



Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés

Geraldo Andrello

Universidade Federal de São Carlos



RESUMO: Este artigo trata de um processo recente envolvendo grupos tukano e tariano do rio Uaupés, noroeste da Amazônia, em um debate em torno do reconhecimento oficial pelo Estado brasileiro da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio cultural do país, no contexto da nova política de registro de bens culturais de caráter imaterial. A reflexão não se refere à nova política em si, ou à forma como vem sendo conduzida e executada pelos órgãos responsáveis. O foco central são os efeitos no contexto das próprias relações entre os grupos indígenas, dos embates que engendrou. Sugiro que o evento e seus efeitos evocam uma dinâmica político-ritual pré-existente, acionando um *corpus* de conhecimentos em grande medida compartilhado e que é objeto de disputas simbólicas referentes à ocupação histórica de Iauaretê, uma localidade multiétnica semiurbana no rio Uaupés.



PALAVRAS-CHAVE: Política e ritual, mitologia, história indígena, patrimônio imaterial.

O propósito deste artigo é explorar a conexão entre conhecimento ritual, história e política entre os grupos indígenas do rio Uaupés, focalizando especificamente as relações entretidas pelos Tariano, grupo de origem arawak, e seus vizinhos falantes de línguas tukano oriental. A discussão será desenvolvida a partir dos efeitos gerados pelo processo recente de registro de uma localidade do rio Uaupés – a Cachoeira de



GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

Iauaretê – como patrimônio cultural de caráter imaterial pelo Estado brasileiro, atendendo a uma solicitação de um clã tariano. Como veremos, este pleito inicial veio a gerar uma série de reações por parte de outros grupos, todos eles residentes no povoado de Iauaretê. Bastante diferenciada no contexto regional, esta localidade, que abriga desde as primeiras décadas do século XX uma missão salesiana, assistiu nas últimas três décadas um processo de concentração demográfica intenso, assumindo um aspecto progressivamente urbano. Sete dos mais de vinte grupos indígenas da região estão ali representados por várias famílias, e sua população conta hoje com mais de 3.000 pessoas. Assim, o pressuposto que adoto, e que se baseia em resultados de pesquisas anteriores (cf. Andrello, 2006), é o de que em Iauaretê se manifestam em miniatura as relações políticas que interligam vários povos indígenas na escala da macrorregião do noroeste amazônico, pertencentes às famílias linguísticas tukano, aruak e maku.

Ainda que focalizando um processo recente, e que consiste basicamente no envolvimento dos grupos locais em uma iniciativa oficial de valorização e patrimonialização cultural, penso que a forma como esses grupos vieram a participar do processo, bem como as tensões que daí surgiram, apontam para o agenciamento de certos conhecimentos tradicionais por novos meios. O processo incidiu, portanto, e inesperadamente, sobre a esfera político-ritual, acionando um debate a respeito da articulação histórica entre povos arawak e tukano no rio Uaupés. A relevância desse tema em uma área como o noroeste amazônico, caracterizada pela existência de um extenso sistema social composto por centenas de comunidades indígenas, pertencentes a mais de duas dezenas de grupos étnico-linguísticos, reside, a meu ver, no potencial que apresenta para uma abordagem global das relações que interligam tais unidades, permitindo talvez ampliar o ponto de vista monográfico que caracteriza a tradição de estudos etnográficos realizados na região desde os





anos de 1950.¹ Os processos históricos e políticos que resultaram na formação desse extenso sistema social regional vêm sendo objeto de novas hipóteses, que defendem uma precedência dos grupos arawak na região, para os quais é atribuída a origem dos aspectos mais marcantes dessas sociedades, entre eles um sistema regional constituído por unidades exogâmicas e patrilineares, uma rede de trocas de longa distância, um esquema de hierarquias sociais referenciado aos mitos de origem e uma atribuição generalizada de significados cosmológicos às paisagens. Tais hipóteses baseiam-se em informação arqueológica e em comparações de com grupos arawak de outras partes da América do Sul, bem como em sua ampla dispersão de alcance continental (cf. Hill, 1998; Vidal, 1999; Hill & Granero, 2002).

O caso que iremos relatar sugere, no entanto, que, tendo em vista as complexas relações que ligam as histórias até hoje narradas pelos Tariano e Tukano, tais questões podem ser insolúveis. Não obstante, se a antiguidade relativa dos grupos na região apresenta-se como uma questão ainda distante de solução definitiva, o modo como alguns deles narram o estabelecimento de suas relações históricas, bem como a forma pela qual se expressa em processos contemporâneos, mostra-se, a meu ver, extremamente fértil para a compreensão de alguns aspectos do funcionamento desse extenso sistema social situado no noroeste da Amazônia. Mas presta-se também, e sobretudo, para atestar sua vitalidade presente, mesmo depois de quase três séculos de contato com os brancos.

A distribuição espacial dos diversos grupos da região é, em geral, descrita pelos índios por meio de extensas narrativas que contemplam a origem, o crescimento, a diferenciação e as relações estabelecidas pelos ancestrais da atual humanidade entre si. Trata-se de um *corpus* mítico que define tanto a territorialidade quanto as relações de parentesco e afinidade entre os grupos atuais. A ligação dos grupos a diferentes partes do território se legitima por meio dessas narrativas de origem, bem





GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

como daquelas referentes a deslocamentos mais recentes motivados por fatores históricos (migrações, guerras, busca por recursos, alianças políticas, crescimento demográfico, colonização etc.). De maneira geral, passa-se com isso que, ainda que territórios tradicionais sejam via de regra amplamente reconhecidos, clãs e grupos exogâmicos mais inclusivos encontram-se hoje bem mais dispersos que outrora, havendo inúmeros casos de grupos que ocupam áreas tradicionalmente reputadas a outros. A atual e complexa configuração étnica de Iauaretê enseja um debate local permanente acerca desse tópico, especialmente quanto à peculiar situação dos Tariano: moradores tradicionais do lugar, são, ao mesmo tempo, originários do rio Içana, ao norte – é, pois, em Iauaretê que os Tariano, grupo originalmente falante de uma língua arawak, se articula aos povos falantes das línguas tukano orientais, Tukano próprio, Desana, Pira-Tapuia, Wanano e outros.

Iauaretê localiza-se na porção central da extensa região do noroeste amazônico, no médio rio Uaupés, à altura da foz do rio Papuri, exatamente no ponto em que o Uaupés deixa de delimitar a fronteira Brasil-Colômbia para adentrar em território brasileiro. Sua atual conformação urbana deve-se a dois fatores básicos. Em primeiro lugar, trata-se de um ponto de convergência de duas sub-regiões densamente povoadas, o rio Papuri e o alto rio Uaupés. Em segundo lugar, desde o final da década de 1920, a Cachoeira de Iauaretê foi escolhida para implantação do maior centro missionário salesiano no rio Uaupés, que ao longo de cinco décadas abrigou alunos indígenas de todo o Distrito em seus internatos. Consistiu, portanto, em um centro de “catequese e civilização de índios”, onde várias gerações indígenas foram persuadidas a derrubar malocas, entregar adornos cerimoniais e abandonar rituais. Iauaretê é hoje quase uma cidade, com colégios, hospital, energia elétrica, correios, televisão, pista de pouso, pelotão do exército e um ativo comércio indígena. Até meados dos anos de 1980, o que havia ali eram quatro comu-





nidades Tariano em torno da antiga missão salesiana, fundada no ano de 1930; hoje são dez comunidades que, apresentando uma média demográfica muito acima da usual (250 a 400 pessoas), e em relação de contiguidade umas às outras, são consideradas “bairros” ou “vilas”, isto é, partes de um conjunto maior que já apresenta feições urbanas. Em geral, considera-se que o fim do internato que os salesianos mantiveram ali por décadas foi a principal causa dessa explosão demográfica. Sem os meios usuais para manter as crianças frequentando os bancos escolares, muitas famílias passaram a fixar residência permanente no povoado. Inicialmente, cresceram as antigas comunidades dos Tariano, que se viram obrigadas a ceder espaço de moradia, como também para abertura de roçados, a seus cunhados Tukano, Pira-Tapuia, Wanano e assim por diante. Em seguida, os padres passaram a ceder as áreas por eles ocupadas com pastos e roças no passado para a formação das novas comunidades.

O nome Iauaretê é um tema importante para os fins dessa discussão. Oriunda da língua geral amazônica, a palavra significa “onça”, e, assim como em inúmeras outras localidades situadas ao longo do rio Negro, é a tradução para esta língua de colonização (o *nhengatu*, variante do tupi introduzido na Amazônia no século XVIII) da grande e acidentada corredeira que dá nome ao lugar: *Yaya poewa* em tukano ou *Yai pani* em tariano, em ambos os casos, “cachoeira das onças”, uma toponímia que se associa ao tema da aniquilação de uma gente-onça que vivia no local no tempo mítico. Essa informação é o elemento central do contexto que pretendo discutir aqui, e se refere a um debate local envolvendo os Tariano e os Tukano em torno das prerrogativas de habitar o lugar. Esse debate ocorreu ao longo do processo que levou ao registro da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial em agosto de 2006, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Seu reconhecimento oficial como “lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri” em agosto de 2006 consistiu em mais um evento liga-





do à nova política de registro dos chamados “bens culturais de caráter imaterial”, instaurada pelo instituto após a promulgação do Decreto 3.551/2000. Por esse decreto, ficou estabelecido um novo domínio patrimonial referente a certos “bens culturais” que, por suas características não monumentais ou excepcionais, escapavam das ações de preservação preconizadas pelo Decreto 25/1937, a “lei do tombamento”, que, já em 1937, deu origem ao Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o antigo Sphan. O novo decreto, para dizer rapidamente, veio criar uma política de reconhecimento pelo Estado da diversidade cultural brasileira, constituindo um sistema oficial de inventário e registro formal das “referências culturais” dos inúmeros segmentos da população nacional.

Aqui pretendo tratar de alguns efeitos locais desse ato, e não realizar uma avaliação da política em si mesma, tema que vem chamando a atenção de antropólogos, sociólogos e historiadores, além de uma variada gama de instituições nacionais e internacionais voltadas para o tema dos direitos culturais e da propriedade intelectual. Mais especificamente, interessa pontuar os desdobramentos desse evento no contexto das relações entre os povos indígenas da região, o que permitirá evidenciar uma configuração específica da relação entre conhecimento e propriedade, que apenas aparentemente coincide com aquela sobre a qual se baseiam as noções de patrimônio imaterial e propriedade intelectual. Trata-se de um processo que se desenrolou a partir de 2004, com desdobramentos que correm até o presente, envolvendo várias pessoas de Iauaretê, em discussões sobre a origem e os significados dos pedrais que conformam a cachoeira,² e, assim, sobre os feitos e a identidade dos seres míticos que lhes deram forma.

De modo geral, é preciso dizer que o interesse local pela política de patrimônio imaterial tal qual foi apresentado às organizações indígenas do rio Negro em 2004, reflete um movimento em curso por parte dos





grupos indígenas da região, no sentido de registrar a “cultura dos antigos” para as novas gerações, que lhes parecem cada vez mais voltadas para as coisas da cidade e dos brancos. De fato, a gestão dos assuntos comunitários em Iauaretê enfrenta crescentemente novas dificuldades. As famílias de uma mesma comunidade de origem encontram-se, via de regra, dispersas em diferentes bairros, o que reflete a circunstância específica da chegada de cada uma delas ao povoado. As crianças e os jovens passam grande parte do tempo no colégio e desfrutam de uma convivência bem menos intensa com pais e avós. Boa parte o dia é gasta em frente à TV. E assim, o comentário mais frequente em torno das dificuldades enfrentadas em Iauaretê diz respeito a um certo “descontrole da juventude”, que se traduz concretamente em muitos casos de briga por ocasiões de festas e de gravidez precoce. Uma frase de um homem tariano envolvido em atividades de revitalização cultural expressa bem o modo como os índios avaliaram a missão do Iphan, que lhes foi informada nas primeiras reuniões que esse órgão, com a ajuda do Instituto Socioambiental (ISA) e da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (Foirn), realizou na região:³ “agora o governo também está querendo apoiar o trabalho que já estamos fazendo”. A proposta do Iphan foi, dessa maneira, muito bem acolhida e interpretada como uma iniciativa oficial que vem respaldar e fortalecer todas essas iniciativas. Ao longo do processo, no entanto, alguns impasses viriam a surgir.

Narrativas cruzadas

Tudo começou com uma iniciativa de um pequeno grupo tariano ao qual pertence o homem da frase cima, e que se relaciona à situação peculiar dessa etnia no contexto do Uaupés. Entre os grupos da região, a trajetória dos Tariano é talvez a mais claramente marcada pelo distancia-



GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

mento histórico e geográfico de seu lugar de emergência mítica. Passa-se que eles, ainda que participem há muito tempo do sistema de exogamia linguística que liga os diferentes grupos do rio Uaupés entre si, são originários da bacia do rio Içana, ao norte, tendo se fixado no Uaupés ainda em período pré-colonial. Vieram então a ocupar uma extensa área no território dos grupos tukano, dos quais passaram não apenas a obter esposas em troca de irmãs, mas também a adotar progressivamente a língua. O centro da área de ocupação tariano no Uaupés é justamente Iauaretê, onde se fixaram em passado distante após longo deslocamento desde o Içana. Não obstante, a Cachoeira de Iauaretê integra igualmente os relatos de origem dos povos de língua tukano. Esse aspecto é reiterado permanentemente pelo fato de haverem os Tariano progressivamente adotado a língua de seus vizinhos Tukano, com quem passaram a trocar mulheres desde os primeiros tempos de sua fixação no Uaupés. Ponto importante a ser assinalado é que sua situação diferenciada nesse contexto não os colocou em posição marginal. Ao contrário, apesar de ser um grupo arawak em geral considerado tukanizado, há fortes evidências históricas de que vieram a assumir posição de destaque na relação com os colonizadores que adentram o Uaupés a partir do final do século XVIII (Andrello, 2006).

Uma linha de tensão que se pode perceber no cotidiano de Iauaretê relaciona-se, precisamente, a um debate nem sempre explícito referente às prerrogativas reivindicadas pelos Tariano e pelos demais grupos de língua tukano quanto a quem são os “moradores legítimos” de Iauaretê. O debate refere-se diretamente à situação de urbanização do lugar e à convivência incontornável que a nova situação impôs a esses grupos. Mas o fato inegável é que Iauaretê é uma localidade do rio Uaupés onde as trajetórias de dois dos principais grupos indígenas da região se cruzam. Além de sua posição geográfica estratégica, trata-se de um lugar cujas prerrogativas para o estabelecimento de novas comunidades são parti-





lhadas pelos Tukano e pelos Tariano, o que é garantido a cada qual a partir de contrapontos e interpretações recíprocas acerca de suas respectivas narrativas de origem. A proeminência que os Tariano gozaram no Uaupés, e em particular em Iauaretê, ecoa ainda hoje, e é sobre ela, ou para reafirmá-la, que buscaram tomar a frente na interlocução com o Iphan. Ao se aperceberem que a nova política incluía o reconhecimento de lugares como patrimônio imaterial, não hesitaram pleitear o registro de seus “lugares sagrados”, o que, de seu ponto de vista, implicava diretamente em um registro visual de várias das pedras da Cachoeira de Iauaretê. Por meio de tal registro, buscavam confirmar sua versão particular de certos episódios míticos que determinaram e tornaram possível o povoamento do rio Uaupés.

Esta foi a principal circunstância que permitia aos Tariano apreender a política de patrimônio imaterial proposta pelo Iphan. No quadro legal instituído pelo Decreto 3.551, lugares também podem ser patrimônio cultural. Para os Tariano, Tukano e demais grupo do alto rio Negro isso certamente não chega a ser uma novidade. O Decreto, porém, fala de mercados, feiras, santuários, praças, ao passo que os Tariano estavam pensando, por assim dizer, em sua própria casa. Pois, como tentaram nos demonstrar meses depois: “*nossa história está escrita nas pedras da Cachoeira de Iauaretê*”. Esses eram os “lugares sagrados” que eles pretendiam registrar. E o Iphan, em princípio, acatou sua proposta.

Em fevereiro de 2005, durante dez dias, os Tariano do clã Koivathe – de alta hierarquia e considerado chefe de vários outros clãs – colocaram-se inteiramente à disposição de uma equipe de documentação do Iphan enviada para realizar um registro audiovisual da cachoeira e das histórias a ela relacionadas (cf. nota 3). Ao longo desses dias, realizaram um esforço notável, debatendo entre si e recitando de maneira formal e solene, uma história que se passou em Iauaretê muito tempo antes do surgimento da atual humanidade (Tariano, Tukano, demais grupos e





GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

brancos). A narrativa dizia respeito ao tempo primordial da pré-humanidade, um mundo povoado por divindades criadoras que buscavam fazer surgir rios, animais, plantas e verdadeiros seres humanos.

Essa história se passa em um mundo em formação, e é por seu intermédio que os Tariano explicam como a cachoeira de Iauaretê veio a se formar. Nesse tempo, Iauaretê já foi o cenário onde os certos demiurgos se rivalizaram com uma “gente-onça”, *yat-masa*, grupo canibal que ali vivia e representava um empecilho para o povoamento do rio Uaupés. É a partir dessa narrativa mítica que os Tariano fundamentam suas reivindicações como moradores legítimos de Iauaretê, pois ali se conta a origem de várias das lages, pedrais, ilhas e paranás dessa cachoeira na forma de sucessivas transformações de um ser chamado *Ohkomi*. Segundo contam, a gente-onça já sabia que *Ohkomi* viria a propiciar a origem de um grupo numeroso que dominaria o rio Uaupés – i.e., os Tariano. Por esse motivo, ele foi capturado em sua própria casa e sacrificado até a morte. Com as onças em seu encaço, *Ohkomi* buscava despistá-las transformando-se em animais ou plantas. Todas as formas que assumiu até ser morto, tornaram-se as pedras da cachoeira que hoje se prestam à colocação de elaboradas armadilhas de pesca – caias, cacuris e matapis, cujas estruturas são encaixadas e afixadas em determinadas pedras entre os meses de março e abril, antes das águas começarem a subir. Esses eram os “lugares sagrados” que os Tariano nos levaram a conhecer e desejavam registrar por meio do Iphan.

Inicialmente, totalizavam cerca de vinte pontos diferentes, marcados pela existência de rochas de variados tamanhos e formas, distribuídas pelas duas margens do Uaupés e em ilhas no centro da grande corredeira. Essas pedras constituíram o principal cenário no qual, ao longo de dez dias, os Tariano forneceram uma versão extremamente detalhada de seu mito de origem. Todos os seres que vivem no entorno da cachoeira nesse tempo são chamados “gente-pedra”, *îta-masa*, em geral, mas não ex-

- 300 -





clusivamente, animais prototípicos cujas casas são igualmente representadas nas pedras e outros acidentes geográficos. Todos eles, incluindo *Ohkomi* – que é um pequeno gavião –, originaram-se dos adornos corporais de Trovão, *Bipó*, considerado por todos os grupos do Uaupés o “Avô do Universo”. De *Ohkomi* aos Tariano de hoje, o processo, resumidamente, se deu da seguinte maneira.

Os chamados *Yat-masa*, as onças, convidaram todos os outros *í'ta-masa* para um banquete em que *Okômi*, já morto, seria devorado, sendo que nenhuma parte de seu corpo deveria restar. O cunhado caba, chamado *Yetoĩ*, foi também convidado, e foi o responsável por impedir a devoração absoluta de *Okômi*, tendo, disfarçadamente, atirado para o alto os três pequenos ossos de seu dedo mínimo. Mais tarde, com o estrondo de um trovão, esses ossos caíram no Uaupés na forma de uma gota de sangue e se transformaram em peixes. Foram recolhidos por *Yetoĩ* e sua esposa e levados para casa, dos quais tornar-se-ão netos. O casal de velhos os colocou em um matapi (trançado em forma tubular para captura de peixes) de defumar pimenta, onde se transformaram em grilos e começaram a crescer. Mais tarde, colocaram-nos dentro de um pilão usado para socar ipadu. Foi então que três irmãos conhecidos como *Diroá* apareceram pela primeira vez com a aparência humana, e já se chamando *Kuenaka*, *Kali*, e *Kui*, os principais nomes cerimoniais até hoje usado pelos Tariano *Koivathe*. O mito segue narrando os feitos dos *Diroá* para obter poderes xamânicos e os vários estratégias que planejam para matar os filhos da gente onça. Vários episódios se sucedem, nos quais os *Diroá* são chamados a colaborar com esses seus cunhados na abertura de roçados ou participar de *dabucuris*, os rituais de troca de alimentos entre afins. A gente-onça já os odeia e tenta devorá-los sem sucesso. Ao final, ao roubarem o raio da mão direita do Trovão (um osso), os *Diroá* terminam por aniquilar a gente-onça com uma trovoadas, numa ocasião em que faziam festa em sua maloca. A versão que nos



GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

foi fornecida fala, após o fim da gente-onça, da subida dos Diroá à casa celeste de Trovão, onde sua força vital irá passar a um cigarro cuja fumaça, ao ser soprada no lago do Trovão, vai dar origem aos Tariano.

Desse lago, eles passam a Uapui-cachoeira, no rio Aiari, afluente do rio Içana, através de uma zarabatana de quartzo, e iniciam sua jornada por terra em direção ao rio Uaupés, ao sul. *Nanayo*, a primeira mulher criada pelo Trovão no começo dos tempos, é quem efetua a operação de transportar a vida dos Diroá. Ela o faz ao colocar seu próprio leite no cigarro. O leite da primeira mulher, uma vez associado ao tabaco, é o que propicia que a essência vital dos Diroá venha a dar origem aos Tariano. É essa substância imaterial que, dizem os Tariano, continua a ser transmitida através das gerações junto com os nomes *Kuenaka*, *Kali* e *Kui*. A fase final da transformação dos Tariano em seres humanos verdadeiros ocorre, portanto, ao longo de seu deslocamento terrestre entre as bacias do Içana e do Uaupés. Estabelecidos em Iauaretê, passam a trocar esposas com seus novos vizinhos de língua tukano (cf. abaixo).

Com o pleito pelo registro e suas justificativas assim esclarecidos, duas questões logo surgiram. Em primeiro lugar, o conjunto de pontos indicados pelos Tariano perfaziam praticamente toda a extensão da Cachoeira de Iauaretê, o que levava a indagar acerca da reação de pessoas pertencentes às outras seis etnias residentes atualmente no povoado quando viessem a saber que um órgão governamental reconhecia o lugar como parte de um patrimônio relacionado a apenas uma delas. Em segundo lugar, e de maneira mais complexa, a história de *Obkomi* e dos Diroá insere-se de um ciclo mais extenso, que narra a série de eventos que origina o universo tal como o conhecemos hoje, e cujos protagonistas formam, precisamente, um conjunto heteróclito designado genericamente como “gente-pedra” – na língua antiga dos tariano, *hipada-nauiki*, na língua tukano, como vimos, *î'ta-masa*. Esta classe apresenta dois atributos essenciais que os distinguem dos humanos atuais: sua multiplicação





prescindia de relações sexuais e sua alimentação consistia em tabaco, ipadu e paricá, substâncias de uso estritamente ritual no mundo presente. Nesse tempo, a ordem dos acontecimentos varia significativamente de acordo com a narrativa, assim como a identidade de seus personagens, que, descritos frequentemente através de características corporais, demonstram, por outras, uma existência puramente espiritual. Mas o mais importante para os fins da nossa história é que tais concepções referentes à fase pré-humana do mundo são amplamente disseminadas entre os povos indígenas do noroeste amazônico, sejam de língua arawak ou tukano, constituindo a matéria por excelência do conhecimento esotérico dos *kumua*, os chamados “xamãs verticais” típicos da área, mestres/donos das encantação xamânicas embutidas nas narrativas míticas, destinadas à proteção, cura e agressão (S. Hugh-Jones, 1996).

Nesse sentido, essas narrativas são manejadas por especialistas de distintas origens, de maneira que seus variados temas e motivos podem ser encadeados de formas diferentes, a depender, entre outros fatores, do nome que se dá ao herói em cada episódio. E assim, o tema da aniquilação da gente-onça encontra-se presente não apenas em narrativas exclusivamente fornecidas pelos Tariano, mas também pelos igualmente arawak Baniwa, bem como pelos Tukano e Desana. Com efeito, além das versões arawak publicadas anteriormente (Cornelio *et al.*, 1999; Tariano, 2002, Baniwa e Tariano respectivamente), essa história também faz parte de duas coletâneas de mitos desana ainda mais antigas (Pārōkumu & Kēhíri, 1995; Fernandes & Fernandes, 1996), bem como de outras duas que vieram à luz paralelamente ao início das discussões referentes ao registro da Cachoeira de Iauaretê, fornecidas por um clã tukano do rio Tiquié (Nahuri & Ktmarō, 2003) e por um clã desana do rio Papuri (Galvão & Galvão, 2004). Tal como na narrativa tariano, as versões tukano e desana têm como tema central o potencial originário de hostilidade embutido nas relações de afinidade, que, no mito, é o



GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

que liga a personagem principal à gente-onça e a praticamente todos os demais seres daquele tempo primordial. Todas essas publicações fazem parte da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, que vem sendo publicada pela Foirn desde 1995, e para a qual eu mesmo já vinha assessorando os Tariano-Koivathe na elaboração de um manuscrito a ser incluído na série (cf. Andrello, 2010; S. Hugh-Jones, 2010). O ponto, afinal, é que, apesar da variação nas formas de narrá-la, tratava-se de uma história da qual nenhum grupo parece abrir mão.

Os assim chamados Diroá, e tudo o que vieram a dar existência – em particular, várias espécies de peixes pequenos e perigosos com os quais vão fazer dabucuri para a gente-onça – e fazer desaparecer – a própria gente-onça –, aparecem, assim, em relatos que podem ser coletados entre vários grupos, todos eles tendo como epicentro a Cachoeira de lauretê, onde invariavelmente é situada a casa das onças. A variação que parece ser mais significativa é o nome dos personagens e os eventos anteriores e posteriores nos quais também figuram, isto é, o encaixe, por assim dizer, do enredo da aniquilação da gente-onça no contexto geral do mundo primordial da gente-pedra, em alguns casos também chamada de gente do aparecimento (cf. Cabalzar, 2005: 72).

A principal característica dos Diroá é a juventude, o que lhes atribui um caráter inconsequente e vingativo, como também certo descontrole sobre os poderes xamânicos que iam adquirindo. É, porém, tal caráter que lhes garante êxito no intento de exterminar seus inimigos/afins, e, assim, criar as condições necessárias no mundo de então para que uma futura humanidade possa vir a surgir, se fixar, e crescer no rio Uaupés. Ao mesmo tempo em que a trama do mito culmina com a aniquilação das onças, em sua abertura o herói, a partir de transformações corporais (o Ohkomi tariano) ou de um laborioso percurso de implantação de armadilhas de pesca invisíveis nas cachoeiras dos rios Uaupés e Papuri (o Desubari desana, cf. Galvão & Galvão, 2004: 478 ss), deixa inscrito





na ordem das coisas qual será o alimento principal da futura humanidade: peixes, que serão capturados na Cachoeira de Iauaretê em locais próprios, nas pedras que desde então se conformaram de maneira a permitir a construção das armadilhas. Se aqueles para quem os humanos são comida – as onças – são aniquilados, aqueles cujos corpos serão o principal alimentos dos humanos – os peixes – ficam desde então marcados como presa potencial (Arhem, 1996).

Além do nome adotado na narrativa tariano (*Ohkomi*) e daquele que aparece nas narrativas desana (*Desubari*), a mesma personagem aparece em narrativas tukano com o nome de *Butuiari*, sendo considerado uma versão jovem de *Ye'pâ-O'akihî*, o demiurgo tukano (Nahuri & Ktumarô, 2003: 99ss). Os nomes desana e tukano referem-se aos atributos que suas respectivas narrativas associam à personagem. Ao passo que o radical do termo *Desubari* refere-se à atividade de pesca, o do termo *Butuiari* refere-se à indolência e a moleza, o que faz deles senhores da pesca e da preguiça respectivamente. Ambos são considerados filhos de uma outra personagem importante que já existia, segundo os Desana, ao lado do Avô do Mundo: *Baseboo* ou *Baariboo*, o “dono da alimentação”, aquele que já trazia em seu corpo todas as manivas que serão futuramente cultivadas pelo humanos. De acordo com narrativas desana (Galvão & Galvão, 2004) e tukano (Gentil, 2000), ele gerou esses filhos engravidando uma das filhas de Trovão, ainda que com ela não tenha tido relações sexuais. Como nesse tempo as mulheres não tinham vagina, ele lhe abriu uma entre as pernas usando seu brinco laminado de ouro, introduzindo-lhe em seguida o osso de sua coxa, através do qual soprou fumaça de tabaco e pó de ipadu no útero da filha de Trovão.

Por esse meio, uma primeira geração de seres começaria a povoar aquilo que era o pequeno, solitário e escuro universo muito antes da emergência da humanidade. De acordo com uma narrativa desana, eles são “moradores do osso de multiplicação de baaribo”, ou *waigoa marahã*,



(Galvão & Galvão, 2004: 30); em uma narrativa tukano (Gentil, 2000) eles são mais sinteticamente chamados de *o'amara*, termo que o narrador Gabriel Gentil irá traduzir como “Criadores”. Trata-se de termo composto, onde *o'a*, “osso”, qualifica o substantivo associado *mara*, “fragmentos”. Ou seja, como partes de uma substância imperecível primordial, o osso de um demiurgo, caberá a eles, e a alguns deles em particular, dar curso ao aparecimento de uma verdadeira humanidade, não obstante o conjunto de intrigas em que se envolvem (ver Andrello, 2006: 356ss). Por esse motivo, o nome de alguns deles, como *Desubari* e *Butuiari*, são seguidos do termo tukano *o'akibi*, que tem como equivalente arawak o termo *iaperikunai*. Em ambos os casos, a tradução é “do osso”. Tal qualificação é equivalente ao termo diroá, palavra da língua tukano cuja tradução literal é “coágulo de sangue”, ou “sangue materializado”. O termo refere-se de fato à substância que preenche a cavidade óssea, o tutano, que possui exatamente tal aspecto; e está, portanto, “no osso”, é “do osso”. Poderíamos aventar, assim, que os chamados Diroá designam aquilo que passa pelo interior oco de uma forma tubular, isto é, apontam para aquelas substâncias cujo fluxo corresponde a um princípio vital, o sangue em primeira instância, mas também, nesse tempo primordial, a fumaça de tabaco, o ipadu, o paricá.⁴ Tudo isso sugere que os Diroá pertencem a uma classe de seres que antecede e informa a emergência da futura humanidade em seu conjunto, ainda que a narrativa tariano, ao apropriar seus três nomes – Kuenaka, Kali e Kui –, os tenha associado exclusivamente à sua origem como grupo distinto.

Esse fato também sugere que as potências que existiram e se ampliaram naquele mundo descrito pela mitologia de origem são, com efeito, interpretadas e manejadas de maneiras distintas nas narrativas de cada grupo atual. Mas o ponto importante é que suas categorias e estrutura mais gerais são partilhadas por todos eles. O que parecer mudar é, principalmente, o modo como cada grupo atual elabora sua conexão com o





tempo mítico, i.e., o modo pelo qual cada um deles obteve no passado aquilo que chamam de *katiró*, sua “força de vida”.⁵ Todos, porém, admitem que se trata de processos paralelos, que ocorrem a um só tempo, em um mesmo espaço ainda em formação. Por isso mesmo, as narrativas que detalham esses processos se tocam em muitas partes, frequentemente repetindo e encadeando de maneiras variadas um mesmo episódio. Além disso, não é raro que as consequências extraídas e as interpretações apontadas por determinado clã a partir de sua própria narrativa possam ser questionadas e confrontadas em versões oferecida por outro.

Aliás, esse é precisamente o caso das interpretações alternativas que homens tukano propunham à história que vinha sendo contada pelos Tariano no processo de trabalho para o registro da Cachoeira de Iauaretê. Um senhor tukano, dirigente do Cercii (Centro de Estudos e Revitalização da Cultura Indígena de Iauaretê), uma organização local dedicada a estimular entre os jovens o interesse pela “cultura dos antigos” e convocada ao longo do processo, afirmou o seguinte: “consultei meus irmãos tukano para saber se íamos apoiar a história contada pelos Tariano sobre os Diroá..., mas vamos ficar com os Desana, essa história é mais dos Desana”. Com esta afirmação, este senhor aludia a uma informação contida no relato da aniquilação da gente-onça que faz parte do então recentemente publicado *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputro Porá*, volume sete da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, narrado por um kumu desana que havia falecido há pouco com a ajuda do filho, igualmente kumu e que fez parte da fundação do Cercii. A referida informação é fornecida rápida e concisamente ao final do relato, quando as onças são mortas com o raio lançado pelos Diroá. Mas apesar de sumária, faz toda a diferença: “Quando o Trovão caiu, o sangue dos Koa Yea (a gente-onça) se juntou, formando gente. Os Tariano nasceram do sangue dos Koa Yea. É por isso que eles são também conhecidos como Bupu Diro Porá” (Galvão & Galvão, 2004: 530). Vemos aqui uma





GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

inversão radical com relação à versão tariano da mesma história, pois, ao passo que nesta o sangue que lhes dá origem vem do avô *Obkomi*, na versão desana vem dos inimigos. Em ambos os casos, há a trovoada que faz o sangue aparecer, de maneira que a designação dos Tariano como *Bupu Diro Porá* continua válida em ambos os casos, pois sua tradução é: “filhos do sangue do trovão”.

De fato, a existência de várias versões de uma mesma história, ou de diferentes interpretações, é um fato relativamente corrente e de amplo conhecimento das pessoas. Ao se tomar conhecimento de uma dada versão não pertencente a seu grupo, as pessoas costumam fazer o seguinte comentário: “Meus avós também contavam essa história, mas de um modo diferente...”. É comum, portanto, que as pessoas tenham informações, por vezes bastante detalhadas, das histórias específicas de cada um dos grupos, e, ainda que certas versões ou ênfases entrem em contradição, a legitimidade de cada uma delas não costuma ser explicitamente contestada. Podemos pensar que esta grande variedade de interpretações relaciona-se ao próprio objeto sobre o qual se detém, isto é, o discurso mítico, entendido, nos termos propostos por Viveiros de Castro (2002: 422), como um fundo infinito de socialidade virtual, a partir do qual cada coletivo indígena se extrai para constituir um grupo de parentes consanguíneos – no caso do noroeste amazônico, agnáticos. A forma que assume tal processo é o tema de todas as narrativas do Uaupés, as quais, sem exceção, culminam na determinação da identidade dos grupos atualmente presentes na região, e, mais que isso, na definição de suas relações – quais dentre eles serão cunhados ou irmãos, isto é, quem são meus aliados e quem são meus consanguíneos. Mas o principal ponto a ressaltar é que a história dos Diroá é entendida como anterior ao processo de estabelecimento de diferenças extensivas entre os grupos atuais. Como disse um outro homem tukano, “isso tudo aconteceu no tempo da gente-pedra, quando nem existia tariano”. Em suma,





os acontecimentos que envolvem os Diroá e seus cunhados jaguar dizem respeito ao regime da multiplicidade intensiva do mito; um regime que, por seu caráter virtual, parece deixar em aberto infinitos caminhos que levam ao atual. Eis que a narrativa proposta pelos Tariano é apenas uma entre muitos possíveis.

O processo como um todo foi, assim, se tornando mais complexo do que se poderia imaginar a princípio. Proceder ao registro da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial tariano implicava privilegiar uma versão particular da história dos Diroá, reificando, isto é, legitimando como bem reconhecido pelo Estado, suas prerrogativas face aos outros grupos de Iauaretê. Implicava, enfim, extrair a narrativa de seu contexto usual de enunciação e negociação. Seria como tomar partido, e, ao privilegiar uma versão e reconhecer aos Tariano sua propriedade intelectual, reconhecer-lhes ao mesmo tempo prerrogativas especiais sobre a Cachoeira de Iauaretê em relação às demais etnias. A situação sugeria, portanto, prudência, pois envolvia uma “política do significado” (Wagner, 1984: 154), isto é, um conjunto de categorias que entram em confronto, ou que se refutam mutuamente, por meio de narrativas cruzadas e de suas interpretações. Outro ponto importante a anotar é que, desde as fases iniciais do processo, pessoas pertencentes a outros clãs tariano e a outras etnias, mas não diretamente relacionadas à atividade, manifestavam curiosidade e um ar de desconfiança face à movimentação que a captação das imagens da cachoeira e a gravação de narrativas ensejava. Mas não dirigiam suas questões aos Tariano envolvidos, e sim à equipe de pesquisadores e documentaristas brancos. A apreensão gerada, e as dúvidas manifestadas por estes não se referiam, aparentemente, à veracidade da história em si, mas ao modo como estava sendo registrada e, por assim dizer, apropriada: de maneira restrita por parte de um clã específico (como acontece sempre), e dirigida a um grupo de técnicos de um órgão federal (como acontecia pela primeira vez).





GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

Assim, o ar desconfiado das pessoas relacionava-se, muito provavelmente, às tecnologias de informação que estavam sendo empregadas, isto é, as máquinas dos brancos ao invés daquelas situações rituais nas quais histórias e cantos dos antigos são, ainda que esporadicamente em Iauaretê, acionados. E a quem se endereçava a mensagem? Aos brancos? Ao Estado? Qual era, enfim, a audiência visada? Uma questão, sem dúvida, rigorosamente bem definida em contextos rituais.

Mais do que a cachoeira e seus pedrais, as próprias narrativas pareciam ser o verdadeiro patrimônio imaterial em questão. Seu agenciamento pelos diferentes grupos era, no entanto, objeto de confrontação nos antigos rituais de troca – os dabucuris –, ocasião em que se punham a recitar, pública e simultaneamente, seus mitos de origem, em cerimônias que envolviam confrontações verbais e cênicas. Ainda que a documentação da Cachoeira de Iauaretê, envolvendo antropólogos, documentaristas e seus meios de registro – tais como mapas, imagens de satélite e GPSs, além de câmeras fotográficas e de vídeo, tudo isso solicitado pelos próprios índios –, tenha sido uma atividade essencialmente técnica, o interesse no material gerado entre os Tariano relacionava-se, eu suspeito, a seu caráter informacional, isto é, ao fato de que em futuras ocasiões estaria disponível para a ser exibido perante outros grupos de Iauaretê. Ou seja, ainda que o trabalho técnico em curso nada tivesse a ver com rituais, seu resultado guardaria o potencial de gerar certos efeitos que os homens alcançam oferecendo dabucuris uns aos outros.⁶ Ironicamente, a origem do canto do dabucuri é reputada aos Diroá, que o entoaram pela primeira vez na ocasião em que ofereceram grande quantidade de peixes e trançados à gente-onça, pouco antes de lançar sobre eles o raio que os exterminaria.



Ritual e domínio público

A experiência em curso deixava claro que, para a região do alto rio Negro, experiências de patrimonialização cultural ativam potencialmente os processos de diferenciação entre os grupos, e justapõem, por assim dizer, suas perspectivas específicas a respeito de si mesmos e de *outrem*, motivo pelo qual sua incidência primeira ocorreria sobre a esfera ritual. Coerente com isso, Irving Goldman (2004), em seu segundo e mais recentemente publicado livro sobre os Cubeo, apontou que as fratrias desse grupo apresentam uma estrutura que se constitui como um “memorial de sua própria formação”, isto é, sua composição por agregação progressiva de clãs de distintas origens e posições hierárquicas atribui-lhe uma feição peculiar, e que resulta de uma história particular. No mesmo sentido, afirma que os rituais em que clãs aliados participam conjuntamente constituem-se como “museus vivos de suas origens” respectivas. Em resumo, a atualização de unidades e subunidades sociais no rio Uaupés em torno dos sítios de emergência e fixação de seus antepassados incorpora em sua estrutura interna um registro de seu processo de formação e crescimento – isto é, clãs, fratrias e grupos exogâmicos em geral definem-se, sobretudo, por meio de uma memória acerca de sua origem e trajetória. Uma estrutura que, em alguns casos, Goldman define como um exoesqueleto que garante coesão interna. Vale notar que a metáfora é também utilizada por Lévi-Strauss (1976 [1967]: 144) em um comentário acerca das diferenças entre sistemas unilineares e sistemas cognáticos. Talvez o emprego da mesma imagem pelos dois autores não seja fortuita, pois, sem entrar no problema das formas de filiação na região do alto rio Negro, interessa apontar que Lévi-Strauss está aqui sugerindo a existência de situações em que o modo de coesão social – ou, diríamos, de constituição do social ou da socialidade – prescinde de uma regra determinada de filiação, isto é, de um esqueleto interno. Nesses



GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

casos, o esqueleto seria externo, e corresponderia a um “encaixamento de posições territoriais”, a direitos reivindicados que o autor chama de “imobiliários” – territoriais, diríamos. Mas mais importante que isso, é que Lévi-Strauss sugere que tais configurações guardam duas outras características básicas: podem, tal como os artrópodes dotados de exoesqueleto, mudar de forma ao longo de sua existência; e, além disso, apresentariam uma existência eminentemente histórica, dado o espaço que deixam entreaberto às escolhas – estratégias? – individuais. Casos, em suma, nos quais as formas sociais podem variar de acordo com um movimento espaço-temporal. E, de acordo com Goldman, guardar as marcas dessa variação em sua estrutura interna.

Nesse sentido, a suposta questão de fundo sobre a qual se insere a querela entre os Tariano e Tukano acerca das prerrogativas sobre a Cachoeira de Iauaretê – i.e., aquela referente à atribuição da anterioridade e das características sociológicas gerais à região aos povos arawak (Hill, 1998) – torna-se secundária. Pois mais importante é, a meu ver, apreender a criatividade implícita no próprio tratamento ritualizado do assunto, e considerar que os aspectos políticos do caso podem corresponder, antes, a um epifenômeno das categorias simbólicas de que lançam mão os Tukano e os Tariano para pensar suas relações. Documentar as narrativas relativas à Cachoeira de Iauaretê, e, assim, obter seu reconhecimento oficial como patrimônio desse ou daquele grupo, podem, nesse sentido, ser interpretadas como ações potencialmente transformativas: para uns, reafirmar certa ordem de antigamente, para outros, constestá-la, alterá-la; no fundo uma reflexão cosmopolítica, com implicações em termos de reiterar ou negar o *status* social. Viver em Iauaretê hoje em dia parece envolver tudo isso, pois ainda que aquilo que foi sendo comunicado – registrado, revelado – ao longo dos levantamentos se tornasse imediatamente “documentação etnográfica”, as reações que sua coleta suscitou mostrava que todos os motivos e enredos daquelas nar-





rativas eram igualmente matéria de tratamento ritual. Ou seja, nesse caso, como sugere Wagner (1984), etnografia e performance ritual situam-se em uma mesma escala, operam na mesma chave. Propõem, em suma, descrições equivalentes.

Como sugeriu Marilyn Strathern (1999; 2004), a riqueza que circula nas trocas cerimoniais condensa, precisamente, poderes transformativos. Ela induz as pessoas a se verem por meio dos olhos de outros, isto é, as coisas ofertadas revelam, ou veiculam, conhecimento e promovem, assim, mudança de perspectiva. Nesse sentido, ela cria pessoas distintas (doadores e receptores) e envolve os homens em uma cadeia permanente de créditos e débitos. No Uaupés, tal seria o efeito dos antigos dabucuris, nos quais, além de comida e artefatos, circularia aquilo que Stephen Hugh-Jones (s.d.) chamou de “dádivas virtuais”, isto é, a própria performance ritual com adornos cerimoniais, a exibição de danças e cantos, e as falas entoadas referentes às narrativas de origem. Ou seja, com a exibição pública dos itens materiais e imateriais que formam a riqueza de um clã obtinha-se certo efeito político, direcionado a uma audiência dada. Mas, de antemão, já se sabia que tal efeito não seria permanente. Ou seja, o conhecimento e a alteração de perspectivas que ele promove aqui não se incorpora definitivamente em um produto – tal como ocorre no caso da propriedade intelectual em sua finalidade de recompensar a inovação. Os elementos tangíveis que circulam nesses contextos constituem-se como veículos de capacidades já incorporadas em pessoas; eles apenas as tornam conhecidas. Além disso, a trajetória do conhecimento assim revelado não é finalista, mas segue a cadeia de prestações e contraprestações instauradas. Alguns índios costumam comentar que iniciar um dabucuri é sinal de superioridade hierárquica, constituindo um tipo de prerrogativa restrita a certos grupos. Como veremos, no caso da relação Tukano/Tariano, o ponto é quem primeiro tomou como esposa uma mulher do outro grupo. A contradição entre



GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

os relatos acerca de quem iniciou a relação não é, entretanto, questão para ser resolvida em definitivo. Pois, receber uma mulher implica transações futuras, e assim, em alternância constante de perspectivas (Demian, 2004; e Strathern, 2004).

Rituais de troca, ou de oferecimentos de alimentos e outros itens, ainda são muito comuns na região do alto rio Negro, e mesmo no contexto urbano de Iauaretê. Ainda que mais despojados, por assim dizer, os dabucuris de hoje – *po'osé* em tukano, ocasião em que grupos aliados reiteravam suas relações por meio do oferecimento de dádivas, usando flautas, adornos e cantos cerimoniais – são frequentemente realizados no interior dos bairros de Iauaretê, quando a comunidade se organiza para retribuir um de seus membros que lhe presta continuamente algum benefício, como o pagamento de taxas de energia da capela ou do centro comunitário. Por isso é comum que esses dabucuris de hoje sejam dirigidos a pessoas assalariadas, como professores e soldados. Há também dabucuris oferecidos em efemérides específicas, como o dia das mães ou dos pais, ou o dia do catequista ou do professor. Os que recebem as dádivas precisam saber responder no dabucuri, isto é, devem manter-se firmes nos momentos em que são alvo de insultos e exortações irônicas, uma cena usual que precede a entrega formal das dádivas. Este é um momento central dos dabucuris, no qual aqueles que estão na posição de doadores afirmam sua identidade – sua origem, os feitos de seus antepassados, suas façanhas etc. – face aos receptores. O dabucuri estabelece uma espiral de prestações e contraprestações, pois para cancelar o débito criado é preciso um outro dabucuri, no qual as posições irão se inverter. Apesar da plasticidade que envolve o ritual – atestada pelas novas situações que passa a ocorrer hoje em dia –, sua estrutura básica refere-se essa justaposição de identidades, cuja epítome é a relação entre dois grupos que trocam mulheres, isto é, a relação entre cunhados. Tal relação é, precisamente, a que se verifica entre os Tariano do clã Koivathe





e os Tukano do Cercii, os atores principais da história. O estabelecimento de relações de afinidade entre os dois grupos e o modo de descrevê-las relacionam-se igualmente às suas perspectivas distintas quanto à ocupação histórica de Iauaretê. As narrativas acerca desse tópico referem-se, no entanto, não mais ao tempo da gente-pedra, mas sim ao tempo humano, quando os grupos já diferenciados crescem por meio da troca de mulheres entre si.

Conta-se que os Tariano e Tukano tornaram-se cunhados precisamente em Iauaretê, a partir de um primeiro casamento entre dois jovens filhos dos chefes de cada um dos grupos. Quanto a isso, parece haver um amplo consenso. Porém, a respeito de quem ofereceu a mulher para essa união, as respectivas versões entram em contradição. Os Tukano alegam que foram negociar a esposa junto aos Tariano quando estes ainda viviam no rio Içana, e que só mais tarde, uma vez estabelecida a aliança entre os grupos, o chefe dos Tariano haveria liderado vários grupos em seu deslocamento ao Uaupés a fim de passar a viver junto aos novos cunhados. Já os Tariano alegam o contrário, afirmando que, uma vez já bem estabelecidos em sua primeira maloca de Iauaretê, haveriam recebido do chefe tukano sua própria filha recém-iniciada. Tratava-se de uma proposta de aliança, a ser selada com o casamento dessa moça com o filho de Koivathe, chefe de vários clãs Tariano, que os haveria conduzido do Içana ao Uaupés. Seguem narrando o movimento de refluxo dos Tukano ao rio Papuri, ocasionado pela chegada dos brancos a Iauaretê com a finalidade de arregimentar trabalhadores para a construção do Forte de São Gabriel da Cachoeira, ou seja, na segunda metade do século XVIII. Afirmam com isso que a Cachoeira de Iauaretê era deixada sob seu cuidados pelos cunhados que ali residiram anteriormente. Como pude perceber em mais de uma ocasião em Iauaretê, este é o tema de fundo que mobiliza grupos tukano e tariano entre si nos duelos verbais dos dabucuris. Precisamente por isso, trata-se de um tema em geral evi-





tado das discussões travadas na nascente esfera pública de Iauaretê. Nesse outro domínio, ao lado de questões referentes a terra, educação, saúde, renda, o debate em torno de ações voltadas para revitalização cultural, tais como as que vêm sendo desenvolvidas pelo Cercii, é envolvido por certos cuidados.

Apesar de seu caráter multiétnico, os principais animadores do Cercii são dois irmãos pertencentes ao importante clã tukano Oyé-porã, originário do rio Papuri, mas cuja grande maioria dos membros reside hoje em Iauaretê, tendo os homens mais velhos desse clã já criado seus filhos nessa localidade. Tal como os Koivathe, trata-se de um clã situado em posição de alta hierarquia, o que já denota que para lidar com o assunto é preciso dispor de certas prerrogativas. Trata-se, com efeito, de uma organização bastante peculiar, pois, ao contrário de muitas outras existentes na região, ela não constitui uma esfera de representação política *stricto sensu*, voltada para reivindicação de direitos e encaminhamento de questões práticas como alternativas econômicas, assistência ou terras. Como seu próprio nome já diz, ela nasceu para “revitalizar a cultura” em Iauaretê, e, desde 1999, vem tentando, por meio de encontros, palestras e outros eventos, estimular o interesse dos jovens do grande colégio local pelas histórias e pelo modo de viver de antigamente.

O Cercii surgiu, nas palavras de um de seus idealizadores, acalentando a unificação de certos conhecimentos indígenas. Tais conhecimentos, esclarece esse homem, referem-se àquela fase do universo anterior à existência da atual humanidade, o tempo da gente-pedra, justamente o período no qual se desenrola a história dos Diroá. Ou seja, o negócio da revitalização cultural envolve cuidados, pois contar a história e o que se passou com cada grupo após sua diferenciação cabe a cada um, e não a qualquer outra instância. O intento do Cercii, no entanto, não é simples, pois a multiplicidade dos modos de narrar as transformações anteriores à diferenciação entre os grupos enseja questionamentos quanto à





viabilidade desse plano. De qualquer forma, as atividades organizadas por seus dirigentes possuem um caráter eminentemente público, e mesmo aquelas com a participação exclusiva de alunos e professores são de amplo conhecimento das famílias desses estudantes, pertencentes a todas as etnias do Distrito de Iauaretê. Mas, de modo geral, os eventos promovidos pela organização costumam ser abertos indistintamente a todos os moradores do povoado – ao contrário do que se passa nos dabucuris, pois a cada nova ocasião os participantes são rigorosamente pré-definidos.

Ou seja, a ênfase naquilo que há de comum entre as diversas formas de narrar a origem do universo e da humanidade corresponde, no contexto de Iauaretê, à formulação de um discurso público sobre cultura e sobre as ações idealizadas para promover a reflexão coletiva sobre o tema. O que há de comum é, de fato, passível de circular em um domínio público; já o conhecimento a respeito do que é particular diz respeito às unidades e subunidades desse extenso sistema social, isto é, aos grupos exogâmicos e seus clãs componentes específicos. Lidar com as particularidades – como ocultá-las, como revelá-las, e em quais circunstâncias – não é realmente assunto fácil, e uma associação voltada para a revitalização da cultura indígena deve cuidar de definir com precisão seu âmbito de atuação.

E o fato que se constatou durante o processo de documentação para o registro da Cachoeira de Iauaretê é que, embora a iniciativa houvesse partido de um clã tariano específico, as reações suscitadas recomendavam uma participação ampliada, além do fato de que a iniciativa do Iphan no alto rio Negro vinha sendo viabilizada, justamente, pela existência da Foirn e de suas associações afiliadas de Iauaretê. Como, portanto, não levar a discussão a essa esfera de debates públicos que vem se constituindo em Iauaretê? A experiência e o envolvimento do Cercii no caso já fornecia, de fato, a seguinte lição: de duas, uma, ou (i) transferir





GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

o debate a respeito da patrimonialização da cachoeira como bem cultural intangível para essa nascente esfera pública de Iauaretê; ou, (ii) manter o debate sobre o assunto em sua usual esfera ritual, e abandonar definitivamente a ideia de efetuar o registro em nome de um grupo específico. Pois, as pessoas nesse âmbito, ainda que busquem por autoridade e proeminência, não podem pretender exclusividade sobre o conhecimento (J. Leach, 2004).

Pragmatismo

Lideranças da Foirn que começam a participar de fóruns de discussão sobre proteção de direitos culturais coletivos propuseram, recentemente, que qualquer benefício advindo do uso externo de conhecimentos tradicionais do rio Negro deveria ser compartilhado por todos os grupos da região. O registro da Cachoeira de Iauaretê terminou por trilhar caminho parecido. Mesmo em não se tratando de uso comercial, o registro, como mencionei no início, foi efetuado pelo Iphan em nome de todas as etnias dos rios Uaupés e Papuri, no mês de agosto de 2006. Afinal, em que bases isso ocorreu? Mais uma vez, a saída que foi possível construir para o impasse girou em torno de interpretações recíprocas fornecidas pelas narrativas tukano e tariano umas às outras, pois algumas delas já sugeriam as condições de possibilidade do acordo pragmático⁷ que terminaria por ser efetuado entre os líderes Koivathe e os diretores do Cercii. Vejamos.

Mais de uma vez ao longo do processo, os Tariano afirmaram que a viagem da cobra-canoa, que conduziu os ancestrais dos povos de língua tukano desde o Lago de Leite até o rio Uaupés, foi possível somente após a aniquilação da gente-onça pelos Diroá. Em uma das versões dessa história, conta-se que, depois de exterminar as onças, os Diroá have-





riam descido até o Lago de Leite, situado no extremo leste do mundo, para avisar a gente de lá que o caminho estava limpo. Ou seja, a viagem poderia ser iniciada, pois os tripulantes da cobra-canoa já não correriam o risco de serem devorados, tal como antes se passou com Ohkomi. Os Tariano afirmam ainda que, embora não tenham embarcado com os ancestrais tukano, seus próprios ancestrais haveriam acompanhado todo o percurso da cobra-canoa através de uma zarabatana de quartzo. Isto é, se a viagem realizada pelos ancestrais dos grupos tukano se deu por uma via subaquática, os Tariano apontam que seus ancestrais acompanharam o mesmo percurso por uma via aérea, através da zarabatana de quartzo de Trovão – o mesmo objeto que antes permitiu a condução do princípio vital dos Diroá. Puderam, assim, adentrar todas as casas da gente-peixe, adquirindo igualmente seus instrumentos, antes de emergir à terra na Cachoeira de Uapui, no rio Aiari. Na sequência desse extenso itinerário, passam finalmente a Iauaretê para ocupar vários sítios, e encontrar com os Tukano.

De fato, à narrativa tariano acerca das etapas finais que levam ao surgimento de uma verdadeira humanidade articula-se, mais uma vez, a dos Tukano acerca do mesmo objeto. Na visão destes, o povoamento do rio Uaupés se deu através da viagem da cobra-canoa dos ancestrais, que, partindo do Lago de Leite – identificado atualmente pelos índios com a baía da Guanabara no Rio de Janeiro –, percorreu a costa brasileira e subiu os rios Amazonas, Negro e Uaupés, trazendo em seu ventre os ancestrais da gente de transformação (Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Tuyuka, Arapasso e outros) até a cachoeira de Ipanoré, localizada no médio curso do Uaupés. Foi aí que seus antepassados haveriam saído à terra através de um buraco existente em uma de suas lajes. A partir de então, separam-se e vão, cada um, buscar seu próprio lugar a montante. A longa jornada desde o Lago de Leite é igualmente objeto de extensas narrativas, cujos detalhes é impossível relatar aqui. Cabe notar, entre-





GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

tanto, que muitos dos motivos da narrativa tariano estão presentes nos relatos dos grupos de língua tukano, em particular, todo o conjunto de objetos que lá aparecem como propriedade exclusiva de Trovão. Trata-se, com efeito, de adornos, instrumentos e tabaco, itens imprescindíveis para dar curso às transformações que levam ao aparecimento da humanidade e seu crescimento, e que no caso dos grupos tukano são diretamente entregues pelo Avô do Mundo aos *o'amara*, os demiurgos que irão conduzir a cobra-canoa. Ao longo de seu trajeto, eles fazem inúmeras paradas nas casas subaquáticas da gente-peixe, locais onde, ao obter novos instrumentos, fazem crescer seus respectivos grupos. Nesse processo, os grupos tukano obtêm seus nomes, que correspondem à alma principal da pessoa e que vêm sendo transmitidos desde então às gerações atuais. Esse é o motivo pelo qual a etnografia da região é unânime em associar essa viagem da proto-humanidade a uma gestação, o que leva a um paralelo entre sua separação definitiva da gente-peixe através da passagem pelo buraco da Cachoeira de Ipanoré a um parto (cf. C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979; G. Reichel-Dolmatoff, 1971). É por isso também que os instrumentos que permitem sua emergência e o crescimento da chamada gente de transformação são concebidos como *marié katisehe wáî o'ari*, “nossos ossos de peixe de vida”, ou mais corriqueiramente, “instrumentos de vida e transformação”.⁸

Mas aqui interessa, sobretudo, ressaltar o aspecto, por assim, dizer, geográfico dessa saga. Nos relatos míticos fornecidos pelos Tukano, Desana, Pira-Tapuia e outros, as casas de transformação por onde passou a cobra-canoa totalizam mais de uma centena, e é somente acima da Cachoeira de Iauaretê que os diferentes grupos que foram conduzidos até ali irão encontrar seus respectivos territórios. Ainda que nenhum deles tenha então se fixado em Iauaretê, o lugar corresponde também a uma parada da cobra-canoa: a pedra onde a canoa encostou é conhecida pelo nome de *cain-paa*, lage do periquito. Nessa pedra, pode-se obser-





var uma enorme reentrância produzida pela grande canoa que ali aportou – pois, como se diz em geral, nesse tempo as pedras eram moles. Conta-se que a cobra-canoa seguiu pelo rio Uaupés após conseguir abrir um canal de passagem através da Cachoeira de Iauaretê, e que só afundou definitivamente em um ponto situado mais a montante. O fato de ter percorrido toda a extensão do Uaupés e, assim, permitido que vários grupos encontrassem seus lugares, atesta que esse é o verdadeiro “rio de leite”, apropriado para a fixação e crescimento dos grupos conduzidos no bojo da cobra-canoa.

Na medida em que essa informação foi acionada e veio à tona, um novo cenário começou a se desenhar. Se, por um lado, o conhecimento que exibiam os Tariano acerca da toponímia da cachoeira era integralmente extraído de sua versão da narrativa sobre os Diroá e os jaguares, agora, por outro, os Tukano apontavam um sinal inequívoco de sua ligação com a localidade. Se os Tariano privilegiavam a narrativa sobre a origem das pedras e de suas formas, os Tukano se fixavam em apenas uma delas, agregando que, ao seguir viagem, a cobra-canoa ainda legou aos humanos o canal através do qual é possível, até os dias de hoje, seguir navegando pelas águas do rio Uaupés acima. Ou seja, se os Tariano se concentravam nas pedras e nas armadilhas de pesca, os Tukano apontavam para o rio e para a qualidade de suas águas. Face a tudo isso, passamos a indagar as pessoas a respeito da possibilidade de proceder ao registro da Cachoeira de Iauaretê em nome de todas as etnias ali residentes atualmente. Pergunta que ficou no ar por alguns meses, até uma visita curta a Iauaretê em meados de 2005. O Iphan aguardava uma posição dos Tariano, que, após as dificuldades iniciais entrevistas, haviam se incumbido de promover uma consulta mais ampla sobre seu próprio pleito. A consulta não parece ter chegado a ocorrer, e foi nessa visita rápida, destinada a tratar de outros assuntos, que participei de uma pequena reunião, motivada certamente pela minha presença, na qual os





GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

Tariano e os Tukano decidiram enviar um ofício ao Iphan solicitando a ampliação do trabalho de documentação. Ao incluir as narrativas tukano, o registro da Cachoeira seria efetuado em nome de todos os grupos de Iauaretê – o que veio a ocorrer cerca de uma ano mais tarde – e daria margem, afinal, para um conjunto maior de atividades que passaram a ser idealizadas e executadas em Iauaretê, incluídas no “Plano de Salvaguarda da Cachoeira de Iauaretê”, executado pelo Instituto Socioambiental através de uma convênio com o Iphan.

Em certo sentido, o desfecho da história vai contra a motivação inicial dos Tariano, para quem o registro audiovisual da cachoeira parecia representar uma espécie de compensação pela visibilidade perdida dos antigos rituais. Mas ao longo do processo, e da implantação do plano de salvaguarda, o Iphan veio apoiando a reconstrução de novos exemplares das antigas moradias coletivas do passado – as assim chamadas “malocas” – em Iauaretê, e até mesmo a repatriação de adornos cerimoniais que há décadas encontravam-se guardados em um Museu de Manaus mantido por religiosos salesianos. Ou seja, em paralelo ao reconhecimento formal do “bem cultural” em questão, e de todas as providências administrativas encaminhadas pelo Iphan, os mais diretamente envolvidos no assunto vêm cuidando para que outras medidas sejam encaminhadas. Mesmo antes da conclusão do processo de documentação e registro da cachoeira, duas malocas foram reerguidas, uma pelos Tukano e outra pelos Tariano. Foram levantadas graças a recursos que aportaram em Iauaretê por meio de programas ou instituições voltados para a revitalização cultural, visando o registro do patrimônio imaterial através de mecanismos externos, e que reconhecem na cultura local uma quantidade de conhecimentos tradicionais. Esse é o contexto em que se fala de cultura como algo passível de propriedade intelectual, âmbito no qual os grupos indígenas travam relações com atores externos. Mas, por outro lado, as malocas vêm também recriar o ambiente para aquelas práti-





cas de conhecimento que operam âmbito das próprias relações entre os grupo locais.

Essas malocas ressurgiram em Iauaretê entre 2005 e 2006: a dos Tariano Koivathe foi inaugurada em 15 de novembro de 2005 e a do Cercii, tendo à frente os dois tukano Oyé-Porã, no dia 19 de abril de 2006, dia do índio. Ao contrário da primeira, localizada no mesmo lugar da antiga maloca do tuxaua Leopoldino, um célebre antepassado dos Tariano-Koivathe, essa segunda maloca constitui uma referência geral para os grupos indígenas de Iauaretê, não pertencendo a uma etnia ou clã específicos. Da festa de inauguração de cada uma delas, os dois grupos participaram intercambiando posições. Isto é, se ao inaugurar sua maloca os Tariano receberam os Tukano para exibir seus próprios cantos e danças, o mesmo se passou na inauguração da maloca do Cercii, quando lá chegaram os Tariano para se apresentar. Retomar antigas práticas, como a exibição recíproca de tais performances, mas agora também tentar fazer despertar o interesse da juventude pelos conhecimentos dos antigos, é o principal objetivo dessas malocas. O Cercii, como uma organização mais formalizada e com a ambição de envolver todas as etnias de Iauaretê, planejou desenvolver atividades em estreita conexão com o Colégio São Miguel, a grande escola estadual que atende mais de mil alunos em Iauaretê. Na festa de inauguração, a maloca estava repleta de estudantes, que formavam a audiência principal das palestras que foram proferidas pelos mais velhos. Mas lá estavam também os Tariano, carregando uma velha caixa de enfeites e dispostos a exibir, face aos Tukano e demais grupos, os cantos que passaram a rememorar recentemente em sua própria maloca.

Mencionei acima duas alternativas para o encaminhamento local do debate relativo à patrimonialização da Cachoeira de Iauaretê, e, sobretudo, para o tratamento das histórias a ela associadas. Discutir o assunto em uma nascente esfera pública local, e assim considerar o conjunto das



GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

versões apresentadas por todos os grupos, ou mantê-lo em sua esfera ritual usual, na qual a cada novo evento uma versão particular ganha proeminência temporária. No entanto, ao final da história, a impressão que fica é que os Tariano e os Tukano optaram pelas duas ao mesmo tempo. Novos eventos públicos, voltados para “cultura” começam a surgir; mas, em seu próprio interior, antigas práticas são retomadas, como a exibição de cantos e adornos ancestrais. O resultado é que elas se tornam momentos específicos dentro de acontecimentos públicos ampliados, e talvez passem a alcançar uma audiência e uma visibilidade inéditas. Resta saber, até onde chegará e os efeitos que irá gerar com o tempo, já que o que se passa em Iauaretê é apenas um processo localizado e análogo a vários outros que vêm emergindo na região do alto rio Negro como um todo, envolvendo vários outros grupos, instituições e novos atores e projetos.

A respeito disso tudo, será preciso refletir. Será preciso sobretudo continuar observando que se passa em Iauaretê. Ao que tudo parece indicar, mesmo no interior de novas dinâmicas, no contexto do surgimento de novas políticas e debates, as antigas relações vêm imprimir suas marcas.

Notas

- ¹ Para os grupos tukano orientais da bacia do rio Uaupés, cf. especialmente Goldman (1979 [1963]), Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Arhem (1981), Jackson (1983), Buchillet (1983), Chernela (1993) e Cabalzar (1995); para os grupos arwak estabelecidos mais ao norte da região, cf. Wright (1981), Hill (1993) e Journet (1988).
- ² Trata-se na verdade de uma grande corredeira que se estende por um significativo trecho do rio Uaupés, à altura da foz do rio Papuri. A beleza paisagística do lugar costuma chamar a atenção dos visitantes.





- ³ Para outros detalhes acerca do processo de aproximação do Iphan à região do alto rio Negro, cf. Andrello (2005) e Oliveira & Freire (2005). Pude acompanhar todo o processo à época, participando da equipe de documentação da Cachoeira de Iauaretê ao lado de Ana Gita de Olivera, antropóloga do órgão, e de Vincent Carelli, documentarista do Vídeo nas Aldeias.
- ⁴ Essa discussão poderia ser aprofundada a partir do exame de outros mitos, que tematizam a origem das flautas sagradas, dos adornos cerimoniais e de como esses objetos se relacionam a uma teoria da concepção e à menstruação. Mas tais detalhes nos afastariam demasiadamente de nosso foco.
- ⁵ Essa noção associa-se diretamente à nomenclatura. Os clãs do Uaupés possuem estoques limitados de nomes masculinos e femininos, transmitidos idealmente em gerações alternadas e atribuídos às pessoas por meio de encantamentos xamânicos derivadas dos mitos. Como é exemplificado pelo caso tariano, a origem dos nomes associam-se a episódios específicos narrados nos mitos, e, além disso, estão ligados a pontos geográficos bem localizados. No caso nos grupos de língua tukano, esses pontos geográficos (ou cosmográficos) correspondem aos pontos de parada da viagem de uma anaconda ancestral, nas chamadas “casas de transformação” subaquáticas, como veremos. Desse ponto de vista, os mitos podem ser considerados como mapas que indicam sua localização, que permitem a transmissão de uma força de vida ancestral às atuais gerações (cf. Buchillet, 1995; S. Hugh-Jones, 2002).
- ⁶ Para um paralelo entre conhecimento e riqueza cerimonial como “bens informacionais”, cf. Harrison (1992). Argumentos similares já foram sugeridos para os livros da Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro (cf. Andrello, 2010; S. Hugh-Jones, 2010).
- ⁷ Mauro Almeida (1999), apoiando-se no filósofo Newton da Costa, sugeriu o emprego dessa noção ao discutir as possibilidades de concordância entre sujeitos portadores de ontologias distintas em torno de juízos de verdade parciais, isto é, aqueles que dizem respeito a domínios limitados da experiência. O mesmo argumento foi acionado por Manuela Carneiro da Cunha (2009) em uma seção dedicada ao tema “contratos, associações, projetos” de seu texto recente sobre conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. Aqui trata-se, precisamente, do problema da representatividade de associações indígenas em situações de acesso ao conhecimento tradicional e da necessidade de anuência prévia informada. Uma instância em posição de falar por um dado grupo étnico, face à norma de autonomia de cada aldeia ou



unidade interna, só pode ser construída, adverte a autora, à custa de muito esforço. No alto rio Negro, e em Iauaretê, especificamente, exercícios desse tipo vêm sendo realizado já há um bom tempo, como o demonstra a própria existência do Cercii.

- ⁸ Vale mencionar que os tukano consideram que a maior parte dos ancestrais dos grupos que vieram a povoar os rio Uaupés e Içana estavam dentro da cobra-canoa. Assim, ali encontram-se também os ancestrais dos Tariano, e mesmo dos brancos. Mas ninguém tocou nesse ponto no contexto em questão.

Referências bibliográficas

ALMEIDA, Mauro

- 1999 “Guerras Culturais e Relativismo Cultural”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 14(41): 5-14.

ANDRELLO, Geraldo

- 2005 “Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre cultura e patrimônio cultural com os índios do Uaupés”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, vol. 32: 130-151.
- 2006 *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo, Ed. Unesp/ISA/NuTI.
- 2010 “Falas, objetos e corpos. Autores indígenas no alto rio Negro”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 25(73): 5-26.

ARHEM, Kaj

- 1981 *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon*. Stockholm, Almqvist and Wiksell International.

BUCHILLET, Dominique

- 1983 *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés. Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Tese, Université de Paris X – Nanterre.
- 1995 “Nobody is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations”. In LANGDON, L. M. & BAER, G. (eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque, University of New Mexico Press.

CABALZAR, A.

- 1995 "Organização Social Tuyuka". São Paulo, dissertação de mestrado, FFLCH-USP.
2005 (org.) *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié*. São Paulo, Instituto Socioambiental.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela

- 2009 *Cultura com asas*. São Paulo, Cosac Naify.

CHERNELA, Janet

- 1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin, University of Texas Press.

CORNELIO, J. et al.

- 1999 *Wáferinaipe Ianheke: a sabedoria dos nossos antepassados. Histórias dos Hohodene e dos Wálipere-Dakeni do rio Aiari*. São Gabriel da Cachoeira, Foirn.

DEMIAN, Melissa

- 2004 "Seeing, Knowing, Owning: Property Claim as Revelatory Acts". In STRATHERN, M.; HIRSCH, E. (eds.), *Transactions and Creations. Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. Nova York/Oxford, Berghahn Books.

FERNANDES, A.; FERNANDES, D.

- 2006 *Kãdiri Maririye: os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira, Foirn.

GALVÃO, W.; GALVÃO, R.

- 2004 *Livro dos Antigos Desana-Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira, Foirn.

GENTIL, Gabriel

- 2000 *Mito Tukano. Quatro Tempos das Antiguidade. Histórias proibidas do começo do mundo e dos primeiros seres*, tomo I. Edição para Regula Ruegg e Dorothee Ninck, Zurich/Basel, Waldgut.

GOLDMAN, Irving

- 1979 [1963] *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana, University of Illinois Press.
2004 *Cubeo Hebénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Columbia University Press.



GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

HARRISON, Simon

1992 "Ritual as intellectual property". *Man*, vol. 27: 225-244.

HILL, Jonathan

1993 *Keepers of Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson, The University of Arizona Press

1998 "Ethnogenesis in the Northwest Amazon: An Emerging Regional Picture". In HILL, J. (ed.), *History, Power, and Identity. Ethnogenesis in the America, 1492-1992*. Iowa, University of Iowa Press.

HILL, Jonathan; GRANERO, Fernando Santos

2002 *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. Urbana/Chicago, University of Illinois Press.

HUGH-JONES, Christine

1979 *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in North-west Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

HUGH-JONES, Stephen

1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

1996 "Shamans, prophets, priests and pastors". In THOMAS, N.; HUMPHREY, C. (eds.), *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor, University of Michigan Press, pp. 32-75.

2002 "Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nominação no Noroeste Amazônico". *Mana*, vol. 8(2): 45-68.

2010 "Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie". *Cahiers des Amériques Latines*, vol. 63-64: 195-227.

s.d. "Brideservice and the Absent Gift". Manuscrito, 28 pp.

JACKSON, Jean

1983 *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.

1991 "Being and Becoming Indian in the Vaupés". In URBAN, Greg; SCHERZER, Joel (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin, University of Texas Press.

1995 "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist*, vol. 22(1): 3-27.

JOURNET, Nicolas

1988 *Les Jardins de paix. Étude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Paris, tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

LEACH, James

2004 "Modes of Creativity". In STRATHERN, M.; HIRSCH, E. (eds.), *Transactions and Creations. Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. Nova York/Oxford, Berghahn Books.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1976 [1967] *As estruturas elementares do parentesco*. Rio de Janeiro, Vozes.

ÒAHURI (Miguel Azevedo); KÛMARÕ (Antenor Nascimento Azevedo)

2003 *Dahsea Hausirõ Pora ukisehe wiophesase merãbueri turi*. São Gabriel da Cachoeira, Foirn.

OLIVEIRA, Ana Gita de; FREIRE, Beatriz Muniz

2005 "Notas sobre duas experiências patrimoniais". *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, vol. 32: 152-165.

PĀRÕKUMU, Umusi; KEHĪRI, Tõrãmu

1995 *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kertripõrã*. São Gabriel da Cachoeira, Foirn.

REICHEL-DOLMATOFF, G.

1971 *Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago, University of Chicago Press.

STRATHERN, Marilyn

1999 *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres, The Athlone Press.

2004 "Transactions: an Analytical Foray". In STRATHERN, M.; HIRSCH, E. (eds.), *Transactions and Creations. Property Debates and the Stimulus of Melanesia*. Nova York/Oxford, Berghahn Books.



GERALDO ANDRELLO. HISTÓRIAS TARIANO E TUKANO...

TARIANO, I.

2002 *Mitologia Tariana*. Manaus, Valer/Iphan.

VIDAL, Silvia M.

1999 "Amerindian groups of northwest Amazonia. Their regional system of political-religious hierarchies". *Anthropos*, vol. 94: 515-528.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2002 "Atualização e contra-efetuação: o processo do parentesco". In *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo, Cosac Naify, pp. 401-456.

WAGNER, Roy

1984 "Ritual as Communication: Order, Meaning, and Secrecy in Melanesian Initiation Rites". *Annual Review of Anthropology*, vol. 13: 143-155.

WRIGHT, Robin

1981 *History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tese de doutorado, Stanford University.

ABSTRACT: This article observes a recent process evolving Tukano and Tariano groups, of the Uaupés River (Northwest of Brazilian Amazon) in a debate on the recognition of the Iauaretê Waterfall as Brazilian cultural heritage, in the context of the new policy of register for immaterial heritage. This reflection does not focus on the policy itself, neither on how it is being conducted or executed by the responsible organs. The central issues here are the effects of the new policy in the relations between the indigenous groups, and the disputes that have arisen. I suggest that the event and its effects evoke a political-ritual dynamic that was already there, actuating a corpus of knowledge that in great measure is object of symbolic disputes on the historic occupation of Iauaretê, a multiethnic semi-urban location in Uaupés River.

KEY-WORDS: Politic and ritual, Mythology, Indigenous History; Immaterial heritage.

Recebido em maio de 2011. Aceito em março de 2012.