidade, seguiram viagem no interior da canoa que subiu os cursos dos rios Amazonas, Negro e Uaupés. Durante a viagem, os ancestrais iam parando em malocas onde dançavam, faziam festa e sofriam transformações no corpo. Viraram bichos, árvore, estrela e outras coisas, até assumirem a forma humana atual. Em um ponto do território do Uaupés, mais precisamente na cachoeira de Ipanoré, Ye'pâ Õ'âkihi, uma figura divina, à qual os índios se referem em português como 'O Criador', determinou a diferença entre os grupos, dando a cada um dos ancestrais as insígnias distintivas de sua identidade: a língua, o território, a especialização artesanal.<sup>15</sup>

Ye'pâ Õ'âkihi dis pôs no chão também uma série de objetos para que os ancestrais escolhessem: de um lado, enfeites de dança, como colares de dente de onça, cocares de pena, batões cerimoniais;

---

<sup>15</sup> Ainda segundo a autora: "Entre os índios do Alto Rio Negro vigora uma especialização artesanal que reserva a cada grupo o direito de fabricar um determinado item da cultura material, que se torna desse modo objeto de troca com os outros grupos. Assim, o banco monóxilo é monopólio dos Tukano, o ralador de mandioca dos Baniwa, as máscaras fúnebres de líber dos Kubeo, o cesto-cargueiro dos Maku, e assim por diante. Embora a distribuição dos objetos pelo Criador nem sempre seja relatada pontualmente nas narrativas, os índios afirmam que as prerrogativas artesanais foram instituídas na origem e, por isso, valem para todo o sempre." (Lasmar, *Idem*, pg. 149)

de outro, machados, facões, bacias de alumínio, espingardas, e outros objetos industrializados. Os ancestrais dos grupos do Uaupés escolheram os enfeites de dança, e seu irmão mais novo, o ancestral dos brancos, pegou a espingarda e as mercadorias. Nesse momento, Ye'pâ Ô'âkihi se voltou para os índios e disse: 'Vocês deveriam ter escolhido as mercadorias. Seu irmão mais novo fez a escolha certa, e por isso vocês serão dominados por ele. Ele será o patrão de vocês'. E foi nesse momento que a gente da fermentação deixou o corpo de peixe e tomou o corpo humano definitivamente.

Em seguida, os ancestrais dos índios emergiram do corpo da cobra canoa e cada um deu origem a um dos grupos de descendência patrilinear, desembarcando em seu território específico. A canoa então começou a descer o rio, para retornar ao Lago de Leite, levando aqueles que haviam permanecido em seu interior – os brancos... O percurso de volta, feito pelo ancestral do branco, implicou o retorno ao Lago de Leite localizado no Sudeste, de onde a pré-humanidade teria saído.

A diferença entre brancos e índios se faz na criação da humanidade. O branco possui esse caráter agressivo (pois é *gente do fogo*), e os índios são aqueles que habitam a margem dos rios. Diferença primordial de identidade, apesar de terem surgido como irmãos.

Essa diferenciação fundamental vai situar os brancos na categoria de Outros, fora do círculo concêntrico de parentesco. E situa os índios no cerne desse círculo, cada grupo tendo sua identidade, marcada pelo língua e o território, além da consanguinidade e da capacidade de se aliar a outro grupo, formando alianças e perpetuando um sistema de identidade local pleno de significados.

É importante notar que, quando os índios do Alto Rio Negro se deslocam para centros urbanos, como São Gabriel da Cachoeira, ou Manaus, eles sabem que estão indo a um local que está cheio de brancos. Mas o percurso feito por eles é um percurso de volta: voltam ao local próximo de onde saíram, passando por locais conhecidos na mitologia, que engloba uma espécie de terra indígena que abarca todo o caminho.

Diferente de Lasmar (2005), não penso que os índios vão em direção ao mundo dos brancos. Essa é uma categoria usada por nós, brancos. Mas para eles, a migração não ocorre em direção ao mundo dos brancos, e sim em direção a um território que permanece indígena, que sempre foi indígena. Era comum, no meu trabalho de campo, estar com os índios e ver que ali eles viviam no seu mundo. Não um mundo dos brancos; mas um universo indígena, que está repleto de brancos, mas que constitui território invadido, tomado pelos brancos. Antes disso, era tudo indígena.

Se o índio sai do Alto Rio Negro e vai até o Rio de Janeiro, ele vai chegar no Lago de Leite, de onde saiu, onde se transformou em humano. Isso, segundo eles, é terra que sempre foi indígena, e ainda o é na mitologia. Mas que foi ocupada pelos brancos.

Situação semelhante em Manaus. Há que situar-se na cidade com uma certa cautela, pois é necessário fazer coisas que os brancos fazem, típico da sociedade ocidental, como se mover de ônibus, ir ao banco, lidar com dinheiro, etc. Mas para eles, o mundo é indígena; *já passamos por aqui, quando a canoa nos trouxe; não vim pra Manaus, mas voltei ao local onde meus antepassados já tinham passado; e aqui, dentro de nossas casas, vivemos como índios, esse é nosso universo.*

Completamente de acordo com a sensação que tinha ao ir nas casas dos índios. Na verdade, eu que me sentia fora do meu mundo. Na cidade, estou no meu mundo civilizado, cheio de brancos; porém, quando chegava nas casas dos Tukano me sentia como se estivesse em outro mundo, que corresponde ao mundo nativo. Nessas casas se fala outra língua, os índios quase não usam roupa ocidental, o cotidiano é diferente; realmente me sentia como se estivesse no mundo dos índios, e não no *mundo dos brancos*. Por isso, não creio que os Tukano migrem em direção ao mundo dos brancos; o que eles fazem é um caminho de volta às origens, e criam seu próprio mundo particular em suas vivendas.

Não é meu objetivo, nesse capítulo, apresentar o máximo de narrativas mitológicas possível, mas sim incluir narrativas que situam os índios identitariamente, e o branco como Outro, mesmo que tenham tido a mesma origem. Uma análise estrutural desses mitos também não cabe na nossa proposta. Mas é importante situar esses mitos no conjunto de relações que os índios estabelecem. Um primeiro conjunto, é a viagem dos índios até o Alto Rio Negro, onde foram deixados pela cobra canoa; e principalmente, situá-los a partir da ordem que foram deixados no território, primeiro os irmãos maiores (os que saíram primeiro da canoa), que possuem grupos de hierarquia mais alta, e os irmãos menores, últimos a sair da cobra, ou canoa da fermentação. Essa parte do mito situa os índios como tendo uma identidade e uma cultura específica, dando-lhes possibilidade de estabelecer relação de afinidade com outros grupos da mesma hierarquia, e formar alianças matrimoniais, sempre com mulheres de outros grupos. Uma exogamia linguística.

Um segundo conjunto situa os índios em relação aos brancos. Os primeiros situando os brancos não mais como irmão menor, e sim como um outro grupo, também com sociedade e cultura específicas, mas que são diferentes, a partir de escolhas distintas na criação da humanidade. Essa diferença se vê na forma como os brancos ocupam um território distinto (pois viajaram de volta para o Leste), uma língua distinta e, portanto, uma cultura distinta. Os brancos são, nesse universo, os Outros por excelência.



Porém, ainda segundo Lasmar (2005, pg. 215), quem são os brancos? Ainda que diferentes, como descrito na mitologia, eles também possuem características diferentes, e diria também que seus corpos são diferentes. Segundo a autora:

Vimos que, na cosmologia dos grupos do Uaupés, os brancos são representados como membros de uma categoria genérica de seres humanos cujos atributos se distinguem essencialmente daqueles a partir dos quais os índios definem a si próprios. A origem dessa diferença estaria no fato de índios e brancos não compartilharem o mesmo ponto de vista sobre a vida social. Enquanto aos primeiros agrada viver em comunidades ribeirinhas, fazendo festa e cuidando dos parentes, os últimos habitam a cidade, são agressivos, egoístas e não valorizam o parentesco. A forma indígena de 'estar no mundo' aparece, portanto, revestida de uma qualidade moral específica – a capacidade de viver em comunidade, levando um tipo de existência cujo sustentáculo é a valorização da partilha e da convivência, e no qual está em jogo sobretudo o bem-estar coletivo. Na cidade, ao contrário, prevalecem as rotinas individualizadas, e cada um pensa apenas em ter sua casa, seu emprego e sua roça.

Há um ciclo narrativo apresentado por Andrello (2006, pg. 386), que é demasiado longo para expormos aqui<sup>16</sup>. Mas em um ponto específico, que ele retratou como uma segunda viagem da cobra canoa, existem questões relevantes que definem mais ainda a identidade dos índios, e sua diferença com relação aos brancos, do ponto de vista mitológico. Uma parte dessa narrativa, adaptada de sua monografia, pode ser exposta aqui como uma representação a mais, que complementa as narrativas mitológicas que abordamos até então. Esse trecho nos fala da segunda viagem, onde ocorre a transformação dos pa'miri-masa, alcançando a passagem definitiva à sua atual condição. A versão adaptada do texto é a seguinte:

Depois de haverem deixado o ancestral dos brancos em outros continentes, os pa'mîri-masa fazem uma grande festa no Lago de Leite antes de empreender mais uma viagem. Os ancestrais de cada grupo atual do Uaupés trazem seu próprio caxiri<sup>17</sup> para a festa. Trocando suas respectivas bebidas, todos se embriagaram. A pa'mîri-piro deixa de ser cobra de transformação e passa a ser a pa'mîri yukîsi, a canoa da transformação. Aqui surgiu Doêtihiro e Yu'upûri, dois chefes dos Ye'pâ-masa (Tukano), que, ao lado de Tõ'râki-bo'teâ

---

<sup>16</sup> Uma versão mais extensa do mito da criação pode ser vista no Anexo II, versão desana da criação do mundo e da humanidade (2004). No anexo I há uma narrativa sobre os brancos e como estes escravizaram os índios quando chegaram no Alto Rio Negro.

<sup>17</sup> Bebida fermentada muito consumida no Alto Rio Negro, em festas, rituais e até cotidianamente. Guarda, possivelmente, uma relação simbólica com a canoa da fermentação. A bebida fermentada, nesse caso, é uma expressão do processo de fermentação que tem vida, ao exemplo da fermentação dos entes que passaram de outras formas até chegar na forma humana.

(o chefe dos desana), vão comandar a canoa. Todos os ancestrais embarcam na canoa e iniciam nova viagem, agora pela superfície das águas. A canoa parte do próprio Lago de Leite, que é a baía da Guanabara, e sobe contornando a costa brasileira. Os índios do litoral do Brasil foram sendo deixados ao longo da viagem. Ao chegar no lugar que seria a foz do rio Amazonas, encontraram uma grande árvore de abio. Essa árvore foi derrubada e formou o rio Amazonas; seus galhos formaram seus vários afluentes. As águas desses rios tornaram-se doces e suaves como o suco de abio. A canoa dos ancestrais entrou pelo Amazonas e foi direto às cabeceiras dos rios Solimões e Japurá. Chegou até o Pira-paraná, na Colômbia, e lá deixou os ancestrais de outros grupos que surgiram durante a viagem, provavelmente os Barasana e Makuna. Depois a canoa baixou e entrou pelo Rio Negro. Houve inúmeras paradas nas casas de transformação existentes ao longo do Rio Negro. Onde existem as cidades de Manaus, Barcelos, Santa Izabel e São Gabriel da Cachoeira existem dessas casas em que a canoa dos ancestrais parava. A canoa subiu o rio Negro até Cucuí (na fronteira entre Brasil, Venezuela e Colômbia), mas dali retornou descendo o rio Negro... e entrou pelo rio Uaupés, até chegar a Dia-wi'í, uma casa localizada no baixo Uaupés (à altura da atual comunidade de São Tomé). Essa casa veio a substituir a casa do Lago de Leite, pois ali os pa'mîri-masa cresceram muito. Essa casa marca também o ponto a partir do qual eles farão sua história. Nessa casa, os ancestrais dos desana e tukano buscam novos meios de fazer crescer a humanidade. Havia ali uma cuia com um pó muito fino, como farinha de milho e tapioca. Na borda dessa cuia,

estavam vários insetos, como baratas, aranhas e escorpiões. Os ancestrais tiveram receio de experimentar do conteúdo da cuia e, por isso, não adquiriram a capacidade de se renovar, como aconteceu com os insetos, que trocam de pele quando envelhecem, para renascer... Doêtihiro é o chefe dos Tukano, que se encarregava de levar todo o seu grupo para a margem oposta do rio Papuri, até a região do igarapé Turi. A região Turi é considerada a terra dos Tukano; lá eles cresceram muito. Doêtihiro era ainda itá'masa. Ele permanece nas três últimas casas de transformação, a última delas localizada nas cabeceiras desse igarapé. Ele não morre, apenas permanece nessas casas invisíveis. Para atravessar o rio Papuri, ele, mais uma vez, conduziu todo o grupo sob a forma de uma caixa de adornos. A partir daí, os Tukano passam a viver sob a chefia de seus irmãos maiores, Ye'pârã e Yu'pûri. Agora são humanos prontos, comem da mesma comida de que os Tukano se alimentam até hoje e se reproduzem por meio de relações sexuais. Estão prontos para fazer sua própria história.

Essa narrativa figura os grupos Tukano como habitantes de um território original, onde eles foram deixados pelo criador e ali permaneceram. E é importante notar como os locais, que hoje são centros urbanos, são advindos de uma passagem da canoa da transformação, que passou por ali nas casas de transformação, ou seja, malocas onde os índios faziam festa e se transformavam em humanos. Manaus é, portanto, resultado de uma casa de transformação. A região já tinha sido abrigo para

os índios, em tempos mitológicos, onde ali se transformavam. É somente na história moderna que a cidade vai se construir ao redor do comércio, com um contingente indígena muito numeroso, com grupos de várias regiões da Amazônia. Esse é um dos motivos pelos quais optamos não opor campo e cidade. Ainda que, efetivamente, existam o campo e a cidade, precisamos lançar um olhar sobre isso a partir da imaginação conceitual dos índios. Para nós, brancos civilizados, ou mestiços, existe uma cidade chamada Manaus, e existe o interior do Estado. No caso dos povos que habitam o Alto Rio Negro, estes habitam o interior, distribuídos em várias comunidades de vários rios, tudo pertencente ao Distrito de São Gabriel da Cachoeira. Mas não foi essa visão que percebi entre os Tukano que se encontram em Manaus. Claro que eles fazem uma diferença, que é muito circunstancial – o modo de viver no interior, e o modo de viver na cidade. Eles sabem que não estão em território indígena reconhecido pelo Estado, e também sabem que estão em uma cidade habitada por brancos e mestiços, também chamados na região de caboclos. Mas ao contar sua história comum, situam Manaus como um espaço territorial primordialmente indígena, e que possui um papel fundamental na narrativa mitológica, já que a região constituiu uma das casas de transformação pelas quais passaram os índios.

Isso nos remete ao trabalho de Athias e seu conceito de neo-territorialização (1995, 2007, 2010), já citado na Introdução deste trabalho. Existe um espaço indígena, por onde os índios se deslocam, e esse espaço não é extensivo somente à Terra Indígena do Alto Rio Negro. Ele se alastra aos locais mitológicos. No Alto Rio Negro existe muita movimentação, processos de mudança de moradia.

Quando existiam as Malocas, por exemplo, esta tinha um ciclo de vida que, ao terminar, forçava os grupos locais a procurar um novo território, dentro da mesma área. Supomos que são grupos que já se acostumaram, muito tempo antes da chegada dos Europeus, a deslocar-se. Além disso, com a chegada das missões, o processo de mudança de uma comunidade para outra cresceu, pois alguns grupos se mudaram para perto dos centros missionários, ou até para os centros missionários em si.

Como citei na introdução: no caso de Manaus, a questão não é muito diferente. Inclusive, descendo o rio encontramos as cidades de São Gabriel da Cachoeira, Santa Izabel, Barcelos e, finalmente Manaus. Todas estão inseridas em mitos indígenas que tratam do assunto de territorialidade. Certamente, é o caso de situarmos Manaus como parte desse território. “Se for assim, não se trata de um deslocamento campo-cidade, e sim uma redistribuição e re colocação de moradia dentro de um universo territorial que é indígena” (Vide Introdução, neste trabalho).

Mas falando em questões mais práticas, escolhi não opor cidade e campo. Mas os índios fazem outros tipos de oposição. Por exemplo, sobre a questão ida/volta, sempre escutei que a descida do rio em direção a Manaus não era uma “ida”, mas sim uma “volta”. Um percurso territorial que implica em uma volta à uma região através da qual os índios passaram. Não consegui detalhes de quanto tempo permaneceram em Manaus, na mitologia, mas é inegável a importância territorial da cidade nas narrativas dos Tukano.

Quando comecei minha pesquisa de campo, perguntei a alguns tukanos o motivo de migração para Manaus. Eles me responderam que não foram a Manaus simplesmente, mas que estavam voltando a Manaus, pois por ali já tinham passado no início da criação. Foram deixados muito mais acima, nos rios Negro e Uaupés, mas a cidade faz parte da cosmologia nativa como um ponto onde houve transformação, em meio a seu processo de conversão à condição humana.

Então, na imaginação conceitual indígena, os centros urbanos são assim porque foram se transformando até chegarem a esse ponto, com a chegada dos brancos. Em outras palavras, os brancos ocuparam o que antes era território indígena, ancestral e muito importante para a caracterização mítico-histórica dos Tukano.

Uma volta para Manaus, e não uma ida simplesmente. Porém, segundo o que me foi contado, essa volta para a metrópole possui inúmeras razões; por um lado, significa voltar a um local, digamos assim, sagrado; por outro lado, significa buscar, do branco e sua cultura, elementos importantes para a formação e alteração dos grupos.

Ainda que os brancos sejam visto como usurpadores (isso inclui os antropólogos), egoístas, assaltantes, mentirosos, entre outras características negativas, ele possui uma cultura de conhecimento e tecnologia que é desejado pelos índios. Esses últimos, mesmo que no meio urbano, mantém

sua identidade e seguem um processo de alteração que envolve, especificamente, a incorporação metafísica e material da cultura ocidental, da alteridade, que influi diretamente em sua identidade que, nesse caso, só se torna mais destacada e ativa, ao contrário de aculturada.

Por fim, na cidade os índios se vêem como índios que realizam uma espécie de mobilidade pactuada. Nesse pensamento indígena, existe uma coesão do grupo local, ainda que estas famílias não estejam mais tão próximas do restante do grupo, ou do clã. Apesar das modificações no processo de parentesco, ainda existe uma aliança de troca restrita, e casamentos distintos dos preferenciais são vistos como casos a parte (isso quando não são vistos como aberrações). Portanto, a identidade grupal, com uma história mitológica, um ponto de vista específico sobre o mundo, uma língua diferenciada e um respeito pelos laços de filiação e aliança, ainda persiste no meio urbano, pelo menos entre os muitos grupos Tukano que tive contato e que participaram da pesquisa. Não esquecendo o que já falamos sobre o sistema centrípeto, que incorpora a alteridade e fazendo com que, ao contrário do que muitos pensam, os limites de diferença fiquem cada vez mais acentuados. No senso comum, quando o índios abandonam muitos de seus diacríticos culturais e passam a utilizar os diacríticos da sociedade ocidental, significa que eles estão se civilizando, tornando-se brancos. E o que passa é justamente o contrário: a incorporação do outro destaca a diferença. Isso está na base de muitos movimentos étnicos na região, criação de associações, luta pelo seu lugar na sociedade, etc.



Mas o que dizer dos brancos, além do que já dissemos segundo as narrativas mitológicas? Que são desejados, socioculturalmente, mas também são ameaçadores, perigosos, interesseiros, não confiáveis, corruptos, entre outros. Me lembro no momento de uma conversa que tive com um de meus informantes tukano sobre a atual política brasileira. Enquanto estávamos no carro em direção a uma apresentação indígena que ele e sua família iriam realizar, escutávamos o rádio com as últimas notícias sobre escândalos de corrupção no Governo Federal. Sua opinião sobre o que foi escutado foi categórica: *vocês, brancos, são gananciosos; não querem só ter um emprego, querem poder e dinheiro; vocês roubam muito, e nós sofremos as consequências, porque quanto mais vocês roubam no governo, mais as coisas ficam caras, principalmente pra nós, que temos a renda bem pequena.*

Em seguida ele me perguntou se eu já tinha roubado alguma vez na minha vida, e lhe respondi que não. Mas também lhe disse que já tinha feito outras coisas das quais não tenho orgulho, como magoar pessoas ou não estar à altura de suas expectativas. Então, ele me disse que se nós tivéssemos as regras de aliança que eles têm, isso não aconteceria. Pois essas regras estão aí para dar coesão social, algo que, segundo suas palavras, nós não temos.

Mas sobre as características negativas dos brancos, abundam os comentários e as histórias. Mas há exceções: muitos brancos, que são afinizados, ganham o respeito dos índios, e passam a ter uma espécie de

“passe livre” a eles. Tornam-se amigos. E então, a diferença, ainda marcante, dá lugar à tolerância cultural. Abordaremos melhor esses aspectos nos dois próximos capítulos, onde apresentaremos algumas histórias da migração, seguidas de uma discussão etnográfica e teórica sobre os índios em Manaus.

## **CAPÍTULO 6 – NARRATIVAS SOBRE A MIGRAÇÃO**

O objetivo deste capítulo é apresentar algumas narrativas sobre a migração para Manaus. Não se trata de “estudos de caso”, como veremos adiante, mas de um aprofundamento em histórias distintas porém semelhantes do processo de deslocamento do Alto Rio Negro para Manaus. Busco, com isso, apresentar dados concretos – mas subjetivos – da pesquisa, complementando o material etnográfico tratado na tese até agora.

Serão tratadas narrativas de duas famílias e de um indivíduo, todos da família linguística Tukano. Primeiro a história de Justino Pena, tukano do tiquié que viveu grande parte de sua vida em Taracuí, na divisa dos rios Uaupés e Tiquié, e sua família. Depois, a narrativa de Raimundo, desana do rio Tiquié, que também se deslocou para Manaus, juntamente com sua família e a família de seu irmão, Domingos. E por último, a história de Gabriel Gentil, tukano de Pari-Cachoeira no rio Tiquié, com o qual realizei breve trabalho etnográfico, mas que o apresento aqui a partir de muitos de seus escritos. Gabriel escreveu dois livros sobre mitos tukanos, e antes de sua morte me deixou muitos escritos, que tratam de uma série de temas sobre cultura tukana, vida na cidade, entre outros.

Buscarei tratar essas narrativas de forma objetiva, de acordo com o que me foi contado e o que pude observar durante o trabalho de campo. Espero que elas mostrem a singularidade da migração para Manaus, e como os índios Tukano vivem na cidade, e também quais são suas noções de identidade e alteridade. Em suma, seu processo de alteração, de acordo com o que estamos tratando (Vide cap. 2).

A maioria dos temas foram tratados em português. Tudo que foi dito em tukano foi traduzido, com a valiosa ajuda de Justino Pena e Gabriel Gentil, e também pude contar com a ajuda de Raimundo Desana. No próximo capítulo farei uma discussão prático/teórica das narrativas, e da etnografia como um todo.

### **6.1. JUSTINO E A ASSOCIAÇÃO BAYAROÁ**

Manaus, 7 da manhã. Repito um processo que se repetiu dezenas de vezes. Me preparo, em meu apartamento de uma zona bem movimentada da cidade, para sair e pegar o carro, dirigir cerca de 20 km em direção à casa de Justino Pena. Para chegar lá, preciso seguir pela Avenida Torquato Tapajós, que me dá acesso à Estrada Manaus – Manacapuru. Porém, ao chegar à barreira da Polícia Rodoviária, necessito pegar a primeira rua à esquerda e seguir pela Estrada Br-174, que liga Manaus à Boa Vista, em Roraima. Mas sigo em direção à altura do Km 5, onde se encontra o bairro de São João.

Esse bairro foi uma invasão<sup>18</sup>. Ocupado por famílias que não tinham moradia, ele foi, depois de algum tempo, cedido pelo Governo aos ocupantes, e se

---

<sup>18</sup> As “Invasões” são comuns no Brasil. Levadas a cabo por agricultores sem terra, ou por movimentos já bem sedimentados, como o MST – Movimento dos Sem Terra, elas tratam de ocupar terras governamentais ou privadas, com o intuito de ali criar assentamentos populacionais que se converterão, com o tempo, em comunidades ou bairros de determinada localidade. Nos últimos 10 anos têm sido apontadas as ramificações desse processo, onde grupos com interesses territoriais têm se unido a esses movimentos, com interesses não somente de construir locais de moradia para aqueles que não tem onde viver. Esses interesses podem ser variados, desde ocupar um local privilegiado do ponto de vista da agricultura e da plantação, até o objetivo de ocupar para consequentemente

converteu num bairro, plenamente organizado e dentro da política pública da Prefeitura de Manaus, com saneamento, energia elétrica, pavimentação, entre outros.

Justino esteve, com sua família, no início dessa invasão. Viu, em primeira pessoa, essa ocupação se solidificar, se transformar em comunidade e, depois, em um bairro de Manaus, apesar de estar nos limites da cidade. Buscou para ele um pedaço de terra, e ali construiu sua casa, de madeira, para abrigar a ele e sua família.

Nessa época, Justino já estava em Manaus já a algum tempo. No ano de 1995, se deslocou de Taracuí – na divisa entre os rios Tiquié e Uaupés, no Alto Rio Negro<sup>19</sup> – para Manaus, para trabalhar em uma granja. Nessa granja, sua atividade principal era colher e separar os ovos que seriam comercializados. Segundo ele, trabalho duro mas que foi, na época, gratificante, pois lhe dava um salário com o qual conseguia sustentar sua família. Nunca me esqueço de um caso que me contou sobre a questão do tabaco. O tabaco é um elemento muito importante na cosmologia Tukano; ele está presente desde os mitos da criação até narrativas mitológicas de cura por curandeiros. O tabaco é bastante utilizado no Alto Rio Negro e Justino fumava bastante ao chegar a Manaus. Porém, para cada cigarro que

---

construir casas em assentamentos regionalmente privilegiados, que serão posteriormente comercializados.

<sup>19</sup> Nota-se que Taracuí foi uma comunidade criada pelos missionários salesianos. Justino Sempre tinha vivido em Taracuí, mas seu pai tinha vindo de uma comunidade no rio Tiquié para estudar no núcleo missionário de Taracuí. Justino, portanto, se julga como proveniente dessa comunidade, onde identifica ali sua origem, juntamente com os outros de seu grupo local.

fumava, alguns ovos deixavam de ser classificados e escolhidos para comercialização, fato com que fazia que seu chefe, na granja, lhe chamasse a atenção para o tempo que perdia por causa do tabaco. Sendo assim, Justino foi paulatinamente deixando o cigarro em detrimento da produção na granja, algo que para ele foi marcante, já que ele é um Kumú, benzedor, um dos especialistas de cura tradicionais entre os Tukano.

Justino foi para Manaus com toda a sua família. Construiu uma casa de madeira, com uma aparência muito pobre vista de fora mas que, ao entrar, se podia notar os diacríticos da civilização que se tornaram indispensáveis entre eles: televisão, telefone (inclusive, os membros da família possuem telefone celular), fogão, geladeira, utensílios de cozinha industrializados como panelas, garfos e facas; enfim, tudo que poderia fazer com que um observador desavisado construísse uma visão superficial daquele quadro, e identificasse aquela casa como uma casa normal de qualquer população ribeirinha mestiça, ou cabocla. Sua casa se parecia muito àquelas casas que eu vi em comunidades indígenas no Alto Rio Negro, construções que foram se tornando comuns depois do processo civilizatório e de conversão religiosa levados a cabo pelos missionários. A casa é pequena, talvez insuficiente para abarcar toda sua família, mas eles se acomodam como podem naquele espaço. Também vi camas com colchões, roupas ocidentais, aparelhos de música, entre outros eletrônicos utilizados pelos brancos. Os diacríticos indígenas por excelência que notei ao entrar na casa foram as redes, muito utilizadas por eles para dormir ou para acomodarem-se ao verem a televisão, os bancos Tukano que constituem aparato artesanal tradicional do grupo, potes de madeira e outros utensílios utilizados para moer a mandioca e transformá-la em goma, para fazer o beijú.

O terreno, visto de fora, parecia uma dicotomia: no lado direito, a casa de madeira; no lado esquerdo a Maloca. Cultura ocidental e tradição, convivendo juntas. Mas de que forma? Retomaremos esse ponto no capítulo seguinte, onde farei uma discussão sobre as narrativas e sobre o que foi observado entre os grupos descritos nesse capítulo. Por hora, basta dizer que não se trata de sincretismo, interculturalidade, multiculturalismo, ou qualquer outra dessas expressões tão em voga na antropologia atual. Trata-se, sim, de uma forma de viver onde o branco já foi incorporado, e com ele a casa de madeira, a televisão, a geladeira, etc., mas uma incorporação que não faz com que a Maloca deixe de existir, para utilizar uma expressão quase metafórica. Pois ela existe, se não materialmente, enquanto aspecto imaginário norteador das relações sociais. Ainda que eles não morem mais na Maloca, e essa hoje em dia seja utilizada somente para outros fins, seu simbolismo permeia a imaginação conceitual indígena.

Segundo Justino, os motivos principais da migração para Manaus foram o trabalho – emprego – e a busca de conhecimento, especialmente para seus filhos. Na escola onde eles poderiam estudar, em São Gabriel da Cachoeira, só há estudo até o ensino médio hoje em dia. Em Manaus eles poderiam concluir o ensino médio e buscar uma formação universitária, para poder ter uma profissão. Sobre a questão do emprego, Justino ficou sabendo por um amigo que em Manaus havia trabalho para pessoas como ele, particularmente nessa granja onde trabalhou cinco anos. Na escassez de emprego em Taracará, Justino avaliou a possibilidade com sua família, e então todos decidiram se mudar para Manaus. Ao ser perguntado sobre o significado de se deslocar para Manaus, ou sobre o medo ou receio que essa migração poderia implicar, Justino foi firme ao dizer que *nós*

*podemos nos deslocar por toda essa área; hoje em dia ela é cheia de brancos, e caboclos, mas nós já passamos por aqui, nossos ancestrais passaram; Manaus é uma cidade grande, uma cidade que hoje em dia é dos brancos, mas não deu medo de vir não, porque nós somos índios não importa o lugar que estivermos; isso aqui era tudo indígena, era tudo território dos índios. Então, por que ter medo? Nós somos indígenas do Brasil todo, e preservadores das áreas verdes.*

Os filhos podem ter em Manaus não somente a escolaridade, para ter uma profissão. Mas podem, e isso é mais importante, aprender o conhecimento dos brancos, o que lhes dá mais prestígio no núcleo familiar e no grupo local. Não consigo evitar de evocar aqui a questão da afinidade potencial, e da apreensão ontológica do Outro, seja a partir de laços de afinidade ou seja incorporando o conhecimento do branco.

Justino conta uma história interessante, que lhe contava seu avô, que dizia: *daqui a um tempo o mundo vai virar; o branco vai entrar no rio Negro, e o índio vai pra cidade. Hoje eu estou realizando o que disseram meus avôs. A terra é do governo, é do branco, mas ainda é minha terra, pois sou indígena que pode ocupar essa terra toda. Se o branco pode subir o rio Negro, eu posso vir pra cidade, e fazer o que meu avô contou.*

Ele também justifica sua presença na cidade a partir de sua especialidade de curandeiro. Ele veio em busca de emprego e renda, mas também para que os filhos aprendessem o conhecimento dos brancos. Mas, ao mesmo tempo, depois de estar em Manaus, Justino se apropriou da ideia de que a presença dele na cidade também é importante para ajudar os parentes, e também os brancos. Que ele



possui uma missão: a de tratar dos doentes. Inclusive, sua presença é sempre muito requisitada na Casa do Índio, que fica na Estrada, onde se encontram vários indígenas, de diversas etnias, que estão doentes, esperando para serem transferidos para hospitais na cidade de Manaus ou serem tratados por xamãs que se encontram na região. Justino é sempre chamado para realizar benzimentos entre esses grupos, independente se são Tukano do Alto Rio Negro ou não. Segundo ele, sua prática de cura é universal, no sentido de que possui o conhecimento e a habilidade para praticar o xamanismo com qualquer um, seja um parente ou afim Tukano, seja um índio de outro grupo da Amazônia, ou até mestiços e brancos.

Justino, cujo nome em tukano é Serîbí, se deslocou para Manaus com toda sua família, pertencentes ao clã Puri'pamã, que ocupa, segundo ele, o quinto lugar na hierarquia dos sibs tukanos. Os irmãos maiores ocupam os quatro primeiros lugares, e depois deles todos são irmãos menores. Os irmãos maiores são respeitados como aqueles que possuem mais conhecimento e sabedoria, e os menores como tenho menos conhecimento.

Junto a ele estavam sua esposa, desana, Maria de Fátima Lana, suas filhas Rosineide, Roseane, e seus filhos Rigoberto, Clóvis, Arimar, Reinaldo e, outros que nasceram em Manaus, como Sérgio e Tino. Clóvis e Arimar casaram com mulheres de um grupo afim, pira-tapuya, obedecendo a regra de troca restrita. Essas mulheres foram incorporadas, inicialmente ao grupo familiar, como é o modo de preferência. Posteriormente, se mudaram com suas esposas para a casa da sogra, em uma comunidade no Tarumã. Uma das filhas se casou com um branco, e a outra casou-se com um bará, também de um grupo afim.

Sobre o processo de aliança matrimonial, Justino afirma que ainda tentam fazer da forma ideal, preferencial, com casamentos realizados com grupos afins, de mesma hierarquia, mas também diz que hoje em dia isso é difícil, pois em Manaus não se encontram todos os grupos com quem se poderiam estabelecer alianças. Além disso, ele diz que essas regras não são mais levadas ao pé da letra pelos mais novos. Um exemplo disso é o casamento das mulheres indígenas com homens brancos, que terão filhos que não serão indígenas, e sim mestiços.

Como mencionei na introdução, não pude realizar um trabalho mais próximo à família de Justino porque ele, como outros também, não permitiram que me mudasse para suas casas. Apresentaram vários motivos pra isso: que não poderiam me receber bem, pois a casa era pequena e não poderiam me dar o conforto com o qual os brancos estão acostumados. Por outro lado, senti que eu iria atrapalhar suas atividades cotidianas, e por isso permaneci no meu lugar de pesquisador que vai na sua casa, ocasionalmente mas com bastante frequência, passando o máximo de tempo possível entre eles, realizando não só entrevistas como também a observação participante.

Nessas observações, pude notar que a comida era muito variada. Ao contrário da comunidade de Taracuá, onde se consumia muito o peixe com farinha de mandioca, e o beijú, feito da goma de mandioca, em Manaus se consome de tudo. Muitas vezes Justino me pediu ajuda para que lhes levasse comida, e me dizia que podia levar arroz, frango, enlatados, feijão, etc. Como ele mesmo disse, *comida de branco*. Uma vez me disse: *nossos corpos estão mudando, por causa da comida e da poluição; aqui respiramos um ar poluído, e isso enche nossos corpos com a mesma*

*poluição que têm os brancos; e comemos como os brancos, e pouco a pouco nossos corpos vão ficar como os corpos dos brancos.*

Ao construir uma casa de madeira no bairro, Justino viu a necessidade de construir um local mais apropriado para receber parentes e grupos afins em sua casa, onde podiam realizar encontros, festas e até Dabucuris, e por isso construiu em seu quintal uma pequena Maloca. E esta foi construída de acordo com os parâmetros das antigas Malocas do Alto Rio Negro, segundo ele. A partir desses encontros que realizava com outros grupos Tukano, além de Tarianos, Justino foi criando uma interessante rede de relações, que iria culminar no que vamos a descrever posteriormente, sobre a associação criada por ele.

Possuía, portanto, uma casa de madeira que abrigava todo o seu núcleo familiar. Falo aqui em núcleo familiar, porque esse sistema foi imposto pelos salesianos, como já abordamos nesse trabalho. Antes dos missionários, o núcleo era o grupo local, ou sib (clã), que tinham, por assim dizer, várias famílias. Mas uma das estratégias dos missionários salesianos era desestruturar esses grupos, desmantelando-os e formando núcleos familiares semelhantes aos dos ocidentais, e que cada núcleo ocupasse uma casa: marido, esposa e filhos em uma casa somente. Já discutimos como esse fato ajudou na desestruturação dos grupos locais, mas é importante notar que enquanto isso ocorria factualmente, no imaginário indígena o grupo local se mantinha, mesmo que os outros membros estivessem em casas distintas, noção que me foi dita muitas vezes por Justino. *Os salesianos não acabaram com tudo não. Eles achavam que nosso grupo não existia mais, porque morávamos em casas, como eles, e como vocês brancos. Mas na nossa*

*mente, carregávamos o clã unido, sabíamos quem era o chefe e quem eram os descendentes; quem era bayá, kumú e yaí; na nossa mente, sabíamos de tudo.*<sup>20</sup>

Portanto, na Maloca de Justino Tukano se organizavam várias atividades. Algumas tradicionais, como festas e Dabucuris; outras novas, como reuniões para discutir a presença dos grupos em Manaus e como poderiam se organizar para criar meios de subsistência. Também se juntavam as crianças para que tivessem aula de português e Tukano, ou ainda se uniam mulheres de vários grupos para fazer artesanato, não destinado para o grupo local como adornos rituais etc., e sim destinados ao público em geral, pois eram produtos para venda, que ajudariam na renda familiar mensal.

Também se reuniam nessa Maloca Kumús de vários grupos: tukanos, piratapuyas, tuyukas, wananos e até tarianos. Seu objetivo era discutir práticas de cura, ou uma troca de experiências sobre as práticas de cura de cada um, quais rezas eles utilizavam, como benziam. Essa troca entre eles, extremamente frutífera como me disse Justino, fazia com que os especialistas de cura se tornassem mais próximos, e também ajudava aqueles que não sabiam qual o benzimento para cada ocasião, entre outras informações de caráter xamânico. Outra coisa que discutiam eles era como realizar essas práticas de cura na cidade, pois eles tinham muitos *clientes* brancos, e sabiam que algumas doenças de brancos não podiam ser curadas por eles. Ao passo que outras sim podiam ser benzidas por eles, e que teriam resultados positivos, e eles se comunicavam sobre como realizar essas

---

<sup>20</sup> Sempre que usar esses textos longos em itálico, como já fiz em outros pontos desse trabalho, estarei me referindo à narrativa dos índios, como me foram contadas e, na maioria das vezes, gravadas. São as suas falas que aparecem aqui em texto.

rezas (como dissemos nós), esses benzimentos. As discussões iam de temas básicos, como por exemplo se era apropriado utilizar o tabaco em esse ou em outro benzimento, ou se o sopro era suficiente, até temas mais complexos que abarcavam a mitologia. Eles discutiam a mitologia que falava de xamanismo, e cada um dava sua visão a partir das narrativas de seu clã, e a partir disso intercambiavam informações que se convertiriam em práticas xamânicas. Não posso deixar de apontar o quanto essas discussões eram interessantes, empolgantes, complexas, e que reunião o Todo sociocsmológico dos grupos Tukano. O que era difícil era seguir as discussões em turano oriental, mas na época contava com a ajuda de um informante tariano, Sodré, que foi quem me levou primeiramente à casa de Justino. Com o tempo fui aprendendo algumas palavras em tukano, e depois frases e sentenças. Hoje em dia me comunico no nível básico com eles, mas ainda me   difícil falar corriqueiramente essa língua tão complexa. Sobre o informante, Sodré, passamos pouco tempo juntos pois era muito difícil trabalhar com ele. Tinha um problema sério com bebida, ou como ele mesmo dizia, com o alcoolismo, e isso tornava o processo de pesquisa muito inconstante, pois nunca sabia quando ele iria estar disponível para me acompanhar entre os índios na cidade, ou se estaria completamente embriagado, literalmente jogado e abandonado em algum local na cidade.

Mas voltando ao xamanismo, como Justino é um Kum , um benzedor, ele sempre recebia várias visitas. Sua fama se espalhou pelo bairro, e por outras comunidades, e não era raro que ele recebesse visitas de índios e de brancos, buscando alívio para questões metafísicas, como tristeza e problemas familiares, ou buscando cura para doenças físicas, desde uma ferida que não sarava até o câncer. Justino era muito escrupuloso, e explicava a muitos que lhe buscavam que

algumas doenças de branco ele não podia fazer nada, somente oferecer um alívio. Em outras ocasiões, ele indicava que o doente necessitava de um Yaí, e não de um Kumú. Neste caso o enfermo tinha alguma doença que precisava ser retirada, algo que só poderia ser feito por um Yaí.

Eu mesmo, durante o trabalho de campo, tive uma série de problemas, físicos e emocionais, para os quais Justino me oferecia ajuda. Me deixava participar de seus benzimentos e de seus rituais de cura, buscando o significado daquele processo para ele, e para os Tukano em geral. É interessante notar a importância do xamanismo para esses grupos, não somente como uma prática de cura corrente, como se eles fossem os médicos dos índios. Eles são, na verdade, muito mais que isso; eles são aqueles que intermediam a relação dos índios com outros seres do cosmos. Eles possuem o passe para ir a outras dimensões, e voltarem. E ainda por cima contam a história sobre o que viram.

Ao criar sua rede de relações com outros xamãs, Justino acabou criando um laço com outros grupos Tukano, e em suas discussões sobre várias questões, o tema da subsistência era sempre um dos mais importantes. Paulatinamente, como ocorre com outros grupos na cidade de Manaus, o grupo pensou em buscar uma alternativa que, no momento, se mostrou interessante e viável. Essa ideia consistia em divulgar os valores e a cultura Tukana a partir de apresentações, ou performances. Essas apresentações poderiam ser de rituais, danças, músicas com flautas comumente utilizadas entre os Tukano, entre outras.

Mas Justino queria realizar algo. Sua vontade era organizar essas famílias de várias etnias da família linguística Tukano em uma associação formal, para que

pudessem realizar apresentações a partir de toda a burocracia típica dos brancos: realizando contratos, principalmente. Além disso, sua ideia com a associação ia além, pois ele vislumbrava uma série de reivindicações que poderiam ser realizadas a partir da associação formal. Decidiram então criar a associação, e a ela deram o nome de Bayaroá. No Estatuto Social da Associação de Expressão Natural do Grupo Bayaroá – AENGBA, capítulo 1, sobre a denominação, os fins e a sede da associação, se diz o seguinte (Pena, et. all, 2007):

Art. 1º – Sob a denominação de Associação de Expressão Natural do Grupo Bayaroá – AENGBA, constituída em 16 de setembro de 2007, é uma sociedade civil sem fins econômicos, para promoção do bem estar social, econômico e cultural dando enfoque à cultura e identidade dos povos indígenas do rio Negro, residente no Município de Manaus, terá duração por tempo indeterminado, com sede e foro jurídico na cidade de Manaus, Estado do Amazonas.

Art. 2º – A Associação tem por finalidade (s):

- I – Promover e valorizar a cultura indígena dentro das peculiaridades de cada etnia;
- II – Desenvolver atividades sociais, culturais, recreativas e promocionais objetivando a sustentabilidade dos Associados;
- III – Ajudar os Associados no acesso à matéria prima natural, usados por cada etnia na confecção de artesanato e afins;
- IV – Articular junto aos governos Municipal, Estadual e Federal, políticas públicas e a implantação de Educação e Saúde Indígena diferenciada;

Art. 3º – No desenvolvimento de suas atividades, a Associação não fará qualquer discriminação de raça, cor, sexo ou religião.

Art. 4º 0 A Associação poderá ter um regimento interno, que aprovado pela Assembléia Geral, disciplinará seu funcionamento.

Art. 5º – A fim de cumprir suas finalidades, a Associação poderá:

I - Organizar-se em tantas unidades de prestação de serviços que se fizerem necessárias;

II – Celebrar convênios com qualquer entidade pública ou privada e organismos internacionais.

Justino pôs em marcha, assim, aquilo que viria a ser o grupo Bayaroá, com apresentações de danças e rituais em várias localidades da cidade, em grande parte contratadas pelo governo Municipal ou Estadual, a partir de suas Secretarias de Cultura. Pude ver várias dessas apresentações e, comparando com dezenas de apresentações ritualísticas e musicais que já vi entre os grupos Tukano, posso dizer que a qualidade e a determinação do grupo eram impressionantes.

Mas além das apresentações, Justino busca um outro futuro para essas famílias. Eles querem uma nova terra, um novo território, onde possam viver como agricultores, *da forma como viviam nossos antepassados*. Para isso, Justino e outros membros do grupo estão se organizando para ocupar uma área de Terra pertencente à União, e portanto ao Governo Federal, que se localiza em um ramal no km 21 da mesma Estrada, a Br-174.



A área já foi mapeada, e mapas e demarcações foram cedidos pelo INCRA, afim de que eles possam se estabelecer ali. Porém, não podem reivindicar a terra como área indígena, pois sua área indígena homologada já existe, que é a Terra Indígena do Alto Rio Negro. Para que se estabeleçam nesse território, é necessário que o façam como agricultores, e é essa a intenção do grupo, tendo Justino à frente do processo. O tempo dirá se esse novo deslocamento tomará forma.

Com tantas apresentações do Grupo Bayaroá em vários pontos da cidade de Manaus, Justino percebeu que sua Maloca não tinha mais utilidade para a Associação, e a derrubou. No lugar dela, hoje em dia, está construindo uma casa de alvenaria, grande, que possa contemplar toda a família. Seus objetivos se concentram, no momento, em fechar acordos para mais apresentações, principalmente para turistas, e em construir uma boa casa no seu terreno, para toda a família e, segundo ele, com espaço para algum antropólogo pesquisador que apareça por ali. Mas Justino vê, no seu futuro, algo que sempre sonhou: viver da terra, em consonância com a ecologia local, perto de um igarapé onde possam pescar e que possam, finalmente, construir uma Maloca muito grande onde possam viver seus conhecimentos e práticas rituais, *do modo como faziam nossos antepassados, antes da chegada dos padres.*

## **6.2. Desanas no Tupé**

Raimundo Desana, como é conhecido, desceu o Rio Negro até chegar a Manaus. Não adentrou a cidade, no entanto. Ele, bem como seu irmão, que veio junto, se instalaram em uma Reserva Ambiental na outra margem do Rio Negro de onde está a cidade de Manaus, chamada comunidade São João do Tupé.

Tecnicamente, faz parte de Manaus. E além disso, apesar de viver praticamente quase todo o tempo na reserva, Raimundo faz inúmeras incursões ao centro da cidade para comprar bens, visitar outros indígenas de grupos afins e também para oferecer seus serviços de curandeiro. Pois ele também é um Kumú de seu grupo, e sua fama de curandeiro é ainda mais alta que a de Justino. Raimundo atende a chamadas não somente de Manaus, mas já foi a várias outras cidades da Amazônia legal, e, inclusive, ao exterior.

Ele é proveniente de uma comunidade no rio Tiquié, próximo ao núcleo missionário de Pari-Cachoeira. Ele e seu irmão, Domingos, levaram alguns anos descendo o rio Negro, de onde saíram no final do ano de 1995, parando em vários pontos do caminho, como a cidade de São Gabriel da Cachoeira, Santa Izabel e Barcelos, até chegarem, finalmente, a Manaus, local que se instalaram definitivamente no ano de 2001.

Apesar de se deslocar à cidade com seu irmão, os dois não mantêm uma boa relação, e nem sequer se falam, apesar de morarem na mesma comunidade. Raimundo atribui a isso o fato de que seu irmão quer ser um xamã mais poderoso, mas, segundo me disse, ele não tem sequer o conhecimento ou os poderes para ser um Kumú. Já Raimundo, se define como Kumú de formação, como lhe ensinou seu pai. Domingos replica isso, insistindo que é sim um Kumú, e que a divergência com seu irmão ocorre a partir da ganância que tem este, *que quer ser o único xamã da comunidade, e quer fazer negócio com isso, ganhando dinheiro, muito dinheiro; ele não fala comigo porque as pessoas preferem vir na minha Maloca, e não na dele; ele quer tudo pra ele, não me dá espaço e não me respeita.*

Divergências à parte, ambos possuem Malocas na comunidade, que utilizam para diversos fins. O principal deles é utiliza-la como modo de sobrevivência, oferecendo apresentações e rituais para os turistas que ali vão, performances que são cobradas em dinheiro por eles.

Raimundo é um dos indígenas que pesquisei que mais rechaçou o trabalho antropológico, e com quem sinto que nunca consegui estabelecer uma profunda relação de confiança. Isso se deve, creio eu, à sua história de vida com relação aos antropólogos. Quando criança, uma antropóloga francesa chamada Dominique Buchillet realizou sua pesquisa de campo na comunidade de Raimundo, e grande parte de suas entrevistas foram feitas com seu pai, já falecido. Raimundo tinha, na época, a função de traduzir o que dizia seu pai à antropóloga. No seu imaginário, a pesquisadora foi lá, colheu informações sobre língua, cultura e sociedade dos desanas daquele clã, e *usou* eles para adquirir conhecimentos para sua formação profissional, e após isso voltou à França, onde criou uma escola diferenciada de etnologia, e agora ganha muito dinheiro com isso. Consequentemente, não deu nenhum retorno aos índios. Permaneceu com eles à época de sua pesquisa, mas depois foi embora ganhar dinheiro a custo destes, e nunc a voltou. Raimundo se considera como um professor dela, pra quem contava sobre xamanismo e cosmologia, e ela se deu bem porque levou esse conhecimento para a academia, em Paris, e ele ficou sem nada, sem retorno de seu trabalho e, principalmente, sem retorno financeiro.

Não é meu objetivo realizar uma discussão sobre a natureza do trabalho antropológico e suas variedades, nem tampouco levantar questões éticas sobre o trabalho da etnóloga. O que me interessa, nesse fato, é a forma pela qual Raimundo

vê os brancos, ou os antropólogos: usurpadores, que sugam o conhecimento dos índios e não lhes dão nada em troca.

Isso pode explicar, em parte, sua aversão parcial à minha pesquisa. No início, sua recusa; com o passar do tempo, seu incômodo com minhas perguntas e minha presença observacional; e, na atualidade, seu consentimento para que eu realizasse parte da pesquisa com ele, porém tendo que realizar, muitas vezes, algum tipo de troca. Essa troca, como observou Raimundo, ocorria para que ele não se sentisse usado por mim, como foi usado no passado. Algumas vezes, nossas conversas tinham que ser pagas, com dinheiro.

Já dialoguei com muitos colegas antropólogos e a maioria deles já me narrou dificuldade parecida. Que para que realizassem a pesquisa, tinham que oferecer algo em troca para os índios, inclusive dinheiro. Não sou contra a necessidade de se contratar um informante e pagar por seus serviços no processo de pesquisa. Mas com Raimundo essas quantias eram sempre exorbitantes para minha condição de antropólogo estudante. Sua colaboração variava de acordo com o que eu lhe oferecia. Claro que lhe explicava, detalhadamente, o motivo da pesquisa e a necessidade de termos, na comunidade acadêmica e no meio político, esses dados sobre os índios que migravam pra Manaus. Mas Raimundo nunca se convencia totalmente, e se situava hora como um gentil colaborador, hora como um índio que não queria ser explorado e que pedia, por merecimento, o pagamento por sua contribuição.

Certa vez, lhe expliquei que tinha ganho um edital do Governo do Estado do Amazonas, a partir da Secretaria de Cultura, para realizar um documentário de 15

minutos sobre o Dabucuri. Perguntei a ele se poderíamos fazer em sua comunidade, em sua Maloca, com a presença de sua família e de grupos afins, com quem poderiam manter preferencialmente relações de aliança e afinidade. Raimundo, ao escutar minha proposta, me cobrou o total de R\$ 3.000,00 reais para organizar um Dabucuri, o que me pareceu um valor exagerado. Nos dias atuais, esse valor, em reais, equivale a cerca de 670 euros. Ele me explicou que muita coisa tinha que ser preparada, comprada, etc., e que por este valor ele faria um Dabucuri para mim (ou melhor, para o grupo convidado). Na época, não tinha esse dinheiro, e também não consegui negociar com Raimundo para que fizéssemos de outra forma. No final, não realizei o documentário com ele e sua família. Até hoje ainda me parece descabido o valor, como também o ato de cobrar para a realização de um ritual que ele fazia com frequência alguns anos atrás.

A família de Raimundo possui, na realidade, três Malocas na comunidade. Uma é sua, pertencente a ele como chefe da Maloca; e as outras duas são de seu filho mais velho, que decidiu “montar o próprio negócio” com o apoio do pai. Quando explico que é um negócio, me refiro ao fato de que o uso das Malocas é direcionado para a questão econômica da família. Todas as três possuem sua existência atrelada à prática de danças rituais e festas direcionadas para turistas, brasileiros e estrangeiros, que pagam por apresentação. Nessa situação, Raimundo se comporta como uma espécie de apresentador de um espetáculo, onde faz para os visitantes uma breve discussão da dança que será apresentada, de uma forma bem performática. E após a dança, os turistas compram muitas vezes artesanatos feitos pelas mulheres do grupo, tiram fotos, conversam com os índios, numa abertura e facilidade que eu invejava. Minha presença ali foi, durante bastante

tempo, ameaçadora, ao contrário dos turistas que vinham para trazer dinheiro para o grupo, para a família.

A Maloca de Raimundo é, segundo ele, multiétnica, pois trabalham ali membros desanas de sua família, bem como outros indígenas de outros grupos: tukanos, wananos, pira-tapuyas e tuyukas principalmente. O espaço da casa comunal é considerável em comparação a outras Malocas “modernas” que já vi, e ela constitui o centro da atividade financeira da família.

Fora os turistas que vêm e vão constantemente, fato que ocorre também porque Raimundo tem um acordo com várias agências de turismo na cidade, há aqueles que querem uma experiência mais exótica, por assim dizer. São os que querem ver de perto o xamanismo e rituais de cura mais profundos dos desanas, e não somente as danças usuais que são realizadas diariamente na Maloca. Conheci alguns desses turistas que tinham uma ideia mágica do xamanismo amazônico, uma espécie de neo-xamanismo da nova era, que oferecia a eles a oportunidade de entrarem em contato com o sagrado, ou uma volta às origens, ao primitivismo básico do ser humano que podia ser alcançado a partir do ritual. Para eles, Raimundo tinha um preço diferenciado, e portanto fazia o “trabalho completo”, ou seja, rituais de diagnóstico de enfermidades e cura, rituais de uso da bebida Caapir, ou como ficou popularmente conhecida no Brasil, ayahuasca ou bebida do Santo Daime. Raimundo também oferecia para alguns o Pariká, pó tirado da casca de uma árvore que, como o Caapir, é também alucinógeno.

Danças rituais performáticas durante o dia, e neo-xamanismo durante as noites. Raimundo se situa como um profundo conhecedor dos ritos de cura,

benzimentos e outros processos xamânicos, bem como dos alucinógenos. É realmente o é, e pude atestar seu conhecimento também sobre plantas medicinais muito eficazes contra uma série de infortúnios, físicos ou espirituais. Certamente, os rituais levados a cabo por ele eram muito mais intensos quando estavam presentes os alucinógenos. Segundo me disse – e me disse em confiança – há cinco tipos de Caapir: os três primeiros são para os turistas, ou para aqueles que querem se drogar e experienciar as “viagens” causadas pelo alucinógeno; os outros dois, são utilizados por quem está em processo de formação para se tornar um xamã ou para quem já é xamã, e precisa acessar outras dimensões do cosmos, outras perspectivas, vendo a humanidade dos animais e de outros entes do cosmos. Esses dois tipos de Caapir, mais especializados e, como disse ele, mais fortes, só podem ser utilizados pelos iniciados, aqueles que estão em preparação meses antes de tomar seu primeiro gole do alucinógeno, que mantém uma dieta restrita, abstinência do sexo bem como outros elementos necessários para a formação do futuro Kumú. E o Mais forte, só pode ser utilizado por Kumús e Yaís, especialistas de cura e andarilhos das diversas dimensões metafísicas do universo indígena (portanto, da humanidade).

Os rituais noturnos que se concentravam no uso de alucinógenos chegavam ao extremos às vezes. Pessoas vomitando, tendo alucinações e delírios, correndo ou saltando euforicamente, tirando suas roupas; era tudo muito confuso e intenso, mas Raimundo conseguia lidar com aquilo tudo, fruto de anos de experiência *vendo gente branca se drogar e imaginar coisas; se eles estivessem preparados, iam ver tudo diferente, iam ver o mundo como ele é; iam ver os animais como humanos, as plantas e a floresta vivas; iam ver os espíritos que nos cercam; iam ver tudo; mas só conseguem ver doídice.*

Durante o dia, tudo é bem menos intenso. Os turistas chegam, assistem uma dança ao som de flautas, são pintados com urucum, um fruto da Amazônia que possui uma tintura em seu interior, muito usado pelos índios para se pintarem em contexto ritual. Além disso, tiram fotos, conversam e tocam os índios (talvez para que se certifiquem de que são reais; que sim, que eles estiveram na Amazônia e viram índios de verdade, seminus e pintados, falando uma língua estranha e dançando como nativos que são). Ao final cada um deposita o dinheiro em uma bolsa de palha, e não é raro alguns turistas oferecerem mais do que é cobrado por Raimundo, que lhe pagam, inclusive, em dólar.

Mas como Raimundo me disse em certa ocasião: *esse é meu trabalho; nós vivemos assim, da nossa cultura, de mostrar nossa cultura para os brancos, e merecemos esse dinheiro porque estamos trabalhando*. A questão do trabalho e da subsistência entre os Tukano é muito importante. E Raimundo aponta esse fato como um dos principais motivos para sua vinda pra Manaus. Que migrou para ter trabalho, e que esse trabalho fosse com a cultura nativa. Há uma ambiguidade porém: ao mesmo tempo que Raimundo diz que isso é apenas um trabalho, outras falas suas apontam para uma revitalização da cultura; que ele não está apenas trabalhando, mas também fazendo com que a cultura dos antepassados viva, a cada dia, naquele espaço.

Foi com Raimundo que tive a oportunidade de ver, pela primeira vez, uma flauta de Jurupari. Na ocasião, o estava filmando para um documentário sobre a relação entre índios e missionários salesianos no Alto Rio Negro, e ele me explicava como os padres condenaram a flauta de Jurupari, bem como todo o ritual do



Jurupari, como coisa do diabo. No momento, Raimundo chamou seus dois filhos mais velho, e cada um estava com uma flauta de Jurupari. Raimundo lhes pediu para que tocassem, e pude escutar um dos sons mais impressionantes que já escutei até hoje, vindo de duas flautas. Um som grave, forte e tocado de forma compassada. Como já abordei em capítulo anterior, essas flautas eram tradicionalmente em rituais onde somente participavam os homens. As mulheres e crianças estavam categoricamente proibidos de verem esses instrumentos. Mas Raimundo mantém as flautas ali, ao alcance do olhar de todos, homens, mulheres e crianças. Elas também são utilizadas nas apresentações para os brancos, e todos vêem as flautas, inclusive as mulheres indígenas das famílias que ali habitam. Quando lhe perguntei sobre isso, Raimundo foi um pouco evasivo, e somente me disse que as flautas que ele tinha não eram um *ente*, ou um *ser*, pois não tinham sido benzidas; eram somente flautas como qualquer outra.

As duas outras Malocas que mencionei se encontram um pouco mais acima do rio, e são chefiadas pelo filho mais velho de Raimundo, que as posicionou de forma estratégica. Uma, está quase na praia, e é utilizada quanto se está no período de seca, quando o rio chega a baixar 30 metros. A outra está acima de um monte, para ser utilizada na época de cheia. Para chegar a essa segunda Maloca, uma vez, tivemos que subir mais de 30 metros de escadas feitas de madeira. Muitas de nossas conversas ocorreram ali. Naquele local também sucedeu algo curioso: foi quando percebi, pela primeira vez, que tinha ganho a confiança e o respeito de Raimundo, pois ele me desejou sorte e sucesso na realização de minha tese de doutorado, e inclusive fez um benzimento para que minha cabeça se abrisse para o conhecimento sobre os índios, e que eu tivesse mais condições de trabalhar e finalizar minha pesquisa. Essa aproximação, mais íntima e rodeada por respeito e

consideração, demorou mais de dois anos para se processar. Na ocasião Raimundo também me perguntou se eu tinha alguma doença, e lhe disse que já fazia um tempo que havia tido uma doença grave, mas que naquele momento eu estava bem. Ele também fez um benzimento para que eu não ficasse mais doente.

A atividade econômica principal do grupo é, portanto, a apresentação de danças e rituais para os brancos, por um lado, e o trabalho de Raimundo como curandeiro conhecido, por outro. Pude presenciar muitas pessoas indo à reserva do Tupé em busca de seu auxílio, como especialista de cura indígena, como curandeiro genérico e até como uma espécie de líder espiritual. Raimundo atende sempre a esses chamados, mas cobra por isso. Se o enfermo não tem condições de pagar, Raimundo busca outro tipo de troca, sejam bens e produtos, sejam serviços; mas sempre há de haver uma troca, uma estética da reciprocidade.

O nome indígena de Raimundo é Kisibî Kumú – Kisibî significa *ser humano do dia* –, e ele faz questão de usar esse nome para que os outros reconheçam sua identidade, não como indígena genérico, mas como índio desana de seu clã, especialista de cura benzedor. Ele diz que muitos indígenas possuem vergonha de apresentarem-se como indígenas, mas ele não. Na verdade, uma questão que sempre me chamou a atenção foi o fato de que Raimundo usa poucas roupas. Ao contrário de outros índios Tukano, que usam muito as roupas dos brancos, e até buscam estar bem arrumados, utilizando calça social e camisas, Raimundo passa o dia utilizando somente uma tanga, às vezes uma bermuda (sem camisa ou camiseta). Somente utiliza roupas quando precisa ir a Manaus, ou quando vai viajar para atender enfermos em outros locais.

Uma coisa que me disse em uma de nossas últimas conversas é que muitos índios vêm pra Manaus porque estão em conflito nas comunidades do Alto Rio Negro. Possuem desavenças tão graves nas comunidades, que podem envolver feitiçaria e até ameaças de morte (voltaremos sobre este tema na próxima narrativa que será apresentada, sobre Gabriel Gentil). Ele, ao contrário, não partiu por conta de brigas ou conflitos. Sua viagem é marcada, segundo ele, por um profundo desejo de apresentar, para os brancos, a cultura e a sociedade dos índios. Ele mesmo se considera um professor, que está passando conhecimento a outros, marcando a diferença e mostrando para a civilização que os índios não se acabaram, estão vivos e ativos, com limites de identidade claros e bem delineados e uma cultura forte e concisa. Seu objetivo final era refazer todo o caminho da cobra canoa, até chegar ao Rio de Janeiro. Porém, ao chegar a Manaus, se assentou com sua família, viu que haviam oportunidades boas de trabalho e conseguiu um bom pedaço de terra na reserva, o que reforçou o seu estabelecimento permanente na região.

Muitas vezes Raimundo, a exemplo de outros, falou que sua viagem era uma espécie de retorno ao local por onde passaram seus antepassados, em um passado mitológico. Me narrou uma vez o mito da criação, uma versão semelhante ao que apresentei no capítulo anterior<sup>21</sup>. Os pontos principais de sua narrativa consistiam em destacar que seus antepassados viviam no Rio de Janeiro, nas serras que estão próximas à baía da Guanabara, considerada pelos Tukano como sendo o Lago de Leite. Destaca também que, ao subir o Rio Negro, a cobra canoa foi transformando os seres até atingirem sua forma humana atual, e aponta para a cachoeira de

---

<sup>21</sup> Para uma versão mais completa e complexa, ver Anexo I.

Ipanoré que está num ponto específico subindo o rio Uaupés. Nessa cachoeira, há umas pedras com quatro buracos, de onde Raimundo disse que saíram os índios transformados em humanos. Afirma que a localidade é o centro do mundo indígena.

Esse tema é recorrente. Muitas vezes escutei a expressão “o índio no mundo dos brancos”. Quando, na realidade, para os índios, o “branco está no mundo dos índios”. Apesar de saber, factualmente, que os índios estão na cidade dos brancos, desde meu ponto de vista citadino e ocidental, os índios insistem em dizer que eles estão em local já visitado e marcado por seus ancestrais, que foi somente posteriormente ocupado pelos brancos. E na verdade, posso dizer com clareza, mais uma vez, que sempre que estive com dezenas de índios que participaram direta ou indiretamente dessa pesquisa, me senti no mundo dos índios enquanto estava em seus lares.

Por falar em lar, nota-se que a família de Raimundo também não vive mais nas Malocas. Vivem em casas de madeira ou alvenaria, construídas na reserva, próximas à Maloca. Construções típicas de cidades habitadas por ribeirinhos no interior do Amazonas, elas também levam, dentro, todo um aparato ocidental utilizado pelos brancos. Semelhante ao que disse na narrativa anterior, as casas possuem televisão, geladeira, fogão, utensílios de cozinha, etc. Quase todos possuem telefone celular e alguns possuem, inclusive, televisão à cabo. Também possuem móveis, de madeira ou de vidro, e uma decoração interior semelhante às casas dos brancos. Por que todos esses sinais são interpretados por alguns como aculturação? Além disso, seria correto dizer que o uso de todos esses diacríticos apontam para um “devir” civilizado, ocidentalizado? Como já disse am capítulos

anteriores, do meu ponto de vista não é o que ocorre. No próximo capítulo, “Discussão”, voltaremos a isso, com a esperança de trazer luz a essas perguntas e a esse processo.

Voltando à atividade econômica principal do grupo, não está muito claro como tudo se sucedeu. Raimundo diz que sempre teve a vontade de, não só refazer o caminho de volta dos ancestrais que estavam na cobra canoa, mas também perseguir por esse caminho divulgando e apresentando a sociedade e cultura indígenas para os brancos. Ao mesmo tempo, não foi tão rápido que isso aconteceu logo na sua chegada à comunidade São João do Tupé. Certa vez ele me disse que sua família estava vivendo ali, com uma economia baseada na agricultura e na pesca, onde também trocavam produtos com os brancos para obter outros tipos de alimentos. Um tempo depois, cerca de um ano após sua chegada à Reserva, os donos de uma agência de turismo lhe procuraram e lhe disseram que estavam buscando um índio que soubesse danças e rituais indígenas, e que tivesse um espaço para receber turistas e outros interessados no exótico universo indígena. Raimundo então disse a eles que poderia fazer o trabalho, e assim começou sua “carreira” como mestre das artes Tukano na comunidade, realizando as apresentações e demais atividades voltadas para o turismo.

Por um lado, parece que lhe caiu bem o serviço, pois essa era sua intenção desde que saiu de sua comunidade, no Tiquié. Por outro, não sei se Raimundo se atribuiu essa missão depois de ser convidado pela agência de turismo, pois sua fala sobre o assunto se apresenta confusa às vezes. Sua formação como xamã está clara, e sua intencionalidade de realizar trabalhos de cura, tanto para indígenas como para brancos, é inquestionável. Porém, sua tarefa de porta voz da cultura nativa

ainda é um pouco nebulosa. Penso que talvez ele tenha unido o útil ao agradável; o emprego que lhe foi oferecido com o desejo de revitalizar a cultura. Seria isso? Um processo de revitalização da cultura Tukano a partir de suas apresentações de danças e rituais? E o que dizer de seus rituais xamânicos voltados para os brancos que envolvem o Caapir e o Pariká?

Questões e mais questões, problemas epistemológicos que nunca ficaram verdadeiramente claros na minha relação com Raimundo. Espero, na Discussão, realizar, ou pelo menos propor uma discussão sobre o tema, que envolve não apenas Raimundo, mas também o trabalho de campo como um todo.

A família que se mudou para Manaus foi Seu Raimundo com a esposa, três filhas e dois filhos maiores. Um desses dois filhos está casado com uma índia tukano, e duas das filhas se casaram com brancos. Quando lhe questionei sobre isso, tendo em mente as regras de aliança matrimonial entre os desana, Raimundo me disse que hoje em dia, pelo menos na cidade, não existem mais tantas regras para o amor. Os maridos brancos de suas filhas moram na comunidade, em casas construídas perto da casa de Raimundo.

Sua aceitação dos maridos brancos das filhas é plena. Raimundo não tem problemas em afinizar esses brancos, e os afinizou de forma intensa, ao ponto de considerar-lhes como filhos. Na verdade, Raimundo não possui problemas com os brancos, sejam eles da comunidade do Tupé, ou sejam comerciantes, empresários, entre outros. Parece que os brancos que lhe incomodam são aqueles que querem tomar algo dele, pelo menos aparentemente, como os antropólogos. Ao mesmo tempo, sua relação com os antropólogos é ambígua: tem aversão a eles, e ao

mesmo tempo uma espécie de admiração. Porque sabe como é complexa e difícil de entender sua própria sociedade e sua cultura. E quando o antropólogo lhe mostra o pouco que sabe dos Tukano, Raimundo respeita e admira esse conhecimento, da mesma forma que admira os filhos que possuem mais conhecimento sobre os brancos. Lembrando, se o antropólogo é um inimigo, ele é um Outro, que está fora do círculo concêntrico da socialidade nativa. Portanto, ele é um afim. Os anos podem passar, mas o tempo de afinizar o branco, especificamente o antropólogo, também chega. No final da pesquisa, já me sentia mais íntimo e, por que não, amigo de Raimundo, mesmo sendo o antropólogo que sou.

### **6.3. Uma História singular: Gabriel Gentil e a Poética Tukano**

Conheci a Séríbhí Tëoñari, Kumú, mais conhecido no meio urbano como Gabriel dos Santos Gentil, no ano de 2003. Na época, eu era Bolsista de Aperfeiçoamento Profissional do Instituto Leônidas e Maria Deane, da Fundação Oswaldo Cruz – ILMD – FIOCRUZ/Amazônia, em Manaus. Havia um setor da Instituição que apoiava um grupo de indígenas que viviam no meio urbano, chamado de MISA – Movimento Índios sem Aldeia. Esse grupo consistia em buscar formas de apoio para os indígenas que viviam na cidade, longe de duas Terras Indígenas. Sustentavam a ideia de que os índios, apesar de não estarem em sua Terra Indígena Homologada, deveriam receber uma atenção diferenciada na cidade, atenção esta que envolvia um atendimento de saúde diferenciado, criação de casas populares destinadas a eles, enfim, todo um conjunto de políticas públicas destinadas aos grupos indígenas que viviam em Manaus. Segundo a COIAB – Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, haviam na cidade de Manaus, à época, mais de 25 mil indígenas, provenientes de várias

localidades da Amazônia. Também diziam que esse contingente, bastante alto, era composto em sua maioria de índios do Rio Negro. Gabriel Gentil me dizia que havia mais índios do Alto Rio Negro em Manaus do que no próprio Alto Rio Negro, e por isso algo deveria ser feito para ajudar esses grupos.

Então conheci Gabriel em um contexto político, de luta por direitos e articulações com instituições locais. Logo descobri que Gabriel também era um especialista de cura, um xamã, e que o respeito que lhe era dado, por brancos ou índios, advinha desse seu papel. Em pouco tempo, nos tornamos próximos, pois lhe expliquei que tinha uma ideia equivocada sobre os índios que vivem no meio urbano; pensava, como leigo que era, que esses índios eram civilizados, aculturados, que já tinham perdido sua cultura e seus valores tradicionais, e que Gabriel me fazia pensar o contrário, pois via nele a expressão de sua cultura, levada a cabo por uma série de fatores: sua língua, falada com outros índios Tukano; sua forma de ser, que era aparentemente completamente diferente da forma de ser dos brancos; suas narrativas sobre os grupos Tukano, cheias de conteúdo histórico-mitológico; e, principalmente, seus escritos. Sobre esse último, falaremos mais adiante.

Algumas questões sobre Gabriel são contraditórias, ou pelo menos polêmicas. Tentarei abordar essas questões nessa narrativa da migração, para depois tratar de sua “poética Tukano”, seu trabalho de passar, para a escrita, a cultura e os valores de seu clã, e dos grupos Tukano como um todo.

Gabriel nasceu em 1953, em Pari-Cachoeira, e faleceu em 2005, em Manaus. Até o momento de sua morte, ele escreveu dois livros, o primeiro publicado na



Suíça, e o segundo pela editora da Universidade Federal do Amazonas, em Manaus. Realizei trabalho de campo com ele por um período curto de tempo, infelizmente. Estive com ele durante alguns meses em 2003, e depois de dezembro de 2004 a fevereiro de 2005. Nesta última etapa, Gabriel já estava doente, e pensava que poderia falecer se não fosse bem tratado pelos médicos e por seus colegas xamãs, e como uma prevenção, me deixou uma quantidade enorme de manuscritos inacabados, escritos sobre mitologia, benzimentos, rezas, processos de cura, e outros sobre histórias de vida, relação dos índios com os brancos, entre outros. Guardei todos esses documentos, e lhe tranquilizei de não iria morrer, que somente precisava tratar-se com médicos brancos, que sabiam o que ele tinha e que poderiam ajudar-lhe. Sua enfermidade era a diabetes, que na época estava muito difícil de ser controlada. Sua recusa em ser apropriadamente tratado, bem como sua insistência de que a doença poderia ser curada com o xamanismo, o levou a contrair uma grande ferida nos pés, que não sarou e acabou gerando uma infecção impossível de ser tratada, o que levou, já quase no final de sua vida, a uma amputação de parte de sua perna. Já em casa, Gabriel sem parte de uma perna, ainda tentou, segundo me disseram alguns, controlar a infecção, mas esta acabou se alastrando e ele teria que amputar o resto da perna, mas se recusou a fazê-lo. Isso lhe levou, inevitavelmente, à morte por infecção generalizada. Nota-se que esta é uma versão de seu processo de adoecimento e de sua morte. Este ponto nunca ficou realmente claro, pois ouvi várias versões sobre o ocorrido. Como eu estava na Espanha, na época, não lhe acompanhei de perto, e nunca soube o que realmente aconteceu. A versão apresentada aqui é a mais confiável que escutei, por assim dizer.

Alguns índios, xamãs, que estiveram com Gabriel no hospital ou em sua casa na fase final da doença, dizem que Gabriel não tinha sido apropriadamente “iniciado”; que sua característica xamanística não lhe permitia fazer algumas coisas, que era limitada. Raimundo Desana, por exemplo, me disse que Gabriel não tinha a preparação adequada para usar o Pariká, e que além disso o utilizava em demasia, e que por isso ficou doente. Outros xamãs próximos a Gabriel confirmaram essa versão, dizendo que Gabriel não tinha passado por todo o procedimento de preparação do corpo para poder usar o Caapir e o Pariká, e isso lhe deixou doente e lhe levou à morte. É muito comum, em Manaus, escutar essa versão, de que Gabriel foi vítima de seu uso exagerado do Pariká e do Caapir.

Seu uso do Pariká era realmente incomum. Não o utilizava somente em contexto ritual, ou em processos de cura. Quando andava comigo pela cidade, sempre carregava seu vidrinho cheio de Pariká, e fazia uso dele constantemente, e até me oferecia. Dizia que eu veria as coisas mais claramente. Ele, como Raimundo Desana, dizia que o Pariká lhe fazia ver as coisas como elas eram: os espíritos como humanos, os animais e sua cultura de humanos, além de outros entes da natureza. Gabriel me dizia que todos eram humanos, mas que assumiam formas diferentes diante de nós, mas que quando voltavam para suas casas eles se convertiam em humanos, faziam rituais e festas, com muito caxiri, falutas e bastões de ritmo, do mesmo jeito como fazem os grupos Tukano.

Gabriel me disse que saiu de Pari-Cachoeira porque queria ir a Manaus, mostrar para os brancos a cultura dos índios, sua importância e sua complexidade. Ele se atribuiu essa missão: ser um representante da cultura Tukano entre os brancos, e ensinar sobre essa cultura. Mostrar, para quem quisesse ver, quem eles

eram, como viviam, etc. Essa versão, porém, era a sua, que contrastava com vários outros depoimentos, tanto de indígenas de Pari-Cachoeira quanto de antropólogos que ajudaram Gabriel na sua ida para Manaus.

Contam outros índios que a ida de Gabriel para Manaus foi, em realidade, uma fuga, pois Gabriel possuía um sério desentendimento com membros de outro grupo, e havia sido ameaçado de morte, e que por isso fugiu da localidade e se dirigiu a Manaus. Essa versão, com algumas alterações menores, me foi confirmada por alguns antropólogos, principalmente pelo Dr. Renato Athias, que ajudou Gabriel no seu deslocamento para Manaus.

Então, Gabriel diz que foi para Manaus por vontade própria, com a missão de divulgar a sociocosmologia Tukano entre os brancos. Fazer com que estes vissem o quanto os índios são diferentes e importantes na região, sobretudo para a preservação ambiental. Mas outros dizem que ele não foi por vontade própria, e sim que se auto-exilou em virtude de conflitos irremediáveis. Que fugiu pela sua vida. Versões diferentes, mas que não são excludentes. Gabriel pode sim ter ido a Manaus por conta de conflitos com outros grupos locais de Pari-Cachoeira, mas ao mesmo tempo pode ter se atribuído a missão de porta voz da cultura Tukano. Talvez esse não tenha sido seu motivo para a migração, mas certamente foi o que lhe sustentou metafisicamente no meio urbano, e orientou sua rede de relações e sua articulação com outros xamãs e com os brancos, pertencentes a instituições de ensino e pesquisa.

Apresento um trecho de seu segundo livro (2005, pg. 23), onde Gabriel escreveu sua autobiografia resumida, onde justifica seu pertencimento ao grupo

tukano específico, seu clã, e também reafirma sua posição como Kumú, formado por outros especialistas de cura:

Filho do velho Kumú-Doétiro Cândido Gentil, da tribo tukano, e de Amélia dos Santos, da tribo desana, do povoado de Sto. Antônio. Gabriel dos Santos Gentil pertence ao grupo tukano, Yeparásui-pãresí, apelido de Batí-Tororã. O nome usado na tribo: Seribhi, é o nome do antepassado gente-pedra. Foi o Kumú velho Gabriel Costa, que fez a cerimônia de batismo, deu o nome de Gabriel, para ser substituto do velho Seribhi. Seribhi é nome original da tribo tukano, é nome cerimonial do autor. É nome recebido antes de ser batizado da Igreja Católica pelo padre Ezequiel Lopez, da Congregação Salesiana. Gabriel dos Santos Gentil casou-se com Ana Cabral, da tribo desana na religião tukano, no dia 16 de agosto de 1984 na cidade de Manaus. Foi o Kumú velho Tuxaua, Yepásuri Manoel Machado que fez a cerimônia de casamento tukano tradicional às 20 h até 21 h, na religião tukano, Deua LUA, Yepá Õakhë, e o Deus Juruparí, Miri. Gabriel Gentil atualmente é o Kumú, Iniciado e Curador. Desde 1969, até ano 2000, de tanto estudar, escrever Mitos Tukano, formou-se Tëoñari Kumú. Qualificação hierárquica do iniciado: Registro de categoria e designação do iniciado foram estes Pajés Yaiwa, Kumuã Curandeiros, Bayaroá Cantores, que me ensinaram cerimônias, sabedorias, histórias, mitos antigos. O velho Kumú Pajé Pedro Costa, 81 anos, da tribo tukano, fez a cerimônia de Kumuari mërõ bahsero, no ano de 1966 em Pari-Cachoeira. O velho Kumú Pajé Ângelo Brandão, 67 anos, da tribo tukano, fez a cerimônia a pedido do meu pai Cândido Gentil, Kumuari mërõ bahsero no mês de novembro de 1969, em Pari-Cachoeira. Os velhos Kumuã Bibiano Costa, Ciríaco Gentil,

Cândido Gentil, da tribo tukano, fizeram Cerimônia Kumuari mërõ bahsero, no mês de maio de 1975, em Pari-Cachoeira. O Kumú velho Yepásuri Tuxaua Manoel Machado, da tribo tukano de Pari-Cachoeira, fez cerimônia Kumuari mërõ bahsero, no mês de maio de 1984, na cidade de Manaus. O velho Kumú Pajé Avelino Trindade, 68 anos, da tribo tukano, fez cerimônia Kumuari mërõ bahsero, no mês de abril de 1993 na cidade de Manaus; e fez cerimônia formação, consagração de Kumú Yaí curador no dia 20 de maio de 2001, fora de Manaus, da família, na selva, às 20:00 h. Estes foram os meus mestres Pajés, que me ensinaram e repassaram os poderes e sabedorias deles. Depois de muitas dificuldades aprendi de forma oral, me especializei como iniciado Kumú, Curador e Pajé. Com muitos sofrimentos e críticas escrevi também o livro *Mito Tukano*. Isto é para o bem do povo Tukano.

Não há dúvida que Gabriel foi formado como Kumú, tanto no Alto Rio Negro quanto em Manaus, por outros benzedores mais velhos. Apesar de que outros xamãs de outros grupos duvidam de seu status de Kumú. Há também outros Kumú e Yaís que conheci no Alto Rio Negro, especificamente em Iauareté, que afirmam que Gabriel era sim um Kumú, especialista de cura e sabedor da cultura e sociedade tukanas.

Ao chegar em Manaus, ainda meio perdido sobre o que fazer na cidade, Gabriel foi morar no bairro de Coroado, zona Leste da cidade. Sua casa era simples, de madeira, e não possuía tantos utensílios dos brancos, principalmente se comparamos à casa de Justino Pena e Raimundo Desana. Gabriel andava sempre

bem arrumado, e dizia que *os brancos só vão me respeitar se usar boas roupas; aqui na cidade eles vêem primeiro as roupas, depois a pessoa.*

Algum tempo após sua chegada, Gabriel foi trabalhar com o Pe. Casimiro Béksta, no seu local de trabalho, onde realizava traduções do tukano para o português, e também transcrevia dezenas de fitas de áudio que continham muitos aspectos da sociedade e da cultura dos índios do Alto Rio Negro. Já falamos sobre o trabalho antropológico do Pe. Casimiro, e Gabriel foi um dos que mais ajudou para que uma série de documentos fossem transcritos, traduzidos e catalogados no arquivo missionário. Ali, juntamente com o Pe. Casimiro, Gabriel aprendeu muito sobre conhecimentos e práticas dos grupos tukanos.

Como me contou, sua primeira inspiração para escrever sobre os Tukano veio de sua temporada trabalhando para o Pe. Béksta. Ele queria fazer o mesmo que os antropólogos faziam. Mal sabia ele que, desta forma, ele estava reantropologizando sua cultura, trazendo o discurso de fora para dentro da sociocosmologia nativa, reinventando, por assim dizer, sua história e a história dos grupos tukanos de Pari-Cachoeira.

A partir desse conhecimento, Gabriel formou uma rede interessante de relações, principalmente com os brancos. Realizava vários trabalhos relacionados com a Universidade Federal e com Institutos de Pesquisa; dava aulas da língua tukano, ensinava sobre rezas e plantas medicinais, e praticava rituais de cura com todos que lhe procuravam, índios ou brancos. Seu prestígio no meio acadêmico era alto, pois dessa forma Gabriel contribuía com pesquisas em andamento, principalmente no INPA – Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia, onde

trabalhou com biólogos e botânicos na identificação e catalogação de plantas medicinais.

Mas foi somente com a publicação de seus dois livros sobre mitologia Tukano, que Gabriel ascendeu ao status de estudioso de sua própria cultura. Seu prestígio cresceu tanto que em 2004 a FIOCRUZ/Amazônia lhe converteu em pesquisador honorário da Instituição, onde trabalhou formalmente até a sua morte. Seu objetivo na instituição era escrever e ensinar sobre práticas de saúde entre os Tukano, para que fossem planejadas políticas públicas mais adequadas a estes povos. Pena que seu tempo como pesquisador durou pouco, mas a quantidade de trabalhos que realizou é realmente assombrosa. Seus manuscritos são volumosos, e seu trabalho para ensinar aos brancos e índios sobre a sociocosmologia nativa era incansável.

Assim, Gabriel realizou uma antropologia reversa, onde também escrevia sobre os brancos. E atualizou uma poética tukano, transformando aquilo que só era passado por via oral em textos, para que servissem, segundo ele, para as gerações futuras. *Hoje em dia os tukanos jovens não querem mais aprender as histórias, não querem mais ser especialistas de cura; mas no futuro eles vão ler esses livros e vão aprender; é pra eles também que escrevo, pra nossa cultura continuar viva.*

Apesar de polêmico, pois alguns índios não consideravam que ele fosse um especialista de cura realmente, e outros não estavam de acordo com o fato de “contar segredos dos antepassados” para todos, através de seus livros, Gabriel desempenhou um papel importante em Manaus. Ele mostrou que se pode revitalizar as culturas e valores nativos, mesmo no meio urbano. Ele provou que os

índios podem obter prestígio entre os brancos, por conta de seus conhecimentos e práticas que tanto interessam a alguns. E, por fim, ele apresentou, de forma clara e objetiva, o mundo dos tukanos para os brancos, como também para os índios – pois não é por ser índio que todos sabem sobre mitologia e práticas de cura –, e penso que essa foi sua grande contribuição, agora imortalizada em seus livros. Mas o que fazer com todos os seus manuscritos que foram deixados, para mim e para outros? Estudá-los, é uma possibilidade; divulga-los, talvez uma opção não muito adequada, pois além de estarem incompletos, não creio que seja papel do branco publicar esse material. Mas podemos arquivá-los, dando acesso a outros que queiram conhecer mais sobre os tukanos, e mais sobre Gabriel Gentil. Até hoje não consegui uma instituição que receba esse material e o utilize adequadamente, como fonte de pesquisa para outros pesquisadores, estudiosos, e para os próprios índios. Finalmente, sua memória segue nesses escritos. E espero que, pelo menos parcialmente, sua presença nessa tese constitua uma espécie de homenagem, e uma lembrança por todo seu esforço em revitalizar a cultura de seus antepassados.



## CAPÍTULO 7 – DISCUSSÃO

Certamente, as narrativas apresentadas no capítulo anterior possuem suas particularidades, suas especificidades, mas podemos notar alguns padrões que se repetem, ou acontecimentos e pontos de vista semelhantes. Meu objetivo neste capítulo não é fazer uma análise dessas narrativas, e sim discutir alguns pontos que me parecem interessantes, e que estão em consonância com a base teórica da tese, bem como com o resto do material apresentado ao longo do trabalho.

Criar uma prática de sentido que se relacione com as práticas de sentido dos índios. Essa é minha intenção. Por conseguinte, abordarei alguns temas mais que outros, de acordo com a importância que os índios dão para alguns assuntos. Espero poder esclarecer algumas questões primordiais que propus para esse trabalho. Além de discutir as narrativas apresentadas, se notará que nessa discussão também tratarei do trabalho de campo como um todo, da etnografia que foi realizada.

Porém, uma observação. Fujo da noção de análise, pois não me coloquei na posição de analista da cultura indígena dos Tukano, muito menos de sua situação, prática e conceitual, na cidade. O que estabeleci, como em todo trabalho de campo antropológico – pelo menos os bons – foi uma relação. Uma relação entre minha cultura, e a cultura deles. Somente assim, creio, se pode criar categorias de inteligibilidade das noções e conceitos apresentados pelo outro.

Durante meu trabalho de campo, tive o privilégio de conhecer a Roy Wagner, eminente antropólogo e autor de *A Invenção da Cultura*. Seus *insights*

sobre o trabalho de campo, e a forma com a qual buscamos lidar com a cultura nativa foram de grande valia para mim, e para o estudo que me propus. Minhas conversas com o Dr. Wagner, além de bem interessantes, puderam clarear a forma pela qual eu estava me relacionando com os índios, criando laços de confiança e intimidade mútuas. Muitas vezes, eu não era o único pesquisador ali, ou o único que fazia as perguntas; os índios me questionavam, e me perguntavam sobre minha própria cultura. Essa relação de significantes e significados foi uma condição *si ne qua non* para o bom desenvolvimento do trabalho de campo, e para minha posterior compreensão de tudo aquilo que me interessava estudar. De certa forma, ao lhe contar sobre minha pesquisa, Wagner me orientou, me passando sua experiência pessoal como pesquisador e insistindo na questão da relação; que tudo se resumia à relação que era estabelecida com os índios, e que eu deveria me colocar nessa relação da mesma forma que eles se colocavam, pois estávamos estudando um ao outro. Nós dois, elementos dessa relação, tínhamos cultura, e nosso modo de relação ocorre através de nossas culturas. O antropólogo não abandona sua cultura para tornar-se um autômato que analisa a cultura do outro, e sim se cobre dela para poder estabelecer uma relação entre culturas, aquilo que já nomeiei como práticas de sentido. Mas, como bem explicita Wagner (2010, pg. 30):

Se isso a que os antropólogos chamam de cultura é tão englobante como vimos supondo, então essa obsessão por parte do pesquisador de campo não é despropositada, pois a cultura estudada constitui um universo de pensamento e ação tão singular quanto a sua própria cultura. Para que o pesquisador possa enfrentar o trabalho de criar uma relação entre tais entidades, não há outra maneira senão conhecer ambas simultaneamente, apreender o caráter relativo de sua cultura mediante a formulação concreta

de outra. Assim é que gradualmente, no curso do trabalho de campo, ele próprio se torna o elo entre culturas por força de sua vivência em ambas; e é esse conhecimento e essa competência que ele mobiliza ao descrever e explicar a cultura estudada. Cultura, nesse sentido, traça um sinal de igualdade invisível entre o conhecedor (que vem a conhecer a si próprio) e o conhecido (que constitui uma comunidade de conhecedores).

De fato, poderíamos dizer que um antropólogo inventa a cultura que ele acredita estar estudando, que a relação – por consistir em seus próprios atos e experiências – é mais real do que as coisas que ela relaciona. No entanto, essa explicação somente se justifica se compreendemos a invenção como um processo que ocorre de forma objetiva, por meio de observação e aprendizado, e não como uma espécie de livre fantasia. Ao experimentar uma nova cultura, o pesquisador identifica novas potencialidades e possibilidades de se viver a vida, e pode efetivamente passar, ele próprio, por uma mudança de personalidade. A cultura estudada se torna visível e subsequentemente plausível para ele; de início ele a apreende como uma entidade distinta, uma maneira de fazer as coisas, e depois como uma maneira segundo a qual ele poderia fazer as coisas. Desse modo, ele pela primeira vez compreende, na intimidade de seus próprios erros e êxitos, o que os antropólogos querem dizer quando usam a palavra cultura. Antes disso, poder-se-ia dizer, ele não tinha nenhuma cultura, já que a cultura em que crescemos nunca é realmente visível – é tomada como dada, de sorte que suas pressuposições são percebidas como autoevidentes. É apenas mediante uma "invenção" dessa ordem que o sentido abstrato de cultura (e de muitos outros conceitos) pode ser apreendido, e é apenas por meio do contraste experienciado que sua própria cultura se torna visível. No ato de

inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura.

Nesse sentido, a relação entre culturas não é somente importante, mas fundamental para o estudo e compreensão da cultura pesquisada. Esse processo passa realmente – e isso pude viver na minha experiência pessoal – por uma reelaboração de nossa própria cultura, ao *inventarmos*, no sentido de Wagner, a cultura do Outro. E, ainda mais importante, se pode empreender uma reinvenção do conceito de cultura, pois aquilo que aprendemos na academia, antes do trabalho de campo, acaba por não ser mais suficiente para interpretar toda a situação do trabalho de campo. Nós, eu e os nativos, reinventamos a cultura, enquanto conceito, e isso abre novas possibilidades de inteligibilidade. E é sobre isso que esse capítulo se apóia: um trabalho de campo onde a relação foi mais importante que as interpretações apressadas e inacabadas, e uma visão reinventada da cultura do Outro, como também de nossa própria cultura. Minha discussão se baseará nas práticas de sentido que foram criadas a partir da etnografia, mas para que isso ocorra é preciso realizar algumas observações a mais sobre a noção de cultura.

Já falamos anteriormente que no senso comum – e infelizmente, em alguns círculos das ciências sociais, inclusive da antropologia – os índios que se encontram na cidade são vistos como aculturados, civilizados, aqueles que já perderam sua cultura original e que agora se encontram numa espécie de limbo cultural: nem lá, nem cá, presos entre mundos, absorvidos pela sociedade mas ainda assim vivendo às margens da cultura ocidental. Esse predicado já foi teoria corrente na antropologia indígena, e já assumiu muitas formas conceituais, como as já citadas “transfiguração étnica” ou “fricção interétnica”. Sahlins (1997, pg. 52),

explicita bem essa oposição entre aculturação e transformação cultural entre os índios (segundo os próprios termos):

Portanto, devemos prestar alguma atenção aos hesitantes relatos etnográficos sobre povos indígenas que se recusavam tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós. Pois acontece que essas sociedades não estavam simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas ainda estão desaparecendo — e estarão sempre desaparecendo [...] Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial a uma ordem ainda mais abrangente: seu próprio sistema de mundo.

É dessa incorporação do mundo exterior que estamos falando, repetidamente em todo o trabalho. Não um desaparecimento em meio a uma sociedade moderna englobalizante e homogênea, e sim uma marcação da diferença e incorporação do sistema mundial ao seu próprio sistema de mundo, ou seja, uma apreensão do Outro segundo os próprios termos. Sahlins cita Latour (1996, pg. 5, In Sahlins, 1997, pg. 52), que lança uma luz ainda mais interessante sobre esse movimento cultural dinâmico dos povos nativos estudados por nós:

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em

algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um Mercado global e de um capitalismo desterritorializado [...]. Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento. O que se carece é de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a levar adiante suas muitas e valiosas intuições.

Essa última citação resume o que gostaria de explicar nesse capítulo de *Discussão*, pois trataremos aqui justamente de grupos indígenas que estão realizando esse processo, apontado por Sahlins e Latour. Reinventando, reantropologizando, subvertendo. São movimentos dinâmicos que estão sendo realizados por eles. E a mim cabe somente o propósito de apresentar esse movimento, da forma como observei e da forma como ele me foi passado pelos índios, em nossa relação. Apesar de que discutiremos pontos muito específicos da cultura nativa, acho importante esse olhar mais geral, sobre a cultura indígena e sua persistência, apesar de tudo; apesar dos contatos, dos missionários e, hoje em dia, apesar de sua presença na cidade de Manaus, cheia de brancos.

Com isso esclarecido, passamos então à *Discussão* das narrativas e de outros aspectos do trabalho de campo. Compreendo que alguns pontos que foram apresentados nas narrativas se explicam por si só, ou para dizer de outra maneira, algumas passagens são tão ilustrativas e explícitas, que já se pode ver uma relação sobre o que foi descrito e o que foi tratado por mim em outros capítulos. Por exemplo, evocando aqui o capítulo 2, *Proposta de um Marco Teórico*, é impossível não perceber a relação entre as narrativas e conceitos fundamentais que foram

abordados. Principalmente o de “afinidade potencial” e o “perspectivismo e multinaturalismo”. Ademais, o tema principal da tese se vê inscrito nessas narrativas, pois há um jogo de relações entre identidade, alteridade e alteração e a vida na cidade, ou ainda, na relação com os brancos e sua cultura. Lembremos que fiz a opção por pontuar que a alteração é um resultado das relações entre alteridade e identidade, e ao falar sobre transformações indígenas no meio urbano estou me referindo a esse processo de alteração.

Na discussão, teoria e prática caminharão juntas, em relação quase simbiótica. Pois acredito que o marco teórico da tese se adequa perfeitamente às práticas de sentido apresentadas pelos índios. Ou, as práticas de sentido apresentadas pelos índios encontram ressonância significativa na base teórica que estamos utilizando. As duas se complementam, e cada uma inventa, ou reinventa a outra.

Apresentei um Marco Teórico; descrevi, a partir de um ponto de vista histórico e etnográfico o tema do contato e da conversão religiosa levada a cabo pelos missionários salesianos; busquei apresentar de forma sucinta a sociocosmologia nativa; a partir de narrativas mitológicas, me esforcei por situar os brancos e índios no universo nativo; e, finalmente, apresentei narrativas da migração que ilustram todo esse processo do contato com o Outro, em uma situação mais extrema que é a migração para o meio urbano. E não qualquer meio urbano, mas uma cidade grande, com mais de 2 milhões de habitantes, como Manaus. Tratarei agora de discutir o que foi apresentado, e quais os significados que podemos explorar a partir desse conjunto.

Podemos começar por um ponto fundamental: o processo migratório. As narrativas, bem como todos os diálogos que tive com índios Tukano em Manaus, são muito semelhantes e categóricas a esse respeito. Os índios não estão, segundo suas próprias concepções, se dirigindo ao mundo dos brancos. Ao contrário, se dirigem a um mundo indígena, já ocupado no passado por seus ancestrais, mas que hoje foi dominado por estrangeiros, caracterizados aqui como os brancos, genericamente. O mundo dos brancos seria, por conseguinte, a Europa, de onde vieram os primeiros conquistadores. Ali sim, o mundo é dos brancos. Mas Manaus, lugar mitológico e super importante na história da criação da humanidade, ocupa uma posição territorial que faz parte do cosmos indígena. Um informante me disse, certa vez, que não teve medo de se mudar para Manaus, mas que teria medo de se mudar para a Europa, pois ali é o mundo dos brancos. Além disso, Manaus não somente é reconhecida como um espaço territorial indígena, mas também abriga muitos grupos e famílias do Alto Rio Negro, que se encontram ligadas por uma complexa rede de relações que envolve movimentos políticos, mobilizações étnicas, práticas rituais, processos de filiação e aliança, práticas xamânicas, performances rituais, apresentações culturais, entre outros elementos que ligam esses grupos, mesmo que estejam em pontos distintos na cidade.

É importante notar que, quando os índios Tukano migram para a cidade, muitos se perguntam sobre o tema da identidade. Seguem com uma identidade indígena? Possuem a mesma identidade, mesmo estando em Manaus? Perderam sua identidade, ao serem civilizados e incorporados ao espaço urbano? Sobre essa última pergunta, vale lembrar que, do ponto de vista nativo, eles não são incorporados pela cidade, pela civilização, e sim o contrário: a cidade e a civilização são incorporadas por eles, segundo seus termos.



A identidade não está em questão para os índios. Eles a utilizam em português para delimitar uma diferença em relação aos brancos, mas para eles o tema identidade não é uma questão fundamental; não existe dúvida, ou algum tipo de fragilidade ontológica a esse respeito. A identidade não é uma dimensão a ser posta em discussão pelos índios, pois ela, apesar de ser construída, está num ponto do processo de parentesco onde há coesão e fronteiras delimitadas, e bem marcadas. Como já dissemos, ela não é a forma prototípica de relação.

Os índios a utilizam quando precisam mostrar aos brancos que são diferentes, mas não preciso mostrar, ao mesmo tempo, para eles mesmos que sua identidade é diferente, a não ser intereticamente, ou seja, quando querem estabelecer diferenças entre as etnias distintas da família linguística Tukano, quando os tukanos se dizem diferentes dos desanas, os pira-tapuyas se dizem diferentes dos wanano, dos kubeos, e assim por diante. Diferenças essas que são marcadas pelas singularidades de cada grupo étnico.

A cultura, como conceito e como prática, é utilizada estrategicamente na cidade para estabelecer uma diferença entre índios e brancos, principalmente em movimentações políticas onde os índios pedem, ou exigem, um tratamento diferenciado pelas políticas públicas, estatais ou federais. Mas não há dúvida que essa diferença existe, e não foi inventada pelos antropólogos; ela está na fala dos índios, em suas narrativas sobre quem são e a que mundo pertencem. Pois pertencem a um universo conceitual diferente do universo dos brancos.

### 7.1. O deslocamento para Manaus

Segundo Athias (1995, 2007, 2010), existe um "espaço geográfico Tukano" (uma cartografia de lugares mitológicos), por onde os índios da região do Alto Rio Negro se deslocam, questão que já tratamos nas narrativas mitológicas. Nesse espaço, há factualmente uma livre movimentação, onde os índios se deslocam por territórios que são compreendidos como terras indígenas, ainda que estejam fora da Terra Indígena do Alto Rio Negro, homologada pelo governo.

Além das narrativas mitológicas, ficou claro nas histórias sobre a migração que os índios se deslocam, a partir de seus pontos de vista, por uma área originariamente indígena, que foi posteriormente ocupada pelos brancos, ou pelos ocidentais.

Não opomos campo e cidade, desde o ponto de vista interpretativo da sociocosmologia nativa. Mas certamente os índios sabem o que é o "campo" e o que é a "cidade"; o que são as comunidades indígenas do Alto Rio Negro, e o que é a cidade de Manaus. Cada um possui suas especificidades, e isso é bem compreendido pelos Tukano. Mas essas especificidades dizem respeito, principalmente, ao modo de vida que se é levado nessas localidades, e também ao mundo exterior, aquele que está fora do sistema concêntrico de parentesco.

Minha posição conceitual nunca foi buscar estabelecer como se vive na comunidade e como se vive na cidade, tendo um local em oposição ao outro. E certamente, a partir das narrativas mitológicas contadas e das histórias sobre a migração, não vejo uma situação onde os índios estão se dirigindo ao "mundo dos

brancos”. O que me parece mais adequado é que eles realizam uma viagem de volta, pelos locais que passou a cobra canoa no início da criação da humanidade. Essa viagem de volta é marcada como um elemento chave no processo migratório, onde os índios entendem que estão viajando rio abaixo, em direção a territórios ancestrais.

Isso, falando mais no geral, um ponto de vista global do processo de deslocamento do Alto Rio Negro em direção à cidade de Manaus. Sendo mais específico, vemos motivos e motivações para essa viagem. Justino falou na oportunidade de emprego e na formação educacional de seus filhos; Raimundo disse que queria refazer essa viagem da cobra canoa, e que acabou se estabelecendo em Manaus; Gabriel muito possivelmente migrou para a cidade por conta de conflitos sérios em sua comunidade, mas tomou para si a missão de empreender, na cidade, uma revitalização da cultura Tukano.

Motivos diferentes, situações específicas, mas todos se encontram conectados pela natureza do deslocamento. Quero dizer, todos se locomoveram por uma geografia Tukano. Além disso, todos tomaram o rumo de praticar aspectos da cultura como uma forma de revitalização, por um lado, e também como uma apresentação e representação dos valores culturais para os brancos, por outro. Praticar, viver a cultura, e também mostrar para os brancos quem são os Tukano, delimitando fronteiras e marcando a diferença.

Há, porém, outros motivos para o deslocamento para a cidade. Certamente esse deslocamento se justifica, pelo menos em parte, pela questão territorial, o fato de os índios migrarem para um espaço reconhecido na mitologia grupal. Outros

justificantes da migração são o trabalho, o estudo, ou simplesmente o desejo de aventurar-se em um local novo, pleno de oportunidades, ao contrário das comunidades de partida que não apresentam mais possibilidades além daquelas de filiação e aliança (círculo central do nexo do parentesco, onde “nada acontece” como já falamos no capítulo 2), agricultura, pesca, entre outros. A cidade guarda em si um mundo de possibilidades, e isso pode ser apresentado de acordo com a metafísica da predação, ou da apreensão ontológica. O meio urbano apresenta mais e mais elementos para serem incorporados.

Se partimos da teoria do parentesco entre os Tukano, diríamos que a viagem para Manaus é ilustrada pelo caminho realizado do centro do sistema de parentesco, onde reina a consanguinidade, em direção ao exterior do sistema concêntrico, onde prevalece a afinidade. E se temos a alteridade como relação prototípica entre os Tukano, é na relação com esta que os índios se encontram na posição onde “algo acontece”. O caminho do centro para o exterior situa o índio em contato direto com a afinidade potencial, e com um mundo a ser afinizado, incorporado. Nesse caso, o emprego e o estudo, por exemplo, não são elementos que justificam por si só a migração para Manaus. A questão é mais metafísica do que aparenta ser. O emprego e o estudo são, na verdade, elementos a serem incorporados, a partir da afinidade potencial. Nesse caso, os motivos aparentes da migração não são os reais motivos; eles são elementos de uma questão maior, mais importante, que é o canibalismo metafísico praticado pelos índios Tukano. Portanto, é a afinidade potencial que encerra esse processo de deslocamento. O desejo de apreender o outro, e em alguns momentos de ser como o outro. Mas, e não é suficiente sublinhar, segundo os próprios termos.

Seria essa então a principal motivação para o deslocamento em direção a Manaus? A viagem simbólica do centro para o exterior, onde se encontram os inimigos e os brancos, que são afins potenciais? É a afinidade potencial o fator que impulsiona os Tukano a descerem o rio Negro e instalarem-se em Manaus? Creio que sim. A metafísica Tukano se sobrepõe aos motivos aparentes. Emprego na cidade e educação formal nas escolas não constituem elementos-chave no processo migratório. Eles estão aí, com certeza, mas obedecem a um impulso mais profundo, abstrato, que é a possibilidade de incorporação da alteridade, e o processo de alteração que isso implica. Alteração necessária, pois falamos de uma cultura que necessita de movimento, necessita da alteridade enquanto agente norteador dos laços de consanguinidade. Mesmo que seja avesso às explicações demasiado mecânicas, pois as considero reducionistas, me arrisco a dizer que os círculos do sistema concêntrico não giram a partir de seu interior; a roda gira desde fora.

Creio que há uma situação reversa aqui, que também serve de base para o processo migratório. Em certo momento, conversando com um ótimo antropólogo que realizou sua monografia no Uaupés, Geraldo Andrello, ele me disse que havia percebido que, em Manaus, se estão fazendo coisas que já não se fazem no Alto Rio Negro. Entre essas coisas está a construção de Malocas, os rituais – incluindo o Dabucuri e o Jurupari –, o trabalho dos curandeiros, especialmente dos Kumús, entre outros diacríticos culturais. Ao parecer, quando os índios vão pra Manaus, é o exterior, representado aqui pelo branco, que lhe dá a oportunidade de realizar todas essas facetas culturais. Raimundo começou a fazer apresentações de danças e rituais para os turistas depois que os donos de uma agência de viagem lhe procuraram. Justino criou a associação Bayaroá a partir de uma necessidade que percebeu e constatou, a de que os brancos valorizam o exótico indígena e querem

ver seus rituais, escutar suas músicas. Gabriel encontrou na cidade o que ele mais queria: ser um porta voz da cultura Tukano, e plasmou isso na escrita. E muitos outros que conheci na pesquisa, encontram em Manaus um mundo de conhecimentos e oportunidades que não querem perder, pois precisam incorporar. Não possuo o mínimo receio em dizer que os agentes externos, como o emprego e a escola, são coadjuvantes no processo migratório. São importantes, é claro, pois eles dão aos índios o conhecimento que estes estão buscando incorporar. Mas o personagem principal dessa história é invisível, metafísico. O que pude constatar é que é a viagem ao exterior que se apresenta como motivo da migração. Digo viagem ao exterior de acordo com o sistema concêntrico de parentesco que traçamos. Mas também como viagem para fora da comunidade, em direção ao outro e sua cultura. Finalmente, posso dizer que a viagem à cidade se justifica pela necessidade constante de incorporação do outro e de sua cultura. Como aponta Viveiros de Castro (2015), trata-se de uma metafísica canibal.

## **7.2. A Vida na Cidade**

Certa vez, Justino me perguntou como era minha vida na cidade. Disse a ele que era corrida, agitada, que meu cotidiano era cheio de compromissos de trabalho e estudo. Que começava o dia cedo, e seguia uma rotina rigorosa de estudos e trabalho, e que ainda por cima dava aulas pela noite, e só chegava em casa depois das 22 horas. Passava muito tempo dentro do carro, dirigindo de um lugar a outro, e lhe expliquei que isso era muito estressante. O trânsito em Manaus está entre os piores do Brasil. Também lhe expliquei que o calor na cidade me fazia muito mal. Temperaturas entre 35 e 40 graus me deixavam cansado, mas que precisava seguir nesse esquema pois essa era a vida que tinha escolhido pra mim, até o momento.

*Justino me disse: viu, essa é a vida dos brancos aqui; cada um por si mesmo; cada um fechado na sua vida, no seu dia, nas suas obrigações; vocês não tem o grupo junto de vocês; e agora que estamos aqui temos que seguir uma vida parecida; Em Taracú eu me preocupava com a pescaria e com minha família, e vocês brancos se preocupam em fazer dinheiro, ter muitos empregos, estudar mais pra ter mais dinheiro... mas agora essa também é nossa vida, mas não tenho carro e tenho que andar de ônibus mesmo.*

Essa breve observação de Justino me fez pensar sobre a vida na cidade dos índios Tukano que vieram para Manaus. Lembro que a primeira coisa que pensei na época foi “não deve ser fácil”. Mas me esforço por não fazer um juízo de valor, pois correria o risco de situar-lhes em uma posição complicada, a de vítimas da civilização. E, apesar de o terem sido no passado – parcialmente, pois os índios também fizeram suas próprias escolhas –, hoje em dia não é mais o que ocorre, pois quem migrou para a cidade o fez seguindo suas próprias vontades.

Em um dia típico, acompanhei Justino durante um tempo. Saímos de sua casa, no bairro de São João que se localiza no km 5 da Br-174 que liga Manaus a Boa Vista, às 06:00 da manhã. Caminhamos de sua casa até a parada de ônibus, que fica próxima, e subimos no ônibus que nos levou ao centro da cidade, tardando mais ou menos uma hora e meia para chegar. No Centro da cidade, Justino realizou algumas compras, visitou amigos que sempre estão passeando pela praça da Matriz, uma das mais antigas da cidade, onde sempre há indígenas caminhando por ali ou sentados conversando sobre suas vidas na cidade, ou trocando notícias do Alto Rio Negro. Depois disso fomos esperar outro ônibus, que tardou bastante, que

nos levaria a uma localidade próxima à sede da FUNAI – Fundação Nacional do Índio, em Manaus. Ali passamos um bom tempo, já que a irmã de Justino trabalha na FUNAI, e ele sempre está se articulando com alguns funcionários para pedir apoio para seu plano de criar um assentamento de agricultores no km 21 da Br-174, como mencionei no capítulo anterior. Além disso, eu mesmo trabalhei na FUNAI entre os anos de 2010 e 2011, como Indigenista Especializado, e visitar o local sempre faz com que eu converse com antigos colegas e parceiros de trabalho, principalmente com aqueles que entraram no concurso público juntamente comigo. Permaneci, como funcionário concursado, relativamente pouco tempo na FUNAI, pois meu cargo exigia que me mudasse para a cidade de Parintins. Na época, a mudança de moradia iria me pôr em contato com outros índios que se localizam em Parintins, e me tiraria de minha pesquisa com os índios do Alto Rio Negro; além disso, sou Diretor de uma produtora de cinematografia etnográfica, chamada Rizoma Audiovisual, e não queria abandoná-la, mesmo que fosse por 2 anos somente. Enfim, muitos fatores contribuíram para que eu pedisse demissão da instituição. Mas foi ali, na FUNAI, que eu estreitei meus laços com Justino e outros indígenas do Alto Rio Negro, e alguns deles só passaram a confiar em mim depois de alguns trabalhos que fizemos juntos na FUNAI, o que me deu abertura para realizar a pesquisa. Mesmo Justino, com quem tenho tanta intimidade e um laço de confiança forte, não me aceitava no início; me disse uma vez que eu, além de ser branco, era antropólogo, e que por isso iria roubar seus conhecimentos e não lhe daria nada em troca. Péssima fama a dos antropólogos, pelo menos na cidade de Manaus.

Mas voltando ao dia em questão, depois de finalizarmos o que fazíamos na FUNAI tivemos que pegar ainda dois ônibus para regressar ao bairro de São João, e



chegamos ali por volta das 16:00 horas. Eu já me sentia cansado, com todo o trajeto e com o calor, mas Justino estava bem, e me disse que aquilo fazia parte de seu cotidiano já há bastante tempo, e que não ficava cansado.

Ao regressar comemos quinhãpira, uma mistura de peixe em caldo feito com tucupí, proveniente da mandioca, com bastante pimenta, tempero muito apreciado pelos índios. Depois nos sentamos para conversar e discutir sobre o dia. Justino não deixava de me dizer que, sua vida na cidade era, claro, diferente daquela vida que levava em Taracuí, por motivos óbvios. Mas que, depois de tantos anos, ele tinha se habituado à vida na cidade e não via problema em viver um cotidiano imposto por uma vida na metrópole. O mesmo ocorre com outros índios que conheço, também Tukano. Ao chegarem a Manaus, rapidamente se acostumam com traços típicos da vida na cidade: se locomover em ônibus; andar no Centro da cidade, sempre muito cheio de gente, barulhento e poluído; lidar com o dinheiro, que sem ele não se faz nada na cidade; e buscarem alternativas de sobrevivência adequadas às suas situações, principalmente com relação a questão da alimentação. O alimento precisa ser comprado na cidade, a não ser que o índio more num local onde possa ter uma pequena roça, criar galinhas, etc. Alguns produtos, entretanto, ainda precisam ser comprados, ou trocados, como faz Justino. No seu caso, ele têm algumas árvores de açaí (um fruto típico da Amazônia, já difundido em outras partes do Brasil, que pode ser comido diretamente ou se pode fazer um caldo com ele, para ser comido com farinha grossa de tapioca, proveniente da mandioca) na sua casa, e troca esses frutos por outros produtos, como arroz, sal, açúcar, café e leite.

A renda principal de Justino vem de várias fontes ao mesmo tempo: venda de artesanato, apresentações culturais, ajuda financeira da irmã. Ele complementa essa renda com a plantação de mandioca e a colheita de açaí. Apesar de que os produtos advindos da mandioca ainda persistem em sua alimentação básica, muito do que comem Justino e sua família é *comida de branco*, como ele disse: feijão, arroz, carne, frango, macarrão, ovos, etc. Isso faz com que, como já apontamos, seus corpos mudem. *Nosso corpos estão mudando, por causa do ar que respiramos, da água que bebemos e da comida que comemos; estamos ficando com os corpos parecidos com os corpos dos brancos; mas esse processo leva muito tempo; vai demorar muitas gerações pra que nossos corpos fiquem como os corpos dos brancos; quando isso acontecer, o índio vai ser parte branco, parte índio.*

Já abordamos a questão dos corpos, principalmente no Marco Teórico. Os índios dizem que possuem os corpos diferentes dos outros entes do cosmos, inclusive dos brancos. A formação do corpo faz parte de uma imbricada rede de relações, que envolve benzimento xamânico ritual ao nascer, alimentação, vida na floresta, participação em rituais, principalmente o ritual de iniciação masculina, o Jurupari, além do Dabucuri. Vários elementos formam o corpo dos índios, como também formam o corpo dos animais e outros seres. Como já apontamos, entre os Tukano há apenas uma cultura, a humana; mas há muitas naturezas, representada pela diversidade dos corpos que os humanos assumem. Há muitos corpos do espírito, como mencionou Viveiros de Castro (2002).

Entretanto, não há uma preocupação exagerada sobre a mudança de corpos com a vida na cidade. A preocupação se direciona para como construir um modo adequado de subsistência, seja com uma plantação no quintal, seja com um

emprego formal. Os corpos mudam, mas os índios encaram isso como um processo natural, que há de acontecer. A questão fundamental, parece-nos, é viver na cidade de forma autossuficiente. Sustentar a família e não deixar que ninguém passe alguma necessidade básica.

Já com Raimundo Desana a história é um pouco diferente. Como Raimundo passa a maior parte do tempo na Reserva, seu modo de vida, segundo ele, não difere muito daquele que tinha no Alto Rio Negro. Raimundo planta a mandioca, além de outros frutos, e também subsiste da pesca e da troca de produtos com outros membros da comunidade.

Seu cotidiano é marcado pelo trabalho, pelo que ele entende que é seu trabalho: as apresentações de danças e rituais para turistas. Raimundo, então, trabalha o dia inteiro, com exceção dos dias que vai a Manaus, a convite de alguém para realizar um ritual de cura ou benzimento, comprar produtos no Centro da cidade, ter reuniões com donos ou gerentes de agências de turismo, entre outros. Nesses dias específicos Raimundo se veste com roupas que quase nunca usa, se prepara e cruza o rio em direção à cidade. Mas ele não gosta. Ele prefere permanecer na comunidade do Tupé, cujo estilo de vida está mais de acordo com a vida que levava no Alto Rio Negro. Pelo menos no que diz respeito à vida na natureza, às margens dos rios.

No pouco tempo que passei com Gabriel Gentil, posso dizer que o ritmo era frenético. Gabriel se movia de um lugar a outro, pois era muito bem articulado e precisava atender a todos seus compromissos, fossem eles acadêmicos, sociais,

peçoais ou ainda “profissionais”, como dizia ele quando era requisitado por alguém que estava doente e precisava de benzimento, ou de ajuda xamânica.

A casa de Gabriel era bem simples, e não tinha tantos aparatos ocidentais como outras casas de indígenas que visitei. Ele não dormia em cama, dormia na rede, do mesmo jeito que fazia no Alto Rio Negro. Seu dia começava muito cedo pela manhã. Quando acordava tomava um banho com água gelada, e comia beijú com café. Logo se vestia, de modo bem formal com calça social e camisa, buscando sempre estar bem arrumado. E partia para seus compromissos diários. Antes de ser pesquisador honorário da FIOCRUZ/Amazônia, cargo através do qual recebia um salário, Gabriel se sustentava principalmente pelo que lhe pagavam nos Institutos de pesquisa, onde prestava consultoria sobre plantas medicinais ou dava aula sobre língua e cultura Tukano. Também recebia dinheiro ou alimentos quando realizava suas práticas de cura. Não tinha plantação em casa e não realizava troca de produtos. Sua esposa realizava ocasionalmente serviços de limpeza em outras casas, trabalho que chamamos ali de “empregada doméstica”, e ajudava na renda familiar.

Sua vida na cidade era, apesar de frenética, tranquila no que diz respeito à sua mente, ou ao seu ponto de vista pessoal. Gabriel já vivia em Manaus há bastante tempo, e estava muito bem acostumado à rotina de pegar ônibus, andar pela cidade, ir de um lugar a outro. Prova disso era que sempre se demonstrava tranquilo e sereno, por mais que seus compromissos fossem muitos.

Ele não sentia falta da vida na comunidade de Pari-Cachoeira, segundo me contou. Para ele, aquela vida era a vida que ele tinha escolhido, e que já estava

acostumado. Não trocava a cidade por nada, como me dizia sempre. Ela representava para ele um mundo de possibilidades. Além disso, na cidade era respeitado por seus conhecimentos, e possuía prestígio em várias instituições, bem como o respeito de várias figuras importantes na área de saúde do Estado.

Vemos com essas histórias que a vida na cidade não representa um choque cultural. Apesar de ser um ambiente extremamente distinto das comunidades no Alto Rio Negro, os índios se acostumam com o ritmo e com os ditames da cidade, sem maiores problemas. Na cidade, os índios precisam criar uma nova rotina, um cotidiano diferenciado, mas o fazem sem crise. Me parece que a vida na exterioridade, juntamente e diretamente com a alteridade, ocasiona mais pontos positivos do que negativos para muitos. A capacidade incorporadora dessa alteridade me parece admirável. E é dessa forma que os índios se comportam perante o outro e sua cidade: apreensão ontológica. O resto, que faz parte do cotidiano, se aprende e se assimila de forma simples, apesar de sua complexidade ontológica.

### **7.3. A Maloca**

Depois que as Malocas deixaram de ser casas comunais, a partir do processo de conversão religiosa levado a cabo pelos missionários salesianos, elas foram paulatinamente desaparecendo da paisagem do Alto Rio Negro. A Colômbia é uma exceção, pois se encontravam Malocas dos grupos Tukano ali até bem recentemente. Na parte brasileira, a última Maloca a ser posta abaixo e queimada foi uma Maloca Tukano na cachoeira de Ipanoré, em 1927. Após esse processo de intervenção agressiva à cultura Tukano, os índios passaram a viver em casas

unifamiliares, a exemplo dos brancos ou de populações ribeirinhas mestiças que abundam no interior do Estado do Amazonas.

Porém, nas últimas décadas começou um processo de reconstruir as Malocas, já não como casas mas como um símbolo de revitalização da cultura indígena. Ainda que não morassem nelas, os índios possuíam, a partir de sua construção, um local onde poderiam realizar uma série de atividades que já não realizavam intensamente, por falta de espaço e por proibição dos missionários.

A Maloca, então, se tornou várias coisas: centro comunitário; local de encontros e festas; espaço para realização de Dabucuris e, em alguns casos, rituais de Jurupari; casa de danças e festejos; e, principalmente, um símbolo da cultura Tukano, uma forma de mostrar que a cultura não desapareceu, que está viva e ativa, mesmo que, na atualidade, apresente suas especificidades.

Sua construção, na atualidade, busca obedecer aos parâmetros ancestrais de construção de Malocas. Algo interessante, é que vi algumas Malocas sendo construídas a partir do uso de um livro do Pe. Casimiro Béksta, "A Maloca Tukano-Desana e seu Simbolismo". Ou seja, os índios fazem uso de um estudo feito por um branco sobre as Malocas, que colheu informações dos antigos, que tinham vivido em Malocas no passado e conheciam seu processo de construção e suas características simbólico-mitológicas. Tendo o livro como referência, algumas Malocas foram construídas a partir, então, de um estudo feito pelos próprios índios, sobre como a Maloca deveria ser. Uma ilustração, do meu ponto de vista, da incorporação que os índios fazem do conhecimento dos brancos.

Entre as Malocas que vi, se encontram algumas no Alto Rio Negro, e outras em Manaus. Em Iauareté, vi e estive na Maloca dos tarianos do clã *koivathe*, grupo muito bem estudado por Andrello (2006). Também estive bastante tempo na Maloca dos tukanos *oyé*, hoje considerados como o clã de mais alta hierarquia entre os tukanos. Guilherme Maia, ancião do grupo, Kumú e profundo conhecedor da história mitológica e da história moderna dos índios, me mostrou a Maloca e me explicou, pacientemente, sua construção e seus significados. A Maloca possui quatro esteios, que a sustentam, e cada esteio possui um significado. Uma coisa interessante que notei é que dois esteios tinham pinturas que me pareceram muito familiares. Algo me dizia que já tinha visto aquelas pinturas em algum lugar, mas no momento não pude identificar sua origem. Numa segunda visita à Maloca, descobri que aquelas pinturas eram uma reprodução de pinturas feitas por Gabriel Gentil, publicadas em seu segundo livro. Aquilo me surpreendeu bastante, porque as informações que eu tinha até então eram que Gabriel não possuía muito prestígio entre os tukanos do Alto Rio Negro. Muitos me disseram que *ele tem o respeito de vocês, brancos, mas pra gente ele não é nada; não é Kumú, não sabe contar direito os mitos, e vive se drogando com o Pariká*. Afirmção semelhante obtive de Raimundo Desana, que me disse que Gabriel não tinha sido apropriadamente preparado para ser Kumú, e que, apesar de possuir muito prestígio entre os brancos, os índios não lhe tinham respeito, por não ser um bom curandeiro e por falar de mitos e histórias que consistiam em segredo para os grupos da região. Gabriel entregava, portanto, esse segredo aos brancos. O que me parece uma contradição, pois Raimundo também entregava uma espécie de segredo, que era mostrar as flautas de Jurupari. Em certa ocasião, um canal de televisão local, chamado de AmazonSat, realizou uma entrevista com Raimundo e sua família, e nessa entrevista foram mostradas imagens de danças, bem como

imagens dos instrumentos, e em uma parte específica apareciam os filhos de Raimundo tocando as flautas de Jurupari. Tive a oportunidade, em São Gabriel da Cachoeira, de falar com vários índios Tukano que viram esse programa, e viram as flautas de Jurupari, e ficaram simplesmente indignados. Acusaram Raimundo de mostrar um segredo muito importante, pois mulheres e crianças também viam a televisão, e se sentiram ultrajados pelas imagens, que todos no Alto Rio Negro a veriam. Uma vergonha, segundo eles. Também disseram que se Raimundo voltasse ao Alto Rio Negro ele teria que responder a isso, nem que fosse com sua própria vida.

Mas voltando à Maloca dos tukanos *oyé*, as pinturas eram realmente uma reprodução das pinturas de Gabriel Gentil. Foi ali que percebi que os *oyé*, grupo de alta hierarquia, possuíam respeito pelo que Gabriel fez em Manaus. Lhe respeitavam por revitalizar a cultura Tukano, e por estar entre os brancos e ter obtido sucesso entre estes. Também era respeitado como conhecedor dos mitos e histórias Tukano, e como especialista de cura. Guilherme Maia me disse: *o Gentil fez muito por nossa cultura, e com muita coragem; ele estudou e escreveu sobre nós, e conseguiu o respeito dos brancos; eu li seu livro, e estudei suas pinturas; elas estão corretas, e tudo que o Gentil escreveu também; por isso usei suas pinturas na construção da Maloca, porque mostra o seu simbolismo.*

A Maloca dos *oyé* também consistia em centro comunitário, local de reunião dos tukanos. Ali também se realizavam festas e Dabucuris, danças e rituais. Ocasionalmente, quando alguém queria falar com Guilherme, ou quando este iria praticar algum ritual de cura ou benzimento, o fazia na Maloca. Ritual de Jurupari



não é mais realizado pelos *oyé*. A Maloca, pois, possui outros sentidos de existência nos dias de hoje.

Além das duas Malocas que vi em Iauareté, estão as Malocas que vi na cidade de Manaus. A Maloca que construiu Justino e seus filhos, em escala menor, bem pequena se comparada às Malocas tradicionais, que chegavam a ter 40 metros de largura e 70 metros de profundidade. As Malocas de Raimundo Desana e sua família, sendo que uma é a principal, maior e melhor construída, e as Malocas de seu filho, menores e mais ou menos inacabadas. Também está a Maloca de seu irmão, Domingos, também grande em tamanho mas carecendo de um pouco mais de detalhes, em comparação com a Maloca de Raimundo.

As Malocas de Raimundo são utilizadas constantemente, para as apresentações de danças e rituais. Quando precisa se reunir com alguém para conversar, Raimundo também utiliza a Maloca, que também consiste em espaço de reunião formal ou informal da família. Se realizam Dabucuris, festas nos fins de semana, mas sua função principal é constituir um local para a apresentação de danças para os turistas. Mesmo assim, não deixa de ser um espaço, a meu ver, de revitalização da cultura. Até porque a Maloca foi construída respeitando todas suas características fundamentais. Não creio que é somente um espaço recreativo ou de apresentação para os brancos. Penso que ela possui, a exemplo das Malocas de Iauareté, um simbolismo muito particular, que é mostrar que os traços fundamentais da cultura desana, dos grupos Tukano, segue existindo ali. No passado, ela era a espinha dorsal da socialidade e da cultura nativa; hoje em dia, ela ocupa esse lugar mas segundo termos diferentes, pois ela constitui o ponto central

da revitalização cultural, e símbolo de uma cultura que não foi, e que não será, extinta.

A Maloca de Justino Pena tinha, antes de ser derrubada, funções semelhantes: centro comunitário, local de reunião da associação Bayaroá, espaço de ensaio de danças e rituais, escola para as crianças, e também um local onde se realizavam Dabucuris e outros festejos. Uma pena que ela não exista mais, pois com esse movimento de Justino e de outros membros da associação em direção a fora, ao exterior, ela foi perdendo sua importância para o grupo. Além disso, Justino necessitava do espaço para fazer um centro comunitário mais apropriado com a agenda da associação. Já na atualidade, esse centro comunitário deu espaço à construção da casa de alvenaria para Justino e sua família. Em seu terreno, não há mais espaço para a Maloca. Quando lhe perguntei sobre isso, sobre o que significa pra ele, obtive a seguinte resposta: *você é antropólogo mas ainda não entendeu muita coisa; a Maloca não era só o lugar onde meus antepassados viviam, ou o lugar onde fazemos danças e festas; a Maloca é um espaço que a gente leva dentro de si, leva na nossa cabeça; existem regras e procedimentos que antes fazíamos na Maloca, mas como ela não existe mais, essas regras ficaram na nossa cabeça; vê se você entende: nós levamos a Maloca dentro da gente; ela guia a gente nas danças, nos rituais, nos benzimentos, em tudo; ela não existe mais, mas está em todo lugar.*

#### **7.4. Os Rituais**

Tarefa difícil, a de falar sobre rituais dos Tukano no meio urbano. Primeiro porque existe uma linha tênue que separa o ritual performático, feito para que o branco veja, e o ritual em si, com outro propósito que atende às necessidades do

grupo. Segundo porque, nos perguntamos, o que é um ritual? Talvez um processo repetitivo, que envolve também uma performance, e que possui objetivos bem definidos, e está de acordo com determinada tradição. Por exemplo, na tradição Tukano de aliança matrimonial com grupos afins, se encontra o ritual do Dabucuri, onde ocorrem trocas de produtos e, principalmente, troca de saberes e conhecimentos. E nesse momento, ocorre a aliança, que preferencialmente se dá entre primos cruzados. Uma forma de perpetuar os laços de consanguinidade e manter a coesão grupal. E tudo isso ocorre a partir de um ritual.

Na cidade, os Dabucuris que vi tinham muito mais o pretexto de se realizar uma festa, com trocas de comidas e outros bens, consumo elevado da bebida fermentada caxiri, e muita dança, as vezes durando dois ou três dias. Também se consumia o Caapir. Mas o sistema de aliança simétrica não me pareceu claro nos rituais; na verdade, me recordo de um Dabucuri específico que vi onde não foram realizadas alianças matrimoniais. Somente a festa, as danças, a bebida, as trocas, enfim, todo o resto.

Também é comum, na cidade, que se dê o nome de Dabucuri a qualquer festa que vai ocorrer na Maloca que envolva algum grupo visitante. Claro que ocorrem trocas de bens e comidas, mas me pareceu muito mais uma festa combinada onde cada um se compromete em levar algo: uns levam a bebida, outros o peixe, outros a farinha, assim por diante. Se costuma, portanto, chamar de Dabucuri as festas que são realizadas em um espaço da comunidade, ou na Maloca. Mas isso não significa que a festa seja um ritual do Dabucuri propriamente.

Os índios das narrativas do capítulo anterior sempre lutaram para “manter as coisas em seus lugares”. Em que sentido? No sentido de que, se é pra fazer uma festa e chamar parentes, vamos fazer. Mas é só uma festa, e não um Dabucuri. Agora, se vão fazer um Dabucuri, a preparação é maior e a importância do ritual vem à tona e tudo é feito de forma diferenciada. Mas tanto Justino quanto Raimundo, e inclusive Gabriel, no passado, não possuem essa tendência de transformar o ritual numa festa, ou melhor dizendo, transformar a festa num ritual. Ou se faz uma festa, e vão todos dançar e se embriagar com o caxiri, ou se faz um Dabucuri, que apesar de ser um festejo, possui suas especificidades e particularidades.

Porém, o que se vê na cidade é que os rituais são cada vez menos praticados. Não sei dizer, exatamente, qual a importância disso para a manutenção da identidade grupal. Posso somente apresentar o que me contaram os índios, que consiste basicamente em dizer que já não se praticam os rituais porque não há necessidade de que eles sejam praticados. As alianças matrimoniais, na cidade – e em parte, também no Alto Rio Negro –, ocorrem de diversas maneiras, e não faz falta um Dabucuri para que elas ocorram. Todos meus informantes, todos os entrevistados, e todos os índios que convivi na cidade me dizem o mesmo: hoje em dia, não se pode mais impor regras para o casamento, pois na cidade tudo é diferente. Isso é aceito por alguns, e por outros não. O casamento de índias com brancos por exemplo, é muito bem aceito por Raimundo. Sua filha se casou com um branco estrangeiro, alemão, e foi embora com ele para a Alemanha. Ela, entretanto, não se acostumou com a nova moradia (o mundo dos brancos, esse sim), e quis voltar para Manaus, para a Reserva do Tupé. Raimundo ofereceu para o genro alemão um pedaço de terra, para que construíssem sua casa, e ambos voltaram

para Manaus, e agora vivem perto de onde vive Raimundo com sua esposa. Na mesma comunidade, e na mesma localidade, próxima alguns metros. Raimundo nunca se opôs ao casamento, e trata o genro como a um filho. Na época que realizei o trabalho de campo com ele, estavam no processo de ensinar, para o alemão, a língua tukano.

O mesmo ocorre com Justino, que sabe que diferentes tipos de aliança podem surgir no meio urbano, e isso não lhe preocupa. Ele ensina para os filhos as regras preferenciais, e sempre ensinou isso. Mas sabe que o casamento pode ser diferente do que foi ensinado. Diz ele que hoje em dia, na cidade, os jovens não obedecem mais essas regras da troca restrita, e que ele não pode fazer nada a respeito.

Já Gabriel era completamente contra o casamento de índias com brancos, ou índios com brancas. Além disso, ele se opunha, conseqüentemente, a alianças realizadas entre grupos que não fossem da mesma hierarquia. Para ele, era fundamental respeitar o sistema de troca restrita, a filiação com um grupo afim e a aliança simétrica entre primos cruzados. Mesmo tendo vivido por anos na cidade, Gabriel observava que não existia motivo para que se fizesse diferente, mesmo longe da comunidade indígena de origem. Que os ensinamentos estavam aí, o conhecimento estava disponível, para que todos vissem como têm que se casar, etc.

Sobre o ritual do Jurupari, o vi sendo realizado uma vez somente, na Maloca de Raimundo, e de forma parcial. Envolveia muito mais uma performance, ou um ensaio, que o ritual propriamente dito. Outros rituais não são realizados por

Raimundo e sua família. Somente aquilo que já faz parte de seu trabalho, ou seja, as danças e apresentações rituais para os brancos, turistas em sua grande maioria.

Com os rituais sendo cada vez menos praticados, há de se pensar qual a importância disso para os grupos que vivem na cidade, principalmente para a relação de identidade coletiva. A identidade genérica de “índio” prevalece, e me parece que isso não vai mudar. Mas o que dizer da identidade do grupo local? Aquela onde o índio se vê como tukano, desana, pira-tapuya, wanano, entre outros, pertencente a determinado clã, que possui suas histórias específicas, seus ancestrais, sua posição hierárquica, etc.?

Sobre isso, infelizmente não posso teorizar. Somente esperar para ver como os índios vão lidar com a situação. Mas posso especular que essa transformação, que não é somente típica da cidade pois ocorre de forma semelhante no Alto Rio Negro, não implica em uma perda de identidade ou processo de aculturação. Há de se ver ainda quais são suas implicações para a noção de identidade entre os grupos. O que me parece, de antemão, é que é dada tanta importância para a alteridade, forma de relação prototípica, que se esquece, comumente, a identidade que, como já dissemos, não é um tema importante para os índios. Quem sabe para os mais jovens, até aqueles que já nasceram na cidade, isso possua alguma implicação identitária. Mas em nosso trabalho não foi nosso objetivo pesquisar sobre a identidade étnica dos jovens, e quais suas noções sobre isso. Quem sabe em outro momento retomamos o assunto, e nos aprofundamos nessa noção.

## 7.5. O Xamanismo

O xamanismo é uma das práticas culturais mais praticada na cidade. Os especialistas de cura Tukano que vivem em Manaus estão, constantemente, cuidando de enfermos, brancos ou indígenas, em hospitais, Malocas ou em suas casas. Também vão às casas dos enfermos. Me refiro principalmente aos Kumús, benzedores, um dos três especialistas de cura dos grupos Tukano do Alto Rio Negro.

Lembremos, há três especialistas de cura. O Bayá, é uma espécie de curandeiro coletivo. Ele é o mestre das danças, rituais ou não, e seu papel é benzer e proteger o local onde será realizado o ritual, ou a festa. Sua função, portanto, é proteger o grupo local em momentos onde se realizarão os rituais.

Em Manaus há muitos índios que se autodenominam Bayás. Eles conhecem as músicas, as danças, sabem tocar as flautas, e possuem o conhecimento de como os rituais serão realizados. Os grupos de dança e apresentação cultural que estudei são formados, em sua maioria, por Bayás e suas esposas. Apesar de, na tradução, ele pareça somente um mestre das danças e flautas, ele é também um especialista de cura, mas seu benzimento é direcionado à coletividade, a todos que vão participar das danças, ou rituais.

Os Kumús são os benzedores, e também conhecedores da mitologia e da cultura geral dos grupos. Em Manaus há alguns, e aqueles apresentados no capítulo passado são todos Kumús. Eles, além de realizarem as rezas e benzimentos, possuem um profundo conhecimento de plantas medicinais. Observando que seus

benzimentos não são direcionados somente para os enfermos; são realizados em vários momentos, com vários integrantes dos grupos e em diversas fases do ciclo de vida. Por exemplo, há um benzimento para a mulher quando tem sua primeira menstruação. O benzimento do rapaz ao tornar-se homem. O benzimento dos recém nascidos, entre outros.

Os Kumús possuem uma formação específica, geralmente passada por seu pai, também Kumú, ou por outros Kumús do grupo, ou do clã. Essa formação envolve períodos de jejum, alimentação adequada, abstinência de relações sexuais por determinado período, além de uma série de outras exigências. Sua formação é levada muito a sério pelos mais velhos, como também pelos futuros Kumús. Ao estar preparado, o benzedor se torna um especialista de cura, atuando tanto no mundo espiritual – como por exemplo para tirar um feitiço de uma pessoa – como no mundo material.

Como mencionei, os três personagens apresentados, Justino, Raimundo e Gabriel, possuíam uma rotina intensa de chamados para praticarem rituais de cura, ou benzimentos com diversos fins. São buscados pelos brancos, caboclos e índios, que não necessariamente pertençam a seu grupo local, a seu clã. São buscados por índios de outras etnias, dentro da família linguística Tukano, e até por índios de outras etnias, de outras famílias linguísticas, pertencentes a outras localidades da Amazônia.

Acompanhei Justino uma vez, quando sua presença foi requisitada na CASAI – Casa do Índio, que se encontra na Br-174, e que abriga índios enfermos que esperam ser tratados ali mesmo, ou que aguardam uma vaga em algum hospital



público da rede do SUS na cidade de Manaus. Na CASAI, Justino atendeu uma série de enfermos, naquela ocasião todos pertencentes aos grupos Tukano. Escutou o problema de cada um, que podia ser uma enfermidade diagnosticada ou um problema de natureza metafísica. Por exemplo, ele atendeu um índio que possuía uma infecção grave no braço esquerdo, e o benzeu, garantindo que a ferida iria sarar mais rápido, mas que o índio ainda precisaria tomar os remédios dos médicos brancos, pois tratava-se de uma doença de branco. Também atendeu um índio que dizia estar com problemas com a esposa; Justino lhe perguntou se o problema era sexual, ou de outra natureza, e o índio em questão prontamente respondeu que sim, que sua mulher não queria mais ter relações sexuais. Justino aplicou o benzimento, e disse que aquilo passaria, mas que o “paciente” teria que se esforçar também.

Outras pessoas, com doenças mais graves, como câncer, problemas cardíacos, pressão alta, infecções generalizadas, enfim, todo um conjunto de enfermidades mais acentuados, também lhe buscam, esperando receber, através do benzimento ou de garrafadas<sup>22</sup>, um tratamento adequado para suas enfermidades.

Eu mesmo me submeti aos benzimentos, uma série de vezes. Em certo momento, Justino me perguntou sobre minha esposa, e lhe disse que já não éramos mais casados. Em seguida ele perguntou se eu tinha alguma mulher, uma

---

<sup>22</sup> As garrafadas são uma bebida feita com a mistura de uma série de ingredientes, como ervas medicinais, água benzida, raízes de plantas, e até temperos, como o alho. Tudo isso feito com o benzimento do Kumú, e posto em uma garrafa, com uma prescrição específica, como tomar uma colher do conteúdo três vezes ao dia, etc. Daí o nome garrafada, pois se trata de uma mistura de ingredientes numa garrafa.

namorada ou amante, e eu lhe respondi que não, porque no momento não tinha tempo para isso. Ele me disse que percebia que meu espírito estava fraco, que eu estava sem vitalidade, e por isso não atraía as mulheres. Justino pediu então que eu lhe levasse o perfume que uso. Ele benzeu, por um longo período de tempo, o frasco do perfume, e disse que sempre que eu estivesse disposto para que alguma mulher se aproximasse, deveria utilizar o perfume.

Em outro momento lhe comentei que tinha um receio muito grande de não concluir minha tese de doutorado, pois além de fazer a tese, eu trabalhava muito, e não sabia se teria tempo para concluir. Justino mais uma vez me disse que isso ocorria porque eu estava confuso, e que ele já tinha percebido isso. Ao mesmo tempo, preparou uma série de benzimentos para que minha cabeça se abrisse ao conhecimento, segundo suas palavras. Me benzeu por um período de aproximadamente 20 minutos, e também benzeu a garrafa de água que eu tinha – e me disse que deveria tomar um gole por dia –, além de benzer meu pacote de cigarros, pois isso iria ajudar. Toda vez que fumasse um cigarro, eu ficaria mais aberto para o conhecimento, e mais inteligente. Me disse que o benzimento, como um todo, era pra me deixar mais tranquilo e com as ideias apropriadas na minha cabeça.

Algo semelhante ocorreu com Raimundo Desana. Ele me perguntou como estava a tese, se eu já ia terminar ou quando terminaria. Eu lhe disse que não sabia, pois estava muito atarefado em Manaus e que o mais apropriado para mim seria viajar para Salamanca, onde poderia trabalhar na tese mais tranquilamente e com dedicação exclusiva. Raimundo chamou um de seus filhos, também Kumú, e preparou rapidamente um ritual de benzimento. Ele me disse que faria vários

benzimentos: um para me deixar forte e inteligente, para poder escrever a tese, e outro para fortificar o espírito, além de um benzimento especial para que eu pudesse viajar com segurança para o mundo dos brancos, que é a Europa. O processo todo durou cerca de meia hora. Ao final, Raimundo me disse que poderíamos complementar o processo com a bebida alucinógena Caapir, e eu lhe disse que não era necessário, pois tinha receio do que a bebida iria fazer comigo, que talvez não estivesse preparado, etc. Ele concordou, e ao final me disse que agora eu estava preparado, para seguir pelo mundo e terminar meus estudos. O interessante do processo também foi o fato de que Raimundo não me cobrou nada pelo ritual, algo que comumente faz com outros que lhe procuram.

Raimundo também é muito procurado, por brancos e índios, pois possui uma fama grande, provavelmente difundida por outros que ele benzeu, mas também pelos barqueiros que levam turistas à sua comunidade. Muitos em Manaus falam de um grande curandeiro indígena que vive na Reserva do Tupé.

Já Gabriel Gentil fazia benzimento para tudo, pelo que eu me lembro. Também atendia muitas pessoas, e fazia benzimentos inclusive utilizando a fumaça do tabaco. Além disso, benzia seu local de trabalho, sua casa, sua família, seus amigos, etc. Dizia que todos deveriam ficar protegidos, e ele oferecia isso com sua prática. Benzia também os rios e igarapés, pois diziam que algumas doenças vinham dali. Ao chover, por exemplo, fazia benzimento para que a chuva fosse branda e não acabasse com a casa das pessoas. Nessa ocasião, tomei contato pela primeira vez com algo que os Kumús chamam de “sopro”. Eles assopram, em enfermos, em águas, em garrafadas, ou ao vento, com o propósito de influenciar positivamente as situações apresentadas. O sopro, para os Tukano, é muito

importante. Possui a potencialidade de curar doenças, ou de fazer feitiços perigosos.

Portanto, o xamanismo é bastante praticado em Manaus. E possui um significado muito importante para os índios. Os xamãs, além de realizarem curas, são responsáveis pelo conhecimento do clã, ou do grupo étnico. Ademais, são eles que podem ver as coisas como elas são, noção que me foi repetida inúmeras vezes por vários Kumús. Principalmente com o uso do Caapir e do Pariká, o Kumú pode ver o mundo como ele é; isso significa ver a humanidade compartilhada entre os índios e outros entes, como animais, peixes, plantas, espíritos. Essa característica perspectiva abordamos no capítulo sobre o Marco Teórico, e ela é bastante presente entre os Tukano.

O terceiro especialista de cura é o Yaí. Infelizmente, nunca conheci um deles em Manaus. Segundo os Kumús que conheço, enquanto estes são benzedores, o Yaí é como *um médico cirurgião, enquanto nós somos médicos generalistas*. O Yaí está ocupado em tirar a doença do corpo do doente, e para isso utiliza a água benzida, o tabaco e as mãos, que efetivamente tocam o enfermo, para tirar-lhe o feitiço ou a doença. O que é bem diferente dos Kumús, que não tocam no doente. Os Yaís metem a mão, pois somente assim podem realizar o processo de *tirar a doença*.

Segundo Athias (2007, pg. 98), sobre os especialistas de cura do Alto Rio Negro:

Em cada aldeia geralmente existe um Kumu e um Baiá. Esses conhecem a relação de seu clã com os lugares desse mundo. Essa identidade

é, na realidade, cantada (tem um toante próprio de conhecimento próprio do dono-do-canto, o Baiá), e celebrada principalmente nos Dabucuris. Porém, o Yaí não existe em todos os lugares. E nem existem muitos na atualidade. Esses sempre foram poucos, porém todos eram poderosos. Tinham seu corpo preparado para exercer suas atividades xamânicas em qualquer lugar, em qualquer clã. Podiam ultrapassar todas as fronteiras desde que solicitados. Tinham um aprendizado próprio, que segundo os sabedores indígenas poderia durar até nove anos com um acompanhamento direto de um mestre. Yaí é o nome dado também ao bastão que Oãkhe trazia quando fez esse mundo (yepá) no tempo de Pa'miri-Masa. Yaí também é o nome dado à onça, animal que tem um poder imenso na cultura do Uaupés. Por isso que muitos chamam de pajé-onça, pois esse tem o poder de transformação do seu próprio corpo.

Se já existem poucos Yaís no Alto Rio Negro – e nem todo grupo possui Yaís –, o que dizer então da cidade de Manaus, onde encontramos poucos Kumús “autênticos”, ou seja, que passaram de forma rígida e restrita em sua formação de especialistas de cura. Durante todo o processo de pesquisa, procurei por Yaís, mas não encontrei um sequer. Alguns índios me disseram que havia alguns, há anos atrás, mas que esses voltaram para o Noroeste Amazônico, ou se dirigiram à Colômbia. O próprio Athias, em comunicação pessoal, me confirmou que no lado colombiano dos Tukano, há Yaís ainda. Ainda seguindo a reflexão de Athias (Idem, pg. 99):

Se as pessoas que curam e cantam (preparam o corpo e o ambiente) nas aldeias indígenas do Uaupés têm os nomes de Kumu, de Baiá, o Yaí não

tem um nome, principalmente porque não está ligado a um espaço geográfico. Este pode ser chamado de pajé-yaí, ou simplesmente Yaí, e pode invocar o demiurgo criador de todas as coisas. Porém, nos discursos dos sabedores indígenas do Uaupés, esses são reconhecidos também como “ahkó-sitahgué”, ou seja, como um Yaí também é reconhecido e chamado. Este começa a pertencer a todas as camadas da cosmologia. Não tem lugar específico, tem a chave para ir para em todos os lugares. Na realidade, o “ahkó-sitahgué” significa “aquele que cura jogando água”. E só eles podem curar jogando água. Os Kumu, os benzedores, não tocam no corpo do paciente. Neste caso, a palavra e os encantamentos são os instrumentos da cura. Eles dizem que curam com o som das palavras. Os Baiá curam e fazem a proteção dos ambientes usando a música, o toante [...] Na tradição do Uaupés existem dois tipos de yaís que utilizam a água. Aqueles que usam a planta inoñóá (carajuru) para concentrar o seu poder de diagnosticar, e aqueles que cheiram o wihõiuá (paricá).

Se os xamãs possuem o poder de passear entre mundos, entre as dimensões do cosmos, os que se encontram na cidade possuem uma capacidade maior de adaptação e assimilação da cultura ocidental, claro que segundo seus próprios termos culturais. É somente o Yaí que pode mudar de forma, mas todos os especialistas de cura, a partir do uso do Caapir, do Pariká, da folha de coca, podem ver o mundo de forma diferente. Eles podem “ver” o que os outros não podem. Talvez possam ver, nos brancos, uma mesma humanidade, uma cultura semelhante, porque é humana. Como eles sempre me dizem, não é a cultura que muda, e sim os corpos que são diferentes. Considero esse um bom exemplo do perspectivismo e multinaturalismo na Amazônia.

O que podemos deduzir da presença de curandeiros na cidade de Manaus? Bom, em primeiro lugar os indígenas precisam deles. Eles são tão indispensáveis quanto o branco. Em segundo lugar, os xamãs são aglomeradores. Eles trazem para perto de si os outros membros do grupo que migraram para Manaus. Eles são personagens muito importantes para os Tukano, e talvez por isso é que eles possuam, em Manaus, uma característica de chefia; são como gestores dos outros índios que se deslocaram para Manaus. Não somente porque são uma segurança para os índios, mas também, e principalmente, porque possuem poder. E na cidade, seu poder se converte em liderança. Não é à toa que os três Kumús apresentados no capítulo passado possuem, ou possuíam – no caso de Gabriel – características de liderança entre os índios. São os sábios e conhecedores que conduzem os outros índios na cidade. Aqui, lhe atrelamos um papel a mais: o de líderes natos.

#### **7.6. Formação de Associações e Grupos de Apresentação**

A formação de associações formais, além de aglutinarem os índios no mesmo local, e com o mesmo objetivo, atualizam um desejo de lutarem por seus direitos, além de servirem de ponte para uma atividade comum que possa ajudar na subsistência dos índios em Manaus. Com a criação da Associação Bayaroá, Justino oferece possibilidades de emprego aos membros de sua associação. Ademais, oferece com isso um solo seguro, onde os índios podem se encontrar, realizar festas, compartilhar experiências, e organizarem-se para uma vida melhor na cidade.

Quando os índios têm algum problema, eles não sabem quem procurar, ou a quem acudir para pedir ajuda. Para isso, eles utilizam as associações, que lhes encaminha à solução de suas questões. Os grupos de apresentação estão diretamente atrelados a essas associações. Ao invés de criarem um grupo autônomo de Bayás, ou ainda um grupo de mulheres que fazem artesanato para venda, os índios se filiam às associações para que tenham algo mais seguro, mais bem articulado. Através do grupo Bayaroá, por exemplo, os dançarinos e cantores podem fechar acordos com o Estado, ou com entidades privadas que necessitam de seus serviços. As mulheres também encontram, aí, um local para vender artesanatos.

A Associação, seja qual for o motivo de sua existência, aglutina pessoas com carências e objetivos comuns, e serve como ponto de apoio e cooperação para que os índios na cidade não estejam sozinhos, isolados, mas que possam realizar atividades com os brancos, ou para os brancos. Uma associação com vários associados é mais forte do que um índio sozinho, ou ainda uma família sozinha. Isso abre portas, por exemplo, para que peçam uma atenção diferenciada em vários setores públicos, ainda que esse ponto seja difícil de se alcançar, na cidade.

### **7.7. Alteridade e Alteração**

Vimos nas narrativas que os índios que se deslocam para a cidade possuem um ponto muito importante em comum: todos eles estão em um mundo de possibilidades, onde a incorporação do branco se faz ainda maior e mais intensa. Não se trata somente de estar no grupo local e esperar o agente exterior que será incorporado, causando alteração. O que na verdade importa é estar nesse espaço



onde prevalece a alteridade, com toda uma cultura e sociedade a serem incorporados.

Nesse caso, a afinidade potencial funciona a pleno vapor no meio urbano, pois há muito a ser apreendido. Mesmo num bom jantar, não se pode comer toda a comida de uma vez. Na cidade, o tempo se encarrega da prática apreensiva do Outro, de acordo com os termos indígenas, e de acordo com as possibilidades que se apresentam.

Os mais jovens buscam educação formal. Além disso, escutam músicas dos brancos, possuem aparelhos eletrônicos, sabem lidar melhor com questões econômicas e se movimentam pela cidade com maior propriedade. Enquanto os mais velhos incorporam a alteridade não somente em seus diacríticos, mas em sua metafísica. Incorporam conhecimentos, saberes, pontos de vista, opiniões. Incorporam o invisível, que se faz visível na forma como a socialidade se altera.

Algumas alterações, que vêm do contato e da incorporação da alteridade, são inevitáveis, como por exemplo a aliança matrimonial com brancos, ou brancas. A utilização de bens e mercadorias, inclusive alimentos, também são inevitáveis, e os índios buscam lidar com isso da melhor maneira, reconhecendo o processo de alteração pelo qual passam e tornando-se agentes de sua própria história, fazendo escolhas e assumindo posições.

Mas como os índios vêem o processo de transformação de sua cultura e sociedade? Com naturalidade, suponho. Eles passam por esse processo desde a chegada dos salesianos no Alto Rio Negro, e a alteração, na cidade, somente se

torna mais extrema. Mas a alteração ocorre porque existe abertura para isso. Uma abertura ao exterior.

Nesse processo, os brancos ainda são vistos como ameaçadores e, muitas vezes, não são dignos de confiança. Pois eles já tiraram muito dos índios. Ao mesmo tempo, está o “bom branco”, aquele que ajuda, que reconhece o índio e concorda com sua posição; aquele que se transforma em amigo e, quase, um parente próximo. O branco é uma espécie de inimigo, mas é assim mesmo, e talvez por isso, afinizado. Se torna próximo facilmente. Uma vez Justino me disse que é por isso que os Tukano são tão enganados pelos brancos, porque estes são afinizados com facilidade. Mas esse é um ponto crucial da socialidade indígena, como vimos discutindo desde o início do trabalho.

Para os brancos, os índios são quase invisíveis na cidade. Não se sabe quem é índio, colombiano ou peruano; Não se sabe se são índios ou mestiços. Existe uma ignorância geral, na cidade, sobre quem são os índios; sobre sua cultura, sua diversidade, sua complexidade. Entre os brancos, o termo “índio” é utilizado de forma depreciativa, quando se quer ofender alguém. Quando uma pessoa faz algo estranho, ou ruim, os brancos dizem *você parece índio, é preguiçoso e não faz nada direito*. Diria que não é só a ignorância que reina na cidade, mas também uma profunda falta de respeito para com as populações nativas. Desconhecimento, desinteresse, e falta de empatia. Isso para dizer o mínimo.

Os índios estão a par dessa visão que os brancos têm deles, mas não se incomodam muito. Já foram muito depreciados pelos missionários, e sabem que o

branco os deprecia. Portanto, o branco é visto como ameaçador, ignorante, bélico, agressivo, tudo isso um pouco genericamente.

Porém, também é visto como possuidor de conhecimento e poder, e são essas características que precisam ser incorporadas. Tudo aquilo que o branco tem de bom. O canibalismo metafísico na cidade se faz indispensável. Ele é o motivo da presença indígena na cidade, o polo atrativo de famílias inteiras que migram para a cidade. Se não for por isso, por que mais seria? Se o branco tem tantas características negativas, por que mudar-se para uma cidade que está cheia deles? Creio que não é somente pelo emprego e pela educação dos mais jovens. A ressonância que encontramos, nessa pesquisa, aponta principalmente para o processo de apreensão ontológica, ou uma metafísica canibal (Viveiros de Castro, 2015). A alteração ocorre, por conseguinte, a partir da incorporação da alteridade, que vai ressoar na identidade dos índios, não no sentido de ocultá-la ou diminuí-la, mas seguramente o oposto: fazendo-a mais forte do que nunca, estabelecendo limites e fronteiras, e contribuindo de forma significativa para a coesão interna dos grupos.

## 8 – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de encerramento, vou retomar pontos fundamentais que tratamos ao longo da tese, traçando relações e ensaiando interpretações conclusivas. Ao mesmo tempo, discutirei algumas questões que não estão completamente fechadas, e apresentarei algumas sugestões a respeito, com a intenção de propor alguns caminhos de estudos e pesquisas. Em suma, um resumo da pesquisa e algumas propostas sobre novos caminhos que possam dar conta de outras questões, que não foram tratadas nesta tese em virtude de circunstâncias variadas.

O primeiro ponto a discutir diz respeito ao sistema de parentesco dos índios Tukano, especificamente à relação entre consanguinidade e afinidade. Podemos dizer que essa relação é contrária, mas as duas dimensões se complementam no sistema de parentesco. Enquanto a consanguinidade se localiza no centro do sistema concêntrico, mantendo o processo de aliança e filiação, a afinidade se direciona para o exterior. A consanguinidade é construída, enquanto a afinidade é dada. Isso significa dizer que a consanguinidade é construída pelos índios, a partir de alianças matrimoniais, filiação parental, união com grupos afins, num processo de construção da socialidade, mas que depende, em grande medida, daquilo que é dado, que já existe por si só, virtualmente ou materialmente, que é a afinidade com o Outro, com a alteridade. Lembrando que, sobre o sistema concêntrico, quando falamos de afinidade, identificamos, no centro, a afinidade virtual cognática, onde estão os primos cruzados, por exemplo. Em um círculo maior, que abarca o primeiro, está a afinidade efetiva, lugar dos cunhados. Em outro círculo, ainda mais englobante, está a afinidade potencial, onde estão os amigos formais, e ela se dirige

para o exterior do sistema, onde estão os inimigos e, o mais importante no nosso contexto, os brancos.

A identidade, relação tão importante para os índios, não é dada portanto; ela é construída a partir da consanguinidade. Mas é a alteridade que constitui forma de relação prototípica. É a relação com o exterior que vai criar movimento nos círculos centrais do sistema concêntrico do parentesco. Esse exterior, que é dado virtualmente, precisa ser apreendido, incorporado, causando alterações no centro do sistema.

Todo esse tema foi tratado, principalmente, no capítulo 2, Porposta de um Marco Teórico, onde realizei um balanço teórico e bibliográfico a partir do trabalho de um etnólogo, Eduardo Viveiros de Castro. Essa escolha foi muito particular, e ocorreu por afinidade intelectual. Além disso, não queria complicar o capítulo com muitos pontos de vista e noções contraditórias. O trabalho do Dr. Viveiros de Castro pareceu suficiente para criar uma base teórica sólida, que utilizei ao longo da tese. Seguramente utilizei outros pontos de vista nos outros capítulos, outras monografias e conceitos, de outros autores, mas a base teórica, o marco propriamente dito, se concentrou nos artigos e livros do autor citado.

O título do trabalho, Identidade, Alteridade e Alteração, pode passar uma ideia de que o caminho vai de dentro para fora, ou seja, que a identidade é o valor mais importante, a alteridade é a relação com o outro, e que de alguma forma essas relações geram alteração no sistema sociocultural Tukano. Mas na verdade é o contrário. O sistema funciona de fora para dentro. Estou falando que o que ocorre, em primeiro plano, é um processo de alteração, típico daquele sistema. Uma

socialidade que é contextualizada e atualizada pela alteração, desde tempos muito antigos.

No capítulo 3, falei sobre o Alto Rio Negro, especialmente sobre a história do contato entre índios e missionários salesianos. Me pareceu de extrema importância situar o contato dos índios com os missionários, pois foram os segundos que intermediaram a relação dos índios com a civilização. Os missionários constituíram uma das primeiras figuras de alteridade a serem incorporadas, e sua importância no processo de alteração dos índios Tukano é sem precedentes.

A história do contato dos Tukano, passando principalmente pela inserção dos missionários salesianos na região e, conseqüentemente, uma abertura maior à civilização – o que inclui o processo migratório em direção aos centros urbanos da região, inclusive Manaus –, seguramente gera um processo de alteração mais extremo, mais acentuado e mais visível. Porém, essa transformação ainda obedece às regras de um sistema que se faz de fora pra dentro. A alteração consiste na apreensão da alteridade, que está no exterior, causando transformações nas bases socioculturais do grupo. Exemplifiquei isso na tese uma série de vezes, inclusive a partir das narrativas sobre a migração. As alterações no centro formador dos grupos Tukano pode ser notada por transformações recentes nas regras de parentesco, principalmente no que diz respeito à troca restrita, além de formação de alianças com outros grupos afins, diferente do que era idealizado no passado, sem falar da inclusão do branco como possível afim com quem se pode formar alianças de casamento.

É a alteridade que causa alteração. Ou melhor, a incorporação da alteridade causa transformações socioculturais. É importante apontar que essas transformações estão longe de constituir processo de aculturação, ou perda identitária. A alteração significa movimento, dinâmica processual, onde o que é mais significativo se reorganiza e se mantém, segundo os termos indígenas. Acho surpreendente que, uma socialidade que se faz pela exterioridade, consiga manter, ao mesmo tempo, uma sociocosmologia concisa e bem definida, e que não desapareça no contato extremo com a modernidade e a civilização ocidental.

Vimos que esse processo de incorporação da alteridade pode ser chamado de diversas formas: apreensão ontológica, predação ontológica, predação metafísica, entre outros. Todas essas noções inspiradas pelo trabalho do etnólogo Eduardo Viveiros de Castro. Porém, denominações à parte, decidi optar por chamar esse processo de canibalismo metafísico. Pois, em meu entendimento, é o que se realiza realmente. O canibalismo, como metáfora, representa uma forma de apreender o outro, e quando utilizamos o termo canibalismo metafísico englobamos os outros termos, como apreensão ou predação ontológica.

Portanto, o processo de alteração dos índios Tukano do Alto Rio Negro, principalmente daqueles que estão na cidade de Manaus, se dá pela noção de **Canibalismo Metafísico**. O Outro é incorporado, materialmente ou imaterialmente, e essa apreensão ontológica preenche um espaço que, de alguma forma, já estava reservado a este. Esse processo causa uma dinâmica processual, causando transformações socioculturais, mas em uma sociocosmologia que se encontra, por assim dizer, preparada para isso, pois ela é tão aberta e tão dinâmica

que suas transformações não são desenfreadas e sem controle; o índio incorpora e se transforma, mas segundo os próprios termos.

Também vimos isso na cosmologia Tukano, tema tratado no capítulo 5, Índios e Brancos no Universo Nativo. O branco foi inserido na cosmologia, principalmente nos mitos que narram a criação da humanidade. Além de esse fato mostrar como os Tukano possuem uma cosmologia dinâmica, aberta e com potencial transformador, a incorporação do branco na narrativa apresenta o modo pelo qual os Tukano lidam com o exterior, ou seja, incorporando-o.

Assumo que me sinto inclinado pela interpretação de que os brancos foram tão bem recebidos pelos índios, os padres e sua religião tão facilmente impostos, porque os Tukano queriam reparar um erro do passado. No mito da criação, o branco, apesar de ser um irmão mais novo do índio, pois saiu por último da cobra canoa, fez escolhas melhores: se banhou no lago de leite, e escolheu os instrumentos que lhe davam mais poder. O branco, portanto, ficou mais poderoso, e essa imagem influenciou negativamente na imagem dos índios, que se tornaram inferiores.

Creio que quando os missionários salesianos chegaram à região, os índios já possuíam essa versão do mito. E quando viram os brancos oferecendo uma transformação, uma religião, um Deus, um batismo, essa foi a oportunidade ideal para que se redimissem do erro do passado. Inclusive, no mito, o ato de banhar-se no lago de leite pode ser relacionado com o batismo cristão. É como se os brancos, com o processo do batismo, estivessem representando aquele momento, que lhes deu poder. Então os índios, claramente, queriam ser batizados, para incorporar



esse poder. Aparte sua natureza metafisicamente canibalística, os índios também queriam refazer a escolha errada do início da criação, aceitando os brancos e sua religião. Para mim, nada mais explica a aceitação tão extrema da presença salesiana na região. Os índios, além de aceitarem os padres, concordaram com todas suas demandas, e inclusive queimaram as Malocas, a mando dos padres. Como abordamos no capítulo 4, a Sociocosmologia Nativa, a Maloca era um dos pontos socioculturais centrais entre os nativos, e os índios seguramente acreditavam que iriam receber algo muito importante em troca, para chegarem ao ponto de derrubar as Malocas e se transferirem para casas unifamiliares.

Portanto, a incorporação da alteridade e o conseqüente movimento que isso ocasiona – movimento cultural, ou movimento no centro da estrutura do parentesco –, pode ser ilustrada pelo sistema de parentesco, onde temos a alteração como modo fundamental a ser alcançado, e também pela mitologia, onde o branco, já incorporado à narrativa, reaparece como alteridade a ser apreendida, possuindo um poder a ser reconquistado.

Mas o que dizer sobre o deslocamento dos índios em direção à cidade de Manaus? Busquei abordar essa questão de forma mais precisa no capítulo 6, Narrativas sobre a Migração. Ali, apresentei três histórias sobre a migração para Manaus, e apesar das especificidades e particularidades de cada uma, podemos tirar algumas conclusões gerais que explicitam o tema da migração para a cidade.

Em primeiro lugar, os índios não estão saindo da Terra Indígena em direção ao mundo dos brancos. Não trabalhei com essa noção, apesar de ser corrente nos estudos sobre o tema. Os índios se movem por um *espaço geográfico Tukano*,

explicitado na mitologia, e que abarca o caminho que vai da costa brasileira, no Rio de Janeiro, até a Colômbia, no Noroeste Amazônico. Esse espaço, segundo os índios, é indígena fundamentalmente, e que foi ocupado posteriormente pelos brancos. Manaus, local de migração tratado na tese, constitui para eles um local mitológico, indígena, que está cheia de brancos e mestiços. Há uma diferença de categoria importante entre dizer que é o mundo dos brancos ou dizer que segue sendo o mundo dos índios mas que está cheio de brancos. O mundo dos brancos, para os índios, é a Europa, e não Manaus, ou outras cidades que estão no caminho de descida do Rio Negro, como São Gabriel da Cachoeira, Santa Izabel e Barcelos.

Em segundo lugar, esse processo de deslocamento é apontado como sendo necessário por uma série de motivos: emprego na cidade, possibilidade de educação formal dos mais jovens, ou até um desejo de aventurar-se em outras terras, apontado por muitos dos índios com quem tive contato. Esses motivos são aparentes, e em minha opinião eles não explicitam o que seria considerado por mim como o “real motivo”. O motivo profundo do deslocamento é metafísico, como explicitamos no capítulo 7, Discussão. A migração é estimulada por um profundo desejo de incorporação da alteridade, traço delimitado da afinidade potencial. No meio urbano, há um mundo de possibilidades, um conjunto de características a serem incorporadas. Desde equipamentos industrializados domésticos, até conhecimentos e práticas dos brancos. Aí se insere o emprego e a educação formal, como elementos dessa incorporação, e não como motivos principais da migração. Além disso, muitos dos índios Tukano que estão em Manaus alcançam um prestígio que dificilmente teriam no Alto Rio Negro: alguns como curandeiros, outros como mestres de danças e cerimônias, outros como detentores de conhecimentos que interessam aos brancos, sobretudo aqueles que estão na academia, e assim por

diante. Nas narrativas da migração que apresentamos, vemos que Justino possui um importante papel como líder de uma associação, que realiza apresentações culturais, mas que possui planos de ocupar uma extensa faixa de terra com o intuito de se construir uma vida ao estilo de seus antepassados; Raimundo possui grande prestígio como curandeiro, e é extremamente respeitado por uma grande leva de turistas que lhe visitam, para verem danças e rituais; Gabriel era considerado como um porta voz da cultura Tukano, ao ponto de ser incorporado por uma instituição de estudos e pesquisas de respeito, como a Fiocruz, com o cargo de pesquisador honorário. Todas essas facetas advém do processo de incorporação do branco e de sua cultura, porém segundo termos indígenas.

Por último, podemos dizer que o processo de migração em direção a Manaus obedece a um processo de predação metafísica, ou melhor, utilizando o termo que escolhi como sendo o mais apropriado ao contexto deste trabalho, um canibalismo metafísico. É preciso canibalizar o Outro metafisicamente, para que algo ocorra na sociocosmologia. No centro do sistema de parentesco, nada ocorre, a não ser a consanguinidade. O que movimenta essa roda é o que ocorre no exterior. Canibalizar para movimentar, dinamizar, criar, construir. Esse é o movimento fundamental dos Tukano, que é intensificado pela vida na cidade, apesar de todas suas dificuldades e entraves.

Entretanto, alguns pontos na tese não ficaram muito claros, talvez por falta de espaço, ou talvez porque direcionei a atenção para outras questões. Por exemplo, as implicações, para os índios, das alianças matrimoniais com os brancos. Apesar de que o assunto era tratado de forma muito natural pelos informantes, ainda acho que há muito mais a ser explorado sobre o assunto, e futuras

investigações podem aprofundar nessa relação atual, expondo suas consequências para a sociocosmologia nativa.

Um outro ponto que penso que merece um melhor tratamento é o xamanismo. Tratei do xamanismo na tese, mas de forma talvez um pouco superficial. O que se poderia fazer seria tratar do tema do xamanismo na cidade no sentido de observar qual a importância disso para os índios, ou quais as noções que estes têm sobre os processos de cura e rituais xamânicos. Apesar de termos tratado do tema do perspectivismo, penso que ele seria melhor tratado a partir de narrativas xamânicas sobre como vêem o mundo a partir da prática ritual. Vários Kumús disseram que, na prática ritual, com o uso dos alucinógenos, se pode ver o mundo como ele é realmente. Isso significa ver o mundo na sua humanidade, que é única; são os corpos que são diferentes. Penso que o tema merece uma melhor exploração, e os especialistas de cura em Manaus estão mais que dispostos para oferecerem as coordenadas desse estudo.

Para finalizar, penso que o próprio tema sobre Identidade, Alteridade e Alteração carece de outros rumos. Talvez necessite de mais perspectiva. Essa tese não encerra o tema, mas o inicia, dá o primeiro passo para que ele constitua um processo que será cada vez mais tratado no futuro, seja com uma futura pesquisa, mais detalhada, ou seja a partir de publicações de artigos e trabalhos em congressos e seminários, onde se poderá ver sua relevância e observar suas críticas. Penso que é desse modo que se deve realizar um trabalho acadêmico: com abertura e dinamismo. Seguindo o exemplo dos Tukano, há que se abrir para a exterioridade para criar movimento e, portanto, incentivar transformações. Esse foi, e continuará sendo, o lema principal deste trabalho.

## 9 – FONTES E BIBLIOGRAFIA

### FONTES

BIZARRIA, Fernanda Moura; SOUZA, Erlan Moraes de. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro. Vol. 1 - Renato Athias Entrevista Pe. Casimiro Béksta.** Manaus: Iphan-AM, 2007a.

\_\_\_\_\_. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro. Vol. 2 - Alunos dos Internatos Salesianos do Alto Rio Negro.** Manaus: Iphan-AM, 2007b.

\_\_\_\_\_. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro. Vol. 3 - Geraldo Andrello entrevista Pe. Casimiro Beksta.** Manaus: Iphan-AM, 2007c.

\_\_\_\_\_. **Casimiro.** Manaus: 2008a. DVD, 30 min., Ntsc, som, color e p&b, legendado (Inglês e Espanhol).

\_\_\_\_\_. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro: O Prédio Antigo da Missão de Iauareté.** Manaus: Iphan-AM, 2008b.

\_\_\_\_\_. **Índios e Missionários Salesianos no Alto Rio Negro: Depoimentos sobre o contato e a conversão.** Manaus: Navi / UFAM, 2009.

\_\_\_\_\_. **Remições do Rio Negro.** Manaus: 2010. DVD, 90 min., Ntsc, som, color e p&b, legendado (Inglês e Espanhol).

Bruzzi, Alcionílio. **A Civilização Indígena do Uaupés**. 1958. Filme 16mm, 52 min., Ntsc, som, color.

PENA, Justino (et. All). **Estatuto Social da Associação de Expressão Natural do Grupo Bayaroá – AENGBA**. Manaus: Registro Civil das Pessoas Jurídicas, 2007.

REIS, Luiz Thomas. **Inspeção de Fronteiras**. 1938. Filme 16mm.

## **BIBLIOGRAFIA**

ANDRELO, Geraldo. **Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê**. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

ARHEM, K. **Makuna Social Organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-West Amazon**. Stockholm: Almqvist and Wiksell International, 1981.

\_\_\_\_\_. **From longhouse to village: structure and change in the Colombian Amazon**. In: ARHEM, K. *Ethnographic puzzles: essays on social organization, symbolism and change*. London/New Brunswick: The Athlone Press, 2000.

ATHIAS, R. M. **Territorialidade, fronteiras e relações interétnicas na bacia do rio uaupés**. Manuscrito não Publicado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1995.

\_\_\_\_\_. **Hierarquização e Fragmentação: Análise das Relações Interétnicas**

**no Rio Negro.** In: Parry Scott; George Zarur. (Org.). *Identidade, Fragmentação e Diversidade na América Latina. 1a. ed. Recife: Editora Universitária, 2003, v. , p. 87-110.*

\_\_\_\_\_. **Ethnic Diversity, Indigenous Rights and Public Policies in Brazil.** Institute for Social Justice - Ford Foundation International Fellowships Program: Oaxaca, Mexico, 2004.

\_\_\_\_\_. **Pueblos Indígenas del Rio Negro. Mito, Poder y Conflicto en las Prácticas Asociativas.** In: Angel B. Espina Barrio. (Org.). *Conflicto y Cooperación. 1a ed. Salamanca: Imprenta Provincial/Diputación de Salamanca, 2005.*

\_\_\_\_\_. **A Noção de Identidade Étnica na Antropologia Brasileira: De Roquette Pinto à Roberto Cardoso de Oliveira.** Recife: Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, 2006.

\_\_\_\_\_. **Kumuá, baiároá e yaís: Os especialistas da cura entre os índios do rio Uaupés-Am.** Somanlu, ano 7, n. 1, jan./jun. 2007.

\_\_\_\_\_. **Mobilidade, Clãs e Alianças entre os Hupdah do Alto Rio Negro.** In: Alfredo Wagner Berno de Almeida. (Org.). *Mobilizações Étnicas e Transformações Sociais no Rio Negro. Manaus: UEA - Edições, 2010, v. 1, p. 274-299.*

\_\_\_\_\_. **Curt Nimuendajú and the Photographs of the Rio Negro Indians.** In *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 12:*

*Iss. 2, Article 10, 139-150, 2014.*

BARTH, F. (1998) **Grupos Étnicos e Suas Fronteiras**. In: POUTIGNAT, P. *Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

BAYARU, Törãmu (Wenceslau Sampaio Galvão), YE ÑI, Guahari (Raimundo Castro Galvão). **Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã**. São Gabriel da Cachoeira: FOIRN: Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri, AM: ONIMRO, 2004.

BÉKSTA, C. **A maloca tukano-desana e seu simbolismo**. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura, 1988.

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

BONTE, P.; IZARD, M. **Diccionario Akal de Etnología y Antropología**. Madrid: Ediciones Akal, 2005.

BRUZZI, Alcionílio. **A civilização indígena do Uaupés**. Roma: LAS, 1977 [1949].

CABALZAR, A. **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.



CABALZAR, A., RICARDO, C. A. (Ed.) **Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro**. São Paulo: ISA/FOIRN, 1998.

CHERNELA, Janet. **The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space**. Austin: University of Texas Press, 1993.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (org.) **Writing Culture: the poetics and politics of ethnography**. Berkeley: University of California Press, 1986.

FARAGE, Nádia. **As muralhas dos sertões: os povos indígenas do Rio Branco e a colonização**. São Paulo: Paz e Terra/Anpocs, 1991.

FERNANDEZ DE ROTA, J. A. (Ed.) **Etnicidad y Violencia**. La Coruña: Universidade da Coruña, Servicio de Publicaciones, 1994.

\_\_\_\_\_. **Nacionalismo, Cultura y Tradición**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2005.

GALVÃO, E. **Aculturação Indígena no Alto Rio Negro**. In: *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 135-92.

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

GEERTZ, C. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

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

GOW, P. **Of Mixed Blood: kinship and history in peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **Ex-Cocama: Identidades em transformação na Amazônia peruana**. MANA: Estudos de Antropologia Social, v. 9, n.1, p. 57-79, 2003.

HUGH-JONES, C. **From the milk river: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, S. **The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia**. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

\_\_\_\_\_. **The Gun and the Bow: myths of white men and Indians**. L'Homme, v. 106-107, p. 138-55, 1988.

\_\_\_\_\_. **Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization**. L'Homme, v. 126-128, XXXIII (2-4), p. 95-120, 1993.

\_\_\_\_\_. **Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest**

**Amazonia.** In: CARSTEN, J., HUGH-JONES, S. (eds.). *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*, p. 226-52. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

IZARD, M. (2005) **Método Etnográfico.** Verbete. In: BONTE, P.; IZARD, M. *Diccionario Akal de Etnología y Antropología.* Madrid: Ediciones Akal, 2005.

JACKSON, Jean. **The Fish People. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia.** Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. **Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903-1905).** Manaus: Universidade Federal do Amazonas/Faculdade Salesiana Dom Bosco, 2005 [1909].

LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da Psicanálise.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LASMAR, C. **De Volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro.** São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005.

LÉVI-STRAUSS, C. **Histoire de Lynx.** Paris: Plon, 1991.

MASSA, P. **Pelo Rio Mar: missões salesianas do Amazonas.** Rio de Janeiro: Estabel. de Artes Graphics C. Mendes Junior, 1933.

MEIRA, Márcio. **Índios e Brancos nas Águas Pretas. Histórias do Rio Negro.** Manaus: Seminário Povos Indígenas do Rio Negro: Terra e Cultura, UFAM/FOIRN,

1997.

NIMUENDAJÚ, C. **Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí e Uaupés.** In: Journal de la Société des Américanistes. Tome 39, 1950. pp. 125-182.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Índio e o Mundo dos Brancos.** São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.

PAULA, Nilton Cezar. **A ação missionária do catolicismo e os povos indígenas do Rio Negro: evangelização X autodeterminação e sobrevivência cultural.** Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE, 2005.

POUTIGNAT, P. **Teorias da Etnicidade. Seguido de Grupos Étnicos e Suas Fronteiras de Fredrik Barth.** São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians.** Chicago: The University of Chicago Press, 1971.

\_\_\_\_\_. **Yuruparí: studies of an Amazonian foundation myth.** Cambridge: Harvard University Press, 1996.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização - a integração das populações indígenas no Brasil moderno.** Petrópolis, Brasil : Editora Vozes, 1996.

RIBEIRO, Berta G. **Os Índios das Águas Pretas: modo de produção e**

**equipamento produtivo.** São Paulo: Companhia das Letras, Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

SAHLINS, M. **Hiistorical metaphors and mythical realities.** Ann Arbor: Univ. of Michigan, 1981.

\_\_\_\_\_. **O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I).** *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v. 3, n. 1, p. 41-73, 1997.

SORANZ, G. **UM FILME SOBRE O QUÊ? Reassemblage: o filme e o caderno de campo.** XXIII Encontro Annual da Compós. Universidade Federal do Pará, 2014.

STRADELLI, Ermanno. **Lendas e notas de viagem: a Amazônia de Ermanno Stradelli.** São Paulo: Martins, 2009.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Alguns Aspectos da Afinidade no Dravidianato Amazônico.** In: *CARNEIRO DA CUNHA, M., VIVEIROS DE CASTRO, E. Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP: FAPESP, 1993.*

\_\_\_\_\_. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio.** *Mana*, v. 2, n.2, p. 115-144. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

\_\_\_\_\_. **GUT feelings about Amazonia: potential affinity and the construction of sociality.** In *L. Rival & N. Whitehead (eds.) Beyond the visible and the*

*material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. **A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. **O Nativo Relativo**. *Mana*, v.8, n.1. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002a.

\_\_\_\_\_. **O Problema da Afinidade na Amazônia**. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002b.

\_\_\_\_\_. **O Mármore e a Murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002c.

\_\_\_\_\_. **Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena**. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002d.

\_\_\_\_\_. **Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco**. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. *A Inconstância da Alma Selvagem - e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002e.

\_\_\_\_\_. (Et. Al). **TRANSFORMAÇÕES INDÍGENAS: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**. Projeto Pronex. Rio de Janeiro:

NUTI/Museo Nacional, UFRJ, 2003.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural.** São Paulo: Cosac Naify, 2015.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura.** São Paulo: Cosac e Naify, 2010.

WRIGHT, Robin M. **Uma conspiração contra os civilizados: História, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Aruak e Tukano do Noroeste Amazônico.** Anuário Antropológico, v. 89, p. 191-234, 1989.

\_\_\_\_\_. **História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas.** In: *CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). História dos Índios no Brasil.* São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras/SMC, 1992.

\_\_\_\_\_. **História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro.** Campinas, SP: Mercado de Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental - ISA, 2005.

**ANEXOS**



**ANEXO I - História da chegada dos brancos entre os desana Guahari Diputiro Porã, Médio Rio Papuri.** <sup>23</sup>

***Pamũ maharugãha puri peasá dipari masãre birayuma***

**(Depois da transformação, os brancos chegaram para escravizar os índios)**

Os brancos chegaram para escravizar os índios muito tempo depois da transformação. Quando chegaram no rio Negro, eles pegaram os Baré e os Baniwa e os levaram para São Gabriel da Cachoeira. Alguns conseguiram fugir. Os brancos sempre perguntavam para eles onde havia mais índios. Eles disseram que havia outros no rio Uaupés. Aí, eles foram e pegaram os Arapaço. Destruíram as malocas deles. Alguns Arapaço conseguiram se esconder e, por isso, não foram presos pelos brancos. Mas estes pegaram *Kõri*, um dos tuxauas dos Arapaço, e o levaram para São Gabriel. O outro tuxaua dos Arapaço conseguiu fugir. *Kõri* ficou como guia dos colonizadores. Ele indicou onde havia mais índios. Ele disse que havia muitos índios no rio Papuri. Quando os brancos chegaram lá, eles pegaram os Tukano e os Pira-tapuia. Eles os levaram de volta para São Gabriel, onde os escravizaram. Maltratavam muito os índios, os faziam trabalhar duro, e estupravam as suas mulheres e filhas.

- Onde há outras tribos?, eles ficavam perguntando aos prisioneiros.

---

<sup>23</sup> Os textos dos Anexos I e II foram extraídos do volume 7 da coleção Narradores Indígenas do Rio Negro: BAYARU, Tõrãmu., YE ÑI, Guahari. **Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã.** São Gabriel da Cachoeira: FOIRN: Comunidade do Pato no Médio Rio Papuri, AM: ONIMRO, 2004.

Alguns falaram dos descendentes de *Boreka* e de *Buguyeri* e indicaram o lugar de moradia deles. É assim que eles chegaram até os Desana. Chegaram no igarapé Urucu, no lugar onde há o porto da atual comunidade de Santa Marta, De lá, eles pegaram a trilha até a maloca *Kamibuguro*, no igarapé Ingá. *Guahari Diputiro* morava nesta maloca época. Quando os brancos chegaram, *Mirupu Ye*, o seu irmão, que era *kumu e bayá*, conseguiu fugir com seus netos, três meninos e uma menina: *Diputiro, Umusĩ, Kisibi e Diakapiro*. Ele foi se esconder com eles no *Serákuri Tara* (Chavascal do Abacaxi). Ele viveu um tempo na mata, chupando cana de açúcar e comendo abacaxis. Alguns brancos ficaram em *Kamibuguro* enquanto os outros levaram os índios presos até São Gabriel da Cachoeira, inclusive o próprio filho de *Guahari Diputiro*. Não se sabe onde ele está agora.

De vez em quando, *Mirupu Ye* ia espiar. Ele trepava numa árvore e ficava olhando para saber se os brancos moravam ainda na maloca. Um dia, ele encontrou *Kōri* no caminho. Conforme vimos, este trabalhava para os brancos. Ele seguia as trilhas dos índios, indo para onde eles iam caçar, percar, na tentativa de encontrar mais deles. Ele tinha só um braço. É com esse braço que ele agarrou *Mirupu Ye* e ficou gritando:

- Eu peguei ele!, ele gritou na língua dele.

*Kōri* não conseguia mais falar português. Como ele tinha um só braço, não deu para ele atirar com a espingarda. *Mirupu Ye* bateu então nele com um pedaço de pau e *Kōri* caiu no chão, desmaiado. Aí, *Mirupu Ye* se soltou e fugiu dentro da mata. Essa foi a primeira invasão dos brancos no igarapé Ingá.

Pouco tempo depois, *Mirupu Ye* viu que os brancos tinham ido embora. Ele voltou então a morar em *Kamibuguro* com os seus netos. Quando estes já eram moços, eles renovaram a maloca. Então, *Mirupu Ye* ensinou os cantos tradicionais a seus netos. Os grupos de avôs dos chefes, que tinham se escondido, ouviram falar que os netos do velho *Mirupu Ye* levantaram uma maloca em *Kamibuguro*. Eles vieram se juntar a eles, em particular os descendentes de *Gãmiserõ* e de *Mirupware*. Eles fizeram juntos a festa de inauguração da nova maloca.

- Você está morando aqui sozinho. Você será o nosso chefe, disse o neto de *Gãmiserõ* para *Mirupu Ye*.

Eles estavam todos reunidos na maloca. Um dia, ao voltar da roça com o seu neto *Kisibi*, *Mirupu Ye* perguntou para a nora porque o filho de *Kisibi* e dela dormia profundamente.

- Ele comeu o bem-te-vi de estimação, ela respondeu. Por isso, ele ficou tonto.

- Então, ele disse, ele ficará como *Bitíri Niarĩ* (Bem-te-vi Tonto).

Esse é o apelido do avô de *Tõrãmu Bayaru* (Wenceslau Galvão), o primeiro narrador deste livro.

Uns quinze anos depois, os brancos chegaram de novo no igarapé Ingá. Naquela época, o grupo do neto de *Guahari Diputiro* que tinha conseguido fugir morava em *Yuk Tara Wi'ígoro* (Capoeira do Chavascal de Arbustos). Os brancos

entraram na maloca pelas quatro horas da madrugada. *Umusĩ*, o tataravô de *Tõrãmu Bayaru*, estava no porto tomando banho com seus netos: dois meninos, *Guahari e Umusĩ*, e duas meninas, *Diakapiro e Yuhusio*. Os brancos levaram todo o pessoal da maloca até São Gabriel da Cachoeira. Somente a mulher de *Umusĩ* não foi levada pelos brancos porque ela era muito velha. Os brancos sempre levavam as pessoas com boa saúde. Quando eles foram embora, ela foi logo avisar seu marido no porto e todos foram se esconder no *Wapu*. O casal de velhos ficou vivendo lá com os seus netos. Alguns brancos ficaram dentro da maloca, seguindo as trilhas dos índios, procurando os seus rastros na esperança de pegar mais escravos. Ficaram também comendo as frutas deles.

De vez em quando, o velho *Umusĩ* ia espiar. Ele trepava numa árvore e ficava olhando. Ele viu que os brancos tinham estendido as suas roupas fora da maloca. Um dia, no entanto, não havia mais roupas. Isso queria dizer que os brancos tinham ido embora. O casal de velhos voltou então a morar na maloca com os quatro meninos.

- Esses brancos maltratam muito a gente, disse o velho para os netos. Nós também somos gente! eles não têm o direito de nos tratar dessa maneira. Eles nos tratam como animais! Eles não respeitam nada! Se vocês têm vida longa, vocês verão eles voltar para escravizar os índios várias vezes durante a sua vida. Se a morte chegar logo para vocês, vocês não verão mais isso, explicou o velho para os seus netos.

Os meninos ficaram crescendo. Eles moraram cinco anos na maloca antes dela apodrecer. *Umusĩ* decidiu então levantar outra maloca. Em *Õmatara Wi'ígoro*

(Capoeira de Rã), ele construiu com os seus netos uma casa de tamanho médio que se chama em desana *diake wi'í* (casa de jacaré). Era para ensinar-lhes os cantos... Depois, ele ensinou os benzimentos, tais como o *gapi soro bayiri* (benzimento do camuti de caapi). Depois de benzer o cipó de caapi, ele preparou a bebida que tomou com os seus netos. Preparou também o tempero de caapi com pó de tabaco, cinzas ou carajuru benzido. Era para ter visões de cores e de desenhos. Ele ensinou também o rito do cigarro, o cerimonial do caapi e do dabucuri. Explicou como fazer dabucuri de carne de inambu. Ensinou também outros cantos, tais como o canto do barulho, que se canta quando se faz dabucuri de carne de inambu. Explicou que depois desse canto, canta-se o canto do calango *sawero*. Quando se faz dabucuri de peixes, canta-se o canto de peixes. Ele ensinou também o canto das folhas de inajá, o canto da sombra do defunto, o canto da tartaruga de água, que se canta na festa de casamento do filho do tuxaua, e também o canto do tubo de ritmo. Repetiu tudo de novo. Depois, ensinou-lhes os benzimentos, tais como o benzimento da primeira menstruação da mulher, e vários outros. Ele ensinou tudo isso para os seus netos depois dos brancos chegarem na região.

Os netos casaram com as bisnetas de *Yepasuri* e tiveram vários filhos. Um teve dois filhos, o outro três. Os filhos cresceram e se multiplicaram. O velho deu um nome cerimonial para os filhos de seus netos e os filhos dos filhos de seus netos. Dessa forma eles conseguiram recuperar todos os nomes dos seus ancestrais: *Diputiro, Guahari, Tõrãm#, Kisibi, Mirupu, Diakuru, Umusĩ, e Gui*. Tempos depois, o velho *Umusĩ* morreu. Ele foi sepultado em *Õmatara Wi'ígoro* (Capoeira de Rã).

Cinco gerações mais tarde, os padres chegaram. Os índios perceberam logo

que eles vinham escravizar os índios. Eles já sabiam que os padres sempre andavam com os colonizadores. Naquela época, os padres foram até *Siribu* (Pari Cachoeira), obrigando todos os índios a viver na mesma maloca. Depois, eles foram embora. Após um certo tempo, os brancos voltaram em Pari Cachoeira. Chegaram no dia em que os índios estavam fazendo uma festa. Eles brigaram com o pessoal da maloca no porto de Pari Cachoeira. Os velhos estavam enfeitados com colares de miçangas. Quando eles estavam lutando contra os brancos, os colares arrebentaram e miçangas de todas as cores se espalharam no porto. Os índios mataram três turmas de brancos.

- Quando meu pai era criança, ele viu todas essas coisas, conta *Tõrãmu Bayaru* (Wenceslau Galvão), o primeiro narrador deste livro. Ele viu o pe. Venâncio chegar em *Nasĩ Utãmu* (Cachoeira do Tucano), onde ele tentou levantar uma missão. Outro padre se instalou em *Siruriduri* (Ipanoré). Esse padre engravidou a filha do tuxaua da Cachoeira do Tucano. Como retaliação, o pessoal da maloca o envenenou. O padre que ficou em Ipanoré levou as mulheres e as crianças não-iniciadas da comunidade dentro da capela, que ele fechou, e mostrou-lhes as flautas. Elas gritaram de medo. O padre ficou perto da porta da capela. Os Tariano, que moravam em Ipanoré, empurraram a porta e cercaram o padre, que caiu no chão. Eles pisaram em cima dele. Alguns bateram nele e ele desmaiou. Eles embarcaram as coisas dele numa canoa, o colocaram dentro, e empurraram a canoa para baixo. Ele nunca mais voltou.

Dez anos mais tarde, chegou o padre Pedro. Ele se instalou em Montfort, na margem esquerda do rio Papuri. Ele nos mandou largar a nossa cultura. Na época em que ele chegou, tínhamos ainda os cocares de penas, os cintos de dentes de

onça, os maracás, o cigarro de caapi, os cantos dos antigos. Três anos depois da chegada desse padre em Montfort, o padre João- chegou em Pari Cachoeira. Ele também nos mandou largar o que ficou da nossa cultura, isto é, os benzimentos, os caxiris, os dabucuris.

- Vocês moram na casa do diabo, ele sempre dizia pra gente.

O padre João chegava dentro das malocas e tirava tudo: as malas de enfeites, o paricá, os temperos de caapi... Ele fazia a mesma coisa em cada maloca. Foi assim que os cantos acabaram. Ele fez isso com os Tukano. Para eles, sobraram alguns cantos. Para nós também, os Desana, sobraram alguns cantos. Mas ficou cada vez mais difícil ensinar os mitos e explicar os benzimentos.

Depois de destruir a nossa cultura, as nossas tradições, esses padres- nos mandaram aprender tudo de novo. Eles nos mandaram renovar nossa cultura, as nossas tradições. Mas isso já não é mais possível. Foram eles mesmos que acabaram com as nossas tradições. Não dá mais para recuperar algo. Esses padres destruíram nossos cantos, eles destruíram os nossos benzimentos. Alguns velhos conseguiram ensinar o que sabiam para os seus filhos, mas muitas coisas acabaram com a morte dos velhos sábios. Será que os padres de agora não vão nem deixar o que sobrou da nossa cultura?

## ANEXO II – História da criação do mundo e da humanidade.

### *Um̄ iḡ moarañe*

#### (A criação do mundo)

Isso aconteceu antes da criação do mundo. Naquela época, eles eram três: *Um̄ku Ñek̄ Bupu* (Avô Trovão), o dono do mundo; *Baaribo* (Dono da Alimentação) e *Bupu Mago*<sup>24</sup>(Filha do Trovão)

- Como vai ser para nós aqui, bisavô?, perguntou *Baaribo* para *Bupu*. Como somente três! Precisamos fazer alguma coisa! Como vamos fazer aparecer as futuras gerações?<sup>25</sup> Como vamos fazer nascer os outros?

- Eu não sei bisneto, respondeu *Bupu*. Você é que sabe! Faça do jeito que quiser!

Essa terra onde moramos agora, não existia antigamente. Naquela época, os três viviam dentro da fumaça de cigarro e no ar puro.<sup>26</sup> Eles não apareciam, isto é, eles eram invisíveis.

- Precisamos preparar o mundo para as futuras gerações, repetiu *Baaribo*.

- É isso mesmo que se deve fazer. Precisamos criar a terra para as futuras gerações morarem nesse mundo, respondeu *Bupu*.

---

<sup>24</sup> Ela tinha, na realidade, três nomes: *Bupu Mago* (Filha do Trovão), *Wihō Masó* (Mulher Paricá) ou, ainda, *Wihō B̄ró* (Avó do Paricá).

<sup>25</sup> *Masá p̄amerã* (os nossos netos), em *desana*.

<sup>26</sup> Em *desana*: *murū imika mera ohokariyuma* ou *imika Masá āhriyuma*: eles eram espíritos do ar.



- Tá bom, é isso mesmo que vamos fazer, disse então *Baaribo*. Mas como vamos proceder para criar a terra?

- Eu não sei, respondeu *Bupu*. Depende de você buscar essa terra. É isso que você deve fazer!

- Tá bom, disse *Baaribo*.

Do centro<sup>27</sup> do que ia ser o mundo, ele chamou Yahiro Gõãmu (Inambu).

- Eu vou preparar o mundo para a futura humanidade, ele gritou. Traga quatro cuias de terra para cá!

Baaribo chamou primeiro Yahiro Gõãmu que morava em Dia Gurusere Wi'í (Casa do Nascente). Ele chamou em seguida Inambu que morava em Abe Naha Wi 'í (Casa do Poente) e aquele que morava nas costelas do mundo, isto é, em Kupumaha Wi 'í (Casa da Esquerda), ainda chamada Oyo Tore Wi'í (Casa do Túnel do Morcego). Chamou, por fim, Inambu que morava em Suyaromaha Wi'í (Casa da Direita), também chamada MiruTore Wi 'í (Casa do Túnel da Andorinha). Ele pediu para cada um trazer quatro cuias de terra: cuia de terra branca (niku boreri koasoro), cuia de terra preta (niku niri koasoro), cuia de terra de pólvora (omadia niku koasoro) e cuia de terra roxa (niku diari koasoro ). Yahiro Gõãmu é o dono da terra, das cuias de terra. De fato, ele nasceu com terra e mora dentro de uma cuia de terra. É por isso que Baaribo pediu para ele trazer as cuias de terra.

Bupu observava o que Baaribo estava fazendo. Eram duas horas da

---

<sup>27</sup> Centro ou bico do mundo: *um#ko sumurõ*, em desana. Fica na cabeceira do *Masá Ehari Ya* (Igarapé Macucu).

madrugada, a hora do banho dos antigos, isto é, a hora dos iniciantes tomarem banho.

Yahiro Gõãmu, da Casa do Nascente, respondeu primeiro: ñahiii.<sup>28</sup> Aquele que morava na Casa do Poente respondeu em seguida: ñahiii... Guruyuriru, o irmão dos dois, que morava na Casa da Esquerda, respondeu também: ñahiii ..., assim como Mupia, que morava na Casa da Direita: ñahiii .... Todos eles chegaram trazendo as quatro cuias de terra e entregaram-nas para Baaribo que estava no centro do que ia ser o mundo. Baaribo tinha um tipo de pano de tururi (wasu gasiro) dobrado no ombro. Esse pano era muito grande: ele tinha o tamanho do mundo. Baaribo pegou-o e estendeu-o no chão e derramou a terra bem no centro. O pano era para segurar a terra. Se ele não fizesse isso, a terra iria cair e o mundo nunca existiria. Enquanto ele estava fazendo isso, arrancou, por meio de um benzimento, os dentes dos micróbios da terra: dos micróbios pretos da terra preta, dos micróbios vermelhos da terra roxa, dos micróbios brancos da terra branca, dos micróbios marrons da terra de pólvora. Os micróbios ficaram sem dentes. Depois, ele arrancou as suas pernas. Por fim, ele os matou. Matou-os todos. Ele estava preparando a terra para ela ser masári yéba (terra de nascer gente), masá kuipari yéba (terra da gente abrir os olhos), masá tōrãri yéba (terra de formar gente), e masá ehari yéba (terra de virar gente). Depois, espalhou a terra em cima do pano de tururi e a deixou bem firme. Ele estava fazendo isso para as futuras gerações. Foi Baaribo que preparou essa terra para nós. Depois, ele pegou a lança-chocalho chamada em desana yegu ou, ainda, masá dotoari waigõã (osso de fazer aparecer gente), levantou-a e, em seguida, baixou-a devagarinho para medir a terra. Era

---

<sup>28</sup> É por isso que, hoje em dia, o inambu cantas às duas horas da madrugada.

para saber onde ficaria o centro do mundo.

Depois de ter feito isso, Baaribo perguntou para Bupu:

-Não tem gente aqui! Há somente nós três! Como vamos fazer aparecer gente?

- Eu não sei!, respondeu Bupu, é você que sabe, bisneto!

Depois, ele prosseguiu:

- Eu tenho uma filha aqui! Se você quiser fazer assim!

-Tá bom, respondeu Baaribo.

Baaribo chamou Bupu Mago. Formou por meio de um benzimento uma cama de penugen e a fez deitar em cima. Depois, a fez adormecer. Enquanto ela estava dormindo, ele abriu as coxas dela. Naquela época ela era incompleta, isto é, não tinha vagina. Ele pegou a forquilha de cigarro e a encostou no lugar da futura vagina. Entre os braços da forquilha, marcou o lugar onde ele iria abrir a vagina. Tirou então da orelha o brinco de ouro e, com ele, cortou no lugar e abriu. Saiu sangue. Esse sangue de virgem virou paricá de kumu chamado em desana kumuari muru. Ele secou o sangue no sol e o guardou dentro de uma pedra de quartzo branco. Ele virou então ye baari wihõ (paricá da onça comer gente ou, ainda, paricá de comer gente). É o primeiro paricá.

Ele tirou então o osso de sua coxa direita, transformou-o num tipo de forquilha e enfiou-o pelo buraco. Esse osso era masá kuipari waigõã (osso da gente

abrir os olhos), masá dotoari waigõã (osso de fazer aparecer gente), masá poreri waigõã (osso de multiplicação da gente). Encostou-o na beira do buraco, o enfiou, empurrou firmemente para dentro, endireitou e deixou dentro. Ele ia servir para a multiplicação da humanidade. É por isso que os Antigos chamavam aqueles que nasceram do osso de Baaribo de Baaribo Waigõã Maharã (os Moradores do Osso de Multiplicação de Baaribo ).

Baaribo estava preparando o útero de Bupu Mago para ela gerar filhos. Ele pegou o cigarro e soprou a fumaça dentro do orifício. Colocou também um pouco de pó de ipadu. É com a fumaça de cigarro misturada ao pó de ipadu que ele ia fazer nascer gente: o tabaco era masá dotoari murugu (tabaco de fazer aparecer gente), o pó de ipadu, masá dotoari poga (ipadu de fazer aparecer gente), e o útero, masá dotoari koasoro (cuia de fazer aparecer gente). Ele soprou a fumaça de cigarro, colocou o pó de ipadu e, por meio de um benzimento, misturou-os para fazer um tipo de líquido. Era para fazer aparecer gente (masá dotoari koasoro) e multiplicar a humanidade (masá poreri koasoro) dentro do útero de Bupu Mago que ele estava fazendo isso. Se não fizesse isso, não iria se formar nem se multiplicar gente no mundo.

Bupu Mago estava grávida. Faltava pouco para ela dar luz. Baaribo preparou então o lugar do parto onde Miriá Porã Masu, seu primeiro filho, iria nascer. Ele espalhou um pari feito de penugem de pato em cima da terra, pediu a Bupu Mago para deitar em cima e a fez adonnecer para ela não ver o seu filho nascer.

Bupu Mago estava dormindo quando o seu primeiro filho, Kerisipodiro Magu (Filho do Sangue do Sono), também conhecido como Miriá Porã Masu (Dono

das Flautas Sagradas), ou Gurumuye (Dono do Paricá), nasceu. Ele saiu com força do útero de Bupu Mago e pulou até Umuko Wi 'í (Casa do Universo ou Casa do Céu). Depois, ele voltou de cabeça para baixo, trazendo o banco masá goeri seka (banco da gente voltar), masá doari seka (banco da gente sentar) e afundou dentro da terra. Lá ele se revirou, sentou no banco e voltou para o lugar onde nasceu, isto é, perto de sua mãe. Baaribo cortou então o cordão umbilical. Este se transformou num estojo de pedra de quartzo branco. Saiu sangue que ele recolheu com urna cuia, fez secar ao sol e guardou dentro do estojo de pedra. Quando seco, esse sangue ficou como ye baari wihõ (paricá da onça comer gente). Esse paricá se parece com o guruyã wera (carajuru). Enquanto isso, Miriá Porã Masit pulou de novo até a Casa do Universo, onde ficou. Corno Bupu Mago estava dormindo, ela não o viu nascer. Somente ouviu o choro de uma criança. Ela só acordou depois. Por isso, viu seus outros filhos nascerem.

Nasceu então Abe (Sol). Aconteceu a mesma coisa. Abe saiu com força do útero de Bupu Mago e pulou até a Casa do Universo. Depois, voltou de cabeça para baixo, trazendo o banco da gente voltar, o banco da gente sentar, e afundou dentro da terra. Lá ele se revirou, sentou no banco e voltou para junto de sua mãe. Baaribo cortou então o cordão umbilical que se transformou num estojo de pedra de quartzo branco. Saiu sangue que ele recolheu com uma cuia, fez secar ao sol e guardou dentro do estojo de pedra. Quando seco, esse sangue ficou como Abe di wihõ (paricá do sangue do Sol). É o sócio do paricá da onça comer gente. Ele serve para abrir os olhos da onça. O estojo com o paricá dentro chama-se em desana abe yeru (pênis do sol) ou, ainda, kuiiri pariru (estojo de abrir os olhos).

Nasceu depois Abe Nami Masu (Lua). Como os outros, ele saiu com força do

útero de Bupu Mago e pulou até a Casa do Universo. Depois, voltou de cabeça para baixo, trazendo o banco da gente voltar, o banco da gente sentar, e afundou dentro da terra. Lá ele se revirou, sentou no banco e voltou para o lugar onde nasceu, isto é, perto de sua mãe. Baaribo cortou então o cordão umbilical. Ele ficou com seu irmão Abe, junto com a sua mãe, como eles fazem atualmente.

- Você vai dirigir a noite para a futura humanidade, disse-lhe então Abe. Eu vou dirigir o dia!

Baaribo, que estava assistindo ao parto, disse para Lua:

- Você será Apikō Weri Masu (Gente da Terra de Leite). É por isso que Lua domina o frío. Abe Nami Masu tem, na verdade, três nomes: Yusuari Weri Masu (Gente do Frio); Apikō Weri Magu (Filho que Nasceu do Leite), porque ele dá saúde para nós; e, por fim, Basibo Diro Wera Magu (Filho da Terra Branca Pura).

Depois nasceu Keri, aquele que iria ser o ancestral maior dos Waimurã (Pira-tapuia). Ele é morador da água. A água é como uma defesa para ele. Ele saiu com força do útero de Bupu Mago e pulou até a Casa do Universo. Voltou em seguida de cabeça para baixo e caiu na água para se purificar antes de regressar na terra, perto de sua mãe. Ele voltou trazendo o banco da gente voltar, o banco da gente sentar. Baaribo cortou então cordão umbilical.

Logo depois saiu Buyaru, seu primeiro irmão. Aconteceu a mesma coisa. Ele saiu com força do útero de Bupu Mago e pulou até a Casa do Universo. Voltou em seguida de cabeça para baixo e caiu na água para se purificar antes de regressar na terra para se juntar à sua mãe. Voltou trazendo o banco da gente voltar, o banco da gente sentar. Baaribo cortou então o cordão umbilical.

Depois, nasceu Wehetero, o segundo irmão de Keri. Também ele saiu com força do útero de Bupu Mago e pulou até a Casa do Universo. Depois, desceu de cabeça para baixo e caiu na água para se purificar. Voltou, por fim, para perto de sua mãe, trazendo o banco da gente voltar, o banco da gente sentar. Baaribo cortou então o cordão umbilical.

Depois, nasceu Keri Piro Magu, aquele que iria ser o ancestral maior dos Dekosurimurã (Wanano). Como os outros, ele saiu com força do útero de Bupu Mago e pulou até a Casa do Universo. Depois, desceu de cabeça para baixo e caiu na água para se purificar. Voltou, por fim, para perto de sua mãe, trazendo o banco da gente voltar, o banco da gente sentar. Baaribo cortou então o cordão umbilical. Quando chegou, Keri, o futuro chefe dos Pira-tapuia, disse-lhe:

- Você será Keri Piro Magu (Filho da Cobra do Sonho). De minha parte, eu ficarei como Dia Piro Magu (Filho da Cobra do Rio).

Depois, nasceu Diru Diroá Masátigu. É o irmão maior dos Diroá. É ele que vai administrar os cantos dos velhos. Ele é como um Deus para nós. Ele pulou até a Casa do Universo antes de voltar para se juntar à sua mãe, trazendo o banco da gente voltar, o banco da gente sentar. Baaribo cortou então o cordão umbilical.

Baaribo estava vigiando. Depois do irmão maior dos Diroá, nasceu Gõãmugora (Deus Verdadeiro). Depois dele, nasceram Butari Gõãmu (Dono da Moleza) e Deyubari Gõãmu (Administrador da Pescaria e da Caça). Aconteceu a mesma coisa com eles. Todos saíram com força do útero de Bupu Mago e pularam

até a Casa do Universo antes de voltar para se juntar à sua mãe, trazendo o banco da gente voltar, o banco da gente sentar. Baaribo cortou então o cordão umbilical deles.

Todos eles nasceram da fumaça de cigarro misturada ao pó de ipadu. Nós os consideramos como Baaribo Igu Muru Puriku Masárira (Aqueles que Apareceram do Benzimento do Cigarro de Baaribo ). Todos eles nasceram do útero da filha de Trovão.

Nasceu depois Suribo Gõãmu, aquele que viria ser o ancestral dos brancos, o dono das roupas, o dono das mercadorias. Também ele saiu com força do útero de Bupu Mago e pulou até a Casa do Universo, antes de voltar para morar perto de sua mãe, junto com os seus irmãos. Baaribo cortou então o cordão umbilical.

Depois nasceram os pássaros cujas penas iriam se transformar nos enfeites de dança dos ancestrais dos povos do rio Negro: maha diagu (arara vermelha), kare maha (arara de abiu), yapi maha (arara da fruta do mato yapi) e bose maha (arara de fartura). Todas elas se sujaram com o sangue do parto ao nascer. Por isso, suas asas ficaram vermelhas. Depois, nasceram nupi gurupabori (mutum de bunda branca) e umu ñi (japu preto). Todos eles eram pessoas naquela época. Eram Umukori Masá (Gente do Universo ou, ainda, Moradores do Mundo). Mais tarde, as suas penas iriam se transformar nos enfeites de dança dos ancestrais dos Desana.

Nasceram depois mahabo (arara azul) e maha ere (arara miudinha). Mais tarde, as suas penas iriam se transformar nos enfeites de dança dos ancestrais dos



Pira-tapuia e dos Wanano.

Nasceram depois dia nupi gurupa ñigu (mutum de bunda preta), umu boreri (japu branco) e weko (papagaio). Mais tarde, as suas penas iriam também se transformar nos enfeites de dança dos ancestrais dos Pira-tapuia e dos Wanano.

Nasceram então doe (anacã), miru ga (gavião de andorinha), ga piyeru (gavião piyeru), yotaro (gavião da cobra-cipó), poe ga (gavião da roça), borepu ga (gavião de embaúba), ãgã ga (gavião de inambu), diki ga (gavião de sarapinho), kera ga (gavião da preguiça), moamurã ga (gavião de mosca), mikasoro ga (gavião da frutinha mikasoro), ga pagara (águia grande), gapau (gavião grande) e, por fim, ga diarã (rainha dos gaviões). Mais tarde, as penas desses pássaros iriam se transformar nos enfeites de dança dos ancestrais dos Pira-tapuia e dos Wanano. Todos eles nasceram da fumaça de cigarro misturada ao pó de ipadu de Baaribo. Todos eles são filhos de Bupu Mago, a filha de Trovão. Quando nasceram, pularam até a Casa do Universo e ficaram se espalhando no mundo.