

Universidade Estadual de Campinas
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Geraldo L. Andrello

**Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés
(alto rio Negro, Amazonas)**

Tese de Doutorado em Ciências Sociais
apresentada ao Depto. de Antropologia do
Instituto Filosofia de Ciências Humanas da
Universidade Estadual de Campinas, sob
orientação do Prof. Dr. Mauro W. B. de
Almeida

Este exemplar corresponde à versão final
da dissertação defendida e aprovada pela Comissão
Julgadora em 20 de agosto de 2004

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (orientador)

Prof. Dra. Manuela Carneiro da Cunha (University of Chicago)

Prof. Dr. Eduardo Viveiros de Castro (PPGAS – Museu Nacional, UFRJ)

Prof. Dr. Robin Wright (IFCH, UNICAMP)

Prof. Dra. Vanessa Lea (IFCH, UNICAMP)

agosto/2004

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

An25i **Andrello, Geraldo L.**
Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas) / Geraldo L. Andrello. - - Campinas, SP : [s. n.], 2004.

Orientador: Mauro William Barbosa de Almeida.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Indígenas brasileiros. 2. Identidade étnica. 3. Cultura. 4. Etnologia --Amazônia. 5. Etnohistoria --Amazônia. I. Almeida, Mauro William Barbosa de. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Resumo

Nesta tese tento apreender as premissas sociocsmológicas a partir das quais alguns grupos indígenas do rio Uaupés, noroeste da Amazônia brasileira, descrevem e vivenciam as transformações sociais que se processaram na região desde a colonização. Seu foco é uma etnografia do povoado de Iauaretê, localidade multiétnica situada no médio Uaupés, fronteira Brasil-Colômbia, em um ponto onde este rio recebe as águas de um de seus principais afluentes, o rio Papuri. A constituição do povoado de Iauaretê como núcleo urbano indígena nas últimas décadas será analisada sob um prisma de maior profundidade temporal, já que os sentidos atribuídos pelos índios às transformações contemporâneas relacionam-se nitidamente a uma longa história de contato com a chamada sociedade nacional. Através da história e do cotidiano dessa localidade, cuja população é de cerca de 3.000 pessoas, composta por etnias pertencentes às famílias lingüísticas Tukano, Arawak e Maku, pretende-se examinar como os índios do rio Uaupés vêm se relacionando com a chamada "civilização dos brancos". Após identificar os valores que subjazem à formação de bairros indígenas no povoado, busca-se por em evidência os elementos a partir dos quais os atores locais conceitualizam hoje sua identidade indígena. Nesse processo, entram em operação tanto elementos que emergiram historicamente -- mercadorias, dinheiro, papéis -- como a riqueza herdada dos ancestrais -- nomes, enfeites cerimoniais, mitos.

Abstract

In this thesis I seek to understand the sociocosmological premises by which some indigenous groups of the Uaupés River, northwest Amazon, describe and experience the social transformations which have occurred in the region since colonization. The focus of the study is an ethnography of Iauaretê, a multiethnic locality on the Brazil-Colombia border along the middle Uaupés at the mouth of one of its main affluents, the Papuri River. The constitution of Iauaretê as an indigenous urban center in recent decades will be analyzed through a prism of greater temporal depth, since the meanings attributed by the Indians to contemporary transformations are clearly related to the long history of contact with Brazilian national society. By studying the history and daily life of this town, having a population of about 3000 people belonging to the Tukano, Arawak and Maku language families, I will examine the relationship that the Uaupés Indians have maintained with so-called "white man's civilization." After identifying the values that underlie the formation of indigenous neighborhoods in the town, I examine the elements used by local actors to conceptualize Uaupés indigenous identity. The process of identity construction evokes historically introduced elements – trade goods, money, paper – as well as a rich ancestral heritage including names, ceremonial objects, and myths.

Sumário

Agradecimentos	1
Nota lingüística	2
Mapa	3
Apresentação	5
Capítulo 1	
Introdução: Fazendo etnografia em Iauaretê	13
1.1- Percurso	13
1.2- Formulando e reformulando a questão	31
Capítulo 2	
Escravos, descidos e civilizados: uma leitura da história	55
2.1- A colonização do rio Negro	57
2.2- Quem eram os índios da região	92
Capítulo 3	
Iauaretê é de muita gente	109
3.1- A chegada dos salesianos	109
3.2- Números de Iauaretê	128
3.3- Década de 80: discussões sobre demarcação de terras	144
Capítulo 4	
A vida nos bairros	165
4.1- Da maloca à comunidade	169
4.2- São Miguel, Cruzeiro, D.Pedro Massa: bairros de Iauaretê	181
4.3- Feiras e dabucuris	203
4.4- Comércio	215
4.5- De dinheiro, mercadorias e corpos	229
4.6- Civilização ou cultura	248
Capítulo 5	
Filhos do Sangue do Trovão: os Tariano em Iauaretê	261
5.1- Segmentos e geografia	263
5.2- Chefes dos Uaupés	275
5.3- Alianças com os colonizadores	289
5.4- História e nomes	311
Capítulo 6	
"Iauaretê não era de ninguém": os Tukano em Iauaretê	329
6.1- Gente de transformação	334
6.2- "Antes o mundo não existia"	338
6.3- A primeira viagem da cobra-canoa	354
6.4- A segunda viagem da cobra-canoa	370
6.5- A partida de Yupuri e a chegada dos Tukano, Tariano e brancos	384
Considerações finais	411
Referências Bibliográficas	421

Agradecimentos

Algumas instituições e inúmeras pessoas contribuíram para que esta tese pudesse ser concluída. Correndo o risco de algum esquecimento, quero aqui mencionar aquelas que foram essenciais.

A Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) garantiu os recursos necessários para a realização da pesquisa, através de bolsa de doutorado a mim concedida (processo 99/11501-1). O Instituto Socioambiental (ISA) foi o espaço institucional onde o projeto de pesquisa foi concebido. Ao longo da pesquisa, recebi o apoio decisivo de várias pessoas dessa instituição, bem como pude contar com sua excelente infra-estrutura na região do alto rio Negro.

Entre os colegas do ISA, agradeço especialmente a meus amigos do Programa Rio Negro: Beto Ricardo, Aloísio Cabalzar, Flora Dias, Marta Azevedo, Cristiane Lasmar, Pieter Van der Veld e Mauro Lopes participaram intensamente da pesquisa, com informações, leituras, sugestões e bons momentos, no campo e na cidade. Isso vale também para Bruni Haas de Saneaux, parceira do ISA e dos índios do rio Negro. Vários colegas de doutorado, dentro e fora da UNICAMP, contribuíram com uma estimulante troca de idéias. Com Sidnei Peres e César Gordon dividi experiências de campo e reflexões; com André Pires e Osvaldo Ruiz partilhei, além disso, a excitação e a ansiedade geradas na redação da tese. Esse é o processo que transforma colegas em amigos.

Desde que decidi me dedicar à pesquisa etnográfica, vários antropólogos têm me servido como exemplo. Ao longo da pesquisa e da redação, pude contar com o apoio generoso de alguns deles, de maneira que boa parte das deficiências desta tese corresponde àquelas sugestões que não tive tempo ou capacidade de digerir e incorporar. Bruce Albert, Dominique Buchillet e Manuela Carneiro da Cunha apontaram direções e caminhos a seguir; Robin Wright, Vanessa Lea, membros de minha banca de qualificação, e Eduardo Viveiros de Castro ofereceram sugestões valiosas a alguns de meus textos e capítulos preliminares. Stephen Hugh-Jones me recebeu em uma curta temporada na Universidade de Cambridge, e, com idéias e comentários estimulantes, influenciou o trabalho como um todo. Mauro W. B. de Almeida, meu orientador, foi um mestre: sua seriedade e criatividade intelectual, associadas à autonomia que ele estimula entre seus alunos, é o que nos torna profissionais. Espero, depois da tese, continuar em nosso estimulante diálogo.

No alto rio Negro, tenho muitas dívidas. Foi através de Pedro Garcia, José Maria de Lima e Orlando de Oliveira, diretores da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) que minha pesquisa no rio Uaupés foi viabilizada. Entre as pessoas de Iauaretê, onde decidi me basear, quero, especialmente, registrar minha gratidão para com a família Maia, que me acolheu em sua casa. Arlindo, Hilário, Maria, seu Moisés, dona Sebastiana, Fátima, Margarida e Cleonice cuidaram para que minha estadia lá fosse, ao mesmo tempo, proveitosa e agradável. A amizade de várias outras pessoas de Iauaretê foi igualmente imprescindível, entre as quais quero mencionar Adão Oliveira, Geraldo Veloso, Artur Ferreira, Basílio Brito, Luís Aguiar, Bruno Araújo, Adriano de Jesus e Pedro de Jesus.

Por fim, os familiares. Geraldo e Iracema Andrello, meus pais, assim como Bete, Eduardo e Rafael, continuaram, de perto e de longe, me apoiando no doutorado, como fizeram a vida toda com carinho e dedicação.

À Lalau, e a nossos filhos, João e Antonio, não há como agradecer. Terminada a tese, espero poder compensar minha ausência física e mental desses anos. Dedico-lhes este trabalho, que é só uma pequena parte do meu amor.

Nota lingüística

A grafia de numerosas palavras da língua tukano ao longo do texto seguiu o padrão estabelecido por Ramirez (1997). A pronúncia dessas palavras deve obedecer às seguintes regras:

Vogais

a, e, u – pronunciam-se como em português

e – é geralmente bem aberto, como na palavra portuguesa “fé”

o – é geralmente bem aberto, como nas palavras “avó” ou “posso”

i – é uma vogal alta não arredondada (uma dica para a pronúncia desta vogal é tentar falar o [u] com os lábios bem esticados, sem arredondá-los)

Observação: vogais que vêm antes de uma consoante surda (p, t, k, s, h) terão sua pronúncia aspirada. Exemplo: as palavras *apó*, “consertar”, ou *petâ*, “porto”, são pronunciadas como [ahpó] e [pehtâ] respectivamente.

Consoantes

p, t, k, b, d, g – pronunciadas de um modo geral como em português

ge e gi – pronunciam-se como em português que e gui, em guerra ou em guitarra

k pronuncia-se como c em caro

b e d são levemente nasalizados no começo das palavras

s – pronuncia-se como s em sala, e nunca como em casa

h – pronuncia-se como rr em português como em carro

y – pronuncia-se como i em português como em interromper

w – pronuncia-se como v em português como em vaca, mas afrouxando um pouco a articulação

r – pronuncia-se geralmente como r em caro, mas alguns o pronunciam como l em caio

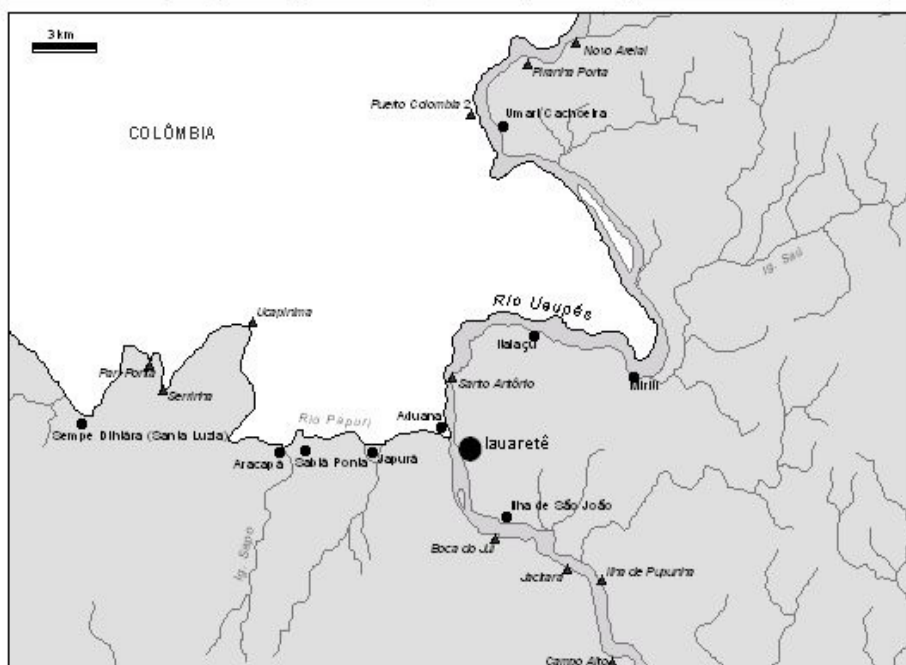
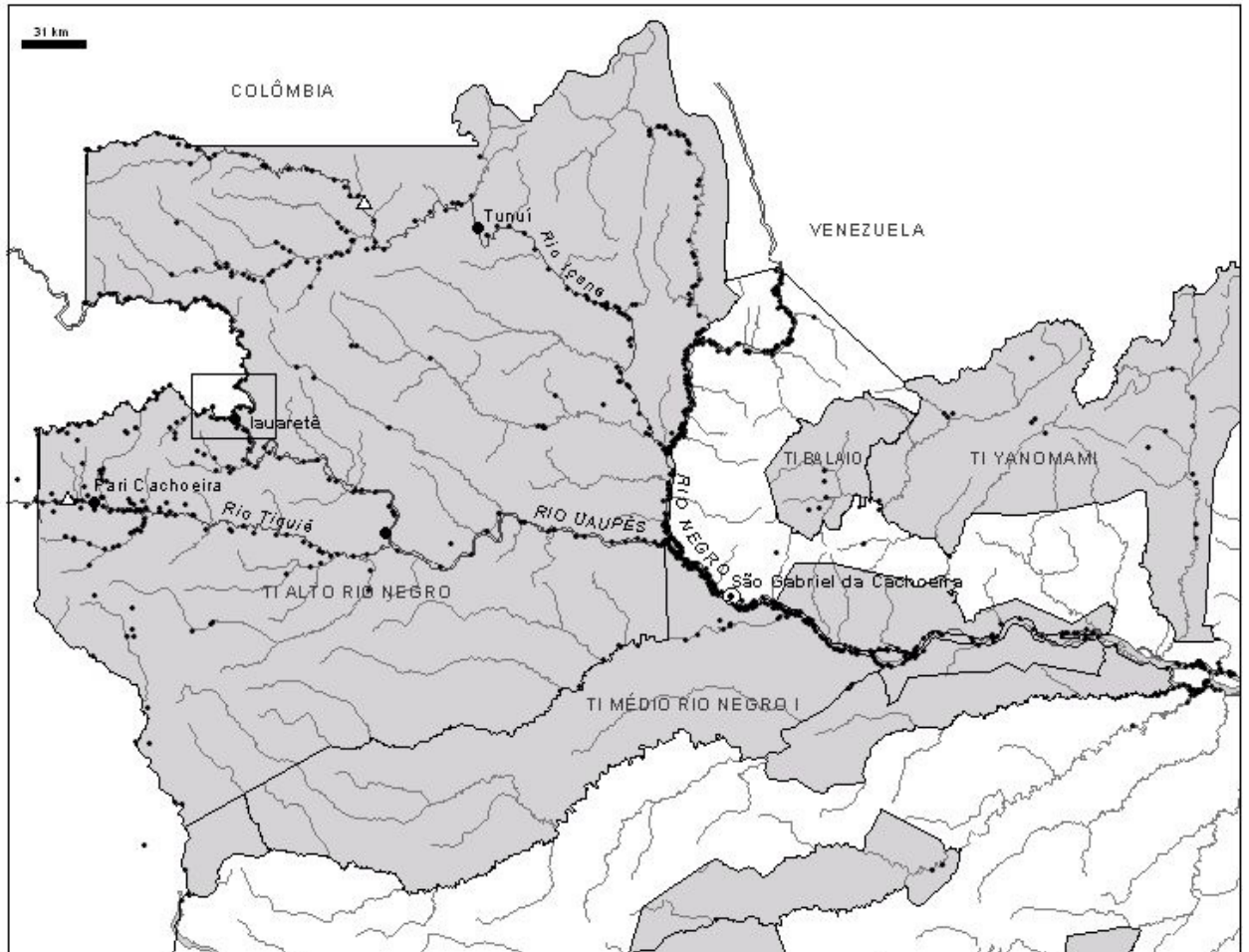
Sinais

O til (~) indica nasalização, ocorrendo sempre na primeira vogal de uma palavra; palavras com as consoantes m e n possuem todas as vogais nasalizadas.

Os acentos agudo (´) e circunflexo (^) indicam as melodias tonais da língua tukano: o agudo marca a melodia tonal ascendente e o circunflexo a melodia tonal alta. Esses sinais jamais ocorrem na primeira vogal de uma palavra, mas na segunda. No caso da melodia alta, toda a raiz é pronunciada em tom alto, ao passo que no caso da melodia ascendente, a primeira vogal é pronunciada em tom baixo, e a segunda vai subindo de tom baixo para tom alto. O tom é a altura musical das vogais. Essa altura é relativa: é percebida unicamente pelo contraste com outro tom em outra vogal.

O apóstrofo (´) indica laringalização.

REGIÃO DO ALTO RIO NEGRO



Apresentação

Nesta tese tento apreender as premissas sociocsmológicas a partir das quais alguns grupos indígenas do rio Uaupés, noroeste da Amazônia brasileira, descrevem e vivenciam as transformações sociais que se processaram na região desde a colonização. Seu foco é uma etnografia do povoado de Iauaretê, localidade multiétnica situada no médio Uaupés, fronteira Brasil-Colômbia, em um ponto onde este rio recebe as águas de um de seus principais afluentes, o rio Papuri.

Assim, boa parte dos fatos que estaremos examinando relacionam-se a um processo em curso de concentração da população indígena -- Tariano, Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Wanano, Cubeu, Hupda -- de uma extensa zona da bacia do Uaupés nesse povoado, processo que está a ocorrer desde meados da década de 1970. Em linhas gerais, o cenário que se vai construir ao longo dos capítulos que seguem aponta para a metamorfose radical de um padrão de estabelecimento disperso e ribeirinho, tal como descrito pela literatura etnográfica disponível, em direção à constituição de um núcleo que atualmente assume feições urbanas. Ainda que esses acontecimentos, relativamente recentes, possam ser tomados como um desenlace previsível de uma história que começou há mais de dois séculos, e na qual intervieram militares, missionários, patrões, regatões, seringueiros, agências indigenistas e outras instituições do poder local, busca-se aqui divisar uma agência indígena: sem deixar de levar em consideração as conseqüências da colonização, busco entender, precisamente, a moral dessa história a partir do ponto de vista dos índios -- que acredito estar presente nas fontes históricas, porém oculta em suas entrelinhas. Esse quadro de mudanças aceleradas e mais recentes irá ser analisado sob um prisma de maior profundidade temporal, já que os sentidos atribuídos pelos índios às transformações

contemporâneas relacionam-se nitidamente a uma longa história de contato com a chamada sociedade nacional.

Embora sem pretensões historiográficas, este estudo é, dessa maneira, informado pela leitura de algumas fontes dos séculos XIX e XX. As chaves de interpretação dos relatos históricos utilizados provêm, no entanto, dos materiais etnográficos que pude coletar ao longo da pesquisa de campo que realizei em Iauaretê. E se em boa parte da tese o tom da narrativa é histórico é porque, a meu ver, assim o impõe uma descrição acurada de alguns aspectos da vida social desse povoado indígena de fronteira. Nesse particular, nada mais faço do que seguir o estilo das próprias descrições nativas, que, ao tratar do cotidiano e das relações de hoje, os distinguem explicitamente do modo de vida dos antigos. O abandono das casas coletivas -- as malocas -- por exigência dos missionários, bem como a formação das comunidades ribeirinhas, são imagens usadas como contraponto para falar sobre a formação desta "pequena cidade do índio", que vem crescendo aceleradamente ante aos olhos de todos. Frases como "antes Desana não casava com Tariano, agora já acontece", ou "a família Rodrigues cedeu um lugar para os Alcântara porque tanto um como outro se casavam com mulheres Pira-Tapuia" surgem nessas descrições, mostrando que na nova situação regras de parentesco vêm sendo manejadas em diferentes sentidos. Atenuadas ou reafirmadas para novos fins, antigas relações vão ganhando novas cores, e são alguns dos índices visíveis, identificados pelos próprios índios, de um mundo em transformação.

Fazer etnografia em Iauaretê é, portanto, um modo de abordar as mudanças históricas experimentadas por alguns dos grupos indígenas do Uaupés. Mostrar que eles são também autores dessa história implica, necessariamente, em considerar o repertório simbólico de que lançam mão hoje para qualificar a identidade indígena uaupesiana. Se, por um lado, esse processo já se vale de elementos que emergiram historicamente, tais como dívidas, conversão religiosa, educação escolar, trabalho remunerado, relações comerciais e políticas, hábitos de consumo e assim por diante, por outro, o pertencimento das pessoas a diferentes etnias -- termo com o qual se faz corriqueiramente referência aos grupos exogâmicos patrilineares que compõem o sistema social regional -- é amplamente

reconhecido. Os atributos associados à identidade étnica, especialmente aqueles relacionados à hierarquia entre os sibs que formam os grupos exogâmicos, articulam-se, assim, a um outro conjunto de categorias progressivamente incorporadas através da história, e que vieram a lhes agregar novas qualidades. Um sistema tradicional de prerrogativas viria, portanto, a ser infletido por coisas e conhecimentos que passaram a subir o rio Uaupés junto com a colonização.

Já deve estar claro que as idéias indígenas relativas à figura do branco é um assunto do qual não poderei me furtar. Quem são eles, e como surgiram, nada disso parece mistério para os índios do Uaupés. As respostas estão dadas no registro mítico da origem do mundo e da humanidade, pois os brancos, como veremos, já encontraram ali seu lugar. Embora tenham surgido no Uaupés junto com as outras gentes, ali não permaneceram, tendo sido levados pela cobra-canoa ancestral -- famoso motivo da mitologia desses grupos -- a outros continentes, onde fizeram sua própria história. Por que teriam retornado ao Uaupés? Esta sim é uma questão de difícil resposta. Intrigantes são igualmente suas qualidades, que ainda estão a se desvelar à percepção indígena. Parte dessas qualidades é hoje também dos índios, mais de uns, menos de outros, pois muitos dos itens da chamada "civilização" já circulam nos regimes de socialidade que se nos apresentam em Iauaretê. As implicações, tal como as pude perceber, desse re-encontro entre índios e brancos foram cruciais na trajetória da pesquisa, e, de certa forma, fizeram com que a intenção inicial de me concentrar em temas usualmente relacionados ao "contato" se deslocasse para outros mais caros a uma etnografia de tipo "clássico". Do interesse em observar o engajamento indígena em discussões com diferentes atores que agenciam o desenvolvimento regional, passei a explorar itens como rituais, nomenclatura e mitologia, pois vi que era nesse tipo de registro que as coisas e conhecimentos dos brancos, vetores das profundas transformações sociais experimentadas pelos índios do Uaupés através de muitas gerações, eram inseridos em um quadro de relações cosmológicas mais amplas.

Foi então que as mercadorias, o dinheiro e os papéis de um modo geral, tão presentes na vida dos grupos indígenas que vêm se concentrando em Iauaretê, começaram a mostrar

novos significados. Foi a partir daí também que comecei a me dar conta do grande esforço empreendido por alguns de seus moradores em ultrapassar uma velha oposição: aquela que separava a “civilização dos brancos” das “coisas dos antigos”, essas últimas subsumidas hoje na noção de “cultura”. Registrar as falas dos antepassados nos papéis dos brancos está se tornando uma concretização pós-moderna, por assim dizer, desse esforço, e que vem seduzindo alguns dos antropólogos que trabalham na região, entre os quais eu mesmo me incluo. Mas de modo geral, o próprio cenário de Iauaretê, com seus colégios, lojas e, sobretudo, festas, constitui talvez a manifestação privilegiada dessa síntese. Uma síntese através da qual a velha noção de pessoa legada pelos antigos já incorpora as capacidades dos brancos. Que a “civilização” seja um atributo da auto-imagem indígena do Uaupés contemporâneo, não restam dúvidas. Mas, como pretendo mostrar, é apenas um entre outros.

No Capítulo 1, irei repassar minha trajetória na região, buscando mostrar as motivações que me levaram a eleger inicialmente o tema do desenvolvimento como objeto para uma pesquisa de doutorado. Sigo enumerando as razões que me levaram a mudar o curso da pesquisa, para, então, discutir os eixos teóricos e metodológicos adotados no transcorrer do trabalho de campo e na organização dos materiais históricos e etnográficos que serão apresentados ao longo da tese. A reflexão teórica é ilustrada com vários exemplos etnográficos oriundos das primeiras fases do trabalho de campo, de maneira a permitir a construção de uma hipótese inicial a respeito dos significados atribuídos pelos índios à noção de civilização.

No Capítulo 2, o objetivo é o de fornecer ao leitor um panorama histórico da região. Não estarei agregando novas informações historiográficas, mas combinando uma leitura de trabalhos já escritos sobre a história do rio Negro com a de algumas fontes primárias publicadas, em particular os relatos dos viajantes do século XIX. Essa leitura buscará evidenciar o aliciamento da mão-de-obra indígena ao longo da colonização, bem como discutir a introdução e os significados do sistema da dívida como forma de arregimentar trabalhadores indígenas. Serão feitas algumas considerações sobre o quanto a colonização

pesou na moldagem do mosaico de identidades que caracteriza hoje o sistema social nativo do Uaupés. Sugiro que certas categorias historicamente empregadas para designar os índios dos rios Negro e Uaupés, como Baré e Uaupé, emergem, por inclusão e exclusão respectivamente, tendo a civilização trazida pelos brancos como referência.

O Capítulo 3 se inicia com uma retomada da história do Uaupés a partir da implantação das missões salesianas nas primeiras décadas do século XX. Concentra-se particularmente na fundação e consolidação do centro missionário de Iauaretê, explorando seus desdobramentos até o presente. O fechamento de seus internatos na década de 80 é especialmente realçado, uma vez que constitui o principal fator que acarretou o início do processo de concentração demográfica no povoado. Apresenta-se em seguida um conjunto de dados quantitativos referentes à situação atual de Iauaretê, o que permite traçar um perfil da conformação étnica e da economia de seus bairros. Ao final, os processos políticos que tiveram lugar em Iauaretê ao final dos anos 80 são analisados. A formação das primeiras organizações indígenas é apresentada em termos da associação de distintos segmentos Tariano a diferentes agendas políticas (militares versus indigenismo alternativo ligado à Igreja Católica), que, por sua vez, propunham diferentes alternativas para a demarcação das Terras Indígenas da região do alto rio Negro.

No Capítulo 4, apresenta-se a uma descrição da vida cotidiana das comunidades que formam o povoado de Iauaretê. O esforço permanente de reiterar um senso de comunidade, face às forças disruptivas que advêm do crescimento demográfico constante, é a contrapartida da progressiva transformação das comunidades locais em "bairros". Os exemplos apresentados evidenciam a importância crescente da circulação de dinheiro e mercadorias no processo de produção da comunidade. Veremos como, em certa medida, as próprias relações comerciais monetarizadas se ajustam a uma economia moral. Passa-se então a explorar os significados desses itens da civilização dos brancos a partir de sua analogia com àquilo que os índios qualificam como sua própria riqueza, isto é, os nomes e os objetos rituais. Na última seção, passo a tratar de uma tendência mais recente, observada entre grupos Tariano e Tukano de alta hierarquia, no sentido de reavaliar a importância da

“cultura” nesse contexto de urbanização. São grupos que apostam em uma retomada de suas tradições ancestrais como forma de amenizar “novos problemas sociais”, como o descontrole da juventude e as dificuldades enfrentadas para gerir os assuntos comunitários. Essa estratégia, adotada explicitamente pelos moradores de uma das antigas comunidades Tariano de Iauaretê, se traduziu em meu recrutamento para colaborar na produção de manuscritos sobre história e mitologia ao longo do trabalho de campo.

Os dois capítulos finais da tese são, assim, dedicados ao exame dos conteúdos desses textos indígenas, que ilustram de maneira exemplar algumas das práticas adotadas pelos grupos do Uaupés no estabelecimento de relações com os brancos (Tariano), bem como a forma pela qual seus poderes específicos são concebidos no pensamento indígena (Tukano). No Capítulo 5, apresento inicialmente uma descrição da atual distribuição dos sibs Tariano pelo rio Uaupés, mostrando que os chefes indígenas mencionados nas fontes históricas pertenciam ao sib *Koivathe*, cujos membros residem até hoje em Iauaretê. Sua história oral e genealógica permite mostrar como lograram assumir posição de destaque nas relações com os colonizadores -- e que vão manter ao longo do século XX. É no registro mítico, porém, que os *Koivathe* defendem suas prerrogativas como moradores legítimos do Uaupés. O que os liga a Iauaretê diz respeito ao tempo primordial da pré-humanidade, um mundo povoado por divindades criadoras que buscavam fazer surgir rios, animais, plantas e verdadeiros seres humanos. Sua emergência como pessoas no rio Aiari, ao norte do Uaupés, é seguida por um deslocamento dos sibs principais em direção sul, que envolve guerras com grupos inimigos e incorporação de novos sibs. O surgimento dos brancos não é explicitamente mencionado em sua narrativa, pois os *Koivathe* se concentram principalmente em detalhar suas relações com os civilizados quando estes retornam, por assim dizer, ao Uaupés já em tempos históricos. As diferenciações entre índios e brancos e dos índios entre si, são, com efeito, tematizadas de maneira mais aprofundada no mito Tukano, que é analisado no capítulo seguinte.

O Capítulo 6 trata do mito Tukano de origem do mundo e da humanidade. Busco colocar em evidência uma seqüência de distinções que se sucedem ao longo da narrativa, e que se inicia com a separação entre os ancestrais Tukano e Desana e as primeiras mulheres

que lhes roubam as flautas sagradas. A partir daí, ocorre a diferenciação entre humanos e animais, índios e brancos e dos grupos indígenas entre si. Ao obter suas capacidades específicas, o ancestral dos brancos vem a representar um ponto de inflexão de grande peso na narrativa, determinando em certa medida os movimentos subseqüentes. As relações de afinidade com os Tariano serão, assim, qualificadas a partir de uma estrutura mais geral: um esquema sobre o qual são dispostas todas as relações de alteridade. Mulheres, animais, branco, cunhados, distantes e próximos, dispõem-se sobre um eixo (o da afinidade) que se opõe àquele que liga os demiurgos criadores aos ancestrais dos Tukano (o da consangüinidade). As diferenciações elaboradas no mito são efetuadas a partir de uma série de operadores: flautas, peles, enfeites, armas, mercadorias, bebidas fermentadas e alucinógenas. São eles que denotam capacidades diferenciais, que acarretam a constituição de distintas subjetividades. Subjetivação e construção da pessoa não são, assim, processos separados da obtenção de determinados objetos, empregados na própria fabricação do corpo dos seres míticos. Como o irmão maior dos Tukano articula os atributos associados aos dois eixos é um dos temas que as seqüências finas do mito elaboram. A partir dessa personagem é possível retornar ao tema dos significados atribuídos pelos índios à civilização dos brancos.

Capítulo 1

Introdução: fazendo etnografia em Iauaretê

1.1- Percurso

Entre os anos de 1994 e 1995, participei diretamente da fase de implantação de um programa de trabalho do Instituto Socioambiental (ISA) na região do alto rio Negro. Essa ONG, então recém-fundada em São Paulo, herdara alguns projetos do antigo CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação, entidade da qual vinham vários de seus sócio-fundadores), dentre os quais aqueles relacionados a um convênio tripartite com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e o Instituto para a Cooperação Internacional, da Áustria (IIZ). Esse convênio, reunindo uma ONG brasileira, uma europeia e uma afamada organização indígena da Amazônia, relacionava-se ao contexto pós Rio-92 (Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento de 1992, Rio de Janeiro), em cujo documento final -- a Agenda 21 -- os povos indígenas passavam a ser considerados parceiros privilegiados para agências governamentais, não-governamentais e organismos internacionais voltados à implantação de programas de desenvolvimento sustentável, em especial aqueles dirigidos à conservação de florestas tropicais e biodiversidade (ver Com. de Defesa do Consumidor, Meio Ambiente e Minorias, 1995:373). Perfeitamente coerente com as diretrizes desse documento, esse convênio canalizou recursos do governo austríaco para um conjunto de ações dirigidas ao fortalecimento institucional e técnico da FOIRN e de suas inúmeras associações de base. Sedes foram equipadas, barcos foram adquiridos e rádios foram instalados. Com isso, a frequência das reuniões e assembléias indígenas aumentou muito, fruto da necessidade de discutir o planejamento das atividades e as estratégias no sentido de pressionar o governo federal a demarcar as Terras

Indígenas da região, o que seria conquistado somente em 1998. Foi, enfim, o período em que a FOIRN iniciou sua reconstrução, após uma primeira fase de existência turbulenta e marcada pelo envolvimento ambíguo nos planos militares de colonização da fronteira e restrição dos direitos territoriais indígenas (PIB-CEDI, 1991).

Nesse período, as viagens que fiz a campo tinham por finalidade contribuir para um levantamento geral da localização dos grupos e comunidades indígenas da região, bem como verificar a abrangência das organizações indígenas filiadas à FOIRN. Em 1995, ano em que morei em São Gabriel da Cachoeira, fiz cerca de três meses de trabalho de campo no rio Içana, ao norte do Uaupés, visitando todas as comunidades Baniwa desse rio e de seus afluentes Cubate, Cuiari e Aiari. Nosso objetivo -- meu e de outras pessoas da equipe do ISA -- era constituir um banco de dados associado a um mapa de todas as comunidades indígenas da região. O trabalho de campo, além de itinerante, era mediado pelas lideranças indígenas. Na cidade, a montagem da sede e as novas atividades de administração que a FOIRN vinha incorporando também nos demandavam tempo para colaborar na preparação de projetos, relatórios e outros documentos. Assim, passei inicialmente a maior parte do tempo envolvido com as rotinas da FOIRN e suas lideranças, registrando principalmente cenas nas quais os índios mostravam-se ávidos por fazer projetos, iniciar programas de educação e saúde, melhorar o transporte, fazer viagens a Manaus e Brasília.

A agenda das lideranças indígenas ia se tornando cada vez mais intensa, pois, além de envolver as chamadas viagens de articulação política pelo interior da região, incorporavam crescentemente viagens para fora, tanto para os encontros do movimento indígena macro-regional como para outros fóruns de discussões relacionadas à questão indígena, em Manaus, Brasília e mesmo no exterior. Naquele momento já se começava a falar na participação de membros da diretoria da FOIRN em comissões de programas financiados por organismos multilaterais, como o programa de demarcação de Terras Indígenas do Programa Piloto de Proteção às Florestas Tropicais do Brasil, financiado com recursos do G-7 (PPG-7) e em discussões com o Banco Mundial sobre a implantação de um sistema de atendimento à saúde indígena no rio Negro. Paralelamente, surgiam oportunidades de apresentar projetos a

organismos de cooperação bilateral de países da Europa do norte, que acenavam com novas fontes de recursos abertas a acolher projetos de organizações indígenas da Amazônia em áreas como manejo de recursos naturais, educação diferenciada, capacitação gerencial, revitalização cultural e assim por diante. O crescimento institucional e a parceria consolidada com o ISA pareciam garantir à FOIRN o acesso ao circuito transnacional voltado para o desenvolvimento sustentável.

O levantamento que concluímos em 1996 de todas as comunidades da área -- que naquele momento chamamos de "região do alto e médio rio Negro"¹, apontou para a existência de 732 povoados indígenas distribuídos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Cuiari, Cubate, Xié². Desse número total de povoados, 392, isto é, mais de 50%, correspondiam a unidades domésticas isoladas, regionalmente referidas como "sítios", localizadas em sua esmagadora maioria ao longo da própria calha do rio Negro, desde as imediações da cidade de Santa Izabel até Cucuí, povoado localizado na fronteira entre Brasil, Venezuela e Colômbia. Esses sítios correspondem a pequenas ocupações, compostas, em geral, por uma ou duas casas. Dentro dos limites das Terras Indígenas (TIs) então identificadas -- e que seriam demarcadas pelo Governo Federal em 1998³ --,

¹ De acordo com o Handbook of South American Indians (ver Goldman, 1948) esta área faz parte de uma região maior denominada Uaupés-Caquetá, considerada uma "província cultural" e que alcança os seguintes limites: ao norte, limita-se pelo rio Guaviare; a leste pelos rio Negro e Guainia; ao sul, pelo rio Caquetá-Japura; e a oeste pelos Andes. Na parte brasileira, residem 21 grupos étnicos diferentes, representantes das famílias linguísticas Tukano Oriental (Cubeo, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Arapaso, Tuyuka, Makuna, Bará, Siriano, Karapanã, Wanano e Pira-tapuia), Arawak (Tariano, Baniwa, Kuripako, Warekena e Baré) e Maku (Hupda, Yuhup, Nadeb e Dow). Esta área cultural foi caracterizada pelos seguintes "traços": ênfase no cultivo da mandioca amarga e na pesca, aldeias compostas por uma única casa coletiva ocupada por um grupo local de parentes, rituais complexos de iniciação masculina, organização social baseada em sibs patrilineares exogâmicos, entre outros (ver também Galvão, 1979). Etnólogos que vistaram a região antes da formulação da teoria das áreas culturais, como Koch-Grunberg em 1903-4 e Nimuendaju em 1927, também a tratam como uma unidade. Nimuendaju é quem primeiro formula uma hipótese sobre o povoamento Maku, Arawak e Tukano -- exatamente nesta seqüência -- da região em tempos pré-coloniais (ver Nimuendaju [1927]1982 e para uma problematização da hipótese Wright 1992).

² Este número inclui também cerca de uma dezena de aldeias Yanomami localizadas na porção mais ocidental da TI Yanomami, que está dentro dos municípios de São Gabriel da Cachoeira e Santa Izabel do Rio Negro

³ São as seguintes Terras Indígenas: Terra Indígena Alto Rio Negro (com 7.999.381 hectares, Decreto Presidencial de 14/04/98), Terra Indígena Médio Rio Negro I (com 1.776.138 hectares, Decreto Presidencial de 14/04/98), Terra Indígena Médio Rio Negro II (com 316.194 hectares, Decreto Presidencial de 14/04/98), Terra Indígena Rio Téa (com 411.865 hectares, Decreto Presidencial de 14/04/98) e Terra Indígena Rio Apapóris (com 106.960 hectares, Decreto Presidencial de 14/04/98). A FOIRN, em conjunto com o Instituto Socioambiental, participou diretamente nos trabalhos de demarcação física desenvolvidos entre 97 e 98.

contabilizamos 509 povoados: 245 sítios e 264 comunidades, estas últimas variando entre 5 a 15 unidades domésticas⁴. A população residente nos povoados situados dentro das TIs totalizou 17.587 pessoas, sendo 15.454 residente nas comunidades e 2.133 nos sítios. Ou seja, ainda que verificássemos um número extremamente alto de povoados distribuídos por toda a extensão das Terras Indígenas da região, a população concentrava-se principalmente nas 264 comunidades, localizadas em sua maioria nas cabeceiras das sub-bacias do Uaupés⁵, Içana⁶ e Xié⁷. A dinâmica daquilo que se passava especificamente ao longo do rio Negro restava obscura. A composição étnica das centenas de sítios ali estabelecidos não pôde ser mapeada detalhadamente, mas havia evidências de que a maioria deles era ocupada por famílias Baré⁸. Nas comunidades ali também situadas, verificou-se uma mistura de etnias provenientes de toda a região. Muitas das famílias indígenas desses sítios e comunidades já possuía casas nas cidades de São Gabriel e Santa Isabel, ambas igualmente localizadas às margens do rio Negro. A população geral da região, incluindo aquela das cidades -- onde a população é cerca de 90% indígena -- foi estimada em 30.000 pessoas. Confirmava-se com esses números uma intuição que já experimentávamos: a população indígena urbanizada correspondia a uma parcela extremamente significativa do total encontrado para a região, e respondia em boa medida pelo significativo crescimento da cidade de São Gabriel na última década. Pelos dados do IBGE divulgados em 1996, esta cidade contava então com uma população de cerca de 8.000 habitantes (Cabalzar & Ricardo, 1998 e Programa Rio Negro – ISA, 2000).

⁴ Os termos “sítios” e “comunidades” são, com efeito, de uso corrente na região, usados para qualificar a diferença de tamanho e composição das formas de ocupação que caracterizam o padrão de estabelecimento atual na região do alto rio Negro. Os sítios, em geral, estão relacionados a uma comunidade de referência, onde as crianças frequentam a escola e onde se reúnem em ocasiões de festas e rituais.

⁵ Onde habitam os grupos indígenas das famílias lingüísticas Tukano Oriental (Tukano, Desana, Cubeo, Miriti-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Makuna, Bará, Siriano, Carapanã, Wanano, Pira-tapuia e Tariano – este último um grupo originalmente Arawak e que, ao migrar do Içana ao Uaupés e tempos pré-coloniais, passou a adotar a língua tukano) e Maku (Hupda, Yuhup, Nadeb e Dow). Os Tukano são ribeirinhos, agricultores e sedentários, ao passo que os Maku ocupam as regiões interfluviais e são caçadores-coletores semi-nômades.

⁶ Onde habitam grupos indígenas da família lingüística Arawak (Baniwa, Kuripako).

⁷ Onde habitam os Warekena, grupo de filiação lingüística Arawak.

⁸ Grupo originalmente de filiação lingüística Arawak, mas que desde o período colonial fala a Língua Geral, uma variante do tupi trazida ao rio Negro pelos missionários carmelitas no século XVIII. Até um período posterior ao boom da borracha, essa era a língua falada por toda a população considerada civilizada do rio Negro.

A partir de minhas viagens pelo rio Içana, este processo de migração e crescimento dos centros urbanos regionais já podia ser entrevisto. Vi algumas comunidades esvaziadas, e soube nessa época de muitas famílias Baniwa, tanto do alto como do baixo rio Içana, que vinham se fixando em bairros da periferia de São Gabriel ou formando comunidades no médio e baixo rio Negro (Andrello, 1995). Pelos relatos de colegas que então se dedicavam a levantar a situação no rio Uaupés, parecia que a saída de famílias indígenas para a cidade era ainda mais acentuada, pois ali, ao contrário do Içana, o programa de "catequese e civilização de índios" dos missionários salesianos deitara suas raízes desde 1920. O trabalho destes missionários baseara-se fundamentalmente na introdução da educação escolar, que ofereceram a inúmeras famílias indígenas do Uaupés ao longo de muitas décadas. A estratégia foi a de estimular as famílias a levar suas crianças em idade escolar para viver e estudar nos grandes internatos dos centros missionários de Taracúá, Iauaretê e Pari-Cachoeira. A partir do final dos anos 60, o regime dos internatos começou a ser desmontado, com a paulatina implantação de escolinhas rurais nas próprias comunidades. Nos anos 80, o regime foi definitivamente abolido e a partir de então manter os filhos na escola após o término das primeiras séries passou a ser um dos vetores, talvez o principal, de deslocamento de famílias indígenas em direção à cidade.

No rio Içana, o projeto salesiano chegou mais tarde, nos anos 50, quando a missionária evangélica norte-americana Sophia Muller já havia conquistado a simpatia Baniwa para o protestantismo. A missão salesiana de Assunção do Içana nunca chegou ao patamar daquelas do Uaupés, e a divisão entre índios crentes e católicos gerou muitos conflitos no passado, seguindo as relações igualmente conflituosas que ali tiveram lugar entre padres salesianos e pastores da Missão Novas Tribos. Porém, o interesse pela educação escolar parecia também contagiar os Baniwa, na mesma medida que envolvia os Tukano do Uaupés. Aqueles pareciam apenas estar alguns anos, ou décadas, atrás⁹. E com efeito, no Uaupés, de

⁹ Em geral, os próprios Baniwa costumavam afirmar que o Içana era o rio mais atrasado da região. Mas hoje já mostram estar alguns passos adiante, tendo, através da OIBI (Organização Indígena da Bacia do Içana) implantado uma escola indígena no médio Içana no ano de 2001, com ensino continuado que já alcança a sexta série. Professores, materiais, currículos, regimento, calendário, tudo foi elaborado

resto mais extenso e populoso que o Içana, a combinatória migração-urbanização, que caracterizava a dinâmica que começávamos a verificar para o conjunto da região, já se reproduzia em escala reduzida. Precisamente em Iauaretê, o maior dos centros missionários salesianos, e localizado em um ponto de confluência de duas sub-regiões densamente povoadas -- o rio Papuri e o médio/alto rio Uaupés --, detectava-se uma tendência de crescimento populacional análoga àquela que se passava na sede do município. Havia ali uma população estável de cerca de 1.500 pessoas e, como se poderia esperar, um colégio que atendia cerca de 1000 alunos (Grunberg, 1996).

Aliás, tanto ali como em Pari-Cachoeira, constatava-se que o prestígio crescente da FOIRN era contrabalançado pela influência de outros atores ou instituições da região. Nesses peculiares povoados que cresciam no rio Uaupés, o poder local encontrava condições logísticas mais apropriadas para o exercício do clientelismo político. E isso se fazia através de sua formalização como Distritos Municipais, uma figura da Administração Municipal, e com a nomeação de um "prefeito-mirim" indígena escolhido pelo prefeito. Em época de eleição, esses distritos funcionavam também como zonas eleitorais. À infra-estrutura missionária já existente em Iauaretê, montada ao longo das décadas com recursos federais, com colégio, internato já fechado, ambulatório e agência postal, agregara-se em período recente um Posto Indígena da FUNAI, um Pelotão do Exército, um posto da Comara para cuidar da nova pista de pouso e um Hospital do Calha Norte, que permaneceu inoperante até 2002. Fornecimento de energia elétrica já havia desde os anos 70, com a instalação de um grande gerador pelas Centrais Elétricas do Amazonas, e ao final dos anos 80 a Prefeitura Municipal instalou ali antenas repetidoras de dois canais de televisão. Em todas essas instituições, foram os próprios índios que vieram a assumir os novos postos de trabalho; exceção feita aos postos de comando do pelotão. Além destes, continuavam os missionários e instalavam-se alguns comerciantes brancos. Mas também essa última atividade começou a ser experimentada por índios. A falta de barcos para de cargas e pessoas e a existência de cachoeiras

pelos próprios Baniwa. Trata-se de um novo experimento, e que envolve inúmeras comunidades. Obtiveram apoio da Rainforest Foudation da Noruega, também através do ISA.

intransponíveis no médio curso do rio Uaupés, tornavam o transporte fluvial o assunto preferido das nascentes organizações indígenas nas conversas com os missionários, militares, prefeitura, políticos regionais, FUNAI e FOIRN.

Esses diferentes canais de conversação implicavam, no entanto, posicionamentos diferenciais com relação à questão da demarcação das Terras Indígenas. Nos primeiros anos da década de 1990, esse ainda era o tema em torno do qual as lideranças das organizações indígenas baseavam seu discurso, pois a questão, como veremos, permaneceu indefinida após os intensos debates dos anos 80, marcados pela entrada avassaladora dos militares nesse assunto. Aos pleitos da FOIRN pela demarcação de uma extensa e contínua Terra Indígena na região conhecida como a “cabeça do cachorro” -- formato da fronteira internacional do extremo noroeste do Estado do Amazonas --, contrapunha-se uma postura que parecia desconfiar dos benefícios reais que poderiam advir dessa “conquista” que várias lideranças indígenas ligadas a FOIRN pretendiam obter. Isso era patente entre vários moradores de Iauaretê, onde as diretorias eleitas das organizações indígenas, em geral formadas por professores indígenas, diziam-se dispostas a trabalhar com todas as entidades prontas a prestar apoio, como governo estadual, prefeitura, Emater e assim por diante. E por esses canais circulavam idéias como a criação de um novo município em Iauaretê, o que ia totalmente de encontro à idéia de demarcar toda a área.

Ao final do ano de 1996, acompanhando de perto o que se passava no processo eleitoral de troca tanto da diretoria da FOIRN como da Prefeitura e da Câmara Municipal, surpreendeu-me particularmente a participação marcante de pessoas de Iauaretê em ambos processos: tanto o novo presidente da FOIRN vinha de lá como também o vice-prefeito e dois dos nove vereadores eleitos em São Gabriel da Cachoeira. E foi precisamente na gestão desse presidente vindo de Iauaretê que a FOIRN, juntamente com o ISA e em convênio com a FUNAI, empreendeu o projeto de demarcação física de cinco Terras Indígenas contíguas no alto e médio rio Negro, num total de mais de 10 milhões de hectares (cf. nota 1). Não havia dúvidas de que Iauaretê era uma localidade realmente plural, e que talvez ali se pudesse, de maneira privilegiada, observar nitidamente as diferentes modalidades de relacionamento que

os índios da região entretêm com os diferentes atores e instituições que para lá vinham dirigindo suas ações.

A essa altura, eu já acalentava a idéia de iniciar uma pesquisa de doutorado. Eu havia terminado meu mestrado há alguns anos, com uma dissertação sobre conversão religiosa entre os Taurepáng de Roraima (Andrello, 1993), tendo planejado então pesquisar futuramente outro grupo indígena a partir de outros temas. A oportunidade de viver em São Gabriel, bem como a familiaridade que eu vinha ganhando com o contexto mais amplo do alto rio Negro, me levava a, involuntariamente, refletir a respeito de novas possibilidades de pesquisa. E, afora um breve interesse em estudar a etnobotânica Baniwa, tais possibilidades mantinham um certo paralelo com o tipo de pesquisa que eu havia aprendido a fazer no mestrado. Afinal, do mesmo modo em que me esforcei para entender como os Taurepáng haviam incorporado o evangelismo adventista em sua cosmologia, no rio Negro a pergunta que eu não podia deixar de fazer dizia respeito às novas dinâmicas de urbanização e ao grande interesse demonstrado pelos índios em participar dos debates e dos encaminhamentos relativos ao desenvolvimento da região. Não se tratava de conversão religiosa, mas certamente implicava em manejar novos códigos e idéias. No fundo, o processo que eu assistia levava-me a indagar como as crescentes e diversificadas oportunidades que vinham se abrindo para a idealização de novos projetos estavam sendo efetivamente apropriadas nas inúmeras comunidades existentes ao longo dos rios da região. Isto é, para além do reconhecimento oficial de suas terras, quais seriam as expectativas indígenas em um contexto de intensificação e diversificação das relações com os brancos? Já que se tratavam de grupos com mais de dois séculos de contato, teriam os índios do alto rio Negro elaborado uma apreciação própria daquilo que os brancos chamam de desenvolvimento? Como as formulações mais recentes que pontuam o discurso técnico e político do desenvolvimento -- sustentável, local, participativo, humano, predatório, excludente -- vinham sendo, ou poderiam vir a ser, incorporadas? Em suma, haveria um discurso próprio, indígena, relativo ao desenvolvimento a ser negociado com a sociedade envolvente?

Na verdade, a expressão sociedade envolvente nunca me pareceu soar bem no rio Negro, e os números da região, tanto em termos do contingente indígena como da extensão de seus territórios, torna um tanto difícil a tarefa de imaginar algo que possa realmente envolver esse contexto. Mesmo para quem visita apenas a cidade de São Gabriel da Cachoeira, a sensação que se experimenta ali é que tudo, das instituições públicas ao comércio e da igreja às forças armadas, *é envolvido por* sociedades indígenas em fluxo, que se expandem das cabeceiras dos rios até as cidades, e continuam descendo o rio, para chegar até Manaus. Fluxos em direção contrária podiam ser igualmente observados, em geral de coisas -- mercadorias, dinheiro --, mas também de pessoas. Isto é, no alto rio Negro não me parece ser possível fazer uma distinção clara entre "sociedade indígena" e "sociedade nacional". Nesse sentido, pode-se afirmar que se ali as sociedades indígenas são englobadas pela sociedade nacional, elas também a englobam, pois já se apropriaram de várias instituições dos brancos que vieram sendo implantadas na região nas últimas décadas. A dinâmica que então verificamos, e que desde então nada mais fez senão acentuar-se, levava ainda a indagar sobre o valor explicativo dos modelos de organização social construídos pela etnografia da região.

Esses modelos foram gerados em vários estudos realizados desde o final dos anos 40 na região, quase todos em território colombiano e por etnógrafos preocupados buscar os índios considerados "menos aculturados". Todos são unânimes em reiterar que a região abriga um sistema social indígena aberto, cujas unidades compõem um mosaico de identidades sociais. Tais unidades (Tukano, Desana, Tariano, Baniwa etc) correspondem a grupos exogâmicos patrilineares discretos e articulados entre si por trocas matrimoniais, rituais e econômicas¹⁰. A exogamia é, com efeito, uma das marcas características dessas sociedades, em grande parte dos casos constituindo-se como exogamia lingüística. Assim, principalmente entre os grupos da família lingüística Tukano Ocidental do rio Uaupés, um homem deve tomar como esposa uma mulher pertencente a um grupo diferente do seu, e

¹⁰ Ver para o Uaupés Goldman [1963(1979)], Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Arhem (1981), Jackson (1983), Buchillet (1983), Chernela (1993) e Cabalzar (1995); para o Içana, Wright (1981), Hill (1983) e Journet (1988).

que tendencialmente fala outra língua. Mas, além de não se aplicar entre os grupos Arawak, entre os quais a diversidade lingüística ocorre em menor grau, a exogamia de língua vem progressivamente deixando de ocorrer, pois a língua tukano está se tornando a língua franca no Uaupés, adotada pelos Arapasso, Tariano e grande parte dos Pira-Tapuia, cujas mulheres casam-se freqüentemente com homens Tukano. A exogamia, no entanto, continua vigorando, aplicando-se, além disso, a dois outros níveis de organização social mencionados em todas as etnografias disponíveis: a fratria e o sib.

No Uaupés especificamente, a fratria é, na maioria dos casos, uma unidade que engloba vários grupos exogâmicos que não devem trocar cônjuges (p. ex. Tukano, Wanano e Barasana). As fratrias não possuem nomes próprios e os grupos que engloba não são necessariamente vizinhos. Nesse sentido, constitui-se como uma unidade com alto grau de abrangência e com fraca estruturação interna. Os Cubeo representam uma exceção a essa regra, pois nesse caso a fratria corresponde a uma série de sibs relacionados agnaticamente, constituindo uma segmentação interna ao grupo exogâmico. Nesse sentido, os homens Cubeo tendem a se casar com mulheres também Cubeo, porém pertencentes a fratrias diferentes (Goldman, 1963).

O sib, em vários casos referido como clã, é geralmente considerado a unidade básica do sistema social, sendo a este nível que as trocas matrimoniais são efetuadas. Assim, um sib de um determinado nível hierárquico deverá manter troca de cônjuges com sibs de status equivalente pertencentes a outros grupos exogâmicos (ver Chernela, 1982). A hierarquia entre os sibs é outra característica marcante no Uaupés, e foco privilegiado nas descrições etnográficas, onde aparece sempre associada à origem mítica de seus ancestrais, trazidos ao Uaupés no ventre de uma cobra-canoa. Os que primeiro saíram para a terra através do grande buraco existente em uma laje da cachoeira de Ipanoré são considerados mais velhos, e os que vieram em seguida os mais novos. Os ancestrais dos sibs que formam um grupo exogâmico são, assim, concebidos como uma série de irmãos, cuja seqüência, do mais velho ao mais novo, corresponde a uma escala hierárquica: o primogênito sendo considerado chefe dos demais, ao passo que os irmãos mais novos são considerados seus servidores. Há, de

fato, cinco papéis rituais diferenciados hierarquicamente, pois além de chefes e servidores, que ocupam as pontas da escala, há três outras posições intermediárias ocupadas por sibs específicos, como as de cantores, guerreiros e xamãs. Esta seqüência hierárquica formal foi proposta por C. Hugh-Jones (1979:18ss), que sugere, além disso, uma caracterização dos grupos exogâmicos do Uaupés como "simples" ou "compostos". Os primeiros seriam formados por apenas uma série de sibs hierarquizados desempenhando suas respectivas funções, já entre os segundos haveria duas ou mais dessas séries. Dessa maneira, o número de sibs que compõem um grupo exogâmico é extremamente variável: os Tukano, por exemplo, listam cerca de quarenta nomes de sibs diferenciados, ao passo que os Tuyuka apresentam apenas quinze (Cabalzar, 1995).

No que diz respeito à territorialidade, um grupo exogâmico ocuparia um mesmo trecho de rio. Os sibs formam grupos locais, com seus membros residindo em uma ou duas casas comunais multi-familiares vizinhas, as chamadas malocas. Os sibs hierarquicamente superiores situar-se-íam a jusante nas calhas dos rios, e aqueles hierarquicamente inferiores a montante. Uma unidade residencial poderia dessa maneira abrigar todos os membros de um sib ou de um segmento de sib. As malocas persistiram no lado brasileiro do Uaupés somente até o início dos anos 60, tendo sido definitivamente abandonadas nesse período por pressão dos missionários salesianos. A influência missionária levou à formação de povoados compostos por um conjunto de pequenas casas familiares em torno de capelas, levando à concentração dos membros de um grupo local em uma mesma comunidade. Em função da regra de residência patrilocal, um grupo local seria formado por um conjunto de homens do mesmo sib agnático e suas esposas, obtidas junto a um grupo exogâmico distinto.

Segundo C. Hugh-Jones (1979:25), a concentração geográfica de um grupo exogâmico em um mesmo trecho de rio corresponderia mais a um ideal, pois na prática a sobreposição de diferentes grupos seria muito freqüente. Da mesma maneira, a associação dos sibs hierarquicamente superiores com as partes jusantes dos rios, e, inversamente, dos inferiores com as partes montantes, não poderia ser tomada ao pé da letra, havendo muito casos em que esta associação não se confirma. A autora menciona que relatos indígenas

referentes à história de diversos grupos apontam que um sib poderá retornar ao território do grupo exogâmico a que pertence após um período longo de exílio, mas que via de regra isso não ocorreria. Assim, passa-se que a ideologia de descendência patrilinear é a principal base para a manutenção de laços entre muitos grupos atualmente dispersos geograficamente. Nessa mesma linha, D. Buchillet (1995a:1) aponta que *“devido tanto aos descimentos e aos aldeamentos dos índios durante vários séculos, quanto às guerras intertribais, os membros de um mesmo grupo não ocupam mais um território definido, mas dispersam-se pelos principais rios da região, embora reconhecendo ainda um território como seu território ancestral”*.

Com efeito, para C. Hugh-Jones a idéia de um grupo exogâmico simples, com uma dada série de sibs desempenhando seus respectivos papéis rituais, estabelecido em um mesmo e contínuo território associa-se diretamente a um passado idealizado, talvez jamais efetuado. Na prática, segundo a autora, a dispersão geográfica dos grupos exogâmicos faz com que os diversos papéis rituais sejam ocupados por diferentes indivíduos pertencentes a um mesmo grupo local agnático. Haveria assim uma tensão permanente entre o que seria o sistema ideal e as situações concretas experimentadas pelos grupos sociais. Apesar de seu caráter ideal, as séries de sibs com papéis especializados constituem um modelo que dificulta a incorporação de outros sibs ao grupo bem como sua fissão, mas na medida em que tal modelo é submetido a migrações e flutuações de população sua coerência seria comprometida. Ainda assim, a distância entre o ideal e o pragmático não impede que a linguagem dos sibs hierarquizados e com papéis específicos seja, sempre que possível, utilizada e ajustada para conceitualizar situações concretas, e, sobretudo, para reiterar noções de ordem e interdependência entre os grupos indígenas do Uaupés.

Dessa maneira, apesar da forte ênfase dos idiomas nativos na exogamia, na hierarquia e na descendência patrilinear, a existência de arranjos sociais locais que articulam distintos grupos exogâmicos em diferentes partes do Uaupés cria situações nas quais esses princípios cedem lugar à endogamia e ao igualitarismo, constituindo conjuntos territoriais formados por dois ou mais grupos exogâmicos vizinhos, e criando ambientes antes cognáticos que

agnáticos (ver Arhem, 1981; Cabalzar, 1995). Este aspecto é reforçado também pela tendência de reiteração de alianças entre grupos, o que é coerente com regra de casamento preferencial com FZD ou MBD própria à terminologia de parentesco dravidiano, traço que os grupos da região partilham com grande parte das sociedades indígenas amazônicas, não obstante constituírem uma 'exceção patrilinear' em um universo cognático bastante generalizado¹¹. A co-existência dessas duas formas de socialidade é o que deu margem mais recentemente ao uso do conceito levistrussiano de "casa" por Stephen Hugh-Jones para qualificar a estrutura social do Uaupés (S. Hugh-Jones, 1993; 1995). De acordo com o autor, tal conceito deve ser empregado no Uaupés de maneira não rigorosa, uma vez que sua formulação por Lévi-Strauss foi baseada em sociedades do sudeste asiático, entre as quais não se verifica a ocorrência de regras positivas de casamento, tal como ocorre nos sistemas dravidianos amazônicos -- sociedades de 'casa' estariam além das estruturas elementares do parentesco. O autor enfatiza, no entanto, a proximidade entre a noção levistraussiana de casa e as conceitualizações nativas no Uaupés a respeito de seus próprios grupos sociais.

Segundo Lévi-Strauss, S. Hugh-Jones (1995:241) recorda que a noção de casa diz respeito a *"um grupo de pessoas ou 'pessoa moral', com um domínio sobre propriedades materiais e não-materiais -- riqueza, nomes, títulos -- transmitidas ao longo de linhas reais ou fictícias e utilizadas como forma de legitimação, de maneira que sua continuidade pode ser expressa na linguagem da filiação ou do casamento ou, mais usualmente, de ambos"*. Entre os grupos do Uaupés, prossegue o autor, tal noção não deve ser aplicada a um coletivo específico, como o sib, o grupo exogâmico ou a fratria, pois se refere especificamente a construções ideais, atualizando-se em duas distintas ocasiões rituais, o "food giving house" e

¹¹ Graças à existência de abundante material etnográfico, os grupos indígenas do Uaupés, apesar de suas especificidades, vêm sendo incluídos em sínteses comparativas relativas às sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul, nas quais, em contraste com os grupos guianenses e os grupos Jê do planalto central, representariam uma variante específica de um modelo mais generalizado de estrutura social. Este modelo é ora baseado na distribuição e controle de recursos escassos -- em que a característica mais marcante dos grupos do Uaupés é o controle que os grupos exogâmicos agnáticos exercem sobre suas mulheres (ver Rivière 1984) --, ora baseado em uma filosofia social segundo a qual a sociedade só pode existir na medida em que há contato e mistura bem dosada entre coisas diferentes em sua origem -- em que as características mais marcantes desses mesmos grupos é ainda a exogamia, mas no sentido de que a sociedade deve sua existência à conjunção das forças culturais controladas simbolicamente pelos diferentes grupos exogâmicos (ver Overing 1984).

o "He house". No primeiro caso, tratam-se dos rituais de troca entre grupos exogâmicos aliados, envolvendo intercâmbios de alimentos, bebidas, artefatos e visitas mútuas; o segundo se refere aos rituais de iniciação masculina, dos quais as mulheres são excluídas e os rapazes são, através do uso pela primeira vez de ornamentos e instrumentos sagrados, postos em contato com os ancestrais míticos do sib. O primeiro enfatiza os laços cognáticos entre os distintos grupos exogâmicos que participam das trocas; o segundo realça a constituição agnática do sib. No primeiro caso, a afinidade é disfarçada em um ambiente de comensalidade e consaguinidade; no segundo os laços de filiação e descendência são afirmados. Dois idiomas alternativos, portanto, que se prestam, de maneira complementar, a definir grupos sociais no Uaupés. Nos dois casos a imagem da casa é o recurso conceitual utilizado para definir sucessivamente espaços sociais progressivamente abrangentes, que correspondem a uma série de níveis encaixados (*nested series*). Nos rituais de troca, grupos exogâmicos que partilham o mesmo território constituem um nível abrangente, replicando ritualmente a atmosfera de consangüinidade que prevalece no interior das malocas, e, em menor escala, em seus compartimentos familiares internos. Nos rituais de iniciação masculinas, o grupo exogâmico e o sib, concebidos, como vimos, como uma série de irmãos, são replicados pelo grupo de co-residentes masculinos da maloca.

A replicação do princípio hierárquico que ordena os grupos exogâmicos ao nível dos co-residentes agnáticos seria, além disso, o idioma privilegiado da descendência no Uaupés, pois ali não haveria genealogias profundas a definir um sistema segmentação. Ainda que o conhecimento genealógico apresente certa relevância contextual, e seja usado em certos casos para articular narrativas históricas, são os papéis rituais hierarquizados ocupados por uma série de irmãos descendentes de um ancestral comum que, nos diferentes níveis do sistema, prestam-se a operar a conexão entre o presente e o passado ancestral. Ou seja, todos os níveis -- o grupo agnático que reside em uma maloca, o sib e o grupo exogâmico -- estruturam-se a partir de um mesmo modelo, estabelecido no mito de origem dos grupos indígenas do Uaupés. Porém, de um ponto de vista prático, malocas maiores podem tornar-se centros cerimoniais destacados. Isso dependeria da capacidade de seu líder em agregar em

torno de si um grande número de parentes agnáticos, garantindo o desempenho de funções rituais essenciais -- cooperação para manutenção de uma grande maloca, especialistas em cantos, danças e histórias do sib --, bem como a posse de itens de riqueza e prerrogativas especiais, como os ornamentos e instrumentos musicais cerimoniais, e direitos sobre a produção de itens específicos da cultura material. De acordo com S. Hugh-Jones (1995:243), as malocas desses homens tornam-se referências rituais para os grupos locais vizinhos, constituindo-se como "pontos de passagem" entre a maloca como unidade residencial e a "casa", no sentido que Lévi-Strauss atribui a esta noção.

Em que medida essas análises etnográficas, geradas, por assim dizer, em um contexto mais tradicional, poderiam ser aplicadas à situação do Uaupés contemporâneo? Apesar das várias considerações existentes nas etnografias a propósito das discrepâncias entre os modelos e a prática concreta, em particular quanto à idéia de que os grupos exogâmicos ocupam territórios bem definidos, a concentração em curso da população do médio Uaupés em Iauaretê, bem como o maciço deslocamento da população indígena da região em direção à cidade de São Gabriel da Cachoeira, levava a crer que estávamos diante de novos processos. Como, portanto, instituições como hierarquia, grupos de descendência agnáticos, exogamia lingüística, casas, rituais de troca, prerrogativas, riquezas, todas isoladas entre os grupos das cabeceiras do Uaupés, estariam se atualizando nas partes baixas da bacia? Qual seria a relevância dos modelos de estrutura social desenhados nos estudos realizados nas partes mais isoladas da região para a compreensão das novas dinâmicas históricas que vinham se engendrando rio abaixo? Isto é, apresentariam ainda algum rendimento em situações de alta mobilidade e concentração demográfica?

Pensei comigo mesmo que talvez Iauaretê fosse um lugar onde essas questões pudessem ser verificadas, pois a complexa sociologia do alto rio Negro parecia manifestar-se ali com todos os seus ingredientes. Além disso, é o ponto de articulação de vários grupos, em particular o ponto de encontro entre os Tariano, grupo Arawak que para ali se transferiu do Içana no passado, e dos Tukano próprios, o grupo demograficamente mais importante entre os falantes das línguas tukano ocidentais do Uaupés. Não seria o caso, assim, de se

empreender um estudo monográfico, e tampouco uma investigação sobre etnicidades, pois os índios ali não sentem a necessidade de recorrer a sinais diacríticos inovadores para nos convencer de sua identidade indígena. Era preciso escolher algum tema de pesquisa que permitisse ajustar o foco nas diferentes modalidades de relações sociais que pareciam se cruzar naquele povoado, e, se possível, definir provisoriamente Iauaretê: uma comunidade? várias comunidades? uma missão? uma vila? uma cidade? Ao visitar Iauaretê pela primeira vez, em novembro de 1997, saí com a impressão que o mais sensato seria deixar essa definição em aberto, pois as pessoas de lá pareciam estar fazendo-se as mesmas perguntas - - *Makâ*, palavra que designa um lugar habitado, um povoado, não se aplicava automaticamente. Ora, se essas eram as perguntas nativas como poderiam ser também as do pretendente à posição de etnógrafo? Não seria mais sensato perguntar por que eles se faziam essa pergunta?

Nessa visita a Iauaretê, participando de uma assembléia da associação de mulheres (AMIDI – Associação das Mulheres Indígenas do Distrito de Iauaretê), pude ouvir inúmeras pessoas tratando de temas e projetos variados: desde a reabertura do internato da missão para novamente abrigar alunos até a reconstrução de malocas, do excesso de festas e consumo de álcool até às possibilidades de se obterem melhorias de infra-estrutura, como reforma no porto e calçamento de ruas. De um modo geral, percebia-se na maioria das falas uma preocupação com a gestão da situação de urbanização em Iauaretê, o que se refletia na constante menção ao tema dos “problemas sociais”, que pareciam emergir de conflitos entre famílias que vinham se estabelecendo no povoado e seus moradores mais tradicionais, bem como da crescente frequência de atritos e brigas que, conforme se apontava, eram lugares-comuns em todas as festas. Tais problemas eram, em geral, expressos com uma certa dose de perplexidade, já que praticamente todas as pessoas do povoado haviam passado pelos bancos escolares da missão e quase não houvesse analfabetismo. “Será necessário ainda mais educação?”, perguntavam-se. O “controle da juventude”, e o respeito dessa para com os pais, eram considerados duas questões candentes, às quais era forçoso encontrar

soluções. “Quem poderia controlar a entrada de novos moradores?”, também indagavam as pessoas presentes. Por essa via de discussão, as organizações indígenas reapareciam na cena. Se pessoas de Iauaretê já participavam da política dos brancos na cidade, as próprias organizações de Iauaretê não teriam a capacidade de assumir o controle da situação local?

Foi então que percebi que, naquele contexto particular, a constituição de organizações indígenas -- fenômeno em expansão por toda a Amazônia e que crescentemente atrai a atenção dos antropólogos -- poderia manifestar nuances inesperadas. A partir daquilo que ouvi nessa primeira visita, ocorreu-me que em Iauaretê o papel que se destinava às organizações indígenas tinha um caráter bem distinto daquele que vinha sendo desempenhado pela FOIRN. Sediada na cidade, esta última vinha se reconstruindo com base em novas alianças com ONGs brasileiras e estrangeiras, e servindo como canal de repasse de recursos diversos às organizações e comunidades do interior; já em Iauaretê, as transformações sociais em curso pareciam insinuar que, para além da função de conectar parcerias externas, as organizações locais deveriam também tratar de assuntos políticos internos. E se isto estava correto, significava que Iauaretê poderia ser realmente um local apropriado para observar como essas novas instâncias se articulam ao sistema político tradicional. Ali sim, pensei, o tema do desenvolvimento poderia ser mais produtivo, pois, ao contrário da FOIRN, cujas lideranças tinham que se haver com agências de um diversificado mundo institucional, as pessoas de Iauaretê que se manifestavam nas assembleias e encontros locais estavam se havendo com seus próprios parentes, preocupadas com questões que afetavam diretamente seu cotidiano. Não duvidei que, talvez em breve, elas pudessem vir a expressar seus dilemas nas linguagens mais acessíveis ao movimento indígena, pois já estavam diretamente conectadas a FOIRN. Mas se o assunto daquela assembleia era desenvolvimento, tratava-se de um tipo de desenvolvimento muito particular, que não poderia ser qualificado de outra maneira senão com o auxílio do adjetivo “local”. E o que viria a ser, em Iauaretê, desenvolvimento local? Seria essa a pergunta a ser feita pelo etnógrafo?

Poucos meses depois de minha primeira visita a Iauaretê, tive acesso a um documento produzido em uma nova assembleia lá realizada. A demarcação das terras indígenas havia

sido concluída, e a FOIRN solicitara às suas organizações de base que realizassem reuniões para discutir prioridades para a elaboração de um futuro plano de proteção e fiscalização da área. Nesses encontros deveriam ser redigidos documentos que elencassem pontos de relevância para o futuro. Em Iauaretê, capricharam nesse papel, e anteciparam um conceito de proteção extremamente abrangente. Proteger a terra, sim, mas também a família, a religião etc... Parecia quase uma declaração geral de princípios para o conjunto das associações de lá. Dois pontos me chamaram particularmente a atenção: reivindicou-se, ao mesmo tempo, *“fortalecimento e incentivo dos comerciantes indígenas para que haja maior e melhor investimento na área”*, como também *“o modo de constituição familiar entre as tribos, valorizando, ou de acordo com, nossos costumes ancestrais”* (Relatório da Pré-Assembléia, Iauaretê – 20 a 21 de fevereiro de 1998). A justaposição dessas duas idéias me surpreendeu, pois, no mundo do desenvolvimento, muito do que poderia ser assimilado à rubrica dos costumes ancestrais foi, via de regra, tratado como barreira -- externalidades, ‘constraints’ -- ao aumento de investimentos, comerciais ou não. Portanto, se havia ali um modelo virtual de desenvolvimento parecia conveniente considerá-lo um “modelo local de desenvolvimento”, tomando de empréstimo uma expressão proposta por Gudeman (1986:26). Para esse autor, a formulação de modelos constitui a base das discussões sobre o desenvolvimento, de maneira que a questão que deve ser colocada diz respeito às prerrogativas de construção de tais modelos. Quem as detém? A pergunta parecia bastante pertinente para o contexto específico de Iauaretê, e politicamente relevante para o processo de consolidação das organizações indígenas da região do alto e médio rio Negro como um todo. Quanto ao documento da assembléia de Iauaretê, voltaremos a ele na última seção do Capítulo 4.

No fundo, a idéia me agradava também porque a definição final de “modelo local de desenvolvimento” apresentada por Gudeman era a seguinte: *“A people’s model is their life and history, their historical consciousness, their social construction”*. Em suma, essa forma de colocar a questão soava-me oportunamente aberta, principalmente porque o rendimento da noção de desenvolvimento como foco para uma pesquisa de campo etnográfico era uma

incógnita. Haveria, assim, a possibilidade de levar em consideração o variado leque de temas que poderiam ser observados em Iauaretê: escolarização e urbanização, missão e conversão, sistema político e organizações indígenas, comércio e mercadorias, projetos econômicos e assalariamento, e assim por diante. Transformações sócio-culturais, políticas e econômicas, em suma, e de como os grupos locais se apropriam desses chamados fatos do contato. Stephen Gudeman já apontava o caráter particularmente complexo das situações de desenvolvimento, em especial pelo encontro entre diferentes discursos culturais que promovem. Em Iauaretê, a situação era, no mínimo, análoga, mas, e esse é o ponto importante, ao longo da pesquisa eu viria a perceber que, em boa medida, eram os próprios índios que operavam esse encontro de culturas¹².

1.3- Formulando e reformulando a questão

Desenvolvimento é um assunto que atrai cada vez mais a atenção dos antropólogos. Em balanço recente sobre o renovado interesse na etnologia amazônica pelo estudo do contato entre índios e brancos na última década, Bruce Albert (2000) chamou a atenção para os novos campos que vieram a se abrir a esta "antropologia cosmo-histórica" -- isto é, aquela que busca integrar as concepções indígenas de tempo, alteridade e mudança à análise das situações de contato. Entre esses novos campos, o autor inclui, ao lado da incorporação de mecanismos de mercado e de escritos etnográficos por grupos indígenas, também seu movimento em direção às instituições de desenvolvimento, governamentais e não-governamentais. Albert faz aí uma evocação a Sahlins (1997) e à sua idéia de "indigenização da modernidade", que designa sugestivamente as formas pelas quais as culturas locais

¹² Entre 2000 e 2002, realizei cerca de onze meses de trabalho de campo em Iauaretê, em seis estadias com duração de um a três meses. Mas alguma coisa a mais deveria ser contabilizada como trabalho de campo que também serviu para a redação desta tese. Como já aponte, fiz três meses de trabalho de campo, de tipo "reconhecimento", ao longo do rio Içana e seus afluentes, Aiari, Cuiari e Cubate, em 1995. Nesse ano, morei em São Gabriel, convivendo quase cotidianamente com gente ligada a FOIRN. Fiz também uma viagem curta pelo rio Negro, no trecho entre São Gabriel da Cachoeira e Sta Izabel do Rio Negro. Entre 96 e 97, fiz algumas viagens curtas a São Gabriel. Não sei avaliar precisamente a influência dessas experiências na pesquisa etnográfica que vim a realizar em Iauaretê. Foram, sem dúvida, fundamentais, nem tanto pelos dados que pude coleccionar, mas como uma base para a interpretação dos materiais de Iauaretê.

afirmam-se face à integração global. O tema do desenvolvimento apresentaria assim um interesse estratégico para integrar estudos etnográficos de alcance local às mudanças e processos globais.

De fato, a partir da década de 90 o conceito desenvolvimento veio crescentemente tornando-se um foco privilegiado de reflexões antropológicas. Sob a influência da crítica pós-colonial, tais reflexões pautaram-se por um esforço em desvendar as implicações do desenvolvimento como discurso ocidental hegemônico, e que, a partir do pós-guerra, veio colonizando a realidade social em inúmeros países através do mundo (ver Escobar, 1995 e os vários artigos compilados em Sachs, 2000 e Hobart, 1993). Assim é que o terceiro mundo teria sido inventado, bem como instituições internacionais, como o FMI e o Banco Mundial, cuja função primordial era a de por em prática planos de desenvolvimento que replicassem pelos quatro cantos do mundo as condições de vida do ocidente industrializado. Situações particulares passaram assim a ser diagnosticadas como pobreza ou atraso, e planos para sua eliminação foram concebidos. As conseqüências sociais e econômicas são bem conhecidas: a degradação das condições de vida e o extremo endividamento dos países do terceiro mundo podiam ser vistos a olho nu nos anos 80, período que ficou conhecido como a “década perdida”.

Esta análise dos efeitos conceituais e políticos dos critérios então impostos pelo paradigma do desenvolvimento sobre os inúmeros Estados independentes que surgiram após a segunda guerra, assim como sobre os vários países da América Latina que pertenciam às regiões dependentes do antigo mundo colonial, é caudatária dos escritos de Michel Foucault sobre as co-relações entre saber e poder, bem como de sua aplicação ao orientalismo e ao colonialismo, por Edward Said e Homi Bhabha respectivamente. Tomado como um discurso historicamente produzido, o desenvolvimento revela-se como um “regime de representação”, a partir do qual especialistas do ocidente passaram a exercer um novo tipo de autoridade sobre muitos países. Na definição de Arturo Escobar (1995:9), o desenvolvimento seria composto por três dimensões: sistema de conhecimento, mecanismo de poder e forma de subjetividade. Ou seja, como categorização de grupos sociais, ou até sociedades inteiras, que

como tais devem estar plenamente convencidos da oportunidade das soluções apresentadas por especialistas dos países ricos para aquilo que lhes dizem ser seus problemas. Tratar-se-ia do estabelecimento de um aparato de produção de conhecimento e exercício de poder sobre povos subjugados.

Porém, esta perspectiva abre igualmente um espaço estratégico para a apreensão de diferentes linguagens em confronto, interna e externa, de si e do outro; de construção de identidades e de formas modernizadas de violência. Ou seja, por ser um produto historicamente construído, o desenvolvimento bem poderia ser desconstruído, e também reconstruído. Mais que isso, tais processos poderiam ser estudados etnograficamente. Enfatizando o papel dos movimentos sociais localizados do terceiro mundo como os atores por excelência que confrontam o discurso dominante do desenvolvimento, Escobar, inspirando-se na noção de hibridismo cultural (cf. Canclini, 1990), sugere que neste plano suas formulações são lidas sob a ótica de culturas particulares. Suas categorias são assim remanejadas e integradas a outros discursos, pois seu caráter hegemônico é sempre instável. Surgem daí, “linguagens locais do desenvolvimento”, cuja compreensão através da pesquisa etnográfica seria um passo de suma importância para a tarefa de imaginar alternativas de desenvolvimento.

Na Amazônia, especificamente, a problemática começou a ganhar visibilidade já a partir do final da década de 80, quando alguns antropólogos começaram a experimentar certas mudanças nas condições tradicionais de trabalho de campo. Esse período foi marcado pela constatação geral de que grupos indígenas e outros seguimentos até então invisíveis passavam a se constituir como atores políticos frente ao Estado, mobilizando comunidades e criando associações, questionando politicamente intervenções que lhes afetavam direta ou indiretamente e conquistando crescente poder de barganha junto a órgãos responsáveis por políticas de desenvolvimento¹³. Vários autores passaram então a refletir sobre as implicações

¹³ Um evento emblemático desse período é o Encontro de Altamira, organizado pelos Kayapó para discutir com autoridades do Governo e da Eletronorte sua oposição à construção de barragens hidroelétricas na bacia do Xingu, obra de infra-estrutura que seria financiada pelo Banco Mundial e que levaria à inundação de parte de suas terras. Foram cinco dias de intensas discussões, que mobilizaram uma numerosa população Kayapó de várias aldeias, em sua grande maioria monolíngue. Participaram

desses processos para a pesquisa etnográfica (ver Albert,1997a e 1997b; Almeida,1992 e n.d.; Turner, 1991 e 1993). Entre elas encontram-se os novos tipos de demanda que passaram a ser formuladas e dirigidas por comunidades e organizações indígenas a seus etnógrafos: os resultados das pesquisas passam a ser avaliados segundo o interesse que possam apresentar às estratégias e objetivos do grupo pesquisado.

Trata-se, com efeito, de um movimento com conseqüências políticas e teóricas. Bruce Albert (1997a) observou a perda daí decorrente de duas ilusões fundantes da antropologia clássica. Em primeiro lugar, a de que as sociedades que os antropólogos se dedicam a descrever são unidades isoláveis com fronteiras bem marcadas, e, em segundo lugar, a de que a observação participante é o recurso privilegiado que garantiria à antropologia o monopólio da objetivação cultural. De modo importante, Albert afirmava que fazer etnografia deixava de ser "observação participante", e passava a ser "participação observante", pois a participação passava a ser a própria condição da pesquisa de campo. No entanto, embora envolvido nas dinâmicas de auto-objetivação dos grupos pesquisados, o antropólogo, ao invés de subordinar a pesquisa à reprodução do discurso étnico, deveria perseguir a abertura de novos campos de investigação, incorporando as demandas indígenas, políticas e simbólicas, como objetos da etnografia. Nesse mesmo sentido, Terence Turner (1993), argumentou que nessas novas circunstâncias de trabalho de campo linhas de pesquisa tradicionalmente distintas, isto é, a etnografia em um sentido clássico, voltada para as chamadas dimensões internas das sociedades estudadas, e o estudo das situações de contato, voltado para as relações entre os povos indígenas e a sociedade nacional, teriam que se fundir. Esta seria uma condição para o enfrentamento dos desafios teóricos e etnográficos do presente, entre eles o de dar conta do desenvolvimento da autoconsciência étnica e cultural que começava a emergir entre vários grupos amazônicos, resultado de uma percepção cada vez mais ampliada, por esses mesmos grupos, da coexistência interétnica.

também representantes de outras 40 etnias indígenas da Amazônia (ver Cedi, 1991:329-336; Turner, 1991). Ao final, o Banco suspendeu o financiamento para as obras.

Na formulação de Mauro Almeida (1992:118ss), tais processos estariam a impelir a antropologia para além de seu intimismo. Como relacionar suas descrições de pequena escala a mudanças ideológicas e políticas mais gerais? A questão se impunha de maneira cada vez mais clara, pois as comunidades que os antropólogos estudavam vinham se transformando em grupos sociais organizados, a participar das arenas onde essas mudanças se expressam. Para esse autor, enfrentar a questão significa ir além tanto da perspectiva que reivindica uma pureza cultural de santuário como do ceticismo da história geral indiferenciada como destino inevitável de comunidades marginais. Sua pergunta é a seguinte: "*é possível articular estruturas locais, periféricas e equilibradas, a um espaço global, centralizado e cujo ímpeto é converter toda diferença em energia e valor?*" (Almeida,1988:225). Tal relação sintetizaria as questões éticas e políticas que envolvem hoje a pesquisa antropológica. Qual seria seu papel, tendo em vista as chances de sucesso de trajetórias locais, divergentes e diferenciadas? Estratégias locais, sugere o autor, serão bem sucedidas na medida em que puderem criar nexos com centros de poder, e, assim, incorporar e propor soluções para problemas de interesse global. Em sua visão, movimentos sociais localizados podem ser otimistas "*apenas quando se tornam universais*", que seria o caso, por exemplo, de alguns grupos indígenas e seringueiros da Amazônia que passaram a ajustar seus interesses aos valores globais da conservação ambiental. Mas estratégias assim resultam de configurações locais específicas, de confrontação e invenção. São, em suma, imprevisíveis. Nessas condições, o objeto de observação do etnógrafo deixa de ser "a aldeia", e passa a ser o "conjunto formado pela aldeia e pela sociedade envolvente". E então o antropólogo perde sua importância prática como intermediário cultural, pois ele próprio e sua pesquisa serão parte da etnografia. Seu papel passa a ser mais técnico e de assessoria (ver também Almeida, n.d.).

Uma vez que o êxito de micro-estratégias locais depende de sua capacidade de absorver recursos provenientes de fontes externas, deparamo-nos então com uma dialética entre o local e o global (Almeida, 1992:120). Os inputs externos que vêm sendo alcançados pelos grupos amazônicos, genericamente oriundos do complexo transnacional do desenvolvimento sustentável (Albert, 1997b), são, entretanto, ainda objetos de

questionamento, ora pelo desconhecimento das inflexões que recebem e produzem ao serem incorporados por grupos e lideranças indígenas (Turner, 1993:66), ora pelo risco de produzirem imagens essencializadas das sociedades amazônicas para uma opinião pública internacional e, assim, pelo risco de gerarem novas formas de dependência (Albert, 1997b.; Conklin & Graham,1995). Mas o diálogo entre comunidades locais da Amazônia e seus aliados globais ainda não alcançou um estágio que permita proceder a um balanço decisivo, e insistir demasiadamente nos riscos em causa, seja por zelo relativista, ou trazendo à luz paralelos com outras experiências históricas de dependência, pode levar talvez a um risco mais sério, o do solipsismo, isto é, o de negar que sujeitos locais possam vir a apreender o ponto de vista de seus aliados globais, lidar com isso e comunicar seu próprio ponto de vista a eles¹⁴. E vice-versa. Manter esta via aberta significa aceitar que histórias locais podem, enfim, ser amplificadas e afetar as políticas que em geral afetam aqueles que as fazem.

Seria possível fazer uma transposição direta de todas essas formulações à situação específica de Iauaretê? Seu perfil sociológico complexo, caracterizado simultaneamente pelo adensamento recente de relações entre diferentes grupos indígenas e entre índios e não-índios, e seu caráter de núcleo estratégico de atuação de agências governamentais e não-governamentais, fez-me supor inicialmente que aquilo que Arturo Escobar chamara de linguagens do desenvolvimento manifestava-se ali como fato cristalizado, constituindo-se a partir da interlocução entre seus moradores e outros atores que para lá dirigiam suas ações, permanente ou esporadicamente.

Eu já sabia que essa diversidade de relações tinha implicações sérias, e que os diferentes segmentos da população indígena de Iauaretê demonstravam afinidades e simpatias nem sempre compatíveis politicamente. Havia gente mais próxima à FOIRN, e outros mais ligados ao poder local e à FUNAI, como já vimos no início. Somado a isso, pude notar, logo no início do trabalho de campo, que os segmentos profissionais que vinham se formando -- funcionários, professores, servidores do hospital, soldados, comerciantes, todos

¹⁴ Para uma instigante crítica a uma postura exageradamente relativista e à possibilidade de acordos pragmáticos entre sujeitos portadores de diferentes ontologias ver Almeida, 1999.

indígenas -- tendiam a manter contatos com instituições e pessoas diferenciadas, de acordo com facilidades e benefícios que podiam extrair dessas relações. Por outro lado, as rivalidades políticas que tiveram lugar nos anos 80, período das discussões acirradas sobre a demarcação e de formação das primeiras organizações indígenas, não haviam se diluído totalmente.

Foi aos poucos, enfim, que passei a me dar conta de uma questão nova: o uso da noção de desenvolvimento como foco da pesquisa etnográfica talvez servisse mais para evidenciar diferenças políticas entre segmentos da população local do que um ponto de vista indígena global sobre as transformações no Uaupés ao longo das últimas décadas. Um dos resultados de um levantamento sócio-econômico dos grupos domésticos de Iauaretê veio a reforçar esta hipótese: não obstante a demarcação das terras indígenas, cerca de 50% das famílias se mostrava simpática à criação de um novo município ali; a maioria dos outros 50% era contra, mas uma boa parte não se considerava em condições de avaliar o assunto. Nas fases iniciais da pesquisa, essa questão me acompanhou de perto. Questionava-me se seria realmente apropriado alçar a noção de desenvolvimento a um primeiro plano, pois tendo em vista sua possível articulação a diferentes contextos relacionais, ela poderia obscurecer a percepção de outras categorias de fundo não redutíveis a circunstâncias políticas específicas. Sendo assim, o procedimento de buscar traduzir práticas e idéias diversificadas em uma linguagem do desenvolvimento apresentaria o risco de aprisionar a investigação à camada mais superficial da dinâmica social de Iauaretê.

Nesse nível, já havia sido possível observar que muitas das práticas locais caracterizavam-se por um movimento geral dos índios em direção à ocupação de espaços institucionais locais e regionais, e que não ficava nada a dever àquilo que Terence Turner qualificou, entre os Kayapó, como um esforço para assumir o "comando da estrutura institucional de dependência" (Turner, 1993:49). A intenção de trabalhar com todas "as entidades dispostas a apoiar", frase que ouvi em uma das primeiras ocasiões em que estive entre lideranças de Iauaretê, dava existência real a um projeto indígena de conquista das fontes de poder e conhecimento situadas rio abaixo, para então, sob controle, pô-los em

operação no cotidiano de Iauaretê. Ações efetivas no sentido de ocupar espaços e participar das discussões que se travavam em diferentes instâncias de decisão sobre o futuro e o desenvolvimento da região não pareciam faltar. E, assim, não seria exagero dizer que aqueles mecanismos associados de poder e conhecimento que a análise do desenvolvimento como discurso hegemônico desvendava (cf. acima) já haviam sido perspicazmente percebidos pelos índios de Iauaretê. Pois, se tomamos a definição metodológica de desenvolvimento como *“o conjunto de processos sociais induzidos por operações voluntaristas de transformação de um meio social empreendidas por intermédio de instituições ou atores exteriores a esse meio, e baseadas em uma tentativa de introdução de recursos e/ou técnicas e/ou saberes”* (Olivier de Sardan, 1995:7)¹⁵, somos levados a considerar que esses recursos e saberes controlados por agentes externos já estavam sendo disputados por atores locais, pois os índios pareciam saber perfeitamente bem que eles são uma ferramenta e tanto para transformar a realidade.

O crescimento da FOIRN e a eleição de um presidente de Iauaretê em 1996, por outro lado, vinha favorecendo a entrada ativa das organizações indígenas do Uaupés em conversações com agentes do desenvolvimento local e/ou sustentável na Amazônia, governamentais e não-governamentais. São relações que lhes vêm apresentando aquilo que Bruce Albert (1998) qualificou como *“novos códigos de legitimação”*, através dos quais sistemas de normas e de valores desses interlocutores são instituídos, para, em seguida, serem reapropriados como fonte legitimadora do discurso etnopolítico indígena emergente dos anos 90. Essa é, sem dúvida, uma dimensão crucial das estratégias identitárias indígenas na Amazônia contemporânea, e responde, como mostra o autor, pelo surpreendente crescimento das organizações indígenas e pelo surgimento de líderes emblemáticos nos últimos anos nessa região. O aparecimento constante de novas organizações indígenas no alto rio Negro, todas elas filiadas à FOIRN, poderia ser creditado a esse fenômeno. A respeito disso, não tenho dúvidas. Mas a história da FOIRN tem lá suas especificidades, que teremos a

¹⁵ Trata-se justamente de uma definição proposta com a finalidade de tomar o *“desenvolvimento”* como um objeto de estudo para a sócio-antropologia da mudança social, não como um *“ideal”*, e tampouco como uma *“catástrofe”* (idem).

ocasião de explorar no Capítulo 3. Por ora, basta lembrar que, essa organização, uma das primeiras da Amazônia, foi fundada em 1987 em uma grande assembléia realizada em São Gabriel da Cachoeira e bancada pelo extinto Conselho de Segurança Nacional, que, através do Projeto Calha Norte, propugnava a redução das Terras Indígenas e a criação de Colônias Agrícolas Indígenas. O desenvolvimentismo militar nacionalista persistia no alto rio Negro, envolvendo várias lideranças indígenas em seus intentos maiores de proteger a fronteira. Lembremos também que, nos anos 70 a pastoral indigenista dos salesianos havia ensaiado uma renovação de seus conceitos, buscando desenvolver os famosos “projetos de desenvolvimento comunitário”, baseados na formação de cooperativas e venda de artesanato. E Iauaretê, como vimos, foi o centro de um de seus maiores experimentos.

Se hoje, como diz Albert, as recomposições identitárias na Amazônia estão principalmente referenciadas à arena política do desenvolvimento sustentável, com suas variadas formas de legitimação, os grupos do Uaupés o fazem com um considerável background, usando, de acordo com o autor, “normas simbólicas próprias”, mas também, poder-se-ia agregar, tudo que se apreendeu dessas outras experiências recentes -- que, aliás, não deixam de se traduzir como norma simbólica própria. Além disso, no alto rio Negro, como em várias outras partes da Amazônia, os índios tiveram que se haver com muitos outros códigos ao longo da história. E na maior parte desses casos não se tratava de valores facilmente negociáveis. Pensemos, por exemplo, nos programas de civilização e catequese que se sucederam ao longo da história colonial, de que trataremos no Capítulo 2.

Portanto, na história recente da região a idéia de desenvolvimento esteve associada a diferentes agendas, envolvendo inicialmente os mesmos missionários que lá estavam desde a década de 20 -- que não deixaram de se valer, nos anos 70, de recursos do Plano de Integração Nacional canalizados pela SUDAM --, depois os militares e as empresas de mineração -- cujos empreendimentos articularam-se à política de fragmentação territorial do Calha Norte -- e, muito mais recentemente, uma FOIRN renovada com suas parcerias não-governamentais -- que foi o que, afinal, me levou para lá. Além desses fatores, através dos boatos que circulam no Uaupés desde os anos 70 sobre a criação do município de Iauaretê,

veiculados por políticos regionais, promessas de desenvolvimento foram muitas vezes lançadas aos índios.

Apesar do aparecimento dessas formações discursivas no cenário local, não se pode dizer, no entanto, que os moradores de Iauareté tenham se confrontado nas últimas décadas com uma verdadeira “configuração desenvolvimentista”, através da qual o desenvolvimento se apresentou como um dado e com esse nome¹⁶. Talvez por isso não se verifique em Iauareté a ocorrência de um neologismo tão original como o *developman* melanésio, apontado por Marshall Sahlins (1997:59). Para o autor, essa adaptação do termo inglês “development” pode ser entendida do modo como realmente soa nessa língua, “developman”, pois seu significado corresponde precisamente ao “desenvolvimento do homem”, uma vez que entre alguns povos melanésios o desenvolvimento veio a representar a ampliação de trocas cerimoniais e de parentesco com dinheiro. Dessa perspectiva, o desenvolvimento, na forma inicial do capitalismo comercial, reafirmaria as noções nativas daquilo que é uma vida boa.

Casos análogos de transformação local das categorias do desenvolvimento, como o “bikas” nepalês ou o “kamap” da Papua Nova Guiné, são mencionados também por Arturo Escobar (1995), que toma essas construções como formulações híbridas, nas quais valores culturais locais são justapostos ou expressos através das linguagens do desenvolvimento e da modernidade. Em cada “localidade”, uma resposta específica, conclui Escobar: um novo arranjo espacial para aldeia, o vestuário feminino, novos alimentos industrializados. Esses são alguns idiomas através dos quais, em diferentes partes do terceiro mundo, o desenvolvimento vem sendo reinventado e ensejando a criação de novas subjetividades. Mas realmente esses são ícones mais facilmente identificáveis em certas partes do mundo do que em outras, como nos chamados novos países da África e da Ásia -- de onde provêm os exemplos acima --, nos quais o desenvolvimento se faz mais facilmente distinguir através de novas instituições, infra-estruturas e recursos, ou, na maioria dos casos, pela escassez disso

¹⁶ Segundo Olivier de Sardan essa configuração do desenvolvimento consiste em um “*universo altamente cosmopolita de especialistas, burocratas, responsáveis de ONGs, pesquisadores, técnicos, gerentes de projeto, agentes de campo, que vivem de alguma maneira do desenvolvimento dos outros, mobilizando e gerindo recursos consideráveis*” (op.cit:7).

tudo (Olivier de Sardan, 1995:22; Geertz, 2000:30-46). Imaginei que poderia chegar a algo parecido em Iauaretê; não foi exatamente o caso.

No começo, tentei explorar as traduções possíveis do termo desenvolvimento no léxico local. Quando se diz "Iauaretê está desenvolvendo", uma expressão que pode ser empregada em tukano, a língua dominante hoje no Uaupés, é *Iauaretê boká tihíáa*, que se pode traduzir por "conquistando", já que *boká* é glosado por "encontrar" e *tihíáa'* por "conseguindo". Mas não é uma expressão canônica, e tampouco a tradução mais freqüente. A palavra *da'rase*, "trabalho", também apareceu com freqüência no contexto dessas conversas. Um professor tukano, por exemplo, traduziu "desenvolvimento" com a expressão *bu'esehé da'rasehéta ní'i*, que literalmente quer dizer "o estudo é o trabalho". Outra tradução que ouvi foi *boká dara mihâsehé*, onde *boká dara* seria "encontrar", e *mihâsehé* seria "subir". Esta expressão está associada a coisas como estudo, trabalho e riqueza. Genericamente, o desenvolvimento é assim associado a um desejo por coisas boas, ou, *Ãyusehe íasehé* (coisa boa + querer). Ou seja, desenvolvimento é uma palavra que não conta com uma tradução fixa na língua tukano, e, apesar da coincidência de conteúdo com a acepção melanésia apontada por Sahlins, não chegou a gerar um neologismo notável. Não se pode dizer assim que o desenvolvimento acedeu à condição de conceito entre os índios do Uaupés, e, nesse caso, haveria que se buscar um outro campo semântico através do qual as mudanças recentes e a diversidade de práticas indígenas contemporâneas em Iauaretê alcançam inteligibilidade. Através de quais idiomas simbólicos os índios do Uaupés estariam conceitualizando a transformação de suas sociedades? Qual seria a chave de sua auto-objetivação no cenário interétnico?

A questão tornou-se assim um tanto mais complexa. Felizmente, ainda que eu tenha demorado um certo tempo para perceber, minha convivência anterior com várias lideranças indígenas da região já oferecia algumas pistas. Elas vieram a fazer sentido justamente quando iniciei uma imersão real na área, isto é, quando a etnografia de Iauaretê começou a gerar os primeiros dados.

Várias vezes, conversando com pessoas ligadas à FOIRN e às organizações de base mais próximas a São Gabriel da Cachoeira ouvi frases do seguinte tipo: "Tem gente que acha

que o movimento indígena representa a volta ao tempo das malocas”, ou “do jeito que o mundo vai indo, precisamos acompanhar o mundo” , e ainda, “índio tem que ampliar sua cultura, sua educação, sua formação...”. Esse pequeno conjunto de fragmentos representa, a meu ver, um verdadeiro balanço dos dilemas enfrentados pelas lideranças do movimento indígena do rio Negro em meados da década de 90. Como foi dito, nesse período havia algumas organizações de base que apostavam na consolidação da FOIRN, mas, como se vê, muitas suspeitas de que o movimento indígena pudesse representar um retrocesso. Alguns líderes indígenas entendiam o movimento como uma estratégia de expansão cultural, outros desconfiavam que ele poderia significar atraso. Mais tarde é que vim a me dar conta de que essa divisão expressava uma mudança de perspectiva em curso a respeito da relação entre a “cultura dos antigos” e a “civilização dos brancos”. Uns viam potencialização nessa relação, outros contradição. Com o passar dos anos, e com o aumento dos recursos técnicos com os quais a FOIRN vem se equipando, esse mal entendido tendeu a se dissipar, e a primeira posição a ganhar terreno¹⁷. Portanto, a diferença real entre essas posições dizia respeito, precisamente, a como lidar hoje com a chamada cultura dos antigos, pois parece estar fora de questão rejeitar aquilo que se conquistou da chamada civilização.

Essa foi uma avaliação retrospectiva, que se tornou possível depois de minhas primeiras conversas com algumas pessoas de Iauaretê. O tema surgia particularmente quando indagava certos moradores mais antigos sobre as discussões dos anos 80 com as “autoridades” do Projeto Calha Norte sobre demarcação de terras. Civilização foi, ao que parece, a palavra chave para traduzir o que os militares estavam querendo dizer quando se referiam às Colônias Agrícolas Indígenas. Essa figura jurídica, artifício forjado pelo Calha Norte como forma, ficcional eu diria, de promover o “povoamento da fronteira”, restringindo,

¹⁷ Na sede da FOIRN hoje em São Gabriel há uma maloca construída em estilo tradicional, em cujo pátio estão estacionados vários veículos e ao lado da qual há um escritório com muitos computadores. Lá está a “cultura”, portanto, que, nas falas dos líderes que recebem visitantes de fora em sua maloca “tradicional”, figura hoje como item indispensável na pauta de temas que inspiram a institucionalização crescente do movimento indígena do alto rio Negro. Esse é um processo que mereceria uma discussão à parte, já que remete aos fenômenos contemporâneos de reflexividade cultural. Vou retomá-lo mais adiante (ver Cap. 4, item 4.3), pois antes se impõe o exame de todo um processo histórico que cria suas condições de possibilidade na região.

paradoxalmente, os direitos territoriais da população que lá reside há séculos, veio à tona na região no alto rio Negro no mesmo período em que os Kayapó, por exemplo, já questionavam a construção de hidroelétricas em seu território e logravam o aumento de suas terras (ver nota 9), e os seringueiros do Acre inventavam o conceito de "Reserva Extrativista". Ou seja, no período de renascimento das mobilizações de base de inúmeros grupos amazônicos (ver Schmink & Wood, 1992), no rio Negro replicava-se o modelo de ocupação delineado pelo governo militar para a Amazônia. Só que "os colonos são vocês", diziam os militares aos índios (Castro, 1991), com direito a apoio do Governo Federal para a implantação de inúmeros projetos econômicos e participação nos lucros de empresas de mineração interessadas em explorar os alardeados potenciais minerais da região. Como veremos, as Colônias Indígenas significaram para muitas pessoas da região um caminho para alcançar a vida civilizada de maneira jamais vislumbrada. Questioná-las era como defender um retorno impensável, o de voltar a viver nas malocas como os avós, sem sal, sabão e roupas. Não obstante, foi o que fizeram algumas lideranças ligadas à FOIRN e algumas das associações de base.

Ficou claro então que essa idéia de civilização deveria ser explorada com mais atenção. Noção de antiga penetração na região, parece hoje senso comum entre os índios, implícita que está em seu modo de vida. Minha impressão é a de que não seria apropriado pensar os processos de transformação das sociedades e das subjetividades indígenas no Uaupés sem levá-la em consideração. Estamos lidando, portanto, com processos de mudança social cujas referências exteriores de base não estiveram inicialmente associadas às configurações do desenvolvimento ou às alternativas pós-desenvolvimentistas, fatos engendrados pelo ocidente do pós-guerra e seus desdobramentos contemporâneos¹⁸. Percebi assim que a etnografia em Iauaretê teria que incorporar uma espécie de arqueologia

¹⁸ Duas excelentes análises sobre, por exemplo, o manejo de categorias do discurso ambientalista contemporâneo por grupos locais amazônicos encontram-se em Albert (1995) e Almeida (2002). No primeiro caso, o foco é dirigido aos passos simbólicos que levaram à formulação de um conceito xamânico de ecologia pelo líder Yanomami Davi Kopenawa; no segundo temos uma descrição densa do processo de elaboração do conceito de Reserva Extrativista pelos seringueiros do Acre.

discursiva, e tentar alcançar extratos profundos, buscando certas noções que, embora ditas explicitamente com frequência cada vez menor, mostravam-se fundamentais para a compreensão de várias práticas indígenas atuais. Nesse momento, o insight metodológico de Peter Gow (1991:15) em seu estudo sobre as comunidades nativas do baixo Urubamba, Amazônia peruana, serviu exemplarmente como guia dessa mudança de rumos: seria o caso então de passar a *“explorar os discursos locais sobre identidade, cultura e história”*, e, *“ao invés de tentar identificar cada pessoa como portador de uma cultura particular, como membro de uma sociedade tribal ou nacional particular ou de um grupo étnico particular, passar a explorar as categorias relevantes de identidade usadas pelos grupos locais”*, indagando a respeito dos processos e eventos que as pessoas consideraram importantes em sua história. Essa via pareceu muito apropriada para entender o que os moradores de Iauareté querem dizer quando afirmam que *“já entraram na civilização”*, problema igualmente enfrentado por Gow entre os Piro.

A partir daí, tentei outro experimento, que foi o de buscar traduções na língua tukano para o termo *“civilização”*. E assim vim a entrever os contornos mais gerais daquele campo semântico que havia eu visitado antes ao tentar traduzir o termo desenvolvimento. Entre os mais novos, *civilização* está diretamente relacionada aos estudos, sendo traduzida por *bu’esehe*, literalmente *“estudo”*, substantivo relacionado ao verbo *bu’ê*, *“aprender”* ou *“estudar”*. Assim, o termo *bu’êki*, alguém *“estudado”*, é também traduzido por *“civilizado”*. Vimos acima que coisas como *“estudo”*, mas também *“trabalho”*, foram acionadas por diferentes pessoas para falar de desenvolvimento. Ao tratar de *“civilização”*, as pessoas acionaram igualmente o termo *“trabalho”*, *darasehé*, mas aqui se referiam a trabalho dos brancos, uma maneira também usada para qualificar a idéia de *“progresso”*. Além dessas aproximações pontuais, a expressão *ãyusehe iasehé* (coisa boa + querer), forma mais genérica de qualificar o *“desenvolvimento”*, possui também um análogo quando o assunto é *“civilização”*: *ãyuró tióyã’kasehe*, (lugar bom + pensar, idealizar). Todas essas traduções, seja para *“desenvolvimento”*, seja para *“civilização”*, foram apontadas a meu pedido, e resultaram de um certo esforço interpretativo por parte dos informantes mais novos. Não há,

portanto, como já mencionei, um neologismo na língua tukano que dê conta imediatamente dessas noções. Como apontou um informante mais velho, “*antigamente os velhos escutaram essa palavra -- “civilização” -- através dos padres, e acharam que para ser civilizado era preciso levar a vida como os brancos, ter roupas, calçados, falar português, se uma pessoa já tinha isso tudo, já era visto como um civilizado*”.

E é entre esses, que ainda se recordam do que diziam os antigos sobre o assunto, que se pode obter uma definição mais precisa do que é a civilização: *pekâsã-yee*, uma expressão que denota um processo e para a qual não há uma tradução literal para o português, pois *pekâsã* é o termo tukano que designa o branco¹⁹, e *yee* um verbo dependente que indica que algo está sendo realizado “com rapidez” (ver Ramirez, 1998:239). Para compreender o que está em questão aqui, há dois exemplos significativos. Vejamos essas duas expressões: *a’mo-yee* e *wamê-yee*, onde *a’mo* = “primeira menstruação” e *wamê* = “nome”. Em ambos os casos, a agregação do termo *yee* denota uma transformação imediata, uma passagem ritual.

O *a’mo-yee* é o ritual de iniciação masculina, atualmente realizado apenas entre alguns grupos localizados em partes mais remotas do Uaupés colombiano. Nas comunidades do lado brasileiro deixou de ser realizado já há bastante tempo por pressão dos missionários, pois este ritual era uma das principais ocasiões em que as flautas secretas do Jurupari, *miriã* em tukano, eram usadas. Do ponto de vista dos missionários, tratava-se de um “culto ao demônio”. Tradicionalmente, era realizado em grandes cerimônias ao final de um longo período de preparação de um grupo de rapazes, durante o qual passavam a maior parte do tempo na mata sob a orientação de um homem mais velho, responsável por transmitir-lhes os conhecimentos do sib e zelar pela observação rigorosa de dietas alimentares e outras práticas propiciatórias (ver S.Hugh-Jones, 1979). Já o *wamê-yee* é o ritual de nomeação, realizado alguns dias após o nascimento de uma criança, antes do primeiro banho no rio com

¹⁹ A palavra *pekâsã* é formada por *pekâ*, “lenha de fogo”, e *sã*, partícula utilizada com abreviação de *masa*, “gente”. A tradução literal é, portanto, “gente da lenha de fogo”, mas o sentido preciso da expressão é “gente da espingarda”. Esta designação relaciona-se diretamente a um episódio mítico no qual o ancestral dos índios recebe, ou em algumas versões escolhe, o arco do demiurgo, ao passo que o ancestral dos brancos opta pela espingarda. Este episódio é parte integrante do longo ciclo de origem da humanidade, cujos detalhes apresentarei no Capítulo 6.

a mãe. O nome do recém-nascido é dado pelo pai, pelo pai do pai ou por um outro membro do sib que possui um conhecimento pormenorizado a respeito da trajetória dos ancestrais do grupo agnático a que pertence a criança, e, assim, da origem do estoque de nomes do sib. Trata-se de um conhecimento com poderes xamânicos, administrado, por assim dizer, na criança através de sopros com fumaça de tabaco. Os homens que são especialistas nesse tipo de conhecimento são chamados Kumu, um tipo particular de xamã cuja forma de operação é designada pelo termo *basesehé*, imperfeitamente traduzida por "sopro" ou "benzimento". Tratam-se, com efeito, de fórmulas mágicas retiradas dos mitos, e cujo veículo é o tabaco (ver Buchillet, 1990; 1995b e S.Hugh-Jones, 1996).

Algumas pessoas de Iauaretê afirmam que com o fim dos rituais de iniciação masculina a nomação reveste-se hoje de uma importância ainda maior. Trata-se de uma prática ainda amplamente em vigor no Uaupés, e que, provavelmente por sua discricção ritual, em nítido contraste com as grandes performances coletivas que envolviam os primeiros, não vieram a ser objeto de perseguição tão acirrada por parte dos missionários. Certos informantes apontam que a iniciação consistia, de fato, em um "reforço" da nomação. É esta última que garante às pessoas a obtenção de certas capacidades vitais essenciais, sem as quais não crescem e não adquirem forças ao longo da vida. Já a partir da iniciação, um homem está pronto para se casar, pois adquire então a capacidade de reprodução. Mas a condição para isto é que antes tenha recebido um nome de seus ancestrais.

A definição da civilização a partir do mesmo mecanismo semântico que designa as transformações rituais experimentadas por uma pessoa ao longo da vida, sugere que também esta diz respeito a uma transformação que incide sobre a pessoa. Há outros elementos que facilitam esta aproximação às operações rituais, como a obtenção de novos conhecimentos (saber falar português), de nomes (através do batismo cristão) e de objetos (roupas e outras mercadorias). A respeito desses últimos, é preciso mencionar que também os rituais envolviam objetos, no caso da iniciação o uso pela primeira vez de adornos cerimoniais e das flautas, no caso da nomação, como teremos ocasião de tratar no Capítulo 4, a "incorporação" de capacidades na forma de objetos invisíveis, os chamados objetos de

vida e transformação. Nesse sentido, tratar a civilização, isso que os índios do Uaupés vieram a designar com a expressão *pekâsã-yee*, como uma transformação análoga àquelas que têm lugar nos rituais do ciclo de vida parece-me ser uma via frutífera para compreender as transformações históricas no Uaupés, bem como para examinar como essas transformações vêm sendo pensadas pelos índios. Assim como as capacidades manipuladas nesses eventos ditos "tradicionais", a civilização dos brancos viria a ser alocada sobre o corpo e suas maneiras, pelo domínio da nova língua, pelo uso das roupas e pela incorporação de novos hábitos e comportamentos. As implicações são múltiplas. O quesito conversão religiosa é um bom exemplo, pois, a respeito de sua adoção da religião católica, várias pessoas de Iauaretê costumam refletir da seguinte maneira: ainda que não tenham sido os índios do Uaupés que mataram Jesus Cristo, e sim os ancestrais dos brancos, eles não deixam hoje de compartilhar do "pecado original", porque com o batismo na igreja, e depois de anos engolindo hóstias, essa culpa dos brancos já teria penetrado nos corpos indígenas.

Civilizados, portanto, e, além disso, católicos, sem sombra de dúvida, os índios do Uaupés afirmam também que seus corpos já diferem em alguns aspectos dos de seus antepassados, uma conseqüência ligada principalmente ao crescente uso das comidas dos brancos. Isso faz dos corpos de hoje um tanto menos resistentes e um pouco mais fracos do que os corpos dos antigos. A capacidade de memória e a inteligência, atributos igualmente associados ao corpo, também vêm diminuindo com o passar dos anos, e isso é atribuído especificamente ao abandono do uso do aluginógeno caapi (*banisteropis caapi*), ingrediente usual dos rituais de antigamente. Os estados de espírito vêm também se alterando com a entrada crescente na civilização, pois, de acordo com alguns informantes, os jovens de hoje em dia seriam mais tristes e desanimados que os de antigamente. E isso se explica porque os nomes pessoais já não são atribuídos com o mesmo zelo, isto é, por especialistas com pleno domínio dos conhecimentos necessários a essa operação. É o nome de uma pessoa que lhe garante a possibilidade de contar com uma série de proteções administradas pelo Kumu em diversas circunstâncias da vida. As pessoas mais alegres e mais robustas são apontadas como aquelas que "foram bem benzidas". Assim, as novas capacidades adquiridas implicam

no enfraquecimento de outras, conseqüência das próprias transformações por que vem passando os rituais.

Mas apesar desses efeitos, os índios do Uaupés não se transformaram em brancos. Ainda que essa possa ser uma interpretação da expressão *pekâsã-yee* -- cuja tradução, entre outras possíveis, poderia ser, afinal, "fazer-se branco" --, uma diferença fundamental, ontológica, persiste. O índice mais usual dessa diferença, apontado por várias pessoas, diz respeito à intrigante indiferença dos brancos quanto a certas precauções rigorosamente observadas pelos índios, como, por exemplo, os cuidados que se tem de tomar com relação à gente-peixe, os *wa'î-masa*. Mulheres menstruadas, ou que acabaram de dar a luz, são o alvo principal dos malefícios provocados pelos peixes, cuja sina é a de, por inveja, roubar almas humanas. É por isso que não se pode tomar banho no rio sem o uso de certos *basesehé* de proteção, um meio xamânico que permite tornar invisível aos peixes o corpo daquele que se banha. Os brancos, já o notaram há muito os índios, são absolutamente displicentes com relação a esse tipo de coisa, o que leva a recorrentes conjecturas sobre as relações destes para com os peixes. Seriam os brancos *wa'î-masa*? Há rumores que confirmam essa suspeita. Uma anedota corrente no Uaupés fala de um "pajé" conhecido como *Yai poari*, cabelo de onça, que teria acompanhado algumas lideranças indígenas Tukano em uma das muitas viagens a Brasília na época das negociações referentes à implantação do projeto Calha Norte no alto rio Negro. Conta-se que o velho, conhecedor de muitas formas de maleficiar uma pessoa (*dohasehé*, sopros com a função inversa dos *basesehé*, isto é, "estragar alguém") fora levado para experimentar seus poderes contra os grandes políticos de lá. Mas não deu certo, pois ainda que o pajé tentasse, podia, ao mesmo tempo, constatar que seus intentos não surtiam efeito, "não pegavam nos branco". Como também não pegam nos *wa'î-masa*.

A posição dos brancos é, portanto, envolta em certa ambigüidade. 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. Mas, nessa linha, vários estudos sobre povos amazônicos já nos ensinaram que, através de predação guerreira ou canibal, certas qualidades metafísicas da pessoa vêm, precisamente, dos inimigos. Em um

artigo de grande influência sobre a etnologia amazônica, Eduardo Viveiros de Castro (1993; 2002c) desenvolveu esta idéia em profundidade, propondo, com base em análise de extenso material etnográfico, que para o âmbito, aliás mais amplo, das sociedades indígenas da América do Sul a predação possuiria um estatuto ontológico, por corresponder a um “uso positivo e necessário da alteridade” (2002c:162). Inimigos são “afins potenciais”, isto é, aqueles com os quais se troca outra coisa que cônjuges: são parceiros de trocas simbólicas que garantem a reprodução social, ainda que se tratem de relações que envolvam agressões ou violência. Trocas que se traduzem em um movimento de captura e apropriação de potências exteriores, na forma de nomes, cantos, adornos cerimoniais ou mesmo partes de corpos, como cabeças as cabeças Jívaro (Descola, 1993). É nesse registro, parece-me, que podemos começar a entender o interesse com o qual os índios do Uaupés vêm lidando com as coisas da “civilização”.

Mas há um paradoxo aqui. A predação ontológica é um mecanismo pelo qual, na conclusão final de Viveiros de Castro, as sociedades ameríndias constituem-se como tais através daquilo que está fora delas²⁰. Trata-se de um caso em que é o exterior que constitui o interior. O exemplo historicamente documentado do canibalismo Tupinambá foi um dos que primeiro inspirou essa formulação, pois suas guerras de vingança, cujo fim era o de fazer cativos que seriam mortos e devorados, os lançava em uma espiral de hostilidades, não para uma reconciliação dos vivos com seus mortos, mas que servia, sobretudo, para garantir a persistência de uma relação com os inimigos. A morte e a devoração ritual de um inimigo eram a vingança por uma morte anterior, mas, ao mesmo tempo, a caução de uma vingança futura. Ela produzia a memória e uma temporalidade, a partir da qual a sociedade se constituía no tempo e pelo tempo. Uma memória guardada pelo inimigo, e registrada em nomes, cantos e escarificações ao quais o matador ganhava acesso após a morte de sua vítima. Assim é que os Tupinambá mostraram-se, através dos relatos jesuítas, dependentes

²⁰ Por isso a ênfase do autor na ampliação do foco sobre a economia das alianças matrimoniais, através das quais indivíduos são produzidos e postos em circulação, para circuitos mais amplos, onde trafegam atributos e propriedades, isto é uma economia cosmológica. Neste âmbito, as trocas simbólicas conectam humanos, mas também não-humanos, mortos e espíritos, e, principalmente, inimigos.

daquilo que lhes era exterior (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985). E à “guerra mortal aos inimigos”, os Tupinambá teriam ainda combinado uma “recepção entusiástica aos europeus”, incorporando sua religião e honrando-se com a entrega de suas filhas em casamentos com os brancos. Isso mostra uma equivalência entre, nas palavras de Eduardo Viveiros de Castro (2002c:207), “vingança canibal e voracidade ideológica”, manifestações diferenciais da mesma inclinação ao outro, de absorvê-lo.

O paradoxo oculto nisso tudo, e ao qual quero referir-me, diz respeito ao fato de que, via de regra, as sociedades indígenas do alto rio Negro, em especial aquelas do rio Uaupés, são exemplos de um certo contraponto a esta economia simbólica da alteridade. Ainda que sua existência seja, assim como a dos Tupinambá, inscrita no tempo, os grupos do Uaupés habitam um tempo reiterativo. Em contraste aos Tupinambá, entre os quais a memória remete mais ao futuro do que ao passado, a um permanente fazer-se através de vinganças futuras, os grupos do Uaupés foram qualificados como “sociedades ioiô”, entre as quais a ordem mítica, ou pós-mítica, é refeita a cada duas gerações pela reciclagem dos nomes dos ancestrais. Reiteração, reprodução, luta contra a entropia, coisas que remetem a uma “aceitação apenas aparente do tempo” (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985:73), seriam as palavras chaves do Uaupés, onde tudo aquilo que os Tupi-Guarani buscavam no exterior, na alteridade, viria dos antepassados e ancestrais. Ao impulso centrífugo dos Tupinambá, corresponderia, no Uaupés, uma inércia centrípeta. Outros autores vieram a esboçar esse contraste uaupesiano ao esquema da predação ontológica em outros termos, tais como “transmissão vertical da identidade” (Fausto, 2002) ou “troca generalizada” (Descola, 1993), isto é, transmissão (vertical) como alternativa à predação (horizontal), e troca, ou melhor, exogamia lingüística entre grupos agnáticos distintos, como alternativa à endogamia de parentela, que vigora na maior parte dos grupos amazônicos que enfatizam o idioma do canibalismo (Tupi-Guarani, Jívaro, guianenses).

Isso nos remete a uma questão levantada por Phillipe Descola (1993) a propósito da involução da caça às cabeças entre os Achuar. Descrita como uma afinidade ideal, aquela sem afins, que permitia a gestação de uma nova criança no seio do grupo local, a caça às

cabeças de inimigos desapareceu historicamente à medida que os Ashuar viram-se progressivamente acudados no isolamento de seu território atual, zona de refúgio à qual haveriam se dirigido a fim de se proteger dos ataques dos mais numerosos Shuar. Essa situação viria a acarretar uma substituição da caça de cabeças por uma ênfase maior no complexo do *arutam*, encontro onírico do guerreiro com um espírito ancestral, que lhe confere nova alma ou princípio de força. Este se manifesta na forma de um enorme desejo de matar, que, uma vez concretizado, abandona o matador. Os *arutam* existem em número finito no território dos Achuar, e se encarnam em sucessivas gerações, reforçando uma identidade cognática. De acordo com Descola, trata-se de um verdadeiro princípio de exo-filiação, de maneira que a passagem histórica da caça às cabeças à encarnação *arutam* corresponderia à passagem de um sistema em que “a alteridade produz o si mesmo” para outro em que o “si mesmo reitera o si mesmo”. Trata-se aqui de contingência histórica, mas que se faz acompanhar por transformações profundas, revelando, nas palavras do autor, “uma instabilidade estrutural da polaridade consaguinidade-afinidade”. Em dadas circunstâncias, portanto, uma forma poderia se impor à outra.

Teriam os grupos do Uaupés seguido por um caminho inverso àquele trilhado pelos Achuar? Isto é, ao adotarem certos elementos da civilização dos brancos, ao mesmo tempo em que restringiam o complexo ritual tradicional à nomação, estariam os índios do Uaupés dando um testemunho de uma transformação estrutural análoga, porém em sentido oposto? A questão é complexa, pois, como mencionei acima, as potências exteriores que são absorvidas do exterior via 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 através de linhas de filiação que torna os grupos 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? Com essa questão em mente, proponho que examinemos algumas das fontes históricas relativas ao rio Negro desde o período colonial, assim como o diversificado conjunto de materiais etnográficos que pude coletar no povoado de Iauaretê

entre os anos de 2000 e 2002. É disso que irão tratar os cinco capítulos que se seguem: reconstrução histórica, transformação da vida cotidiana e de seus rituais, narrativas míticas e histórias orais. Essas últimas são referenciadas, evidentemente, ao contexto em que estão sendo produzidas no presente, boa parte delas consistindo em novas versões explicitamente elaboradas para serem registradas por escrito. Como veremos, ao longo de meu trabalho de campo fui recrutado por grupos Tukano e Tariano de Iauaretê para auxiliá-los nessa tarefa, uma vez que no Uaupés os antropólogos já são identificados como profissionais especializados em “escrever a cultura dos antigos”. Ao final, espero estar em condições de retomar a questão da afinidade e da predação no Uaupés e tentar extrair algumas conclusões.

No próximo capítulo, faremos uma incursão prolongada pela história do rio Negro, pois, como é sabido, o assunto da “civilização dos índios” é extremamente pregnante nesses registros. Desde os descimentos promovidos pela Coroa portuguesa na segunda metade do século XVIII sob a égide do Diretório Pombalino, passando pelo programa de civilização de índios da província do Amazonas de 1850, até a implantação das missões salesianas no início do século XX, sem falar em muitos outros interesses mais miúdos, civilizar índios sempre foi a fórmula preferida para conquistar fronteiras, auferir benefícios econômicos, garantir mão-de-obra abundante e propiciar a expansão da fé cristã. Um negócio e tanto, do ponto de vista do colonizador. E é realmente notável a presença da categoria do “índio civilizado” nos relatos sobre o rio Negro entre meados do século XIX até meados do século XX. Dos cronistas do século XIX, como Araújo e Amazonas, Alfred Wallace, Henri Coudreau e Ermano Stradelli, aos cientistas do século XX, como Theodor Koch-Grunberg, Oswaldo Cruz, Boanerges Lopes de Souza, Curt Nimuendaju, Eduardo Galvão e José Cândido M. Carvalho, todos fazem uso, com diferentes nuances, dessa expressão. Há ironia em vários desses relatos, mas sua presença constante nos textos leva a crer que tal categoria sempre foi moeda corrente na região.

Com efeito, a história do rio Negro pode ser lida como uma série de sucessivos desastres que recaíram sobre a população nativa da região. Mas, tal reconhecimento não

deve, por outro lado, imobilizar a análise, e nos dispensar de tentar entender como, apesar de tudo, essas sociedades lograram atribuir sentido às suas transformações. Trata-se de terreno escorregadio, pois ao longo da história os índios não estiveram lidando propriamente com “parceiros”, mas com comandantes de tropas de escravização ou patrões do extrativismo, em cujos negócios a violência era componente intrínseco, sancionada via de regra pelo “código” da civilização. Isso não quer dizer, porém, que a apropriação do atributo “civilizado” pelos grupos indígenas do rio Negro tenha sido algo como uma falsa consciência. Minha opção nesta tese é tentar defender a hipótese de que tais grupos vieram a lidar com as vicissitudes da colonização de acordo com as possibilidades que se lhes apresentaram ao longo do curso da história, considerando que mesmo em casos extremos, onde dívidas muitas vezes significaram escravidão, é preciso reconhecer uma agência indígena, e buscar capturar o sentido dessa *“audacious bricolage, which uses colonial history as an image from which to fashion themselves as the agents of their own creation”* (Gow, 1993).

Faço mais duas citações para fundamentar melhor esta opção e finalizar esta digressão. Viveiros de Castro (1999), em síntese recente sobre a etnologia dos povos amazônicos, disse o seguinte:

“(...) o que a história fez destes povos é inseparável do que estes povos fizeram da história. Fizeram-na, antes de mais nada sua; e se não fizeram como lhes aprouve – pois ninguém o faz -, nem por isso deixaram de fazê-la a seu modo – pois ninguém pode fazê-lo de outro”

Mais ou menos na mesma linha, Almeida (2002), utilizando um mote sartreano, notou algo semelhante junto a outro grupo social da Amazônia, os seringueiros do Acre, historicamente submetidos ao sistema do aviamento:

“(...) rubber tappers proved to be more than capitalism had made of them; they were becoming what they could make of what capitalism had made of them”.

Onde tendemos a ver apenas *allopoiésis*, pode haver também *autopoiésis* (Viveiros de Castro, 1996:195), isto é, penso ser perfeitamente plausível pensar que à civilização dos brancos os índios tenham agregado valores culturais próprios.

Capítulo 2

Escravos, descidos e civilizados: uma leitura da história do rio Negro

Este capítulo é dedicado à história da colonização do alto rio Negro. Trata-se de um processo de longa duração, que se inicia no século XVII, com as primeiras explorações do rio Negro sob os auspícios da coroa portuguesa, alcançando as primeiras décadas do século XX. O fim do ciclo da borracha (1870-1920) e, de modo geral, a decadência da economia extrativista do Amazonas irá acarretar uma sensível mudança de rumos nesse processo. A partir de então, as missões salesianas irão assumir papel preponderante, valendo-se de vultuosas subvenções do Governo Federal e concentrando suas ações em um amplo projeto de catequese dos povos indígenas da região. Como veremos, a colonização do rio Negro apresenta algumas constantes, que perpassam a política colonial portuguesa, as deliberações dos primeiros presidentes de província do Amazonas e são reencontradas no período áureo da borracha. Momentos de refluxo da colonização e vazios administrativos pontuam todo o período. Extensas fronteiras e potencial econômico incerto são alguns dos temas centrais dessa história, mas a existência de um significativo contingente indígena na região talvez seja sua característica mais fartamente comentada pelos viajantes e cronistas. Isso porque expandir ou consolidar as fronteiras sempre foi política que envolveu fixar os índios em núcleos de colonização, e o recurso econômico menos incerto sempre foi sua mão-de-obra. Ainda que utilizando algumas das fontes históricas disponíveis, iremos percorrer esse itinerário a partir da historiografia existente (Sweet, 1974; Wright, 1981,1992 e n.d., entre outros; Farage,1991; Hugh-Jones, 1981; Meira, 1997; Meira & Pozzobon, 1999 e Cabalzar &

Ricardo, 1998). Busco, assim, proceder a uma leitura da história da região, tal como foi registrada por viajantes, historiadores, antropólogos e outros.

Por basear-se quase que exclusivamente em fontes escritas, o capítulo apresenta uma certa dissonância com o restante da tese. Este resumo histórico parece-me, no entanto, absolutamente necessário, uma vez que se presta a esboçar os contornos da dinâmica histórica mais ampla que vai progressivamente envolver a região e os povos do rio Uaupés a partir do século XVIII. Nesse sentido, penso que o conjunto de informações que será arrolado permite circunstanciar e dar uma dimensão histórica às práticas indígenas contemporâneas que pude observar ao longo do trabalho de campo em Iauaretê, de que trataremos nos capítulos seguintes. Minha expectativa não é, evidentemente, encontrar na história a explicação, ou o sentido, para aquilo que hoje se passa no Uaupés. Porém, são os relatos históricos que permitem entrever correlatos antigos de práticas atuais. Se não as explicam totalmente, as histórias já contadas sobre o rio Negro colocam algumas dessas práticas em evidência, levando-nos a ponderar sua importância e precavendo-nos, muitas vezes, da ingenuidade de pensar que as respostas indígenas a determinadas circunstâncias históricas que conhecemos de perto são absolutamente inéditas.

Desse modo, a leitura que proponho nesse capítulo não é neutra, mas fortemente influenciada por minha experiência de campo. Essa não neutralidade é, a meu ver, altamente desejável, pois se trata de tomar a história sob o prisma da etnografia, de maneira que uma sirva de instrumento para lidar com a outra. O cotejo das informações contidas nas fontes escritas com aquelas oriundas da memória oral dos índios do Uaupés não, contudo, é o objetivo aqui, sendo realizado apenas para alguns temas introduzidos ao final do capítulo. Mas advirto que a leitura das fontes e da historiografia utilizada foi realizada concomitante e posteriormente à minha experiência pessoal na região. Ler a história dessa posição faz uma enorme diferença, induzindo-nos a um exercício permanente de construção de hipóteses acerca da origem das configurações sociais que observamos hoje ao longo da bacia do alto rio Negro. Em que medida a colonização pesou na moldagem do mosaico de identidades que caracteriza hoje o sistema social nativo da região é, assim, um tema que vem atraindo a

atenção de antropólogos e arqueólogos, cujos estudos iremos examinar. Quais eram os grupos que, através da história, iremos encontrar em Iauaretê? Essa, por fim, é a questão que pretendo ter esclarecido ao final do capítulo.

2.1- A colonização do rio Negro

A descoberta do rio Negro se deu logo nas primeiras explorações do rio Amazonas, durante a primeira metade do século XVII e não tardou para que se tornasse a principal região fornecedora de escravos indígenas da colônia do Grão-Pará e Maranhão. A economia dessa colônia dependia essencialmente do trabalho indígena e baseava-se na extração das chamadas drogas do sertão, uma atividade que devido à instabilidade sazonal não permitia investimentos na compra de escravos africanos (Farage, 1991:25). Em meados desse século, a população indígena mais próxima à São Luís e Belém já passara por significativo decréscimo em função de epidemias de varíola e da própria escravização. A alternativa para prover a capital da colônia com braços indígenas foram as chamadas tropas de resgate, expedições de apresamento de escravos indígenas que passariam a devassar as distantes regiões dos rios Negro e Amazonas, financiadas pelo governo colonial e por proprietários de fazendas e engenhos. Oficialmente, tais expedições subiam o rio com a finalidade de “resgatar” os cativos de guerras entre “gentios”, e daí sua designação como “tropas de resgate”. Alegava-se então que o destino desses cativos seria a devoração por seus captores, contra os quais caberia, assim, mover “guerras justas”. Aos resgatados, caberia pagar sua dívida com a servidão. No ano de 1669, os portugueses já havia fundado o forte de São José na barra do rio Negro, local onde viria a se formar a cidade de Manaus. Nas décadas seguintes, as tropas de resgate haveriam de percorrer todo o curso do rio Negro, identificando os principais afluentes e fazendo alianças com grupos indígenas que os auxiliassem na escravização de outros. Missionários jesuítas estiveram presentes nas fases iniciais desse período, empreendendo os primeiros esforços para a fundação de missões no baixo rio Negro, mas foi aos carmelitas que, a partir de 1695, coube fundar os primeiros

núcleos de povoamento da primeira metade do século XVIII (Meira, 1997:13), para onde buscavam atrair grupos indígenas.

Um dos episódios mais comentados nas fontes relativas à essa primeira fase da colonização é a guerra movida pelos portugueses a partir de 1725 contra os índios Manao, grupo que se interpunha, no baixo rio Negro, à entrada dos portugueses rio acima e se conectavam através de uma rede comercial de longa distância com os holandeses da costa da Guiana. Entre os Manao, os portugueses haveriam encontrado artefatos de origem européia, obtidos por estes através do tráfico de escravos indígenas, fato que veio a legitimar a declaração de guerra. Esta guerra teria resultado em uma drástica redução populacional no médio e baixo rio Negro, e aqueles que não foram mortos acabaram por ser incorporados aos aldeamentos. Vários grupos, já nesse período teriam buscado refúgio nas cabeceiras dos rios Negro, Uaupés e Içana (Wright, 1981; Farage, 1991; Meira, 1997). A partir de então se intensificaram as atividades das tropas de resgates e dos missionários rio acima. Em 1728, os carmelitas fundaram a aldeia de Santo Eliseu de Mariuá, onde lograram concentrar um grupo remanescente de índios Manao sob o comando de um "principal" chamado Camandary. Algumas décadas mais tarde, entre os anos de 1740 e 1750, o lugar seria conhecido como "Arraial de Mariuá", a principal base das tropas de resgate para onde eram trazidos os escravos indígenas a serem despachados para a capital da colônia. A estimativa é de que nessas duas décadas cerca de 20.000 escravos indígenas tenham saído do rio Negro (Wright, 1991).

Deve-se salientar, portanto, que esse período inaugural da colonização é relativamente longo e que as viagens de reconhecimento percorriam uma região muito extensa, cobrindo praticamente todo o curso do rio Negro no que veio a ser o território brasileiro. Foi, em resumo, o período do "descobrimento do vasto sertão do rio Negro", tal como o caracteriza Joaquim Nabuco (1941:25-61), uma fase em que "excepto o que se fazia por ordem do Governador do Pará, o registro de tudo o mais é quasi nullo" (idem:32). Com relação ao que era praticado por particulares muito pouco teria ficado registrado nas fontes. O autor afirma que, para as primeiras décadas do século XVIII, haveria indicações de que os rios Amazonas,

Solimões, Madeira e Negro haviam se transformado em um “velhacouto de soldados desertores”, para cuja prisão uma tropa militar foi enviada no ano de 1716. Muitos deles haveriam se aliado a índios Manao, que, uma vez munidos de armas de fogo, atacavam missões carmelitas para prender índios “domesticados” e fazê-los escravos. De acordo com David Sweet (1974: 664-671), o governo colonial enfrentava então sérios problemas para manter suas guarnições militares em função da escassez de soldados. Nesse sentido, houveram várias disposições oficiais que procuravam impedir a evasão de homens para os sertões, já que, à exceção de proprietários, clérigos ou trabalhadores manuais mais especializados, qualquer morador da colônia podia ser recrutado ao serviço militar por ordem do Governador. Não obstante, o rio Negro parece ter sido o destino de muitos desses cidadãos da colônia.

Sweet refere-se a uma categoria social que, na falta de uma denominação precisa e de sua relativa ausência na documentação, chama de *transfrontiersmen*, à qual muitos mestiços se incluir-se-iam. Segundo o historiador, esses “homens da fronteira” constituíam uma população flutuante formada por desertores das guarnições militares ou foras da lei, mas também por homens engajados na coleta das drogas do sertão ou no apresamento de escravos indígenas e que preferiam se estabelecer no sertão ao invés de passar uma grande parte de seu tempo nas longas viagens à capital da colônia. Os serviços prestados por esses homens à colonização não foram poucos: além de terem fornecido um importante suporte para as missões carmelitas, teriam sido os responsáveis pela abertura dos vales dos rios Branco e Japurá às tropas de resgates. De modo importante, podiam ainda servir como aliados ou conselheiros de grupos indígenas quanto ao estabelecimento de relações comerciais ou a guerra com os brancos. Sweet fornece alguns exemplos de homens que, nestas atividades, teriam passados décadas de sua vida na região. Um deles, chamado Pedro de Braga, talvez tenha sido o de maior notoriedade às autoridades militares portuguesas no alto rio Negro, especificamente por seus sucessos na atividade de escravização de índios do rio Uaupés entre os anos de 1740-50.

Braga teria confrontado determinações do cabo da tropa oficial de resgates que, ao final dos anos de 1730, cuidava de disciplinar o movimento de resgates acima das cachoeiras do alto rio Negro, onde algumas décadas mais tarde seria fundado o forte de São Gabriel da Cachoeira, um pouco abaixo da foz do rio Uaupés. Este comandante teria então proibido a passagem de qualquer pessoa acima desse ponto do rio sem sua licença, no que foi prontamente desrespeitado por Braga. Este já havia àquela altura estabelecido relações amistosas com “principais” do rio Uaupés, através dos quais havia logrado montar uma grande e bem sucedida tropa de resgates particular. Encarregava-se de levar escravos a serem vendidos em Belém e mantinha negócios com os carmelitas e com os próprios militares portugueses da tropa de resgate, que eram seus credores (Sweet, 1974:670). Sobre o caráter das relações que Braga manteve com os chamados principais do Uaupés, e até quando manteve-se em atividade, não há informações. Segundo Robin Wright (n.d.a.), há indicações de que tenha percorrido o Uaupés até o seu alto curso, adentrando no território dos índios então conhecidos como “Boapés”.

Pelo ano de 1755, tal situação, aliada à assinatura de um tratado de limites com a Espanha de 1750, levava a coroa portuguesa a decidir pela criação da Capitania de São José do Rio Negro, cujos limites no século XVIII englobavam o que hoje corresponde aos estados do Amazonas e Roraima. Em carta ao Marquês de Pombal em 1755, assim se expressa o Governador do Grão-Pará Francisco Xavier Furtado de Mendonça a respeito da criação da nova capitania:

“é tão essencial que sem ella era impossível que Sua Majestade nunca fosse Senhor dessa grandissima parte de seus dominios mais do que no nome , a qual nunca serviu de outra cousa mais do que de asylo de scelerados, que aqui faziam quanta casta de atrocidades que se podiam imaginar, dando-se sempre uma dificuldade grande em se evitarem aquellas desordens; porque alem de muitas dellas serem os seus autores bem apadrinhados, a larguissima extensão deste immenso paiz não permitia que se dessem efficazes providencias que eram precisas para as evitar” (Furtado de Mendonça apud Nabuco, 1941:40)

O estabelecimento da nova unidade administrativa no rio Negro manteve, contudo, subordinação ao Grão-Pará. Esta interiorização da autoridade portuguesa vinha responder

pela necessidade de dar novo impulso à colonização face às 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, no ano de 1758, pôs formalmente fim à escravidão indígena e instituiu a figura do Diretor de Índios.

Os grupos indígenas, a partir de então considerados vassallos da coroa, deveriam ser “descidos” para as vilas ou aldeias comandadas pelos diretores nomeados pelo governo colonial, prestando serviços nas construções e no extrativismo, para o Estado ou para os colonos residentes. Porém, o novo sistema de aldeamentos, cuja duração alcançaria o final do século XVIII (ver por exemplo os períodos da colonização no rio Negro apontados em Wright, 1992), ficou muito aquém das expectativas nutridas pelos portugueses como forma de promover uma colonização efetiva da região. Apesar da intensificação crescente da presença de militares no rio Negro, revoltas e deserções por parte dos índios “descidos” são anotados em várias fontes. No início desse período, pelo ano de 1764, registram-se a existência de 10 povoações ao longo do rio Negro, além da capital da capitania do Rio Negro, Barcelos, novo nome para o antigo aldeamento Mariuá, no baixo rio Negro. Nesse momento encontrava-se aldeados nesses locais cerca de 3.000 índios. Havia também os aldeamentos carmelitas, dos quais destacavam-se São Felipe e Nossa Senhora da Guia no alto rio Negro e São Joaquim, este já no baixo curso do rio Uaupés (Meira, 1997).

A historiografia existente não permite precisar em que medida estes aldeamentos seguiam as regras ditadas pelo Diretório. De acordo com este, os índios descidos deveriam ser submetidos a um rigoroso sistema de trabalho, na agricultura e na coleta das drogas, uma medida destinada ao controle da população indígena agora “livre”. Sob o mando dos diretores de índios, os chamados “principaes”, lideranças indígenas que faziam o papel de intermediários e portavam títulos honoríficos, deveriam prover os aldeamentos com novas levadas de descimentos. A mão-de-obra indígena deveria ser cuidadosamente agenciada e empregada em proporções bem estabelecidas nas diferentes atividades, ficando uma parte destinada a serviços demandados pelo Estado. Essas regras levaram a criação de um sistema

complexo de controle da produção e da distribuição de alimentos e lucros decorrentes do comércio dos produtos do extrativismo, o que viria a gerar de maneira mais efetiva a freqüente burla das disposições legais. Muitos diretores de índios direcionavam a mão-de-obra indígena prioritariamente ao extrativismo, já que faziam jus a uma sexta parte de todo produto do comércio empreendido nos aldeamentos (Farage, 1991:47). Além disso, há indicações de que os aldeamentos mantidos pelos carmelitas gozavam, desde o período anterior, de grande margem de autonomia, constituindo empreendimentos auto-suficientes baseados também no extrativismo e na construção de canoas com mão-de-obra indígena (Sweet, 1974:655ss). Por outro lado, há muitas indicações que a escravização de índios, embora proibida pelo diretório, nunca deixou de ocorrer à margem da lei, praticada em geral por particulares.

Paralelamente ao estabelecimento dos aldeamentos, a região assistiu em diferentes momentos da segunda metade do século XVIII à chegada de algumas comissões de limites portuguesas e espanholas. Em 1755, o próprio Governador do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, chega a Barcelos com uma comitiva de mais de 700 pessoas em 25 barcos. Os trabalhos que deveriam ser realizados ao longo das demarcações vieram a mobilizar um enorme contingente de trabalhadores indígenas, nas inúmeras edificações que se planejaram na capital da capitania ou como remadores das expedições de reconhecimento. Além, portanto, da grande demanda de mão-de-obra que implicava o estabelecimento de aldeamentos, anota-se em várias fontes do período a significativa demanda suplementar perpetrada pelo governo colonial em função da disputa de limites com a Espanha, que teria sido muito maior do que aquela consignada pela lei. A questão de limites determinou também a implantação de fortificações em vários pontos estratégicos. Pelo início dos anos de 1760, foram construídos os fortes de de Marabitanas e São Gabriel da Cachoeira, obras que vieram a pesar ainda mais sobre a mão-de obra indígena (Farage, 1991: 34ss; Meira, 1987:21).

Nesse contexto, as dificuldades enfrentadas pelos portugueses para manter a população indígena nos aldeamentos começaram a se mostrar maiores do que podiam administrar. Todas as ações ordenadas pela coroa levaram, assim, a um significativo

esvaziamento das povoações, cuja população remanescente era direcionada prioritariamente ao extrativismo. A falta de alimentos e as diversas epidemias de sarampo e varíola que grassaram no período iriam levar a uma degradação crescente das condições de vida, gerando fugas e revoltas. O acirramento das tensões entre índios e portugueses a que levaram as experiências dos aldeamentos da área do rio Branco, brilhantemente analisadas por Farage (1991), é ilustrativo do potencial conflitivo deste empreendimento colonial. Vários casos análogos são apontados por Meira (1997) para a região do médio e baixo rio Negro, onde revoltas indígenas são anotadas nas localidades de Lamalonga, Poiares, Moreira e Castanheiro Velho entre as décadas de 1750 e 1760. Depauperados, por um lado, pela própria ação do Estado e dependentes, por outro, das redes de alianças dos principais para a atração da população indígena, o regime dos aldeamentos instituído pelo Diretório ficaria, de modo cada vez mais evidente, muito longe de responder às necessidades da coroa portuguesa por povoar esses longínquos domínios coloniais com súditos.

A pendência da questão de fronteiras prosseguiu até o final do século. Do tratado de Madri, baseado no princípio do *uti possidetis*, isto é, a ocupação efetiva garantindo a posse dos territórios, às últimas décadas do século, passou-se à necessidade de levantamentos geográficos mais detalhados dos cursos dos rios e suas ligações terrestres. Isso era uma decorrência do tratado de Santo Ildefonso, de 1777 (Meira, 1997:23), e levou à montagem de uma nova expedição portuguesa ao alto rio Negro no ano de 1780, sob o comando do Capitão General João Batista Caldas e mobilizando mais de 500 pessoas, em 25 canoas (Nabuco, 1941:46). Embora os portugueses já tivessem, àquela altura, grande conhecimento do rio Negro, seus afluentes e sub-afluentes²¹, o Capitão General viria a incumbir Manoel da Gama Lobo D'Almada da responsabilidade de visitar e mapear integralmente os domínios da coroa portuguesa até as nascentes dos formadores do rio Negro. Ele veio a se tornar

²¹ Os relatos que demonstram sua familiaridade com o território são os do Vigário Geral José Monteiro de Noronha, de 1759 - "Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os Rios Amazonas e Negro" -, o de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, de 1775 - "Diário da viagem que em visita e correição das povoações da Capitania de São José do Rio Negro fez o Ouvidor e Intendente Geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, no anno 1774 e 1775" - e o de Alexandre Rodrigues Ferreira, de 1776 - "Diário da Viagem Philosophica pela Capitania de São José do Rio Negro" (Wright, 1992; Bruzzi da Silva, 1977).

comandante militar, e, em seguida, o Governador da Capitania do Rio Negro, posto que ocupou até o final do século. Entre 1784 e 1799, D'Almada percorreu toda a extensão dos rios Branco e Negro até suas cabeceiras, deixando os primeiros mapas detalhados da região (Meira, 1997:24), tendo fundado, no Uaupés, aldeias em São Joaquim e Ipanoré.

As ações do novo Governador não se restringiram às suas proezas como explorador. Sob seu governo, a capitania teria conhecido notável avanço da agricultura, com significativas safras de anil, algodão, cacau, café e tabaco nas povoações do médio e baixo rio Negro. Havia sido também criadas algumas tecelagens que produziam panos para o consumo e comercialização com outras comarcas do Pará; uma fábrica de cordas de piaçava funcionava na localidade de Thomar. Nos campos do alto rio Branco, foi introduzido o gado, com a criação de três fazendas da coroa. Todas essas medidas, condizentes com os princípios básicos do Diretório e destinadas a promover o florescimento dos aldeamentos não lograram, contudo, obter seu desejado aumento de população [Araújo e Amazonas (1852) 1984]. Nem mesmo uma derradeira tentativa de transferir contingentes indígenas para aldeamentos mais distantes de suas terras de origem, idealizada por Lobo D'Almada ao final do século XVIII, surtiram efeito. Em carta régia do ano de 1798, a coroa terminou por abolir o sistema de aldeamentos instituído pelo Diretório (Farage, 1991:168).

Aumentar a população da capitania significou naquela segunda metade do século XVIII, curiosamente, 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, 1941:51), mas com a condição de que, o mais breve possível, se misturassem à população de origem européia e lhes assumissem os hábitos de prestar reverências ao Rei, e de pagar tributos. Tal condição fica patente nas próprias disposições do Diretório e de outras leis que a complementam. Por uma delas, fica expresso o desejo de Sua Majestade de que seus vassalos brancos se casassem com índias, auferindo a quem o fizesse honras e benefícios de seu reconhecimento. A numerosos soldados que acompanharam as comissões de demarcação foi concedida a baixa, para que se casassem com mulheres da terra e se fixassem nas povoações. Pode-se considerar que tal

medida não fazia mais do que oficializar uma prática por várias décadas adotada por muitos homens da colônia que haviam sido atraídos ao sertão do rio Negro pelo lucrativo negócio do comércio de escravos. Vieram então, algumas décadas depois, os soldados que faziam parte das diligências das demarcações e, um pouco mais adiante, outros militares que, assumindo postos nas novas guarnições militares, vieram igualmente a contrair matrimônio com as filhas de seus aliados indígenas. Nesse período, os moradores de várias povoações do baixo e médio rio Negro são filhos de brancos com índias (Nabuco, 1941:46). A mistura dos gentios e europeus parece ter sido, assim, o mecanismo idealizado no período pombalino para garantir o sucesso da política dos aldeamentos, pois os filhos dessas uniões já não seriam gentios, e, desse modo, poderiam ser contabilizados nas estatísticas da população da colônia.

Mas então por que o aumento populacional não haveria de ter ocorrido? Ao comentar as razões do decréscimo da população nas povoações ao longo das últimas décadas do século XVIII, o ouvidor da capitania, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, comenta que, ao contrário do tempo dos aldeamentos carmelitas das décadas anteriores, as povoações de então não podiam se valer dos descimentos perpetrados pelas tropas de resgates, oficiais ou particulares, em função da liberdade concedida aos gentios. Em suma, não se poderia pretender para a capitania uma população composta por escravos. Era preciso identificar e, em seguida, persuadir principais a adotar o novo modo de vida. Mas, ao tratar dos casamentos dos militares com as índias, prossegue o ouvidor:

“Os casamentos dos Brancos, que tanto persuadiu a Lei de 4 de abril de 1755, tem sido pela maior parte pouco afortunados; porque em lugar de as Indias tomarem os costumes dos Brancos , estes têm adotado os daquellas” (apud Nabuco, 1941:53)

Ainda nas palavras do ouvidor, *“os índios que habitam a selva acham maior bem na liberdade do homem, que na do cidadão”*, isto é, a liberdade concedida pelo Diretório não foi a que os povos do rio Negro acharam por bem exercer.

Após a extinção do Diretório, um vazio institucional parece ter assolado a capitania do rio Negro. Nas primeiras décadas do novo século, aqueles que irão passar pelo governo da capitania parecem estar vivamente empenhados em fazer prosperar seus negócios

particulares; e quando não o faziam permitiam que outros o fizessem de modo indevido. Embora tenha sido um período em que, como aponta Wright (1989), vários grupos indígenas tenham podido retornar às suas terras e recuperar em parte suas perdas, um outro significativo contingente parece ter permanecido sujeito a uma opressão sistemática, pois, como informa Araújo e Amazonas ([1852] 1984:151), nesses anos a exploração do trabalho indígena teria alcançado níveis inéditos no baixo rio Negro, de maneira que “na Barra (Manaus) eram vistos indígenas trabalhando acorrentados, como se forão condenados”. A transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro e a independência do Brasil em 1822 vieram a adiar a reorganização administrativa da capitania – que nesse ano era rebaixada para a categoria de Comarca -, uma vez que o Grão-Pará e Maranhão, aderindo à nova nação em 1823, enfrentaria diversas revoltas, como a Cabanagem que chegou a atingir Manaus em 1834. Relatos da época são unânimes em repetir lamentos quanto à decadência das povoações e à “ruína” das realizações de Lobo D’Almada no rio Negro (cf. Araújo e Amazonas, [1852] 1984; Fernandes, 1848). Em 1837, uma lei provincial criaria o “Corpo de Trabalhadores”, oficializando um regime de trabalho compulsório a que seriam submetidos mais de dois terços da população da comarca, praticamente reeditando o regime de escravidão.

Por volta de 1840, a população contabilizada ao longo de todo o rio Negro era estimada em quase 19.000 pessoas, sendo sua maior parte (quase 15.000) residente nas “freguesias” do baixo rio Negro e em Manaus. O restante (cerca de 4.000) eram os moradores das “aldeias” do alto rio Negro – a divisão entre o baixo e o alto rio à época ficava nas imediações da atual cidade de Santa Isabel do rio Negro. Porém, acreditava-se que um número similar “*havia tornado à antiga selvageria ou encontrava-se fora do alcance d’administração*”. A população que permanecia nesses núcleos, igualmente reduzida, era considerada “*a mais civilizada, e de côr mais aproximada á branca (...)*” (Araújo e Amazonas, [1852] 1984:153, grifo meu; ver discussão sobre esses números em Meira, 1997). Na região do chamado alto rio Negro, a única aldeia localizada fora do curso do rio Negro, era São Joaquim, na foz do rio Uaupés, e São Jerônimo, na cachoeira de Ipanoré. Em ambas as

regiões anota-se a presença de brancos e mamelucos nos totais de população, respondendo a população indígena por cerca de 50% do total do baixo rio Negro e por mais de 70% do total do alto rio Negro.

As primeiras décadas do século XIX constituem, com efeito, um período pouco documentado na história da região. Não obstante, Robin Wright (1981:206-238) fornece alguns elementos que apontam para a formação de uma peculiar dinâmica social, particularmente para o alto rio Negro. De acordo com o autor, muitas povoações ao longo do rio Negro eram ocupadas sazonalmente, especialmente para realização das “festas de santo”, uma forma de catolicismo popular que florescera na região desde as missões carmelitas do século XVIII. Trata-se de um aspecto apontado por vários viajantes de meados do século (Wallace, [1869]2001:184; Gonçalves Dias [1861]2002:133ss) que, ao subir o rio Negro, deparavam-se com povoações esvaziadas ou quase desertas, anotando aqui e ali a presença de alguns comerciantes, muitas vezes militares ou ex-militares, e “desterrados”, os quais mantinham comércio com uma população de índios “civilizados” ou “semi-civilizados” residentes em sítios dispersos ao longo da calha do rio. Era essa população que, por ocasião das festas de santos ou da chegada de um comerciante ou regatão, afluía para os povoados. Um único religioso, Frei José dos Santos Inocentes, percorria as povoações distribuindo sacramentos. Tratava-se de um carmelita, ex-soldado, e de métodos pouco ortodoxos, que permanece na região entre 1832 e 1852. Nas palavras de Wallace, “*desgastado por todo tipo de libertinagem*”. A povoação de Marabitanas, onde uma fortaleza havia sido construída no século anterior, destacava-se como um centro regional, onde eram realizadas constantes festas e cujos militares mantinham negócios assíduos com parceiros venezuelanos ligados à indústria de construção de barcos em San Carlos do Rio Negro.

Nesse contexto, é criada em 1850 a Província do Amazonas, que vai levar à institucionalização de um novo programa de “civilização e catequese” dos índios e recolocar em cena o cargo de Diretor dos Índios. Suas funções: atrair os chamados “gentios”, grupos indígenas mais isolados e diferenciados daqueles já aldeados e “civilizados”, para as margens dos rios, de onde poderiam mais facilmente ser transferidos e engajados nos programas de

serviço público da Província. Como aponta Manuela Carneiro da Cunha (1992:138), o vazio legal deixado pela extinção Diretório Pombalino no final do século XVIII não foi preenchido tão cedo, tendo esta lei permanecido como referência de base para disposições pontuais em várias províncias do Império. E assim, a retórica da assimilação dos índios passa da colônia ao Império. A submissão ao trabalho, tarefa por excelência de uma civilização secular dos índios, continuou a dar o tom nas relações com os índios da região no século XIX. Porém, as ações da nova Diretoria de Índios, diferentemente do que se passou no século XVIII, serão dirigidas não mais para o estabelecimento de povoações ao longo do curso do rio Negro, deslocando-se em direção às cabeceiras de seus principais formadores, os rios Uaupés e Içana. Com efeito, o cenário do rio Negro de meados daquele século parecia já não ensejar ações no sentido de promover descimentos dos gentios, pois a população que ali residia em muitos sítios já não se enquadrava nessa categoria.

De acordo com Wright (1981:230-32), no momento da criação da Província do Amazonas, constituía-se uma "retórica de controle" sobre a população indígena, e que distinguia três níveis ou graus de civilização, a partir dos quais programas seriam traçados. Havia, em primeiro lugar, os "gentios", vivendo no fundo das florestas e entre os quais haveriam tribos hostis. Em segundo lugar, haviam aqueles vivendo em "malocas já conhecidas", com um pequeno comércio regular de produtos da floresta com os brancos. Por fim, haveriam aqueles já habituados à civilização, categoria à qual incluir-se-iam os que trabalhavam para o serviço público, na agricultura e na navegação. Pelo quadro esboçado mais acima, é de se supor que a população que habitava os sítios do rio Negro enquadrava-se nesta terceira categoria, ao passo que os grupos do Uaupés e do Içana, principalmente aqueles localizados acima das primeiras cachoeiras, enquadravam-se na segunda, e porventura na primeira. Esses últimos, deveriam ser concentrados em aldeias nas margens dos rios, e os primeiros engajados no serviço de reconstrução das antigas povoações e no serviço público na capital. A partir de 1852, buscou-se colocar este programa em prática, com a indicação de um missionário capuchinho, Frei Gregório José Maria de Bene, para catequizar nos rios Uaupés e Içana. No mesmo ano é indicado, a pedido do próprio

missionário, o tenente Jesuíno Cordeiro como Diretor de Índios desses mesmos rios. Tratava-se de um tenente da guarnição de São Gabriel da Cachoeira, que se entendia e era *"muito respeitado e estimado dos Gentios tanto do Uaupés como do Içana"* (de Bene ao Presidente da Província do Amazonas in Tenreiro Aranha, 1906:28). Tratava-se de um antigo morador do Rio Negro, cujo pai havia servido com Lobo D'Almada (Wright, 1981). Porém, como veremos, o missionário não tardaria a mudar de opinião.

Como foi mencionado acima, os militares das guarnições de São Gabriel e Marabitanas envolviam-se, via de regra, em negócios comerciais. Com a nova Diretoria de Índios, vários deles vieram a ocupar também o posto de Diretor, de maneira que os interesses de militares, comerciantes e Diretores, entre os anos de 1850 e 1870, praticamente convergiam, no sentido óbvio de obter trabalhadores indígenas, tanto para a extração de produtos para venda em Manaus como para seu próprio envio a esta cidade. O nome de Jesuíno Cordeiro, o primeiro Diretor de Índios do Uaupés, é mencionado em vários relatos sobre a história do rio Negro, invariavelmente associado a atos de violência contra grupos indígenas. Para responder às encomendas por escravos que recebia por parte de moradores de Manaus, o Diretor parecia não hesitar em organizar ataques armados a aldeias indígenas. Em um deles, ainda antes de sua nomeação, Cordeiro organiza um ataque a um grupo de índios Carapanã do alto Uaupés, matando sete homens e fazendo vinte prisioneiros, entre mulheres e crianças, que seriam enviados a Manaus (Wallace, [1869]2001:178). Mantendo paralelamente o comércio de produtos extrativos, Cordeiro exigia também que aldeias inteiras passassem a dedicar uma grande parte de seu tempo à coleta desses produtos. É o próprio missionário capuchinho, que solicitara a nomeação de Cordeiro em 1852, que alguns anos depois pedirá, ao aperceber-se da situação que grassava no Uaupés, sua exoneração ao Presidente da Província. Mas é o missionário que, em pouco tempo, se retira do Uaupés. Cordeiro permanece na região até sua morte, décadas mais tarde (Tenreiro Aranha, 1906:37).

Um dos expedientes de que os Diretores de Índios parecem ter lançado mão em seus negócios com os índios foi direcionar a distribuição das chamadas "cartas-patentes" a

peessoas de sua confiança. Tais documentos eram expedidos pelos militares ou pelo próprio Presidente da Província nomeando "principais", isto é, líderes indígenas que passavam a ser reconhecidos como tais pelas autoridades. Desses certamente se passava a esperar a colaboração para promover o estabelecimento de aldeias e obter trabalhadores. Até então, há um registro para o ano de 1820, quando o "índio abalizado" Raimundo José é nomeado principal da "nação Uaupés". Era um morador de São Jerônimo, atual Ipanoré, onde se havia tentado no século anterior o estabelecimento de um aldeamento. Este fora nomeado por Manoel Joaquim do Paço, ainda Governador da Capitania do Rio Negro. Entre 1848 e 1851 outros índios do Uaupés foram nomeados como principais, período em que passaram a ser chamados de "tusháuas". Há indicações claras nas fontes de que através desses tusháuas as "autoridades" ou os "negociantes" locais logravam obter "gentes de outras nações" que poderiam ser colocadas a seus serviço ou enviadas a autoridades e negociantes maiores de Manaus (Tenreiro Aranha, 1906:38; Wallace, [1869]2001:247). Wallace menciona comerciantes do rio Negro que eram abastecidos por seus patrões em Manaus com munição e mercadorias para abastecer tusháuas aliados nesse tipo de empresa.

Em questão de mais duas décadas, começaram a surgir pressões em Manaus para a extinção do posto de Diretor de Índios. Argumentava-se que, ao invés de prover a necessária proteção aos índios face aos abusos dos comerciantes, os Diretores se tornavam seus mais cruéis exploradores. De acordo com Wright (1981:312), o cargo foi extinto no ano de 1866, porém os comerciantes e militares que o estiveram ocupando no alto rio Negro continuaram em suas atividades na região, provavelmente as intensificando nos anos seguintes, quando também nessa região se fizeram sentir os efeitos do boom da borracha na Amazônia.

Pode-se notar, portanto, que a história do século XVIII praticamente se repete no século XIX. Nos dois períodos, observa-se inicialmente uma presença quase nula do estado, que favorece a atividade ilícita de escravização de contingentes indígenas nada insignificantes. Seguem-se ações oficiais mais sistemáticas, com a criação de Diretorias de Índios voltadas para a fixação e "civilização" dos grupos indígenas. 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. Outro paralelo diz respeito à liberdade de ação que as distâncias e o isolamento permitiam àqueles que vieram a atuar como Diretores, algo que concorre para que os objetivos oficiais almejados jamais tenham sido alcançados. O aumento das vilas e povoações ficaria muito aquém do que visaram alguns Governadores do Grão Pará e Presidentes da Província do Amazonas, e a falta de gente com o “necessário caráter” para levar a cabo os programas oficiais é lamentada continuamente. Esse último ponto é registrado com freqüência nas fontes. Araújo e Amazonas ([1852] 1984:150), ao observar a decadência da capitania do Rio Negro em período posterior à extinção do Diretório ao final do século XVIII, avalia que esta,

“instituição havia se tornado inexequível pela dificuldade de se depararem indivíduos capazes de desempenho do lugar de Director: dificuldade, que (sem escandalisar) por muito tempo ainda impecará toda a legislação, cuja observância demande probidade moral. Os indigenas, fugindo ao alcance de algum Director, forão assentar seus domicillios nas cabeceiras dos rios, lagos, ou outra parte que lhes garantisse algum aviso, v.g., para o serviço de olaria, dos pesqueiros etc”.

E foi realmente um problema duradouro, cuja marca persistiu até a decadência da economia extrativista na região, alcançando assim o século XX. A disciplina do trabalho que se pretendeu impor com os aldeamentos coloniais no rio Negro do século XVIII e com as aldeias de índios catequizados no Uaupés do século XIX, haveria que ser obtida por outros meios. Se as Diretorias não foram eficazes como “elo” a manter os grupos indígenas unidos à sociedade que se pretendeu construir no rio Negro, um outro meio viria a se mostrar mais persuasivo: o endividamento. Este talvez tenha sido o diferencial entre essas duas fases da colonização, pois não menções à dívida no século XVIII.

Com efeito, parece ser a partir de meados do século XIX -- no qual uma economia incipientemente monetarizada crescia, com o segmento “civilizado” da população regional se encarregando do escambo com os índios e, simultaneamente, estabelecendo relações comerciais com agentes que possibilitavam os escoamento de produtos extrativos e a entrada de mercadorias na região -- que o artifício do endividamento passava a ser empregado no

alto rio Negro, constituindo, paralelamente aos casos escravização explícita, um mecanismo eficaz de exploração local do trabalho ao criar clientela indígena. Evidências disso já se encontram nas informações existentes sobre a própria atuação de Jesuíno Cordeiro, para o qual muitos índios eram obrigados a trabalhar arduamente para saldar suas dívidas.

No momento em que a Província recriava a Diretoria de Índios em meados do século XIX, já haveriam alguns comerciantes instalados em pontos isolados às margens do alto curso do rio Negro. De acordo com Alfred Wallace, os negócios dos comerciantes com os índios envolviam a troca de produtos como castanha, farinha, peixe seco, salsaparrilha, piaçava, peles, couros, drogas e artesanato por mercadorias como panos, panelas, machados, facões, anzóis, facas, espingardas, agulhas e linhas. Os produtos obtidos pelos comerciantes eram exportados para Manaus e os negócios sempre incluíam o fornecimento de cachaça aos índios, tornando o escambo significativamente favorável aos comerciantes. É também através do relato de Wallace que somos informados a respeito da vigência do sistema da dívida na região, método que, segundo o viajante, era largamente empregado nas relações com os índios. Consistia, basicamente, em adiantar mercadorias a crédito, que mais tarde deveriam ser pagas com desproporcionais quantidades de produtos da floresta (Wallace, [1869]2001:178). Do exame da documentação do período, Robin Wright (1981:263) fornece uma lista de sete comerciantes que atuavam no alto rio Negro na década de 1850 e seguintes, indicando que alguns deles eram pessoas já nascidas na região. A dívida, segundo o autor, era praticamente uma condição inescapável, pois consistia na única forma possível de acesso a mercadorias para a população indígena. Na região próxima à fronteira com a Venezuela, onde vários comerciantes venezuelanos e luso-brasileiros vinham operando, já era comum que trabalhadores circulassem entre diferentes patrões à medida que “lhes pagassem a dívida” anteriormente contraída. Quando um homem havia terminado seu trabalho sem quitar sua dívida, o mais conveniente seria “vende-lo”, isto é, à sua dívida. Se por isto se conseguisse piaçava, restava despachar o produto para a venda em Manaus (cf. Spruce, 1908 apud Wright, 1981:220). Com efeito, vários viajantes informam a

respeito da inutilidade do dinheiro no período. Pessoas e coisas eram o que realmente circulava.

Segundo Robin Wright (1981, 1989, 1992), essa situação de exploração e violências será o motivo central na eclosão dos movimentos messiânicos que se iniciam nos anos de 1850 entre grupos indígenas do alto rio Negro, particularmente entre os grupos Arawak do norte da área. Nesses eventos, a dívida com os civilizados é explicitamente tematizada pelos messias que então surgiram: manejando símbolos e rituais cristãos e os articulando através de habilidades xamanísticas²², líderes como Venâncio Kamiko, cujas profecias arrebataram seguidores em muitas aldeias indígenas dos rios Negro e Içana, prometiam a seus seguidores o perdão das dívidas acumuladas através de uma destruição cataclísmica do mundo, anunciada através do contato direto com o Deus cristão. Para este acontecimento, na data em que se comemoraria o dia de São João, Kamiko haveria orientado seus seguidores a se prepararem evitando os bens materiais dos brancos. Em outros casos, é profetizada uma inversão das relações entre índios e civilizados, com os primeiros tornando-se senhores e apoderando-se das riquezas dos brancos. Há sugestões de que tenham havido inúmeros casos localizados desse tipo de movimento até o final do século XIX, mas que no entanto não foram objeto de registro nas fontes históricas. Para os casos documentados, há informações inequívocas de que esses líderes e seus seguidores foram duramente reprimidos pelos militares, já que a estes tais práticas religiosas sugeriam um perigosa “conspiração contra os civilizados” (Wright, 1981:276-301).

Encontramo-nos assim às vésperas do boom da borracha, cujos efeitos rapidamente subiriam o rio Negro, momento em que, como aponta Hugh-Jones (1981:33-4), surgiria uma demanda ainda maior pelo trabalho dos índios. Como também sugere esse autor, “*os indios del Rio Negro habían sido casi extinguidos o bien absorvidos por la cultura del cabuco, los maestros locales; virtualmente toda labor vendría de las áreas de refugio del Vaupés y del*

²² Para uma interpretação detalhada sobre os rituais e a cosmologia em que se baseavam esses movimentos, ver especialmente Wright & Hill (1986) e Hill & Wright (1988). Stephen Hugh-Jones (1981:33) relaciona ainda o surgimento desses movimentos a um momento de ocaso da atividade missionária na região, o que será revertido somente nas últimas décadas do século XIX com a chegada de missionários franciscanos no rio Uaupés.

Isana". Porém, esses "maestros locais" estariam participando ativamente desse processo, já que ocupavam uma posição estratégica no quadro das relações sociais que ia se moldando no médio e alto rio Negro. Aliás, constituíam um dos ingredientes básicos para que a região viesse a tomar parte no novo ciclo econômico, uma vez que, de acordo com a hipótese aventada por Meira (1997:27), *"boa parte da população mestiça, falante de nhengatu e habitante do médio e baixo rio Negro integrou compulsoriamente a população indígena refugiada nas cabeceiras dos rios na rede de aviamento que iria se fortalecer ainda mais no período áureo da borracha"*, uma agência que reforçaria, de modo inequívoco, sua caracterização como "civilizados" aos olhos dos seringueiros que viriam a se estabelecer no baixo rio Negro, nas localidades de Santa Isabel, S. Joaquim, Thomar, Moreira, Barcelos e Carvoeiro. Seria certamente com o apoio desses intermediários do médio rio Negro que seringueiros passariam a subir os rios Uaupés e Içana para *"seduzir com fementidas promessas de lucros vantajosos"* (cf. Tenreiro Aranha, 1907) uma quantidade enorme de famílias indígenas que seriam deslocadas para o trabalho nos seringais. Esta é a razão pela qual até os dias de hoje encontramos em toda a extensão do médio rio Negro e afluentes, bem como em uma boa parcela do baixo curso, muitas famílias indígenas cujos antepassados são originários dos rios Uaupés, Içana e Xié.

O relato do viajante italiano Ermano Stradelli ([1889]1990) nos oferece um quadro razoavelmente detalhado do que se passava no rio Negro nesse momento. Sigamos seu movimento descendo o rio Negro de Cucuí a Manaus.

Entre a fronteira com a Venezuela e Santa Izabel, Stradelli faz menção sistemática à decadência, senão ao total abandono, em que se encontravam as povoações que haviam sido fundadas pelos colonizadores portugueses ou missionários carmelitas no século XVIII. Lugares como o Marabitanas²³, São Marcelino (foz do Xié), Nossa Sra. da Guia, São Felipe

²³ O declínio da povoação militar de Marabitanas deve ter ocorrido, com efeito, a partir da segunda metade do XIX, com a transferência da base militar ali instalada no século XVIII para a localidade de Cucuí, localizada na fronteira Brasil/Venezuela. Na passagem de Stradelli por lá em 1889, a fortaleza que havia sido construída pelos portugueses encontrava-se em ruínas. A leitura do relato de Stradelli sugere portanto que o comércio com a Venezuela que a partir dali se fazia, apontado como florescente nas primeiras décadas do século XIX em função de uma indústria de barco que crescia naquele país (ver supra), não perdurou até o final desse século.

(foz do Içana), São Gabriel da Cachoeira, São Pedro, São José, Massarabi, Castanheiro, todos eles no passado com mais de 200, 300 ou até 500 casas contavam na ocasião com pouquíssimos moradores, e com uma quantidade de casas que oscilava entre 10 e 20. Em contrapartida, particularmente em São Felipe e São Gabriel, Stradelli aponta a presença de novas personagens: Germano Garrido²⁴, então considerado o "mais rico comerciante do alto rio Negro", e um certo Aguiar, dito "o maior comerciante do rio Negro". O primeiro, o mais rico, o segundo, o maior, e no entanto os únicos comerciantes brancos que aparentemente se encontravam estabelecidos entre Cucuí e São Gabriel da Cachoeira. Entre São Gabriel e Santa Isabel, esta já no médio rio Negro, além de povoações desertas apenas quatro pessoas recebem algum destaque na narrativa de Stradelli: um certo senhor Oliveira, estabelecido logo abaixo das cachoeiras de São Gabriel, o capitão Marcelino Cordeiro -- certamente um filho ou aparentado do acima mencionado Diretor de Índios Jesuíno Cordeiro -- no sítio Carutino, um senhor Frutuoso, comerciante português em São José, e, por último, o capitão João Ricardo de Sá, na localidade de Boa Vista, á altura da foz do rio Marauiá, bem próxima à Santa Isabel. Henri Coudreau, naturalista francês que visitou o rio Negro no mesmo período, aponta a existência de 21 povoações no rio Negro entre Cucuí e Manaus, com um total de 91 casas permanentemente habitadas, ocupadas ao todo por uma população de "300 civilizados", entre amazonenses, paraenses e caboclos do rio Negro. Ainda segundo esse viajante, haviam 27 comerciantes e um número bem maior de regatões que subiam o Içana e o Uaupés (Coudreau, 1889, tomo II: 218ss).

Deve-se salientar que Stradelli fazia esta descida do rio Negro em um mês de janeiro, período de seca da região e auge da safra da seringa. Em diversas passagens, o viajante menciona o envolvimento da população local do rio Negro nessas atividades: *"assim que as águas começam a baixar, os habitantes das aldeias e sítios, abandonam-nos e dirigem-se aos seringais, muitas vezes à distância de 15, 20 dias de viagem; têm o alimento apenas*

²⁴ Trata-se de um espanhol que até hoje é recordado na região como aquele que foi o "dono do Içana". Teve muitas mulheres e atualmente pode-se encontrar muitos de seus descendentes residindo na cidade de São Gabriel da Cachoeira. Há um deles que ainda atua como regatão nos rios Içana e Xié. São Felipe, onde residia, parece ter sido a localidade de referência na região do alto rio Negro no início do século, tendo servido, por exemplo, como base para a expedição de T. Koch-Grunberg entre 1903 e 1904(ver sobre os feitos de Garrido na região Wright, 1999:161-2).

necessário para isto; o patrão proverá o resto" (Stradelli [1889]1990:218). Vê-se desse modo que o vigor dos seringais do baixo rio Negro era considerável. Já havia navegação a vapor pelo baixo rio Negro, que alcançava a localidade de Thomar, à altura da foz do rio Padauri, onde os primeiros barracões instalados formavam o centro do comércio da goma elástica no rio Negro. Nas imediações de Thomar encontravam-se os maiores e melhores seringais da região: *"é um mercado, um ponto de reunião de regatões"*. A organização da exportação da borracha no rio pautava-se em grande medida pela ocorrência da seringueira ao longo da bacia. Desde o Cassiquiare, canal que liga o rio Negro ao rio Orinoco, até a foz do rio Uaupés encontram-se seringais ao longo das duas margens do rio, que então desaparecem no trecho do médio rio Negro entre São Gabriel e Santa Isabel. A partir daí, a seringueira reaparece, em quantidades que permitem melhores safras e qualidade do produto. Esta distribuição responderia pela fraca presença de comerciantes na região do alto rio Negro e pelo grande afluxo, notado por Stradelli, da população em direção ao baixo rio Negro naquele momento. A isso, se combinariam as dificuldades de navegação apresentadas pelo rio Negro, principalmente a partir do trecho encachoeirado de São Gabriel, o que dificultaria o transporte de grandes volumes do produto rio abaixo.

Vemos assim que a vida social entre os moradores de sítios e comunidades localizados ao longo das margens do rio Negro era nitidamente marcada pelo trabalho nos seringais, onde se passava toda a estação seca, de setembro a março. Terminada a safra, conta Stradelli, a população voltava às comunidades onde passava o período da cheia, entre maio e setembro, dedicada principalmente às festas, quando *"todos os santos eram festejados"* e as casas *"formigam de visitas"*. Este movimento anual de ida e volta, de descida e subida do rio, sugere que a muitos dos moradores das margens do rio Negro era concreta a possibilidade de auferir ganhos com o trabalho no seringal, bem como manter uma margem de autonomia nessa economia de dívidas, o que permitia o retorno e a organização das festas de santos. Este certamente não era o caso da população indígena que era recrutada no rio Uaupés, para quem a negociação com patrões envolvendo dívidas e prazos não se colocava então como estratégia plausível. Antes disso, também anota Stradelli, os índios do Uaupés que se

encontravam inseridos no sistema de trabalho dos seringais vez por outra, *“calculando o próprio trabalho, julgam-se isentos de qualquer responsabilidade, e vão-se”*. Coudreau faz eco a essas afirmações de Stradelli, apontando uma tradução para a palavra Uaupés: “dans la fuite” (em fuga) ou “chemin de la fuite” (caminho da fuga). Na parte final da segunda seção deste capítulo voltarei a tratar das possíveis traduções para este termo.

Como conta ainda Stradelli, terminadas as festas, os homens mais ativos começavam a se preparar para o retorno ao seringal, muitas vezes subindo o Uaupés ou o Içana para *“engajar gente”*, para o que buscavam endividar o quanto podiam os homens mais jovens, *“que são os mais maleáveis e mais se sujeitam”*. De acordo com Coudreau, o negócio podia envolver a entrega de uma quantidade de mercadorias a um tuxáua para obter em troca o maior número possível de trabalhadores. E esses negócios produziam um significativo efeito entre as comunidades do rio Negro, uma vez que, com a atenção voltada para a borracha, a produção de farinha caía radicalmente em todas elas. Configurava-se assim um motivo a mais para ir negociar com os índios rio acima: para aquele ano de 1889, haviam saído em apenas um mês cerca de 400 cestas de farinha do Uaupés para os seringais. Além da farinha, Stradelli aponta também uma produção de borracha razoavelmente importante no baixo curso do rio Uaupés; a salsaparrilha, as fibras de tucum e curauá, cestas e outros artesanatos complementavam o comércio que se mantinha com os índios. E este comércio era, como indica Stradelli, *“constituído habitualmente por comerciantes mais ou menos civilizados, que vão perguntar aos índios o que precisam , enganando-os de todo o modo e abusando de sua hospitalidade”*.

Nas três décadas seguintes, durante as quais perdurou o interesse econômico pela borracha, esta situação persistiria, com indicações em várias fontes do início do século XX (provenientes dos arquivos do SPI e Diocese de São Gabriel da Cachoeira, compiladas em Wright, 1999 e Meira & Pozzobon, 1999) de que a situação para os índios seguia tornando-se cada vez mais agressiva. Theodor Koch-Grunberg ([1909/10]1995:22ss) e Curt Nimuendaju ([1927]1982:145ss) foram testemunhas oculares da presença de “bandos” de cearenses ou colombianos que percorriam o Uaupés aterrorizando inúmeras comunidades com a finalidade

de recrutar, por quaisquer meios, grupos de trabalhadores indígenas. E, note-se, que as viagens desses dois etnólogos pelo Uaupés são realizadas em 1903 e 1927 respectivamente, o que evidencia que por mais de 30 anos o aliciamento dos índios do Uaupés para a extração da seringa no baixo rio Negro, e em seguida a da balata na Colômbia, constituiu a tônica das relações com os chamados “civilizados”, relações em que a violência era seguramente um componente intrínseco. A situação relatada por Nimuendaju parecia sensivelmente mais crítica, já que a partir dos anos 20, com os preços da borracha começando a cair, as esperanças de muitos patrões será dirigir os investimentos para a balata. Sendo mais abundante na Colômbia, balateiros desse país passariam a percorrer a parte brasileira do Uaupés, disputando com os patrões do baixo rio Negro a mão-de-obra indígena local. De acordo com Curt Nimuendaju, o saldo do período é o seguinte:

“o índio vê hoje em qualquer civilizado com que ele depara o seu algoz implacável e uma fera temível. É hoje trabalho perdido querer conquistar a confiança do índio por meio de um tratamento fraternal e justiceiro. Mesmo os actos mais desinteressados ele atribui a motivos sujos, convencidos de que só por conveniência qualquer civilizado disfarça ocasionalmente sua natureza de fera” (Nimuendaju, [1927]1982).

A “civilização” promovia assim um maciço deslocamento de grupos indígenas da bacia dos formadores do rio Negro para o trabalho de semi-escravidão nos seringais, cujas proporções exatas é impossível precisar. E apesar disso, o rio Negro jamais foi um grande exportador de borracha, figurando em último lugar entre os rios do Amazonas. Não obstante, a exploração de sua população nativa não parece ter ficado nada a dever a outras regiões. Ali, segundo Nimuendaju, um “modus vivendi” se estabelecera, de maneira que aqueles que subiam os rios para arregimentar índios podiam facilmente descrever sua atividade como um processo de civilização. E, seguindo ainda o relato de Nimuendaju, toda a população civilizada do alto rio Negro já no início do século XX era aquela que falava a língua geral, o nhengatu, introduzido pelos carmelitas no século XVIII, incluindo-se aí índios, mestiços e até os poucos comerciantes brancos. Os conflitos e as violências não se davam, desse modo, entre brancos e índios propriamente, mas entre índios e civilizados. Cabe ressaltar que, ao que tudo indica,

a civilização constituía uma categoria maleável, cuja marca distintiva era, precisamente, a ocupação de certas posições na cadeia do endividamento.

Nesse sentido, parece-me apropriado sugerir para o rio Negro a mesma avaliação que fez Anne Christine Taylor (1992:225) quanto ao boom da borracha na Amazônia peruana, isto é, a de que este ciclo econômico não deve ser considerado como um período diferenciado na história econômica e social da região, mas sim como uma forma ampliada, intensa e temporária, das formas de exploração de recursos e dos homens de longa tradição na região. Uma afirmação de Stradelli (:220), nos mostra o quanto, ainda no início do ciclo da borracha, civilização e dívida se implicavam mutuamente, sendo a primeira um fim e a segunda um meio:

“o homem que não deve é gente que não tem valor, e um tapuio nunca pagará completamente sua dívida, ou se pagar, será para fazer uma nova, imediatamente, para dizer que tem um patrão, e este, que conhece o vício do animal, vende-lhe os objetos de modo a satisfazê-lo, a 50.000, 100.000, 200.000, e contenta-se com o que pode retirar, sem incomodar-se com mais, e, é preciso confessá-lo, sem ser muito exigente; é suficiente que o crédito apareça bem claro em seus livros, e o resto pouco importa, por pouco que recebe, sente-se pago; e querendo retirar-se, sempre encontra alguém que, com um desconto, compre-lhe a dívida; e o tapuio, habituado a isto, passa de armas e bagagem à dependência de um novo patrão; não possuindo nada, responde pela dívida com a própria pessoa, a mulher inclusive”.

O termo tapuio aqui empregado consistia em uma designação para os índios e mestiços das comunidades e sítios localizados às margens do rio Negro abaixo de São Gabriel, e que a todo verão acorriam para os seringais do baixo rio Negro. Ter um patrão e uma dívida em mercadorias era a credencial para a aquisição do status de civilizado. A dívida veio a ser, portanto, um mecanismo de passagem da gentilidade à civilização. Não foi simplesmente uma invenção para viabilizar o aumento da produção de borracha, mas o meio, por fim identificado, para dar conta dessa questão que permeou o processo de colonização desde seu início.

E, como foi assinalado acima, a civilização de muitos dos moradores do rio Negro era algo incerta. Se entre os hábitos da civilização estivesse incluído o uso de vestimentas, realmente o primeiro Diretor de Índios do século XIX, Jesuíno Cordeiro, dava mostras de que sua adesão a esses novos comportamentos era titubeante. Assim se refere Stradelli [(1889)1990:281] a um de seus encontros com Cordeiro: *"foi na casa deste, que, chegando um dia de improviso, encontrei toda a família nas roupas de nossos primeiros pais; e quando me desculpei por ter chegado tão inoportunamente, Jesuíno explicou-me a coisa com a maior naturalidade do mundo: 'amigo, seria preciso muito sabão se se andasse sempre vestido'"*. Desse modo, concluía o viajante italiano, tratava-se de um indivíduo *"pouco mais civilizado do que os civilizandos"*. Portanto, se o modo civilizado de viver desses atores locais era flexível o suficiente para tolerar a inconstância no uso das roupas dos brancos em prol da economia do sabão, o que mais poderia significar sua civilização senão um posicionamento estratégico nesse fluxo de coisas? Se era com as mesmas mercadorias que se passava a endividar os índios, então um índio endividado era um índio em vias de se tornar civilizado.

Assim, talvez seja possível pensar o ciclo da borracha no alto rio Negro como um capítulo, certamente trágico, de um outro ciclo muito mais longo: o ciclo da civilização, ao longo do qual, parafraseando o que disse Michael Taussig (1993:82) a respeito das atrocidades que foram cometidas no rio Putumayo à mesma época, *"o débito e não a mercadoria é que é transformado em fetiche"*, pois o que tornava o homem um homem era a sua dívida. Foi certamente um fetiche duradouro, que estaria presente na constituição de uma peculiar formação social ao longo do rio Negro a partir de algumas décadas após o término do período colonial. Tratava-se de Barés, mamelucos e tapuias em geral, cujo contingente, residindo nas povoações remanescentes e em inúmeros sítios dispersos pelo curso do rio, as fontes não permitem estimar. Alguns deles viriam, mais tarde, a subir os rios Içana e Uaupés estendendo suas dívidas aos índios, aos quais a civilização haveria que ser imposta. A alternativa que aos índios desses rios viria a se apresentar foi a de investir nas relações com outros agentes da civilização, os missionários.

Com efeito, ao final do século XIX, a tarefa de estabelecer aldeamentos no rio Uaupés é retomada, agora sob os auspícios de missionários franciscanos. Tratou-se de uma efêmera tentativa, iniciada em 1879 com o estabelecimento de uma missão no médio Uaupés. Os franciscanos chegaram a obter grandes concentrações de índios Tariano na localidade de Ipanoré, bem como de índios Tukano em Taracuá. O projeto missionário franciscano do Uaupés foi, porém, bruscamente interrompido, com a expulsão de três missionários pelos Tariano de Ipanoré em 1883. A expulsão dos freis Venanzio Zilocchi, Matteo Camioni e Iluminato Coppi foi motivada por haverem exibido do púlpito da igreja da missão uma máscara de Jurupari, utilizada nos rituais de iniciação masculina e expressamente proibida à contemplação das mulheres. As descrições existentes sobre este episódio dão conta de que a revolta provocada por este gesto entre os índios por muito pouco não acarretou a morte dos missionários, que imediatamente fugiram para jamais retornar (Koch-Grunberg, [1909/10]1995:15-6; Stradelli, [1889]1990:281).

O relacionamento dos Tariano de Ipanoré com os franciscanos envolve alguns aspectos curiosos. De acordo com o viajante Henri Coudreau (1889, tomo II: 147ss), que visitou o Uaupés na época dessa missão, os franciscanos, ainda que não falassem a língua dos Tariano e Tukano, haviam logrado transformar radicalmente Ipanoré. O padre Iluminato Coppi contava apenas com cinco ou seis sermões em língua geral, traduzidos com a ajuda de alguns regatões. Com estes sermões, ele pregava cotidianamente na igreja da missão. O lugar mostrava-se, aos olhos do viajante, como uma "aldeia" extremamente cristianizada, com uma rotina rigorosa de cultos e serviços. Havia se tornado a maior povoação do Uaupés, reunindo mais de 300 pessoas no ano de 1883. Várias construções encontravam-se em progresso, incluindo, além da igreja, escola, casa dos missionários, casa das autoridades e até uma prisão. Até mesmo uma "força policial", formada por índios Tariano, havia sido organizada. Apesar de tudo isso, Coudreau afirmava também que Ipanoré era a "aldeia dos pajés", onde cada um deles possuía sua especialidade, para a chuva, para o bom tempo, para fazer doenças e para a guerra. Ainda de acordo com o viajante, havia um "pajé dos pajés", um índio Arapasso chamado Vicente Cristo, considerado "amigo de Deus". Ao que tudo

indica, os sucessos obtidos em tão pouco tempo, e por um número reduzido de missionários, devia-se àquilo que este Arapasso vinha profetizando antes mesmo da chegada dos franciscanos.

Vicente Cristo foi o líder de um dos vários movimentos messiânicos que vieram a eclodir na região a partir da segunda metade do século XIX. Como apontamos acima, tais movimentos surgiram em um momento de ausência de religiosos da região. Vimos que, por ocasião da criação da Província do Amazonas e da nova Diretoria de Índios a meados do século, um padre capuchinho fora indicado para catequizar os índios do Uaupés e Içana. Porém, este missionário permaneceria pouquíssimo tempo na região, em função de desavenças que não tardaram a surgir com o Diretor de Índios Jesuíno Cordeiro. Até a chegada dos franciscanos, não houve outros religiosos atuando na região, e é significativo que entre as promessas que Vicente Cristo dirigiu a seus seguidores estivesse a garantia da chegada de novos missionários. Ele afirmava ter se encontrado com Tupana, como era chamado o Deus cristão, em seus transe, e solicitado novos padres. Além da chegada de novos missionários, Vicente Cristo vinha profetizando o fim da exploração dos índios e a saída iminente dos comerciantes do Uaupés. Além da reputação de grande curador de doenças, garantia também a proteção de Santo Antonio a seus seguidores, que o acompanhavam em danças ao redor de uma grande cruz. De modo importante, Vicente Cristo prometia ainda àqueles que seguissem suas recomendações a liberação das dívidas que sujeitavam os índios aos regatões. De acordo com Wright (1981:333), seu movimento, apesar de forte conotação de rebelião, não envolvia a obtenção pelos índios da riqueza dos brancos. Suas promessas diziam respeito à abundância das colheitas, à saúde e ao fim das dívidas. Suas atividades levaram rapidamente a uma reação por parte de comerciantes estabelecidos em São Gabriel da Cachoeira, que, antes da chegada dos franciscanos, já haviam tratado de lhe arranjar alguns dias de prisão em Barcelos.

Enquanto durou a missão franciscana, a atitude dos índios de Taracuá e Ipanoré para com os padres mostrava-se radicalmente diferente daquela que demonstravam com relação aos comerciantes. Coudreau informa, inclusive, a respeito de uma disputa que chegou a

envolver os dois povoados para abrigar os padres e sua igreja. Quanto aos comerciantes, ao contrário, a regra era fugir sempre que aportassem nos povoados. Uma “guerra surda” chegou a reinar naquele momento envolvendo regatões e missionários, cujos projetos respectivos mostravam-se claramente contraditórios. Aos padres interessava concentrar os índios em torno dos núcleos missionários de Taracuí e Ipanoré, ao passo que aos regatões interessava forçar os índios a vender tudo o que tivessem por quantias irrisórias de cachaça, ameaçando-os com soldados que viriam para matá-los caso recusassem a cooperar. Coudreau, fazendo eco aos diversos observadores da época, menciona ainda o costume dos regatões de “pegar meninas”, apontando que muitos subiam o Uaupés menos pelos lucros do que por esses pequenos prazeres da viagem.

Pelo relato de Henri Coudreau, depreende-se ainda que Vicente Cristo desempenhou um papel importante na consolidação do núcleo missionário franciscano entre os Tariano de Ipanoré. O desenlace conflituoso que acarretou o fim dessa missão indica que diferentes expectativas operavam nessa experiência efêmera, envolvendo pajés e missionários em uma espécie de mal-entendido cosmológico. A solicitação por novos missionários que Vicente Cristo teria dirigido a Tupana era, de acordo com Wright (1981:330ss), coerente com uma visão já arraigada há várias décadas na região entre os índios, segundo a qual os padres eram aqueles que poderiam proteger os índios contra os abusos cometidos pelos comerciantes e seringueiros. 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 na proteção de Santo Antonio. Mas nem por isso aquilo que os pajés diziam sobre o Jurupari fora abandonado, como o atesta a reação indígena aos feitos derradeiros dos missionários. Aliás, a obtenção dos objetos rituais pelos franciscanos se deu através de um estratagema que consistiu em defender a inocência de um índio Tariano de Iauaretê acusado de envenenar o tusháua de lá. Este Tariano, chamado Ambrósio, ao entregar-lhes uma caixa com ornamentos rituais

obtivera a complacência dos missionários, cuja intervenção no assunto fora solicitada pelos Tariano de Iauaretê.

Se, como vimos, a dívida era como que perseguida pelos moradores do rio Negro, constituindo um recurso a partir do qual se alcançava a "civilização", no Uaupés ela era, por outro lado, percebida como uma forma de sujeição, a permitir que aqueles caboclos já considerados civilizados continuassem a contrair novas dívidas junto aos patrões e comerciantes maiores que vinham se estabelecendo na região do baixo rio Negro. Nesse caso, eram os índios do Uaupés e do Içana que pagavam pela civilização daqueles moradores do rio Negro, pois seu endividamento seria a garantia do pagamento das dívidas desses últimos. Uma extensa cadeia de dívidas, portanto, que marcou inúmeras regiões da Amazônia envolvidas na economia da borracha. No rio Negro, suas posições intermediárias vieram a ser ocupadas por aqueles grupos remanescentes das povoações coloniais, devedores e credores ao mesmo tempo, manejando relações estratégicas a jusante e a montante do rio Negro. Para os índios do rio Uaupés e Içana, a dívida não veio, definitivamente, a representar o fetiche que seduziu os grupos do rio Negro. Através do messianismo ou da acolhida aos missionários, eles almejam, precisamente, o cancelamento das dívidas. Para tanto, sua atenção se voltou para aqueles santos cristãos, outra das marcas da própria civilização que emanava do rio Negro. Alguns profetas eram, eles próprios, considerados santos, a persuadir seguidores concedendo-lhes o batismo (cf. Wright, 1981, acima).

Chegamos assim a uma questão que, por sua importância histórica e etnográfica para a região do alto rio Negro, deve, a meu ver, ser sublinhada. Seja pelo mecanismo do aviamento ou pela transformação messiânica, a civilização viria, aos olhos dos diferentes segmentos da população nativa da região, a constituir uma condição passível de ser alcançada. Algo, portanto, que, embora à primeira vista insinue um processo de imposição de valores sobre os índios, lhes parece uma imagem a ser perseguida. No caso dos grupos do rio Negro, a quem a dívida se afigurou como um caminho possível de transformação, a posse de mercadorias dos brancos parece ter desempenhado o papel central, signos de um novo status e de uma nova condição; já os grupos dos rios Uaupés, aderindo às mensagens proféticas

dos xamãs que vieram a se tornar “amigos de Deus”, voltar-se-iam para outros elementos, como o batismo cristão, mas principalmente pela possibilidade de obtenção de um nome que este sacramento permitiria.

A este propósito, viajantes europeus, já no início do século XX, mostram-se perplexos quando, em visitas a malocas do Uaupés e Içana, se deparam com insistentes solicitações para que batizem crianças. Brancos de terras muito distantes, com modos marcadamente distintos de outros civilizados que então freqüentavam a região, a chegada desses “dotoros” constituiu por vezes uma notícia que rapidamente se espalhou por inúmeras malocas. Foi o caso do etnólogo alemão Theodor Koch-Grunberg e do naturalista inglês William McGovern, ambos envolvidos pelos índios em negócios sacramentais (ver Koch-Grunberg [1909/10]1995, Tomo I:245ss; McGovern, 1927:159-160).

O que diz McGovern a esse respeito é bastante significativo. Subindo pelo rio Papuri, o viajante foi alvo de intensa demanda por batismos em uma maloca acossada por uma doença que atingia quase todas as crianças:

“It was some time before the real meaning of their request penetrated my thick skull. The pilot, seeing my perplexity, assured me that I had only to pour water on the children and give them a name; they were asking to perform the sacrament of baptism! These Indians did not pretend to be Christians. They had not the slightest interest in the white man’s religion. Many of them had never even seen a white man before; but no doubt, as the result of the missionary activity on the far-away Rio Negro many decades ago, the news had spread, in the strange fitful Indian way, of a magic rite which could be administered only by a white man, and which brought good luck, especially to children”

Nessa ocasião, o viajante, ao simular o batizado que lhe era solicitado, afirma ter tentado usar os próprios nomes indígenas. Mas isso não seria possível, pois os índios recusavam-se a lhe revelar os nomes de seus filhos. McGovern, resignando-se em lhes atribuir nomes portugueses se dá conta então de um detalhe crucial a respeito do que ali se passava. 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 através de seu nome. Os nomes portugueses, por outro lado, atribuídos através por um

homem branco, eram considerados seguros, podendo ser utilizados abertamente. De acordo com o viajante, o ritual do batismo os tornava, do ponto de vista dos índios, seguros. O que lhe passava despercebido era que esta segurança relacionava-se, de fato, à origem desconhecida daqueles nomes, garantia, como teremos ocasião de discutir, de que não poderiam vir a ser manipulados por terceiros através de recursos xamânicos. Voltarei a essa questão no Capítulo 4. Quanto a outros detalhes da expedição de MacGovern pelo Uaupés, em particular entre os Tariano de Iauaretê, iremos explorar no capítulo 5.

Itens da civilização dos brancos eram assim lidos por uma ótica xamânica, através da qual nomes cristãos passavam a ser empregados como forma de proteção contra doenças. Aquelas “vacilantes formas indígenas de cristianismo”, tal como diagnosticadas por McGovern, consistiam, com efeito, em uma persistência do mesmo impulso messiânico documentado para o século anterior, tal como indicou Wright (n.d.a.:150ss). Para as primeiras décadas do século XX, há informações da emergência de novas manifestações do canto da cruz no rio Papuri. Várias pessoas de Iauaretê se referem a danças e cantos realizados em torno de grandes cruzeiros em malocas Desana dos igarapés Turi e Macucu ainda na época da chegada dos primeiros salesianos em Iauaretê ao final dos anos 20, sendo que uma delas encontra-se hoje afixada em uma das paredes da igreja da missão (ver Bruzzi da Silva, 1977). De modo importante, a figura Santo Antonio que anos antes inspirara o Arapasso Vicente Cristo reaparece em alguns relatos Tukano que versam sobre um profeta chamado *Yããri Kãatî Baya*, cujos ensinamentos tiveram lugar também no rio Papuri, pouco tempo antes da chegada dos novos padres. Conta-se que, quando jovem, ele andou muito pelo rio Negro, por vários lugares. Em suas andanças, teria obtido uma estátua de Santo Antonio, e, ao retornar ao Papuri, começou, com seu novo objeto, a dar conselhos a seus parentes, terminando por adotar o nome Antonio para si mesmo.

Ele era considerado civilizado, pois já sabia falar um pouco da língua geral e do português. Frases como “*arra raiva*”, ou “*Antonio bixuna pra Manaus*”, garantiam-lhe respeito, pois denotavam austeridade e provocavam temor. Vários de seus conselhos relacionavam-se a novos hábitos a serem adotados, e que parecem responder a um provável

juízo que se fazia quanto à falta de civilização dos índios do Uaupés naquelas localidades do rio Negro por onde haveria trabalhado. Pois ele aconselhava coisas como não comer alimentos que caíssem ao chão e que as mulheres deixassem de mastigar a massa de fazer caxirí, pois *“era com o mesmo dente que mastigavam a carne da cotia”*. Aos homens, exortava para que não agarrassem as mulheres casadas, sob pena de enfraquecimento dos ossos. E que cuidassem para não fazer nada de errado, como roubar, pois de Deus e Santo Antonio nada se podia esconder. Ao ficar viúvo, ele se isolou, tendo então encontrado uma pedra espelhada através da qual tinha muitas visões. Essa pedra, *“igual a uma televisão”* como se diz hoje, mostrava-lhe vários tipos de gente, brancos e pretos, dispostas em uma escada na qual Santo Antonio ocupava sempre o topo.

Mas paralelamente a esses novos comportamentos, o profeta também orientava para a observação do correto uso das considerações de parentesco, e, de modo especial, garantia a seus seguidores que, após a morte, suas almas não se transformariam em animais como pacas ou cobras. Ele se referia então ao destino póstumo daquelas pessoas pertencentes aos sibs inferiores dos Tukano, cujas almas dirigem-se a uma casa chamada *diâ-wapîra-wi’í*, localizada na cabeceira de um igarapé do rio Papuri. Considera-se que, passado certo tempo, essas almas transformam-se naqueles animais, ao contrário do que se passa com as almas daqueles que ocupam posições hierárquicas superiores. Estas contam com casas especiais, situadas em diferentes pontos da trajetória mítica dos ancestrais, e que guardam seus nomes e riquezas. Transformam-se, por sua vez, em belas aves. Assim como os nomes cristãos, novos hábitos civilizados parecem aqui implicar transformações xamânicas, envolvendo dessa vez não exatamente uma proteção aos vivos, mas um melhor destino aos mortos.

De acordo com Wright (n.d.a.), esses movimentos que vieram a surgir no Papuri entre grupos Tukano diferem daqueles que envolveram grupos Arawak dos rios Içana e alto Negro nas décadas passadas. Caracterizados por uma conotação de rebelião mais nítida, os líderes desses últimos tratavam explicitamente das relações de opressão, do fim da exploração da mão-de-obra e das dívidas para com os chamados civilizados. No Uaupés, ainda segundo o autor, a religião da cruz viria a se relacionar mais diretamente à concepções escatológicas de

alguns grupos do Papuri. O ceticismo das pessoas quanto ao que ensinavam esses profetas do Papuri era corrente, como, aliás, ainda apontam alguns velhos de Iauaretê, de maneira que esses eventos dificilmente podem ser caracterizados como movimentos messiânicos ou milenaristas. Talvez possamos tomá-los uma abertura ainda maior do campo da fabulação xamânica, o que viria a propiciar mais tarde a boa acolhida de missionários monfortianos e salesianos, que se estabelecem, respectivamente, no rio Papuri em 1913 e em Iauaretê em 1929.

Condições políticas distintas, profetismos distintos: ainda seguindo Wright, os grupos Arawak, mais próximos da indústria de construção de barcos e da atividade extrativista que floresceu na Venezuela ao final da segunda metade do século XIX, haveriam experimentado de maneira mais dura os efeitos das relações crescentes com os comerciantes. No Uaupés, por outro lado, alianças de militares e comerciantes com chefes indígenas proeminentes matizavam essas relações, revestindo-as de certa ambigüidade. Nesse sentido, podemos sugerir que as relações de hierarquia, mais acentuadas entre os grupos do Uaupés, viriam também a influenciar as relações diferenciais destes para com os "civilizados". Isso fica patente naquilo que dizem ainda hoje certas pessoas de Iauaretê ao se referirem a missionários e outros personagens que passam a atuar no Uaupés a partir do início do século XX: sem exceção, todos queriam saber quem eram os chefes dos Tukano e os chefes dos Tariano. Àquela altura, parece que a experiência colonial já os haveria alertado quanto à existência desse tipo de prerrogativa entre os índios do Uaupés. E ainda que alguns grupos lograssem entreter relações mais favoráveis com comerciantes, a "proteção" que missionários poderiam vir a proporcionar não haveria de ser descartada. Isso indica que tal proteção, recorrentemente apontada para justificar a boa acolhida dos índios aos missionários, não pode ser creditada integralmente a circunstâncias políticas de opressão. Esse é um motivo que, aliás, a própria crônica missionária se encarrega de ressaltar como mais um de seus bons serviços prestados à nação.

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 profeta Antonio foi um dos que se encarregaria de anunciá-los, os enxergando através de sua pedra espelhada. Ele se referia, especificamente às *seripihí masa numia*, as mulheres andorinhas, com capa preta e peito branco. Mais tarde, quando os salesianos fundaram a missão de Iauaretê, seus seguidores poderiam constatar a exatidão de suas previsões, pois esse era precisamente o aspecto do hábito de Santa Maria Mazzarelo, a salesiana padroeira dos internatos femininos. Um pouco antes, por ocasião da fundação da primeira missão no lado colombiano do Papuri, os missionários monfortianos iriam escolher precisamente seu povoado para a construção da primeira igreja na região. Um senhor Tukano disse o seguinte esse respeito: *“Os missionários viram que ele já estava antecipando o catecismo, falando de Deus e da Santíssima Trindade. Ao ver isso, os missionários perguntaram a ele quantos deuses existiam. Eles esperavam que ele dissesse pai, filho e espírito santo, mas ele disse que não sabia, e falou: - Não é fácil.... Depois da chegada dos monfortianos, passado algum tempo, ele morreu. Uns dizem que foi soprado, embora dissessem que ele enxergava pelos lados e pelas costas”*. Parece que ali, tal como ocorrera antes com os franciscanos, uma missão cristã viria a florescer em um terreno anteriormente pavimentado pelo xamanismo.

Dessa maneira, os novos personagens que vão entrar em cena ao início do século XX iriam encontrar os índios ali já bem atentos e interessados pelas coisas da civilização. Foi então que o Uaupés passou a ser controlado por um comerciante de origem portuguesa, que se estabeleceu na localidade de Bela Vista, no baixo rio. Como nos informa o etnólogo alemão Theodor Koch-Grunberg, em viagem pelo rio Uaupés no ano de 1903, *“el 8 de agosto llegamos donde el subprefeito Manoel Antonio de Albuquerque, quien habitaba en la orilla izquierda, en el pequeño y limpio asentamiento de Bella Vista. Éste lucía bastante civilizado: una sólida casa de habitación pintada de azul y blanco com techo de zinc; delante, un asta alta para colocar la bandera; hacia un lado varias chozas; en el puerto dos batelões y algunos botes pequenos. Albuquerque era un mestizo nacido en el mismo río. La sangre indigena*

predominaba en su hermano Chico e en él. (...) nos ofrecieron cerveza de una cervecería de Petrópolis, la primera que tomábamos después de más de un año." (Koch-Grunberg [1909/10]1995, Tomo II:19). O chamado sub-prefeito era conhecido entre os índios como Manduca, tristemente célebre no Uaupés pelas violências que viria a praticar. O estabelecimento da família Albuquerque nesse sítio constituía um evento inédito: excetuando-se curtos períodos de ação missionária, era a primeira vez na história da colonização que um "civilizado" instalava-se permanentemente no Uaupés com finalidade de exploração econômica. Muito se conta ainda hoje no Uaupés a respeito dos feitos do Manduca. Como se relacionava com os índios de Iauaretê, sua partida da região e sua morte, são temas que voltaremos a igualmente discutir no Capítulo 5. Por ora, basta mencionar que o controle que exerceu sobre o Uaupés por cerca de vinte anos foi praticamente absoluto. E assim o endividamento persistia no Uaupés, de maneira talvez ainda mais sistemática.

Nesse período, houve também uma visita do Bispo de Manaus, D. Frederico Costa, ao alto rio Negro. Em sua visita ao rio Uaupés, o Bispo iria encontrar os índios Tariano de Iauaretê vivendo distantes da margem do rio, em partes mais interiores da floresta. Tratava-se de um recurso para se ocultarem das vistas dos balateiros colombianos que entravam no Uaupés para levar gente (Costa, 1909:70). Segundo D. Frederico Costa, os Tariano foram aparecendo aos poucos, solicitando o batismo e pedindo novos missionários. A visita desse religioso levaria, alguns anos mais tarde, ao início do processo de implantação das missões salesianas na região. Em 1914, foi fundada a primeira missão, em São Gabriel da Cachoeira. A partir de então, os salesianos criariam uma infra-estrutura missionária jamais vista no rio Negro. Além de São Gabriel da Cachoeira, instalam outras duas missões em pontos estratégicos do rio Uaupés na década de 20, Taracúá em 1923 e Iauaretê em 1929. A partir da década de 40 outras três irão surgir: em 1940, Pari-Cachoeira, no alto rio Tiquié; em 1942, Santa Isabel, no médio rio Negro; e, em 1952, Assunção do Içana, no rio Içana. A chegada dos salesianos no Uaupés irá contribuir para melhorar significativamente a situação de muitos grupos, uma vez que os missionários irão opor-se às práticas em curso de

exploração dos índios empreendidas pelos seringueiros²⁵. Porém, a oposição dos salesiano às práticas então vigentes viria a ser dirigida principalmente aos balateiros colombianos que adentravam o Uaupés brasileiro, pois, conforme relatos do final da década de 20, estes eram nesse momento os principais responsáveis pelas violências cometidas contra os grupos indígenas da área. As relações entre salesianos e comerciantes e patrões brasileiros eram possivelmente mais nuançadas.

A ambiguidade das relações entre missionários e comerciantes no Uaupés já foi aventada por Hugh-Jones (1981:35), que aponta casos em que a própria viabilidade do empreendimento missionário era garantida pelo comércio dos produtos extrativos, como parece ter sido o caso dos monfortianos que pelo mesmo período passaram a atuar no lado colombiano do rio Papuri (ver também Wright, 1999:167). Por outro lado, no contexto das relações entre índios e civilizados que os salesianos passavam a atuar, e também considerando a magnitude de seu projeto, dependeriam igualmente do trabalho indígena e, assim, da distribuição de mercadorias, de modo a estabelecer com estes relações análogas àquelas que mantinham os seringueiros. Além disso, os primeiros movimentos a igreja no sentido da criação de uma Prelazia no rio Negro nas primeiras décadas do século haveria que contar com a complacência dos barões da borracha de Manaus que controlavam o comércio nessa região, em particular do poderoso J.G. Araújo, dono da maior firma comercial do Amazonas e responsável pelo financiamento dos negócios da maior parte dos seringalistas do estado. A firma J.G. Araújo mantinha a partir de sua filial de Santa Isabel “aviados” pelo baixo e médio rio Negro e os dois patrões que competiam entre si na região das cabeceiras, Manuel Antonio Albuquerque, o Manduca, “dono do Uaupés”, e Germano Garrido, o “dono do

²⁵ Mostrar-se-ão no entanto extremamente intolerantes quanto às expressões culturais indígenas, exigindo que os índios abandonassem suas casas coletivas multi-familiares, os rituais de iniciação e o xamanismo. As missões salesianas constituem impressionantes estruturas arquitetônicas, com instalações capazes de abrigar centenas de alunos indígenas em regime de internato. Até fins da década de 80 lançaram mão desse expediente para afastar as crianças de suas famílias, proporcionar educação escolar e de ofícios e inculcar os preceitos da religião católica. Atualmente, os internatos encontram-se fechados, em função da redução das dotações oficiais que receberam por muitas décadas (Nimuendaju, [1927]1982:188-91).

Içana". E há indicações de que a instalação das missões salesianas no Uaupés na década de 20 contou diretamente com sua generosa "assistência" (O Jornal, 1959)²⁶.

Realizado este percurso, vejamos em linhas gerais as informações presentes nas fontes históricas relativas à composição étnica da região.

2.2- Quem eram os índios da região

Silvia Vidal (1999), baseando-se em evidências históricas e arqueológicas, argumentou recentemente que os grupos indígenas do rio Negro faziam parte, antes do início da colonização, de uma extensa rede de comércio a longa distância através da qual se conectavam com vários outros grupos do Orinoco e do Japurá-Solimões. Segundo a autora, tratava-se de um sistema macropolítico e econômico regional, multiétnico e multilinguístico, que envolvia uma hierarquia interétnica (*Manoa and Oniguayal Macro Politics*, cf. pp. 518)²⁷. Por volta de meados do século XVII, tal sistema já se encontraria em processo de desarticulação em virtude das flutuações demográficas que resultavam da disseminação de doenças e escravização pelos europeus. A partir do século XVIII, este processo de desestruturação viria a dar origem a novas formações sócio-políticas indígenas no rio Negro, envolvendo inúmeros grupos da família linguística Arawak – do ramo Maipure do Norte.

O argumento geral de Vidal é o de que tais formações – que a autora denomina *multiethnic confederacies* – seriam lideradas por chefes carismáticos, cujo paradigma seria o líder Manáo Ajuricaba, e, flexíveis, teriam envolvido diferentes etnias ao longo do período. A autora aponta a formação de cerca de 15 dessas confederações entre 1700 e 1770, sendo

²⁶ A associação dos salesianos no Amazonas à figura de J.G. Araújo é atestada por uma grande matéria dedicada pelo diário amazonense "O Jornal" a esta ilustre personagem no ano de 1959. Considerado o maior homem de negócios do Amazonas, "o consolidador da economia amazonense", este comendador teria mantido, entre suas inúmeras obras de assistência, significativas contribuições ao Colégio D.Bosco em Manaus e às missões salesianas no rio Negro.

²⁷ Com efeito, a participação dos grupos Arawak do rio Negro em extensas redes comerciais é atestada pelas primeiras fontes históricas do alto Amazonas, segundo as quais os Manáo mantinham comércio com os assim chamados cacicados das várzeas do Solimões (Yurimagua ou Oniguayal e Aisuari) através do rio Japurá. Há informações inclusive de que nessas transações circulavam produtos e objetos obtidos junto a grupos do rio Uaupés, assim como armas e outros objetos europeus trocados com os holandeses da Guiana por escravos (ver Porro, 1992).

que nas primeiras décadas desse período os grupos confederados e seus chefes dedicavam-se intensamente ao comércio de seus próprios produtos e escravos com os holandeses, portugueses e espanhóis para a obtenção de armas e outros bens de origem européia. O contato comercial com os europeus teria sido o elemento de base para a formação e transformação dessas confederações, de maneira que disputas pelas redes de troca haveriam levado a conflitos mutuamente destrutivos entre os principais grupos de diferentes confederações. A fase dos aldeamentos, que corresponde à segunda metade do século XVIII, teria acarretado um ainda mais profundo envolvimento dos grupos indígenas com a política colonial, bem como a eclosão de inúmeras revoltas, como vimos no início deste capítulo. A partir de então muitos desses grupos arawak-falantes viriam a perder sua autonomia política e econômica e muitos indivíduos e famílias seriam assimilados. A muitos grupos se colocou ainda a opção de manter aliança com os portugueses ou aceitar a proteção dos espanhóis. Desse modo, argumenta Vidal, as confederações dos povos arawak sucumbiriam ainda no século XVIII, mas, ao longo da primeira metade do século XIX, através de movimentos migratórios e reorganizações políticas estes grupos teriam sido capazes de se reconstruir como sociedades. Os movimentos messiânicos de meados do século que mencionamos acima, liderados por xamãs arawak, teriam garantido a *"continuidade física e cultural dos povos, a consolidação do sistema regional de hierarquias político-religiosas que persiste até hoje e a organização das sociedades Arawak, Tukano e Maku do noroeste amazônico"* (Vidal, 1999:521). Note-se que, nessa hipótese, a (re)organização das sociedades atuais passa por um deslocamento espacial significativo de seu substrato demográfico, das margens do principal curso navegável da região, o rio Negro, em direção a seus formadores Uaupés, Içana e Xié.

Este modelo, baseado na noção de etnogênese e muito sugestivo, não permite, no entanto, vislumbrar propriamente o que haveria se passado com os grupos do rio Uaupés, já que o argumento diz respeito sobretudo aos Arawak do rio Negro, muito embora a autora mencione a participação de Cubeo, Arapasso e Desana, etnônimos que atualmente designam grupos de língua tukano do Uaupés, ao lado de inúmeros outros grupos Arawak nas

confederações que haveriam se sucedido pelo século XVIII – os sempre presentes são os Baré, Manáo, Baniwa e Warekena, mas vários outros são citados, como Mayapena, Mabana, Guinau, Guariba, Puinave, Piapoco, Tariana, Curipaco, Yavitero e outros. Seriam os Cubeo, Arapasso e Desana grupos historicamente tukanizados? Ou sua presença ao lado dos arawak do rio Negro indicaria apenas escravização e descimento? Respostas para tais problemas não passariam de hipóteses, cuja maior ou menor plausibilidade envolveria ainda a busca de evidências na história oral. Penso que este é também o caso para a hipótese da evolução das confederações arawak para o novo arranjo social que, através de migrações e alinhamentos políticos e religiosos inter-grupos, haveria levado à construção das sociedades atuais, incluindo agora os grupos tukano e maku.

Para a autora, o processo de formação de sucessivas confederações interétnicas, ainda que referenciadas às políticas coloniais de espanhóis e portugueses, seria um indício de que esses arawak do século XVII exibiriam uma organização social de maior complexidade sócio-política do que a dos grupos atuais, uma vez que tais unidades basear-se-iam na existência de autoridade política centralizada e exercida por poderosos líderes que manipulavam ao mesmo tempo conhecimentos xamanísticos, habilidades comerciais e capacidade de mobilização para a guerra. Esta afirmação de Vidal (1999:517) apóia-se principalmente no fato de que ainda hoje se verifica a existência unidades de descendência patrilineares hierarquizadas e exogâmicas na organização social dos grupos indígenas do noroeste amazônico, pelo que poderiam ser tomados como representantes de um sistema social único entre as sociedades amazônicas que sobreviveram à colonização²⁸. Porém, há que se levar em consideração que também as ações dos portugueses no rio Negro nesse período envolveram o fortalecimento de lideranças indígenas de grupos cuja aliança seria estratégica para o negócio do tráfico de escravos. Do mesmo modo, como vimos acima, a política pombalina dos aldeamentos era caudatária principalmente da criação de relações amistosas

²⁸ Esta possibilidade é igualmente aventada por Stephen Hugh-Jones (1993) ao proceder a uma reinterpretação da organização social Tukano à luz do conceito levi-straussiano de 'casa'. E o contato dos Arawak do rio Negro com as sociedades mais "complexas" da várzea amazônica reforçaria a hipótese, já que para estas vêm sendo apresentadas evidências arqueológicas que sugerem estratificação, centralização política, grandes concentrações demográficas, produção de excedentes agrícolas, tudo isso associado à existências de clãs, linhagens e descendência unilinear (ver Roosevelt, 1991, 1992).

com os chamados “principaes”, o que supostamente permitiria o sucesso nos descimentos. Em que medida a existência desses líderes, cuja autoridade atravessava fronteiras étnicas, se deve a uma maior complexidade do sistema político no passado ou é fruto das relações em curso com os colonizadores consiste em uma questão a demandar novos estudos.

Não obstante, os processos de base apontados pela autora que teriam estado em operação ao longo do período me parecem claramente plausíveis, não apenas para os grupos arawak, mas também para os outros grupos indígenas da região: a) assimilação de segmentos ou grupos de descendência de determinados grupos por outros de distintas famílias linguísticas, b) separação de segmentos de um determinado grupo Arawak por fusão com outros grupos, Arawak ou não; c) acesso negociado a territórios de outros grupos; d) alianças políticas; e, e) articulação de formas supracomunitárias de integração sócio-política. Em suma, sobretudo os mecanismos de fusão e fissão de grupos, tal como documentados na etnografia mais recente da região (ver por exemplo Goldman, 1963), teriam constituído um recurso estratégico empregado pelos grupos indígenas do noroeste amazônico para lidar com as vicissitudes da colonização. E talvez isso responda em parte pela flutuação na quantidade de etnônimos registrados nas fontes históricas.

Portanto, como já se concluiu para vários outros casos da Amazônia colonial, “a história está onipresente (...), *primeiro moldando unidades e culturas novas, cuja homogeneidade reside em grande parte numa trajetória compartilhada*”, e ainda em “*reagrupamentos de grupos linguisticamente diversos em unidades ao mesmo tempo culturalmente semelhantes e etnicamente diversas*” (Carneiro da Cunha, 1992). Tendo isso em mente, e sabendo que aqui estaremos incursionando no terreno das conjecturas, vejamos o que se pode deduzir a partir de um rápido exame da etnonímia histórica do alto rio Negro.

Em geral, os textos históricos sobre o rio Negro são unânimes em apontar as quase insuperáveis dificuldades que envolvem o tratamento da etnonímia presente nas fontes. Há centenas de nomes apontados nas primeiras fontes escritas da região como “nações” (Wright, 1992), sendo, entretanto, impossível saber se se tratavam de etnias específicas ou de segmentos menores, como sibs ou fratrias, unidades presentes na organização social de

todos os grupos indígenas contemporâneos da região. Além disso, as fontes históricas referem-se a grupos indígenas através de nomes que, via de regra, não correspondem à auto-designações, mas por etnônimos atribuídos por terceiros. Em numerosos casos, há nomes que são empregados para vários grupos, como provavelmente é o caso de Baré, Baniwa, Uaupés, e Maku sem que se conheça as circunstâncias em que em que tais categorias estariam sendo empregadas e registradas. A grande profusão de etnônimos sugere ainda que muitos grupos do rio Negro possam ter sido extintos ao longo dos séculos XVIII e XIX, uma hipótese que certamente possui um peso considerável em vista dos processos de escravização, aldeamentos, fugas e disseminação de epidemias do período. No entanto, não se poderia mecanicamente supor que os inúmeros etnônimos presentes nas fontes, e que não possuem correspondência auto-evidente com os grupos atuais, indiquem grupos extintos, assim como também não poderemos estar seguros de que etnônimos usados desde o século XVIII até hoje tenham sido sempre utilizados com referência a um mesmo grupo – seriam os chamados Baniwa no século XVIII, presentes desde Manaus até Marabitanas, os mesmos Baniwa atuais do rio Içana? E tudo isso não apenas pela insegurança quanto a níveis de inclusão ou pelo problema da designação por terceiros, mas também em função de eventuais processos de assimilação que certamente ocorreram entre diferentes grupos.

Um exame das primeiras fontes do século XVIII que apresentam informações extensas sobre a etnonímia de todo o rio Negro foi efetuado por Wright (1991; n.d.b.). Uma dessas fontes são os registros de escravos indígenas trazidos do rio Negro para Belém pelas tropas oficiais de resgates entre os anos de 1745 e 1747. Desses registros é retirada uma impressionante lista de 290 etnônimos, que correspondem a 1334 escravos e outros 43 considerados “forros”, isto é, aqueles que não haveriam sido resgatados de uma condição de cativeiro -- mesmos estes deveriam “pagar” seu resgate com trabalhos prestados na capital da colônia. De acordo com Wright, esta cifra corresponderia a apenas uma parcela reduzida do total de escravos feitos no período, principalmente em função da atuação de particulares. O grande número de etnônimos resultaria, segundo o autor, do fato que uma grande

quantidade desses termos estaria a designar moradores de aldeias específicas ou grupos referidos de acordo com o nome de seus chefes. Muitos dos etnônimos podem ainda corresponder a formas alternativas de designar os mesmos grupos. Além disso, a lista incluiria muito provavelmente nomes que se referiam a subdivisões de grupos, em particular a sibs patrilineares, que até hoje constituem a unidade básica da organização social dos grupos da região. De modo importante, quatro desses etnônimos cobririam um quarto do total de escravos feitos no período: Boapé, Macu, Baniwa e Ariquena. Não há dúvidas, portanto, de que se trata de uma listagem extremamente heterôgenea, na qual figuram tanto designações pontuais, ou locais, como categorias abrangentes, eventualmente sub-regionais, a incluir vários grupos de um mesmo rio.

Observadores da segunda metade do século XVIII apresentam informações mais acuradas. São viajantes que se encarregam de proceder aos primeiros levantamentos sistemáticos do rio Negro e seus afluentes, buscando registrar informações sobre a geografia e os povos da área -- Noronha (1759), Xavier de Sampaio (1775) e Ferreira (1776). A etnonímia presente nessas fontes foi tabulada por Bruzzi da Silva (1977:28-29), que apresenta listas separadas para os rio Negro e Uaupés. Para as povoações do rio Negro é apontada a presença de 33 etnias: Manao, Paraviana, Uaranacocena, Carahiahi, Baré, Passé, Cocuana, Aroaqui, Tacu, Baniba, Baiana, Uariquena, Uaupez, Macú, Mepuri, Marapitana, Aruniê, Cubeuana, Coeuana, Duanáis, Jurí, Japíuna, Jaruna, Juma, Mendó, Maquiritare, Puiteno, Pexuma, Termairarí, Turimarí, Uauuana, Xamá e Xapuena. Algumas décadas mais tarde, já a meados do século XIX, há registros para o rio Negro que dão conta da existência de um número da significativamente menor de etnias nessas povoações. Já não verificamos as mesmas 33 categorias, mas apenas 22, muito embora entre essas figurem seis que não são mencionadas para o século XVIII²⁹. O que poderíamos dizer dessas coincidências e divergências?

²⁹ De acordo com Araújo e Amazonas, [(1852)1984], as etnias presentes ao longo do curso do rio Negro são as seguintes: Manao, Paraviana, Uaranacocena, Caburicena, Carahiahi, Baré, Passé, Ajuana, Cariás, Cocuana, Aroaqui, Tacu, Tarumã, Baniba, Baiana, Uariquena, Uaupez, Damacuri, Macú, Mepuri, Marapitana e Curanáos (esses etnônimos são mencionados em.

A meu ver, a comparação das duas listas confirmaria, em primeiro lugar, que os processos de escravização e descimento do século XVIII teriam levado a uma redução drástica da diversidade étnica rionegrina pré-existente ao início da colonização, seja pela extinção completa ou pela assimilação de parcelas remanescentes de muitos grupos por outros. Considerando-se ainda que o fracasso da experiência dos aldeamentos teria culminado, ao final do século XVIII, com a dispersão dos contingentes até então “descidos” para suas áreas de origem ou, como é mais freqüentemente apontado na historiografia, a busca de refúgio por muitos grupos nas regiões das cabeceiras do Uaupés e Içana, poder-se-ia arriscar que a diminuição da diversidade étnica do século XIX seria também um resultado da desarticulação de várias povoações estabelecidas pelos portugueses no período anterior. Nesse sentido, é interessante notar que das relações acima constam até mesmo etnônimos relativos a grupos do rio Branco, como Paraviana e Maquiritare, como também figuram os Baniwa, termo atualmente empregado exclusivamente para designar os grupos cuja origem é o rio Içana, e os chamados Uaupés -- ou Boapés --, etnônimo em torno do qual há controvérsias, uma vez que se trata de um nome atualmente empregado apenas como nome do rio, mas que teria sido usado no período colonial como referência a seus habitantes, ou a uma parte deles. Há divergências quanto à existência nessa época de um grupo específico referido por este termo (ver Wright, n.d.b.:40ss; Becerra, 2001:35-36), porém parece claro que a partir de meados do século XIX já era utilizado como designação para todos os grupos do rio Uaupés, majoritariamente da família lingüística Tukano, mas entre os quais incluir-se-iam também os Tariano, grupo Arawak falante (Wallace, [1869]2001:373).

Mas, para além dessas vagas observações, o que me parece mais impressionante nessas listas é o fato de que, além da confusão em torno do termo Uaupés, do conjunto geral de 39 etnônimos -- considerando as duas listas acima apresentadas -- apontados durante os séculos XVIII e XIX, apenas cinco são atualmente empregados ao longo do rio Negro e seus afluentes: Baré, Baniwa, Maku, Warekena e Cubeo(ana). Ou seja, mais de 30 etnônimos vieram a cair em total desuso ao longo do rio Negro até o final do século XIX. Segundo Nimuendaju ([1927]1982), evidências históricas permitem classificar todos os povos que

habitavam ao longo do curso do rio Negro até o século XVIII como pertencentes à família linguística Arawak, sendo as línguas Baré e Manáo majoritárias. É possível assim que o termo Baré passasse, progressivamente, a ser utilizado de modo mais abrangente, uma vez que, como enfatiza Wright (1992), esta é uma tendência já verificada nas primeiras fontes escritas para o rio Negro. Podemos supor também que, neste processo, muitos grupos tenham progressivamente deixado de ser referidos (e a referir-se a si mesmos?) a partir de designações étnicas particulares e incorporados na camada considerada civilizada da região, pois de acordo com Meira (1997:28), *“as informações etnonímicas, embora nem sempre confiáveis, demonstram que a população indígena majoritária nas povoações seria, no século XIX, constituída pelos resíduos demográficos dos povos que viviam na região desde a chegada dos europeus, e que haviam sido ‘descidos’ e aldeados compulsoriamente no século XVIII. E mais, há uma significativa população descendente desses povos, mas que é fruto da miscigenação com os colonizadores, os ditos ‘mamelucos’, que vivia nas mesmas povoações ao longo de todo o rio Negro”*.

É evidente que a partir das fontes escritas não é possível conhecer as circunstâncias exatas em que esta passagem teria ocorrido, mas é certo que a muitos grupos o manejo do qualificativo “civilizado” franqueava melhores posições nas relações comerciais que iam se adensando. Ser Baré ou ser civilizado podem ter sido, assim, alternativas que se colocavam à população ribeirinha do rio Negro, e talvez, em determinadas circunstâncias, tenham representado duas faces da mesma moeda. Já no rio Uaupés, passa-se outra coisa.

O desaparecimento das categorias étnicas que se verifica no rio Negro não acontece com a mesma proporção nesse rio: os mesmos cronistas que no século XVIII registravam 33 etnônimos para o rio Negro, apontavam outros 25 para o Uaupés. Porém, as fontes do século XIX não acusam uma diminuição de grupos nesse rio, ao contrário, há registro de 49 etnônimos presentes no Uaupés para meados desse século (cf. Wallace, [1869]2001; Bene, 1852 apud Tenreiro Aranha, 1906; Araújo e Amazonas, [1852]1984). De acordo com o exame

efetuado por Bruzzi da Silva (1977:30ss), entre esses 49 etnônimos³⁰ estão presentes mais de dez nomes que se referem a sibs dos grupos lingüísticos que hoje localizam-se nos rios Uaupés, Tiquié e Papuri. Há também vários grupos mencionados que atualmente se localizariam no rio Içana ou em território colombiano - os Barasana, grupo que faz parte do sistema social do Uaupés mas que habita o rio Pira-Paraná na Colômbia, é citado como Panenoá. Tais inclusões responderiam pelo grande número de etnônimos que são apontados, mas de modo importante, as listas do Uaupés apresentam, se comparadas com as do rio Negro, uma consistência surpreendente com a etnonímia contemporânea, pois dos doze grupos étnicos atualmente residentes no Uaupés (incluindo os afluentes Papuri e Tiquié) nove já figuram nessas listas como tais: Tukano, Dessana, Tariana, Cubeo, Wanana, Pira-Tapuya, Miriti-Tapuaia, Arapasso e Makuna. Com efeito, as listas do século XVIII para esse rio, afirmam seus próprios autores, não eram completas, já que foi justamente ao final desse período que se iniciaram as explorações do Uaupés. No século XIX, portanto, o conhecimento sobre os grupos localizados nesse rio iria aumentar, não obstante a confusão entre os nomes dos sibs e dos grupos lingüísticos, em sua grande maioria pertencentes à família lingüística Tukano. Desse modo, já para o final do século XIX, viajantes como o italiano Ermano Stradelli [(1889) 1990] e o francês Henri Coudreau (1884) fornecem uma relação de grupos indígenas habitantes do Uaupés que é quase coincidente com a configuração atual: Tariana, Tukano, Arapasso, Dessana, Pira-Tapuaia, Wanano, Tuyuka, Miriti-Tapuaia, Carapanã, Cubeo e Maku. Além desses, Coudreau indica ainda os Sussuarana, Tatu-Mira, Jurupari-Mira, Arara e Arara-Tapuaia, grupos que Stradelli admite não conhecer e que, muito provavelmente tratar-se-iam, de nomes de sibs específicos traduzidos do tukano para a língua geral.

As diferentes trajetórias dos etnônimos dos rios Uaupés e Negro através das fontes parecem assim ocultar uma realidade sociológica: enquanto a diversidade étnica do Uaupés ia sendo reconhecida pelos diferentes viajantes que então exploravam esse rio, a do rio Negro

³⁰ Para não carregar demasiadamente o texto, segue aqui a lista: Agarani, Arapaço, Baniua, Baúna, Beijú, Boanari, Cainatari, Carapanã, Caua, Uananá, Coró-Coró, Cubeo, Cutia, Deçana, Gi, Giboia, Ipeca, Iravassú, Jacamí, Jurupari, Juruá, Macú, Macucoena, Macuná, Macura, Mamengá, Mirití, Omaua, Onça, Panenoá, Pirá-Tapuaia, Piraiurú, Puça, Quaty, Coeuana, Quenacá, Tabaiana, Quatitu, Tanimbuca, Tapiira, Tariana, Tatú, Tijucó, Timanará, Tocandira, Tucano, Uacará, Uaracú e Urinaná.

já estava sendo apagada, em um processo que favoreceria a emergência de categorias genéricas, a englobar índios e mestiços. Designados como “tapuias”, ou por vezes como “Baré”, a marca distintiva desse contingente era o fato de já serem então considerados “civilizados”. Quanto ao rio Uaupés, apesar da precisão com a qual naturalistas como Wallace, Coudreau e Stradelli já reconheciam a etnonímia dos grupos ali residentes, no linguajar regional todos eles eram igualmente subsumidos em uma categoria genérica: precisamente, “Uaupés”. Com efeito, o rio Uaupés até as primeiras décadas do século XX era chamado por seu nome próprio, Caiary, palavra de origem arawak, como o atesta o sufixo *ary* ou *ali*, “água” ou “rio”, e, corriqueiramente, designado “rio dos Uaupés”, em uma referência àqueles grupos que ali habitavam. De acordo com Koch-Grunberg ([1909/10]1995, Tomo I:223), esta era a designação que antigos habitantes Arawak desse rio vieram a atribuir a outros grupos que invadiram a região vindos do sul ou sudoeste, como os Tukano e Cubeo, uma hipótese cuja verificação exigiria estudos lingüísticos aprofundados. Por outro lado, não há o que objetar quanto à conotação que envolvia o termo por ocasião de sua viagem. Tratava-se, segundo o etnólogo alemão, de uma categoria pejorativa, que não era bem aceita por qualquer índio da região, tukano ou arawak falantes:

“Todavía los grupos aruak del Içana miran a sus vecinos (do Uaupés) con cierto desprecio y le dan a palabra Uaupés um significado despectivo, así como los índios del Caiary no oyen con agrado a designación Uaupés. Por ejemplo, si se le dice a un karútana ‘Eres un inútil, un desertor, etc!’, por lo general responderá en lingoa geral: ‘isché ti(ma) uaupé!’ (no soy un uaupé!). Se situa así conscientemente en contraposición a los tradicionales enemigos de estos aruak”.

Esta informação, embora não permita estabelecer com certeza se a palavra *uaupé* é de origem arawak, já que está inserida em uma frase na língua geral, dá a entender que se tratava de uma categoria que marcadamente se contrastava à de “tapuia” ou “Baré”, isto é ela designava por excelência aqueles que permaneciam fora da “civilização”. Mas é importante destacar que o informante de Koch-Grunberg era um *karutána*, sub-grupo dialetal Baniwa do baixo Içana, cuja grande maioria é hoje falante da língua geral. Portanto o contexto de emprego do termo Uaupé seria aquele em que grupos falantes da língua geral,

mas originalmente arawak, se referiam a grupos pertencentes à família lingüística tukano. Ora, esse é exatamente o caso dos Baré do rio Negro, ou ao menos de uma parte deles. É interessante notar que para esses grupos o termo Baré não possui uma tradução conhecida. Há, por outro lado, indicações em um único estudo existente sobre os Baré da Venezuela (ver Pérez, 1988), de que a tradução de Baré, ou "Bali", seria "branco", em oposição a "negro". Isso tudo sugere, a meu ver, que os termos Baré e Uaupé, tal como empregados no médio e alto rio Negro desde, talvez, as primeiras décadas do século XIX, indicavam posições diferenciais ocupadas por seguimentos distintos da população nativa regional àquela altura da história colonial. Posições cuja referência focal era inequivocamente a "civilização" trazida pelo colonizador. Uns incluídos, outros excluídos, o que tornaria o uso da categoria Uaupé eminentemente parcial. Isto é, um ponto de vista externo sobre quem, e o que, eram os índios.

Wright (n.d.b.) se inclina a considerar os chamados Boapés como um amálgama de vários grupos, de origem tanto arawak como tukano, que no século XVIII habitavam o rio Uaupés acima das primeiras cachoeiras, mas que não haveriam sobrevivido aos avanços dos portugueses. Becerra (2001) defende que haveriam sido um grupo arawak específico, igualmente extinto antes do final daquele século. Nesse aspecto, parece-me que a sugestão de Wright é a mais plausível, tendo em vista a persistência da categoria no século XIX como designação genérica para muitos grupos. Porém, se assim for, parece-me problemático sustentar uma extinção total dos chamados Boapés, pois, como veremos a seguir, um modelo arqueológico recentemente proposto sustenta que a composição étnica do rio Uaupés acima das primeiras cachoeiras localizadas na região da foz do rio Tiquié manteve seus traços básicos desde antes do início da colonização.

Baseando-se na datação de material cerâmico coletado em um antigo sítio habitado pelos Tariano nas imediações de Iauaretê e articulando tais informações à excertos publicados da memória oral dessa etnia, Eduardo Neves (2001:280-284) sugeriu recentemente que a atual distribuição espacial dos grupos indígenas do alto e médio Uaupés não seria distinta da configuração ali já existente em tempos pré-coloniais. O material

arqueológico é proveniente da serra do Jurupari, localizada a cerca de cinco quilômetros da margem direita do Uaupés, à altura de Iauaretê. Como ainda hoje informam os Tariano dali, tratava-se de uma moradia coletiva especialmente protegida contra incursões guerreiras de grupos inimigos. Localizava-se em um terreno elevado e contava com uma paliçada e trincheiras de proteção. Sigamos o raciocínio do autor.

A partir das primeiras décadas do século XVIII, o avanço da colonização haveria promovido o esvaziamento de algumas áreas do baixo Uaupés, resultado do descimento, ou mesmo da extinção, de grupos arawak que aí habitavam no período. Porém, acima das cachoeiras do médio Uaupés, e especificamente para a região de Iauaretê, a presença dos Tariano, grupo arawak originário da bacia do Içana, remontaria aos séculos XIV e XV. Ou seja, a atual concentração dos Tariano em Iauaretê não resultaria de pressões advindas do processo de colonização. Seu estabelecimento entre grupos de língua tukano do Uaupés teria ocorrido antes da chegada dos portugueses e envolvido uma série de conflitos com grupos tukano estabelecidos ao longo de sua rota migratória. Tais conflitos teriam ocorrido especialmente com os Wanano, grupo até hoje localizado no alto Uaupés. As guerras dos Tariano contra os Wanano são contadas em várias narrativas, já registradas por Brandão de Amorim ([1926] 1984) ao final do século XIX. A antigüidade da incorporação dos Tariano ao sistema social do Uaupés seria uma evidência de que tal sistema, baseado em intercâmbios matrimoniais e rituais entre os Tariano, Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Wanano e Maku, estaria em vigor mesmo antes da chegada dos colonizadores. Ao contrário de que haveria ocorrido em outras partes da Amazônia, o sistema multi-linguístico do Uaupés não resultaria do recuo desses vários grupos em direção a uma zona de refúgio nas cabeceiras. Ao contrário, após o esvaziamento de áreas dos rios Tiquié e baixo Uaupés em função dos descimentos, grupos Tukano e Desana do Papuri é que teriam ocupado esses espaços nos baixos cursos dos rios. Desse modo, a atual distribuição geográfica dos grupos indígenas na parte mais alta bacia do Uaupés não seria estruturalmente distinta daquela que se configurou desde o final do século XVIII.

Há alguns reparos que poderiam ser feitos a esse modelo, em particular quanto aos efeitos indiretos da colonização sobre a área do médio/alto Uaupés na segunda metade do século XVIII. Isso diz respeito ao deslocamento dos Tariano de Iauaretê das margens do Uaupés para o centro da floresta, bem como à dinâmica dos deslocamentos dos Tukano em direção às cabeceiras do rio Papuri no mesmo período, desalojando outros grupos, como os Tuyuka e os Carapanã, para regiões mais remotas a oeste. Trata-se de movimentos relacionados às primeiras tentativas dos portugueses em recrutar trabalhadores Tukano e Tariano para as obras da fortaleza de São Gabriel³¹. Porém, o modelo proposto por Neves tem, a meu ver, o mérito de realçar uma dinâmica peculiar, qual seja, a de que, não obstante os impactos da colonização, alguns grupos, e principalmente os Tariano, parecem ter logrado manter certa estabilidade territorial e que a busca de refúgio nas cabeceiras dos rios nem sempre foi a estratégia adotada. Como aponta o autor, a demanda por escravos indígenas no século XVIII viria a contribuir para a intensificação das guerras entre os grupos da área, de maneira que o próprio tráfico de escravos pode ter fortalecido a posição estratégica dos Tariano em Iauaretê, a partir de onde teriam acesso facilitado ao Papuri e ao alto Uaupés para capturar escravos entre outros grupos para trocar com os portugueses.

Teriam os Tariano feito cativos entre os assim chamados Boapés? Ou eles próprios, ou alguns de seus sibs, teriam sido feitos escravos sob essa designação? Em um dos principais documentos sobre o qual Wright fundamenta sua análise do tráfico de escravos no rio Negro no século XVIII, e que constitui a primeira informação sobre a geografia e os índios do médio e alto Uaupés -- *Seqüente Notitiade de Rio Negro*, do padre jesuíta Ignácio Szentmartonyi, datada de 1749-55 --, lemos que "*depois do Tikie, o Kapury (Papuri) deságua no Cajari (Uaupés), distante do primeiro tanto quanto Pedreira de Mariua. Entre esses dois rios vivem os Boapés, uma nação com muitos idiomas distintos, entre os quais são os Tarianas, de língua Baniwa, os Bárias, com uma língua distinta, e muitos outros povos desconhecidos*" (Szentmartonyi, 1749-55 apud Wright, n.d.b.). Depreende-se dessa passagem, que o

³¹ Ver Capítulo 6, onde se analisa uma extensa história Tukano que dá conta dos primeiros contatos com os brancos em Iauaretê e dos efeitos desse processo em termos das relações entre eles e os Tariano.

território reconhecido aos Boapés corresponde a um extenso trecho do Uaupés, no qual hoje há grande quantidade de comunidades, dos grupos Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso e Tariano. Não creio, portanto, ser impossível que as respostas para as questões que levantei acima sejam, ambas, afirmativas. Mas não há evidências que permitam uma demonstração mais fundamentada deste ponto. O que vale a pena ressaltar é que, já para o século XVIII, os Tariano parecem ocupar uma posição de destaque no rio Uaupés, ou entre os Boapés.

Mais de cem anos depois dessa primeira notícia, os observadores do final do século XIX são unânimes em apontar sua posição como “chefes dos Uaupés”. Diz Coudreau (1889): *“Les Tarianas racontent qu’ils ont forme l’avant-garde dès nations du Uaupés”*. E em seguida Stradelli ([1889]1990): *“Os Tariana, a tribo dominante, o viveiro, por assim dizer, dos chefes, cujo núcleo está em Ipanoré e Jauaretê”*. A associação dos Tariano a uma posição de chefia no interior da categoria Uaupés é também efetuada nos relatos orais recolhidos por Brandão de Amorim ([1927] 1984) no início do século XX acima mencionados. Entre eles, consta o da “Guerra de Buopé”. De acordo com o relato, Buopé é um grande chefe Tariano, *“que tinha gente como cabelo”*, e que liderou os Tariano em guerras contra *“todos os povos deste rio”*. Os relatos orais sobre essas guerras são contados ainda hoje pelos que se dizem descendentes de Buopé, os Tariano das comunidades de Santa Maria e São Pedro em Jauaretê. Mas eles não chamam seu ancestral pelo nome de Buopé, e sim por *Koivathe*, seu nome cerimonial, e que hoje é também o nome do sib a que pertencem os homens dessas duas comunidades. Voltaremos a essa discussão no Capítulo 5.

De acordo com esses homens, Buopé quer dizer “índio”, tendo seu ancestral sido assim chamado por ser considerado o chefe dos índios. Ainda, segundo afirmam, tratar-se-ia de uma palavra da extinta língua dos Baré, que já antes dos primeiros brancos freqüentavam eventualmente o rio Uaupés. Esta informação não pode, no entanto, ser tomada ao pé da letra, pois de acordo com a lingüista Alexandra Aikhenvald a seqüência “buo”, e mesmo “uau” ou “wau”, não é fonologicamente possível nas línguas arawak da região, seja no tariano, no warekena e mesmo na extinta língua dos Baré (Robin Wright, comunicação pessoal, 2003). Com efeito, muita informação lingüística foi perdida na região do alto rio Negro devido à

provável extinção de muitas línguas. Nesse caso, seria impossível uma recuperação da etimologia do termo Uaupés. Mas, para os fins de nossa discussão este dado não altera muito as coisas, pois ainda que haja imprecisão na afirmativa dos Tariano a respeito da origem do termo Buopé, não creio que estejam errados ao apontar que eram os Baré que o utilizavam. Isto é, ainda que não fosse um termo de sua própria língua, parece ter sido por eles empregado recorrentemente nas subidas ao Uaupés para arregimentar trabalhadores.

Os termos Baré e Uaupé podem ter sido, dessa maneira, duas categorias opostas, cujo conteúdo era dado através da relação que os distintos grupos assim classificados mantinham com a “civilização dos brancos”, os primeiros incluídos, os segundos excluídos. Esses termos desapareceram historicamente. Os Baré vieram a se transformar em caboclos, e hoje avaliam que vale a pena voltar a ser Baré. Ao longo da década de 80 passaram, assim, a novamente se assumir como índios, em um processo de retomada da identidade indígena articulada à luta pelo reconhecimento das Terras Indígenas situadas no rio Negro abaixo da cidade de São Gabriel (Meira, 1991). Este é o único caso de uma identidade indígena emergente na região. Trata-se de um caso análogo aos processos de retomada da identidade indígena que vêm sendo documentados entre índios do nordeste do Brasil (Oliveira, 1999). Acredito, porém, que o caso Baré tem particularidades muito distintas daquilo que vem se passando entre os grupos do nordeste. Uma situação evoca a outra porque sua principal característica é a mesma, isto é, tratam-se, nos dois casos, de grupos que retomaram suas identidades na medida em que reivindicavam terras. Mas esse fenômeno está dando margem, no nordeste, ao ressurgimento de vários grupos, ao passo que no rio Negro ele diz respeito apenas aos Baré.

Pois os chamados Uaupés jamais deixaram de ser índios, ainda que, ao se tornarem ex-alunos dos salesianos, tenham deixado de ser assim classificados. Como eles próprios dizem, “nunca esquecemos quem somos realmente”. Os civilizados Tariano, por exemplo, são “filhos do sangue do trovão”. Seu surgimento, sua trajetória e seus feitos constituem o que poderíamos chamar de uma cosmo-história (Albert, 2001) de Iauaretê, que começa muito antes da colonização. Voltaremos a tratar desse processo no Capítulo 5, onde teremos a

ocasião de explorar um conjunto de relatos orais dos Tariano de Iauaretê, bem como de cotejá-los com os materiais coletados entre seus antepassados do século XIX por Stradelli e Brandão de Amorim. Antes disso, porém, iremos tratar nos próximos capítulos da história recente de Iauaretê e de seu crescimento e de descrever alguns aspectos da vida cotidiana no povoado, já que é nesse contexto específico que, para os Tariano, interessa narrar e escrever sobre o passado.

Capítulo 3

Iauaretê é de muita gente

No capítulo anterior percorremos a história da colonização do rio Negro desde seu início, a meados do século XVIII, até o momento da chegada dos salesianos na região, já pelas primeiras décadas do século XX. A implantação das Missões Salesianas no Uaupés abre uma nova fase na história regional, uma vez que irão por várias décadas desempenhar um papel de autoridade local, fazendo as vezes do próprio Estado Nacional na fronteira com a Colômbia. Seu projeto de "catequese e civilização dos índios", viria, assim, a contar com generoso respaldo de verbas oficiais, o que praticamente lhes permitiria assumir o monopólio das relações com os povos indígenas do Uaupés. Nesse sentido, viriam a se responsabilizar por coibir os excessos até então praticados por comerciantes brasileiros e colombianos que freqüentavam este rio. Neste capítulo, iremos nos concentrar na história local de Iauaretê, iniciando pela fase de fundação e consolidação da Missão, e concluindo com um balanço dos acontecimentos que tiveram lugar a partir dos anos 70, quando o Exército brasileiro se implanta na área e surgem as primeiras organizações indígenas. Estaremos apresentando também um conjunto de dados sócio-econômicos, buscando uma descrição geral da situação atual de Iauaretê, da constituição de seus bairros e das variações entre eles.

3.1- A chegada dos salesianos

Por ocasião da visita de Curt Nimuendaju ao Uaupés no ano de 1927, Iauaretê constituía o centro da principal área de ocupação dos Tariano nesse rio. De acordo com o

etnólogo, que então realizava uma viagem de reconhecimento pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI),

“na volta grande que o rio Uaupés descreve abaixo de Umari-Cachoeira começa o território da tribo Tariána, a zona mais populosa de todo o Uaupés. 14 estabelecimentos desta tribo (inclusive um no baixo Papuri) com 479 habitantes encontram-se num trecho do rio que em linha reta não tem mais que 2 kilometros. Somente um sítio, Anayá-rúa com 12 pessoas está situado em território colombiano”. (Nimuendaju [1927]1982:156)

Na relação das quatorze aldeias fornecida por Nimuendaju, Iauaretê situa-se entre as maiores, com 51 pessoas. Em território colombiano, a muito pouca distância, havia um posto aduaneiro colombiano, na confluência dos rios Papuri e Uaupés, motivo pelo qual Nimuendaju lamentava a ausência absoluta de uma autoridade brasileira. Segundo ele, esta situação facilitava os abusos então praticados por balateiros colombianos contra a população indígena. Além disso, os missionários salesianos, que em 1920 haviam implantado uma missão no baixo Uaupés, já haveriam àquela altura percebido a importância do lugar, e planejavam a instalação de uma nova missão de Iauaretê. A intolerância dos missionários para com a cultura tradicional dos índios era anotada por Nimuendaju como um dos vários males que pesavam sobre o bem estar das populações indígenas do alto rio Negro, que, então, recomendava a implantação de um estabelecimento do SPI em Iauaretê que *“lhes tomasse a dianteira”* e fizesse cessar os abusos dos colombianos.

Nos anos seguintes, o SPI e a Missão Salesiana do Rio Negro iniciam paralelamente suas atividades no lugar. Para o ano de 1932, há uma relação nominal de índios morando em torno do posto do SPI que totaliza 163 pessoas, sendo 142 Tariano, 15 Pira-Tapuia, 4 Tukano e 2 Cubeo. Essa população habitava duas grandes malocas e outras 24 casas menores localizadas a seu redor (SPI - Posto Indígena do Uaupés, 1932; SPI - Relatório da Primeira Inspeção, 1930-31). O Posto Indígena e a Missão vieram a se implantar nas margens direita e esquerda do Uaupés respectivamente, logo abaixo da grande curva do Uaupés mencionada por Nimuendaju, onde este rio recebe as águas do rio Papuri. É ali que se encontra a cachoeira da onça, *Yaiwa-poewa* em tukano, na língua geral, Iauaretê. A propósito da

primeira iniciativa salesiana no sentido de implantar uma nova missão em Iauaretê, contamos com a seguinte informação:

*“Em setembro 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 correntezas. Chegamos a Iauaretê no dia 28 de setembro; encostamos no porto do 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 de nossa visita: escolher o lugar da futura missão, a fim de realizar entre os Tarianos o que estávamos fazendo entre os Tucanos de Taracuí. O Leopoldino ficou contentíssimo e comunicou aos seus tudo o que eu 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 SPI e também porque a margem esquerda era mais em vista (sic) e ponto estratégico na fronteira. (...) Por força maior tivemos que esperar mais dois anos para começar a derrubada no lugar da futura missão”.*³² (Pe. J. Marchesi, n.d.)

O Padre João Marchesi, autor do relato acima, viria a ser o primeiro diretor da missão, mantendo visitas regulares a Iauaretê nesses dois anos após a escolha do local. O primeiro internato começou a funcionar em maio de 1930, abrigando os primeiros quinze alunos indígenas, e com três missionários que passaram a ali residir permanentemente. A partir daí, tem início a construção de aterros e prédios -- a casa dos salesianos com internato para meninos, a casa das irmãs com internato para meninas, a futura igreja, o hospital e diversos barracões para hospedagem, serraria e olaria -- cujo andamento dependeria largamente da mão-de-obra dos índios. A missão de Taracuí, no baixo Uaupés, representou uma base estratégica nesses primeiros anos do empreendimento salesiano em Iauaretê, de onde viriam vários Tukano para trabalhar e ensinar os Tariano na preparação de materiais de construção. Ao final da década de 30, o quadro de missionários em atuação em Iauaretê é bem maior, e

³² A respeito do chefe Leopoldino, o padre Marchesi continua em seu relato: “Ele era deveras o chefe mais influente dos Tarianos, não só de Iauaretê, como também de outras localidades como Aracapá, Cigarro, Ipanurê etc”. Voltaremos a tratar do modo como os salesianos foram recebidos por Leopoldino em Iauaretê de acordo com o que contam seus descendentes (ver Capítulo 5).

a missão já possui uma infra-estrutura suficiente para abrigar anualmente, e de maneira regular, cerca de 250 alunos indígenas em seus internatos para meninos e meninas. Pelas estatísticas disponíveis nos relatórios anuais da missão, nota-se um aumento progressivo de plantações e campo de criação de animais, mas há também indicações de que o sustento dos internatos dependia em grande medida das contribuições em farinha que os pais dos alunos internos eram persuadidos a entregar aos padres -- um paneiro, cerca de 25 kilos, por aluno interno por ocasião da matrícula anual. Em 1950, a missão conta com 40 empregados, sendo a maior parte deles ex-alunos dos internatos, e Iauaretê já se consolidava como a maior casa missionária que os salesianos mantinham em toda a região do rio Negro (Missão de Iauaretê, n.d.a.)

Referências a ex-alunos dos internatos de Iauaretê começam a surgir nos documentos da missão já ao final da década de 1930, quando as primeiras turmas de alunos indígenas já haviam terminado o ciclo de estudos na missão, com duração regular de cinco anos. A principal expectativa dos missionários era a de que, ao retornar a suas comunidades de origem, servissem como disseminadores de seu programa, atuando como catequistas e intermediários no processo de abandono das malocas em favor da constituição de comunidades compostas por casas barreadas e alinhadas em torno de uma capela. Ainda que os índios da região tenham efetivamente trocado as malocas pelas comunidade -- a última caiu em 1961 entre os Tuyuka do alto rio Papuri --, já naqueles anos os missionários lamentavam uma certa inconstância de seus ex-alunos quanto a adesão à moralidade e novos hábitos cristãos. Mas não duvidavam de sua conversão, dada a avidez que em muitas comunidades constatavam por sacramentos, capelas e imagens de santos. E assim, imputavam a comerciantes e balateiros colombianos certos estragos à sua obra catequética. Com efeito, nos relatos das viagens de itinerância realizadas pelos missionários de Iauaretê pelo Papuri e alto Uaupés entre as décadas de 40 e 60 constam inúmeros registros de comunidades esvaziadas ou desertas, casos em que todos ou boa parte dos moradores

havam sido “enganchados”³³ por colombianos (Missão de Iauaretê, n.d.b.). Trabalhando nos seringais daquele país, muito do que se aprendera na missão era esquecido, em troca, na visão dos salesianos, da aquisição dos piores vícios.

Alguns dos moradores mais antigos de Iauaretê afirmam até hoje haver comunidades na Colômbia formadas por descendentes de brasileiros, cujos pais se fixaram nos seringais desse país no passado. Apontam também que alguns deles chegaram a obter postos de seringa em Mitú e Miraflores, onde viriam a empregar outros índios. Não conto com informações detalhadas a esse respeito, mas a partir de alguns depoimentos fica claro que os ex-alunos dos salesianos de Iauaretê e de outras missões conseguiam obter melhores tratamentos por parte de patrões e autoridades colombianas do que aquele reservado, por exemplo, aos índios do rio Pira-Paraná, a região mais isolada do Uaupés colombiano, de onde vários grupos eram igualmente aliciados. Um senhor de Iauaretê recorda-se de uma inflamada discussão que chegou a ter com um patrão que vinha infligindo sistematicamente maus tratos a índios trazidos do rio Tiquié. Dizia ele ao patrão: *“O senhor não pode tratar essa gente dessa maneira, eles viviam próximos dos padres salesianos de Pari-Cachoeira, já são civilizados!”*

É unanimidade entre os que recordam dessa época que o trabalho na Colômbia foi uma alternativa para a obtenção de mercadorias. Todos eles afirmam que as mercadorias que os padres trocavam por seus produtos, especialmente a farinha, necessária em grandes quantidades para a manutenção dos internatos, não era suficiente para satisfazer as necessidades de todas as comunidades do alto Uaupés e Papuri. Além de roupas, redes, anzóis, sabão e fósforos, mercadorias que podiam ser obtidas em quantidades módicas na dispensa da Missão, no comércio das cidades colombianas era ainda possível, mediante grande investimento de tempo de trabalho na seringa, a compra de itens muito mais caros, como espingardas e os primeiros motores de popa que apareceram na região. Pelos depoimentos de alguns fica claro, aliás, que o domínio do português e outros

³³ Termo aparentemente muito comum no Uaupés nesse período. O enganche de índios na região foi prática corrente por várias décadas e consistia em adiantar uma quantidade de mercadorias a uma comunidade, cujos membros eram então obrigados a seguir com o comerciante para saldar suas dívidas trabalhando na extração de caucho ou de balata na Colômbia. É sinônimo, portanto, de “aviamento”.

conhecimentos adquiridos nos anos de internato era o que encorajava um ex-aluno a deixar os afazeres na comunidade para arriscar uma estadia no seringal, contrariando as recomendações dos próprios missionários. Nem tudo se esquecia, portanto, como imaginaram os missionários. Os números que aprendiam com os padres puderam ser usados por muitos de seus ex-alunos para o cálculo de dívidas e de saldos. Assim, muitos deles podiam saber quando era a hora de voltar para casa, e argumentar com seus patrões em bases matemáticas.

Era possível, por exemplo, contabilizar a produção de “bultos”, um “amarrado” de laminados de seringa com cerca de 50 quilos com valor fixo, entregues ao patrão e calcular a amortização da dívida e os saldos eventuais em dinheiro. Quem estivesse com a família, podia paralelamente abrir um roçado no seringal, e, assim, produzir farinha para consumir e vender. *“Foi na Colômbia que começamos a ver dinheiro. Sabíamos que os padres já tinham, mas eles não davam nem mostravam”*, recordam-se alguns senhores de Iauaretê. São homens que hoje possuem entre 60 e 70 anos, muitos deles tendo passado muitos anos nos seringais colombianos naquele período. *“Naquela época, todos nós viramos seringueiros”*, afirmam. Desse modo, apesar de muitos esforços, era impossível aos salesianos controlar o movimento de saída de gente para a Colômbia.

Não obstante, para o ano de 1951 os salesianos registram com destaque a existência de 350 ex-alunos nas comunidades localizados no raio de influência da missão, ressaltando que *“o único grande problema de conservar bons estes ex-alunos é o problema do trabalho”*. Se permanecessem na missão, como carpinteiros, alfaiates, pedreiros, tudo ia bem, mas partindo para a Colômbia *“em pouco tempo se perdem”*. Ainda que buscassem pelos meios disponíveis mantê-los em sua órbita, os salesianos já percebiam que *“não se poderá continuar sempre assim”*. A persistência da procura de mão-de-obra indígena na região do alto Uaupés mesmo após o fim do ciclo da borracha devia-se à demanda pelo produto que resurgiu na Amazônia durante a Segunda Guerra Mundial. Naqueles anos, quando a borracha proveniente das plantações asiáticas deixou de ser exportada, companhias norte-americanas, como a Rubber Development Company e a Chicle Development Company, instalam-se em

pequenas cidades existentes no noroeste amazônico, como Miraflores no Uaupés colombiano e San Fernando de Atababo na Venezuela. Uma passagem do relato da viagem do zoólogo José C. M. Carvalho pelo alto rio Negro ano de 1949 faz referência à retirada de borracha e farinha do médio Uaupés por hidroaviões americanos, muito provavelmente a serviço de uma das companhias acima mencionadas (Carvalho, 1952:47). Havia no local, um pouco abaixo de Iauaretê, uma bóia instalada para atracação desses aparelhos. Tal informação é confirmada por muitos dos moradores mais antigos de Iauaretê.

Quanto ao Posto do SPI, há indicações de que deixara de funcionar a partir 1932, tendo sido reaberto em 1943 com a instalação de uma estação telegráfica. Não tardou, porém, a ser novamente fechado, o que ocorreu em 1952 em meio a uma discussão quanto à destinação de verbas federais aos índios do Uaupés e à criação de uma outra unidade administrativa do órgão na cidade de São Gabriel da Cachoeira (ver Oliveira, 1981). Atritos entre funcionários do SPI e missionários parecem ter ocorrido em muitas ocasiões. Do lado do SPI, alguns dos funcionários que passaram pelo posto de Iauaretê registram queixas quanto às precárias condições de trabalho e falta de verbas que enfrentavam, enquanto assistiam o crescimento progressivo da infra-estrutura salesiana do outro lado do rio (SPI – Relatório da Primeira Inspeção, 1930-31). Os missionários, por sua vez, comentam em muitos de seus relatórios os “comportamentos imorais” de alguns dos servidores do órgão indigenista. A imoralidade observada pelos salesianos dizia respeito à participação de funcionários do SPI nas festas e caxirís indígenas, que na sua visão consistiam em intoleráveis orgias a serem abolidas o mais rápido possível. Em 1959, o Chefe da Ajudância do SPI em São Gabriel da Cachoeira avalia a situação do Uaupés da seguinte maneira:

“Desde a extinção dos Postos de Fronteira Tiquié, no rio Tiquié, Mello Franco, no rio Papuri, Iauaretê e Querari no rio Uaupés, todos situados nas nossas fronteiras com a Colômbia, únicas sentinelas que eram da Pátria e do SPI nesse recanto esquecido do Brasil, cessou por completo a assistência de nossos irmãos aborígenes, que aí vivem a mercê da ganância e exploração de comerciantes colombianos e debaixo do tacão onipotente dos padres, não só das Missões Salesianas, em terras brasileiras, como das Missões Colombianas, onde os padres, senhores absolutos da lei e do cutelo, casam e descasam ao seu bel prazer” (SPI, 1959)

Como os grupos indígenas da região lidavam com esse estado de coisas estava completamente fora de alcance desse servidor. Seja como for, a Missão Salesiana parecia se incumbir do papel de autoridade da fronteira, o que fica atestado pela extensa troca de ofícios entre o Padre-Diretor de Iauaretê e diversas autoridades colombianas nas décadas de 40 e 50. O principal assunto tratado nesses documentos dizia respeito ao agenciamento do trabalho indígena nos seringais, uma questão que os salesianos buscavam intervir através de gestões junto a juízes, corregidores de indígenas e outras autoridades da Comissária de Mitú, capital do Uaupés colombiano. Há também várias indicações de negócios fechados entre a Missão e comerciantes colombianos ligados às companhias americanas acima mencionadas, bem como com a Caja de Credito Agrícola, banco que financiava o negócio do caucho na Colômbia. A construção de um novo prédio para a Aduana Colombiana de Iauaretê também foi negociada pela Comissária de Mitú com a Missão Salesiana em 1946 (Missão de Iauaretê, n.d.c.).

A autoridade que a Missão vinha exercendo na fronteira viria, a partir de 1958, ser ainda legitimada pelo apoio permanente que a Força Aérea Brasileira passaria a lhe prestar. Ao longo de nove anos antes dessa data, os salesianos de Iauaretê mobilizaram uma enorme quantidade de índios para a construção de uma pista de pouso em um terreno adjacente à missão. A evolução desse enorme trabalho é pontuada nos relatórios anuais, que envolveria os alunos dos internatos e os moradores permanentes de Iauaretê para o desmatamento e aterro do local da pista. A decisão de construir um campo de pouso para aviões se devia ao fato de que as corredeiras do Uaupés à altura de Iauaretê não permitiam o pouso do hidroavião Catalina, que começou a atender as missões ao final dos anos 40. Não havia tratores, e assim, de acordo com um relato salesiano, tudo foi executado com "*com machados, enxadões, picaretas, padiolas e pás*" (Missão de Iauaretê, n.d.d.). O primeiro avião pousou nessa pista no dia 21 de setembro de 1958, trazendo figuras eminentes da aeronáutica, como o "Marechal do Ar" Eduardo Gomes e o Tenente Coronel Protásio de Oliveira, que mais tarde, através do Correio Aéreo Nacional, seria o idealizador do assim chamado "Binômio FAB/Missões", precursor da ideologia de integração nacional na Amazônia.

A partir de então salesianos e oficiais da FAB passarão, em diversas ocasiões e escritos, a tecer elogios recíprocos. Em pequena publicação da década de 60 é o próprio Tenente-Coronel Protásio de Oliveira que qualifica Iauaretê como “um dos tesouros da Amazônia”, que não existiria sem o trabalho dos missionários (Oliveira, 1963).

O problema do aliciamento da mão-de-obra indígena pelos colombianos viria a diminuir progressivamente até o final da década de 60. Em questão de mais alguns anos, os seringais do Uaupés colombiano serão finalmente fechados. Foi também ao final dessa década que o Governo colombiano tomaria algumas resoluções a respeito do assunto, que, na avaliação do salesianos, viriam a melhorar a situação nas comunidades que visitavam em suas itinerâncias. Em um dos relatos do padre Machesi, datado de 1969, lemos o seguinte:

“Os povoados do alto se estão reanimando, voltaram vários em todos os povoados. Os povoados abandonados como Taina e Tiririca se estão refazendo. A autoridade Colombiana tomou a respeito dos indígenas resoluções muito boas – pois não podem os brancos fiar antes do fabrico mais de 300 peças e durante o fabrico mais de outros tantos. Depois do fabrico todos têm de voltar a suas casas mesmo que tenha ficado algum resto de dívida. O produto é pago no valor de 3 pesos por kg ao produtor. Com isso vai melhorar a situação de nosso indígena na Colômbia. Encontrei mais regularidade no serviço religioso dos povoados e mais moderação em geral nos cachiris”. (Missão de Iauaretê, n.d.b.)

E no ano seguinte:

“Nos povoados chegou muita gente da Colômbia, alguns com mulher arranjada por lá – é necessário visitar amiúde esta região para arrumar esta gente. Estão todos cansados da Colômbia e bem poucos irão em seguida”. (Missão de Iauaretê, n.d.b.)

O apoio da FAB e o fim da saída de gente para a Colômbia são elementos que parecem abrir uma nova fase de crescimento de Iauaretê. Com efeito, não foi apenas nos quesitos abastecimento e transporte que a FAB, através de sua Primeira Zona Aérea de Belém, viria a respaldar o projeto salesiano no Uaupés. Ao final dos anos 60, o sistema escolar implantado começa a passar por transformações, com a abertura das primeiras escolinhas nas comunidades da área de influência da missão a partir de 1965 e com a criação de um Grupo Escolar misto em Iauaretê em 1968. Iniciava-se uma reorganização na estrutura educacional

dos internatos, que envolvia o aparecimento dos primeiros professores indígenas. Ao final da década, em 1968, havia nas escolinhas das comunidades e no Grupo Escolar da Missão 23 professores no Distrito, sendo 5 missionários e 18 indígenas (Prelazia do Rio Negro, 1969); no ano seguinte o número de professores passa para 27, sendo 4 missionários e 23 indígenas. Na Missão e nas escolinhas, o número de alunos alcançava a marca dos 460 (Prelazia do Rio Negro, 1970).

Ao início da década de 70, não havia, em termos demográficos, grandes diferenças entre o povoado de Iauaretê e a própria sede municipal, São Gabriel da Cachoeira. O primeiro contava com 431 moradores permanentes, o segundo com 668 (Radambrasil, 1976:364-6). Estatísticas da Prelazia do Rio Negro para os anos de 1968 e 1969 mostram, inclusive, que as atividades missionárias nesse momento eram significativamente mais intensas em Iauaretê, onde os números de alunos, população e comunidades atendidos, era maior do que em São Gabriel (Prelazia do Rio Negro, 1969 e 1970). Era o tempo do Plano de Integração Nacional (PIN), que havia sido anunciado pelo Governo Federal em 1970 prometendo obras de infra-estrutura e colonização na Amazônia.

Foi então que a cidade de São Gabriel começou a se transformar, ainda que para a região do alto rio Negro tenham sido desaconselhados programas de colonização agrícola como os que viriam a ocorrer às margens das grandes rodovias na Amazônia³⁴. Mesmo os moradores de Iauaretê, distantes cerca de duas semanas a remo pelos rios Negro e Uaupés, puderam acompanhar as mudanças que começaram a se processar nessa cidade. Alguns vieram inclusive a trabalhar no Batalhão de Engenharia e Construção do Exército (BEC) e em firmas de construção e topografia que se instalaram em São Gabriel entre 1972 e 1973 para a construção da estrada que ligaria esta cidade até Cucuí (povoado de origem militar situado na fronteira Brasil/Venezuela) e de um trecho da Perimetral Norte, que acabou sendo abandonado alguns anos depois. Muitos podem recordar ainda hoje nomes e siglas como Queiroz Galvão, EIT, DNER, assim como apontar outras instituições que vieram para contribuir na transformação do cenário de São Gabriel: COSAMA (abastecimento de água),

³⁴ Além do isolamento, constatou-se que os solos da região eram extremamente (Radambrasil, 1976).

Rádio Nacional, Mercado Municipal, Posto Médico, Banco do Brasil, Funrural, Ceam (gerador de energia elétrica – em 1972), Cantel (telefonia, atual Telemar), repetidoras de TV (em 1977). A cidade se inchou com a chegada de soldados e outros forasteiros, o comércio cresceu e as ruas começaram a ser pavimentadas.

E além do que se via na cidade, outras informações circulavam a propósito de outras iniciativas de colonização. Há casos conhecidos de investimentos dessa época na região que causaram grandes prejuízos, em particular o de um fazendeiro paulista que tentou a pecuária em uma fazenda na estrada São Gabriel-Cucuí. Houve também a história das 70 famílias do sul do país que foram assentadas em Cucuí, trazidas de avião, dizem. Dessas 70 famílias, restaram apenas 3 ou 4. E não foi preciso que as pessoas de Iauaretê lessem as conclusões dos estudos do Radambrasil³⁵ para entender as razões desses fracassos. Todos sabem que o alto rio Negro não é “invadido” por brancos como em outras partes da Amazônia porque a terra é muito pobre. A agricultura ali não é coisa fácil, e os casos acima serviram para confirmar que brancos não vêm para a região para trabalhar, ou seja, para “pegar no pesado”. O comércio era outra coisa, pois com o volume de dinheiro que passou a circular com a chegada dos órgãos públicos, surgiu espaço para que novos comerciantes abrissem seus negócios em São Gabriel e ali passassem a “levar sua vida”. Sem trabalhar, conclui-se. Nesse momento, apesar de Iauaretê já possuir o status de Distrito Administrativo do município de São Gabriel da Cachoeira, não havia atuação visível da Administração Municipal. A Missão Salesiana, por outro lado, já mantinha em funcionamento, além do colégio e internatos, hospital, serraria, olaria, marcenaria e uma fábrica de vassouras, controlando toda a atividade comercial existente. Para o ano de 1975, aponta-se uma produção de 13 toneladas de cipó titica e uma pequena quantidade de sorva e breu, toda ela comercializada pelos religiosos diretamente com compradores de Manaus. Embora decadente, o controle da atividade extrativista seguia assim sendo monopolizado pela Igreja. Em termos de infraestrutura, Iauaretê já contava com energia elétrica fornecida por um gerador da

³⁵ Grande projeto de mapeamento por radar e levantamento de recursos naturais na Amazônia promovido pelo governo militar com a finalidade de produzir subsídios para planejar o desenvolvimento da região norte do país. As pesquisas foram realizadas sob os auspícios do Departamento Nacional de Produção Mineral, órgão do então existente Ministério do Interior.

Celestramazon (companhia energética do Estado do Amazonas) e era abastecida por um avião de carga da FAB (Força Aérea Brasileira) a cada 15 dias. (Radambrasil, 1976:364-6).

Assim, enquanto São Gabriel crescia e assistia à chegada de novas instituições públicas, em Iauaretê o Estado continuava a se fazer presente por intermédio da Missão, na forma de significativos repasses de recursos que a SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia) fazia à Prelazia para a manutenção dos internatos (Prelazia do Rio Negro, 1969 e 1970) e do apoio aéreo prestado pela FAB. Mas ali também, embora em ritmo mais lento, surgiriam novidades.

A regularidade dos vôos a Iauaretê colocou a necessidade de unidades locais de comunicação e manutenção da infra-estrutura de navegação aeronáutica e levou à instalação de postos de agências como COMARA e TASA. Além disso, o antigo serviço de correios, que em décadas passadas era mantido pela missão, veio a ser incorporado pela agência federal de Correios e Telégrafos. O sistema de educação formal dos salesianos também começou a se transformar em meados da década. Houve a abolição definitiva do ensino de ofícios (marcenaria, alfaiataria etc) e o início da implantação de classes ginasiais, com a incorporação de um currículo comum a todas as escolas públicas do país. Um novo colégio com estruturas metálicas e alvenaria viria a ser construído, envolvendo mais uma vez o trabalho de muitos alunos internos, cujo pagamento era feito em materiais escolares -- de acordo com moradores de Iauaretê que participaram desse trabalho, um sistema de premiação estimulava os garotos a carregar a maior quantidade possível de terra para o aterro do colégio. Para a montagem das estruturas, a Primeira Zona Aérea da FAB forneceria uma turma de operários da COMARA (Comissão de Aeroportos da Amazônia), a cujos cuidados a pista de pouso de Iauaretê era também transferida. É nessa nova instituição escolar, Colégio São Miguel Arcanjo, que, em 1975, se oficializa a nova grade curricular de quinta a oitava série. Isto é, a oferta de educação escolar seguia aumentando, e uma primeira turma de professores indígenas, depois de já ter concluído os estudos médios em São Gabriel da Cachoeira, seguiria nos anos seguintes para Belém, onde, em cursos de férias, viriam a obter uma licenciatura universitária. O apoio para transporte e hospedagem em

Belém viria igualmente da FAB. Em 1976, outro órgão federal veio a se instalar no povoado, o FUNRURAL, responsável pelo início do pagamento de aposentadorias rurais para pessoas com mais de 65 anos. Em 1979, havia 157 pensionistas que recebiam esse benefício -- um salário mínimo atualmente -- no Distrito (Oliveira, 1981: 132).

O Plano de Integração Nacional do Governo Federal viria também a repercutir em Iauaretê, na forma da reabertura do antigo posto indígena que o SPI mantivera até os anos 50. Agora, através da FUNAI, o posto voltava a funcionar no âmbito do "Plano Alto Rio Negro", elaborado pelo antropólogo Peter Silverwood-Cope³⁶. Este plano recomendava ações principalmente nos campos da saúde e agricultura, assinalando ainda uma grave falta de alternativas nas comunidades quanto à comercialização de produtos e a extrema dependência à Missão para a obtenção de mercadorias a essa altura indispensáveis (ver Silverwood-Cope, 1975; 1976). Ainda que não tenha saído efetivamente do papel, seu conceito de desenvolvimento comunitário proposto no Plano Alto Rio Negro, baseado na diversificação agrícola e formação de cooperativas indígenas, viria a ser incorporado pelo discurso missionário, resultando em algumas ações práticas. E então uma cooperativa indígena para comercialização de artesanato apoiada pela FUNAI, Missão e políticos regionais passou a funcionar em 1978. O negócio era controlado pelos índios, mas com apoio de funcionários da FUNAI e missionários (Oliveira 1981) ³⁷.

Os comentários que se ouve atualmente em Iauaretê a respeito dessa cooperativa, em que pela primeira vez, afinal, os índios experimentaram novas posições em transações comerciais, associam o empreendimento à figura de um missionário -- Pe. Antonio Escolaro -- que, naqueles anos, esforçou-se por direcionar a atuação da missão no sentido da "promoção humana", o que àquela altura já envolvia estimular o "desenvolvimento comunitário" através

³⁶ Esse programa incluía-se em um conjunto de iniciativas análogas que começaram a ser desenvolvidas em várias áreas indígenas na Amazônia que seriam atingidas pela construção da rodovia Perimetral Norte Além dos grupos do rio Negro, projetos de antropologia aplicada começaram a ser desenvolvidos junto aos Nhambiquara, Yanomami e Ticuna (cf. Oliveira Fo., 1999:223).

³⁷ Ana Gita de Oliveira (comunicação pessoal, 2003), antropóloga que participou da tentativa de implantação do Plano Alto Rio Negro pela FUNAI em Iauaretê no ano de 1975, informou que a tentativa de organização de uma cooperativa indígena em Iauaretê naquele momento inspirava-se em experiências já em curso nas Missões Javerianas do Papuri colombiano. Os javerianos são uma congregação colombiana que, bem antes dos salesianos, já adotava uma postura mais progressista quanto as expressões culturais indígenas. Entre eles, a Teologia da Libertação já havia sido digerida.

de "projetos auto-sustentáveis". Destinada à troca de artesanato indígena por mercadorias, com filiais no Papuri e alto Uaupés, a implantação de uma cooperativa era coerente com outras palavras de ordem que aparecem nos textos salesianos desse período, como "promoção humana e social" e "comunidades de base", entre as quais novos cargos -- catequistas, professores, animadores -- eram instituídos e novas práticas econômicas estimuladas -- roças comunitárias e plantio de pastos para criação de gado (Prelazia do Rio Negro, 1970). O interesse gerado pela cooperativa foi grande, mas depois de pouco tempo veio o fracasso, em geral justificada pela inaptidão administrativa de seus dirigentes. Apesar de a cooperativa não haver prosperado, as relações comerciais continuaram se adensando, pois é a partir de então que o engajamento de alguns índios na atividade comercial autônoma passa a ocorrer. Segundo Ana Gita de Oliveira (1981), todas essas mudanças começaram a atrair novos moradores para Iauaretê, muitos deles valendo-se de suas relações e parentesco por afinidade com os Tariano dali para conseguir um lugar para fixar moradia.

Voltaremos a tratar desses processos no próximo capítulo. Por ora interessa ressaltar que em meados da década de 70 o fechamento dos internatos já passava a ser cogitado. Se no início da década a Missão Salesiana do Rio Negro contava com o apoio de vários órgãos federais para a manutenção de seus internatos -- Legião Brasileira de Assistência, Fundação do Bem Estar do Menor, Ministério da Educação, Secretaria Estadual de Educação e SUDAM --, alguns anos depois o Bispo de São Gabriel, D. Miguel Alagna, declarava ter que em breve iniciar o processo de fechamento dos internatos em função de uma progressiva redução dessas verbas (Silverwood-Cope, 1975:41). Além do Colégio São Miguel, que já oferecia ensino até a oitava série, havia então mais de 30 escolinhas nas comunidades. Havia mais de 40 professores indígenas em todo o Distrito, e o número de alunos atingia a casa dos 1.200, sendo pouco mais de 400 na missão e o restante nas comunidades (Oliveira, 1981). Esse é o quadro do final dos anos 70, no qual a população indígena local vai assistir ao início do processo de fechamento dos internatos. A partir de então, os salesianos irão diminuir progressivamente o número de alunos internos, abolindo finalmente o sistema em 1988. Era o fim do sistema dos internatos em Iauaretê, depois de cerca de 50 anos de vigência.

O aspecto paradoxal dessa história diz respeito ao fato de que tal processo veio a ser posto em marcha, precisamente, em um momento em que a oferta de educação escolar aumentava. Isto é, o período de estudos na missão por que passaram meninos e meninas de várias gerações não foi substituído por cursos que passaram a ser ministrados nas escolinhas das comunidades pelos professores indígenas. A ampliação do colégio nos anos 70 envolveria a implantação de uma nova grade curricular, com continuidade dos estudos até oitava série. O fechamento derradeiro dos internatos ao final dos anos 80 coincide, por sua vez, com o início da implantação do curso de segundo grau no Colégio São Miguel. Assim, ao mesmo tempo em que a oferta de educação escolar se ampliava, os meios de acesso e manutenção dos alunos na escola eram eliminados. Se as verbas para manutenção dos internatos foram cortadas naqueles anos, outras estavam surgindo, e permitindo o aumento do quadro de professores indígenas e a ampliação das instalações escolares. Com efeito, alguns missionários apontam que o fim do internato não tinha a ver exclusivamente com falta de verbas, mas também por representarem então uma estrutura, por assim dizer, anacrônica. Parece haver aqui uma avaliação implícita de que o processo de "catequese e civilização" dos índios do Uaupés dera largos passos nas quatro ou cinco décadas anteriores, e que daí em diante novas estratégias haveriam que ser idealizadas.

Reflexos da ideologia de integração nacional propugnada pelo Governo militar à época do milagre econômico? A meu ver, esta não é uma hipótese de todo implausível, tendo em vista que ao final dos anos 80, a região viria a se tornar o campo de teste de um novo experimento militar de colonização da fronteira, o Projeto Calha Norte. O crescimento acelerado do povoado a partir de então, a instalação do 1º. Pelotão Especial de Fronteira da região em Iauaretê e a constituição das primeiras organizações indígenas no bojo de uma acalorada discussão sobre a definição das Terras Indígenas são os principais temas do enredo que se vai assistir na década seguinte, e de que trataremos mais adiante. Tudo pareceria objeto de uma estratégia orquestrada entre militares e salesianos para a fronteira, não fosse um esfriamento das relações entre oficiais e religiosos que tem lugar ao longo da década de 80. E também por alguns sinais de perplexidade demonstrados por missionários quando

muitas famílias indígenas dos rios Papuri e alto Uaupés passaram a se concentrar em Iauaretê para manter seus filhos freqüentando os bancos escolares.

Os anos 70, com efeito, ocupam um lugar de destaque em um modo específico de contar o passado em Iauaretê. Trata-se daquela forma narrativa, muito comum entre vários grupos indígenas amazônicos, em que as pessoas relatam acontecimentos dos quais seus antepassados de gerações imediatamente ascendentes puderam testemunhar. Ao final dessas narrativas, tem-se uma cadeia de testemunhos inter-geracionais, pois em seqüência às informações repassadas por um pai ou um avô, invariavelmente marcadas por expressões do tipo “assim papai contava”, o narrador agrega aquelas que veio a conhecer por experiência própria. Este é o regime discursivo em que transformações recentes são em geral registradas e a partir do qual os mais novos vêm a conhecer a origem do quadro de relações em que se movem no presente. Esta memória oral abre, por vezes, espaço para digressões interpretativas, nas quais o recurso a outras formas narrativas, como o mito p. ex., não é incomum. Em uma reunião do “Conselho de Líderes³⁸” de Iauaretê realizada em abril de 2001, pude presenciar um exercício coletivo de expressão dessa memória, e então ficou claro para mim a importância local dos acontecimentos que se passam ao longo da década de 70. Nessa ocasião, cerca de trinta pessoas, entre representantes de organizações indígenas e capitães de comunidades, reuniram-se atendendo à convocação de algumas lideranças preocupadas com o que chamaram de um “planejamento estratégico para Iauaretê” – eram aqueles poucos professores que já haviam adquirido ou estavam concluindo suas graduações universitárias. O motivo da reunião era uma preocupação quanto ao futuro de Iauaretê, e a melhor maneira que os coordenadores encontraram para convencer as pessoas de que o assunto era realmente relevante foi propor uma breve volta ao passado. E então puseram-se, coletivamente, a pontuar uma cronologia em que se ia, passo a passo, agregando muitos dos ingredientes que hoje fazem parte do cotidiano do povoado.

³⁸ Trata-se de uma instância recentemente criada da Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê, uma organização indígena igualmente recente e que traduz um esforço de integrar e dinamizar o trabalho de várias outras menores e mais antigas organizações que vêm surgindo no distrito desde o início da década de 80.

Para os fins dessa reunião, o que se passou antes da chegada dos missionários parecia não contar, pois apenas uma frase vazia foi escrita no quadro negro como evocação: "Antes da chegada dos missionários". E então surge o ano de 1927, com os missionários e aquilo que introduziram: educação escolar, saúde hospitalar, internatos masculino e feminino, olaria, marcenaria, alfaiataria, tecelagem, corte e costura e agricultura. A cronologia segue com a indicação da construção da pista de pouso e a implantação do serviço de meteorologia, ambos por volta de 1945, e vai direto à década de 60, quando se dá a implantação de escolinhas rurais em algumas comunidades do distrito, a instituição de novos cargos políticos nas comunidades (capitães e catequistas nomeados pela missão) e os primeiros encaminhamentos dos indígenas na vida religiosa. Até então, os fatos apontados relacionam-se todos à presença da missão. E assim se chega à década de 70, quando há uma frequência maior de acontecimentos significativos e a intervenção de outros atores: serraria, pasto, cooperativa (com filiais em Jandiá, Arara, Pato, Jandu e Sta Maria), primeiro barco (Comandante Melo Franco), distribuição de gado pela FUNAI, energia elétrica (1974), primeiro vereador indígena do Distrito de Iauaretê (Paulino Vieira em 1974), formação de professores indígenas com cursos complementares de nível médio e licenciaturas universitárias (Miguel Maia, Domingos Cavalcanti, Odilon e Alberto Barbosa em 1977/78), formação dos primeiros técnicos agrícolas indígenas (Pedro, Geraldo e Arlindo entre 1978 e 1981).

Nos discursos locais, noções como "civilização" e "progresso" prestam-se, sucessiva e simultaneamente, a qualificar os fatos que têm lugar após a "chegada dos missionários". Como se diz em geral, depois dos missionários "chegou a civilização", ou "entramos na civilização". Os acontecimentos mais recentes representam o "progresso", termos do qual os índios derivaram o verbo "progressar", que apareceu em falas proferidas em reuniões da Cooperativa (ver Oliveira, 1981) como também numa canção composta mais recentemente por uma liderança de Iauaretê. A reunião mencionada acima foi aberta com um discurso que apontava uma diferença fundamental entre o modo como atuam os políticos brancos e aquilo que vêm realizando as organizações indígenas hoje em dia. Os brancos "não param",

“planejam”, e, assim, “têm desenvolvimento”. Naquela ocasião, corriam boatos em Iauaretê referentes a uma possível divisão territorial do Estado do Amazonas, o que levaria à criação de um Território Federal do Rio Negro. Segundo se ouvia em visitas a São Gabriel, essa decisão levaria automaticamente à criação de um município em Iauaretê. Essa não era exatamente uma novidade, pois desde o final da década de 70 essa hipótese vinha sendo cogitada.

Naquela época, líderes Tariano de Iauaretê chegaram a dirigir um ofício ao superintendente da FUNAI em Manaus solicitando a criação do novo município, e já indicando qual seria sua extensão. Tendo o povoado de Iauaretê como centro, deveria alcançar a comunidade Santa Rosa, no sentido Uaupés acima, e a comunidade de Loiro, no sentido Uaupés abaixo. Pelo rio Papuri, deveria chegar até a comunidade de Sta Luzia. Embora não lançassem mão de noções como “planejamento estratégico”, as mudanças que se processaram na década de 70 haveriam sugerido a esses líderes que aquilo que havia se passado com a cidade de São Gabriel talvez pudesse se repetir em Iauaretê. Como a idéia da criação de um novo município passou a ser novamente aventada entre 2001 e 2002, é preciso, do ponto vista dos organizadores daquela reunião do Conselho de Líderes, que as organizações indígenas de hoje passem a se responsabilizar pelo assunto. Em sua avaliação, elas estariam “muito paradas”, o que não condiz com a necessidade de participar dos debates a propósito do futuro de Iauaretê. Depreende-se assim que a progressiva “entrada na civilização” leva algumas das lideranças de hoje a avaliar que é preciso agir como os políticos brancos da cidade. Com efeito, a década de 80, como veremos, vai assistir a uma intensificação das relações entre os índios do Uaupés e outros atores. Se até então suas referências externas principais eram missionários ou funcionários da FUNAI, nessa nova fase militares, mineradoras e políticos vão entrar em cena, abrindo novos canais de conversação para os índios, e agregando novas dimensões de complexidade ao cenário local.

A consolidação do grande centro missionário de Iauaretê havia sido realmente motivo de orgulho para os salesianos ao final da década de 50. Aquilo que havia recomendado o Bispo Prelado no início da empreita parecia ter se concretizado:

“Será conveniente que se vá aumentando progressivamente a população da Villa, procurando trazer para este lado os habitantes indígenas da outra banda do rio, e que as casas da Villa sejam possivelmente altas, barreadas e tabatinga, avarandadas, mesmo que isto custe algum dinheiro à Missão. É evidente a obrigação e mesmo a conveniência que a Missão tem de mostrar o adiantamento e o progresso de nossos índios, que vierem ao seu lado e dentro de seu próprio terreno”. (Missão de Iauaretê, n.d.b.)

A respeito dos sucessos ali obtidos, assim se expressa um cronista da missão:

“Dois anos depois de ter sido aberta a missão de Iauaretê as cinco malocas dos Tarianos tinham sido derrubadas surgindo em lugar delas uma 60 casas, bem feitas e que fazem boa coroa aos grandiosos edifícios da missão, e causa maravilha aos colombianos que chegam a essa fronteira. O comissário – governador desse território, ao contemplar o conjunto da missão e das habitações dos nossos índios, exclamava: Que vergonha para nós, só temos duas casinhas e o Brasil apresenta uma cidade em formação, que vergonha para nós”. (Missão de Iauaretê, n.d.e.)

Mas em 1990, após as transformações dos anos 70 e 80, o discurso missionário parecia desnorreado. Aquela cidade em formação que substituíra as cinco malocas dos Tariano lhes fugia do controle. A “civilização” que julgavam ter mostrado aos índios apresentava alguns aspectos que pareciam igualmente lhes escapar:

“Enquanto o padre Miguelito se dedicou à itinerância muita gente se juntou aqui em Iauaretê e não houve ninguém que se dedicou a eles. Fechou o internato. São 850 alunos que estudam no Colégio. Uma nova situação se criou que nosso povo nunca tinha experimentado. A presença da Comara e da televisão apresentam um outro modelo de vida e a juventude ficou completamente desorientada”. (Missão de Iauaretê - Livro de Crônica Paroquial, 1990)

Com efeito, Iauaretê vai entrar na década de 90 como uma localidade significativamente diferenciada no contexto regional. Já possui algumas características que tornam este centro missionário algo distinto dos outros mantidos pelos salesianos na região, como Taracua, Assunção do Içana e Pari-Cachoeira. Sua posição geográfica, na confluência

de duas zonas densamente povoadas -- rio Papuri e alto Uaupés -- responde em grande parte por isso. Sua localização na linha da fronteira vai garantir que os processos deflagrados nos anos 70 ganhem novos contornos na década seguinte, quando a região do alto rio Negro como um todo passará a ser tratada pelo Estado sob o viés geopolítico da segurança nacional. O futuro que alguns de seus moradores já lhe haviam desenhado vai ecoar nas negociações com autoridades de órgãos do Governo Federal que terão lugar nos anos seguintes, e, em um contexto de militarização, "explosão demográfica" e reconhecimento de territórios indígenas, projetos contraditórios irão ensejar conflitos entre os grupos indígenas locais que até então não se conhecia.

Antes de passar a tratar desses novos temas, vejamos alguns números relativos ao crescimento demográfico de Iauaretê nas últimas décadas e à sua situação atual. São dados coletados por uma equipe de professores indígenas do Colégio São Miguel que participaram, entre 2001 e 2002, do projeto "Levantamento Sócio-econômicos, Demográfico e Sanitário de Iauaretê", executado com recursos do Instituto Socioambiental e que tive a oportunidade de coordenar ao longo de minha pesquisa de campo no povoado.

3.2- Números de Iauaretê

A partir da tabela I (três páginas adiante), constata-se que até o final da década de 70, o povoado de Iauaretê era composto pelas comunidades de Santa Maria, São Miguel, Dom Bosco e São Domingos Sávio. Elas derivam das cinco malocas Tariano que os salesianos encontraram em Iauaretê por ocasião da fundação da Missão.

Santa Maria, a maior delas, localiza-se na margem oposta à Missão, constituindo o núcleo Tariano original de Iauaretê. Foi ali que, ao final dos anos de 1920, os primeiros salesianos foram recebidos pelo antigo chefe Tariano Leopoldino. Sua instituição como comunidade resultou da agregação em uma mesma comunidade dos antigos moradores de duas malocas ali já estabelecidas antes da chegada dos padres. Com a chegada de novos moradores nos anos 80, os membros de um desses grupos decidiram reintroduzir a divisão

original. Daí surgiu a comunidade de São Pedro, que já consta como tal nos dados de 1988. Essa é a única comunidade atual de Iauaretê que mantém um perfil étnico tradicional, composta quase exclusivamente por famílias Tariano. As outras três comunidades vieram a ser formar em áreas adjacentes à Missão. A comunidade de São Miguel foi a primeira que apareceu, já em 1930, com famílias de um único grupo local Tariano. Dom Bosco e Domingos Sávio formaram-se em seguida, a primeira resultando da agregação de grupos locais que se localizavam antes em território colombiano a outros que já estavam no local. A comunidade de Domingos Sávio sempre foi a menor entre as comunidades mais antigas de Iauaretê, tendo se originado com o deslocamento de uma família pertencente a um grupo local Tariano do baixo rio Papuri para Iauaretê há cerca de 60 anos. Os primeiros moradores dessas comunidades foram estimulados pelos padres a se aproximarem ainda mais do novo núcleo missionário, a abandonar suas malocas e a construir pequenas casas familiares enfileiradas. Essas cinco primeiras comunidades formam os bairros considerados “tradicional” de Iauaretê.

De acordo com a tabela, no ano de 1982 surge uma nova comunidade em Iauaretê, Fátima. Esta comunidade, até hoje a menor do povoado, é formada exclusivamente por grupos Maku-Hupda, que há cerca de 25 anos começaram a se fixar em uma área cedida pela comunidade de Santa Maria. A fixação desses Hupda, caçadores-coletores semi-móveis, se deu por intermédio do Posto da FUNAI e de uma freira salesiana por volta de 1975. São originários da região do igarapé Abacate, há cerca de cinco quilômetros em direção sudeste de Iauaretê. Apontam que seu interesse em obter uma área de moradia permanente no povoado se devia ao interesse em matricular as crianças na escola e obter maior assistência do Posto Indígena de Iauaretê. Esses Hupda mantêm certa distância das outras comunidades de Iauaretê, relacionando-se mais diretamente com algumas famílias de Santa Maria, para as quais prestam serviço em troca de roupas e ferramentas usadas. O aspecto de sua comunidade se diferencia radicalmente do padrão observado em todas as outras, pois não possuem um salão comunitário ou capela, e tampouco realizam festas constantes de caxirí. De acordo com informações de professores da escola de Santa Maria, a frequência de suas

crianças à escola é bastante variável, pois, nas épocas de coleta de certos frutos da floresta, costumam passar muitas semanas na mata.

Ao mesmo tempo em que os Hupda fixavam uma comunidade em Iauaretê, outras famílias indígenas dos rios Uaupés e Papuri faziam o mesmo. Se tomarmos os dados disponíveis para 1975 e 1988 compilados pela (ou para a) FUNAI (Levantamentos 1975, 1988b e 1988c), verificamos que as comunidades tradicionais de Iauaretê crescem nesse período a uma proporção média de cerca de 60%. De acordo com Ana Gita de Oliveira, por ocasião de seu trabalho de campo na comunidade de Santa Maria no ano de 1979, este crescimento populacional das comunidades de Iauaretê se dava pela aceitação de novos moradores pertencentes a outras etnias que mantinham relações de afinidade com os Tariano ali residentes (ver Oliveira, 1981:108ss).

Mas, paralelamente ao crescimento das comunidades tradicionais, outras famílias começaram a se estabelecer em áreas próximas à Missão que até então não estavam sendo ocupadas pelas comunidades tradicionais. Um extenso terreno localizado atrás das construções da Missão, e orientado para o montante do rio Uaupés, começou a ser ocupado por famílias de um grupo local Tariano antes estabelecido em Seringa-Ponta, localidade do rio Uaupés um pouco acima de Iauaretê. Nesse mesmo terreno viria a se estabelecer um grupo Pira-Tapuia, oriundo da comunidade de São Paulo, no baixo rio Papuri. Este foi o embrião do atual bairro de Aparecida, o maior de Iauaretê. As famílias que foram se estabelecendo ali, oriundas principalmente de comunidades do Uaupés localizadas acima de Iauaretê, vieram negociando espaço para moradia permanente com esses primeiros moradores, que em fins da década de 70 consistiam em quatro grupos domésticos, um Pira-Tapuia e três Tariano. Ao mesmo tempo, em um espaço lateral à Missão, orientado a jusante do rio Uaupés, grupos Tariano do baixo Papuri e do Uaupés abaixo de Iauaretê começaram a se fixar, obtendo para isso autorização dos próprios missionários. Ali se formou o bairro do Cruzeiro, composto principalmente por grupos oriundos de comunidades localizadas no Uaupés abaixo de Iauaretê. Em 1986, esse bairro viria a se sub-dividir em dois, dando origem ao bairro de D.

Pedro Massa. Mais tarde, em 1998, este último assistiria a uma nova divisão, dando origem ao bairro de São José, o mais novo do povoado.

Assim, em dois dos levantamentos de 1988 (1988b e 1988c), o povoado de Iauaretê é composto por oito bairros: além das cinco comunidades tradicionais, aparece a comunidade Hupda de Fátima e as duas novas comunidades de Aparecida e Cruzeiro, nas quais, a essa altura, além dos Tariano e Pira-Tapuia já haviam grupos Tukano, Arapasso, Wanano e outros. Nos levantamentos de 1992 e 1997, já aparece a comunidade de D. Pedro Massa, e, nos levantamentos realizados a partir do ano de 2002, também a de São José. Os bairros localizados mais próximos às instalações centrais da missão -- São Miguel, Cruzeiro e D. Pedro Massa -- apresentam um aspecto urbano mais marcado, pois ali as residências estão muito próximas umas às outras e é onde se concentra o comércio local e as agências do Correio, CEAM (gerador de energia), Infraero (que veio recentemente substituir uma firma contratada pela COMARA), Hospital, casa da Prefeitura e casa das Organizações Indígenas. Os bairros mais afastados, ou localizados na outra margem do Uaupés, o aspecto ainda é semelhante ao das comunidades ribeirinhas do Uaupés e Papuri, com um conjunto original de casas enfileiradas ao lado da capela. Mas o crescimento acelerado das últimas duas décadas está lhes alterando profundamente a feição, com muitas outras casas surgindo nas periferias e constituindo vários outros centros, ou sub-centros.

Tabela I - Crescimento populacional do povoado de Iauaretê por "bairros" [1977-2000]

Bairros	1975	1977a	1977b	1979	1982	1988a	1988b	1988c	1992	1994	1997	2000a	2000b	2002
Sta. Maria	160	241	145	112	210	209	196	195	188	?	251	227	255	280
S.Pedro	0	0	0	0	0	71	68	68	80	?	?	102	98	107
São Miguel	83	87	117	47	124	131	188	188	146	?	235	330	243	345
D.Bosco	128	105	108	57	132	145	181	181	155	?	280	320	265	317
Domingos Sávio	37	44	0	17	51	85	73	73	59	?	174	190	223	247
Aparecida	0	0	0	0	0	0	129	123	120	?	355	371	435	482
Cruzeiro	0	0	0	0	0	0	135	97	174	?	280	323	308	377
D.Pedro Massa	0	0	0	0	0	0	0	0	168	?	300	193	207	241
São José	0	0	0	0	0	0	0	0	0	?	0	170	190	168
Fátima	0	0	0	0	25	41	41	47	57	?	?	98	50	95
Total	408	477	370	233	542	682	1011	972	1147	1810	1875	2324	2274	2659

Fontes:

1975 Plano Alto Rio Negro/FUNAI (Silverwood-Cope, 1975)

1977a FUNAI/PI Iauaretê

1977b FUNAI - ADR São Gabriel

1979 Levto Missão Salesiana

1982 Levto Missão Salesiana

1988a Levto Missão Salesiana

1988b GTI/FUNAI (identificação)

1988c FUNAI/PI Iauaretê

1992 Censo/FOIRN

1994 Levto Missão Salesiana

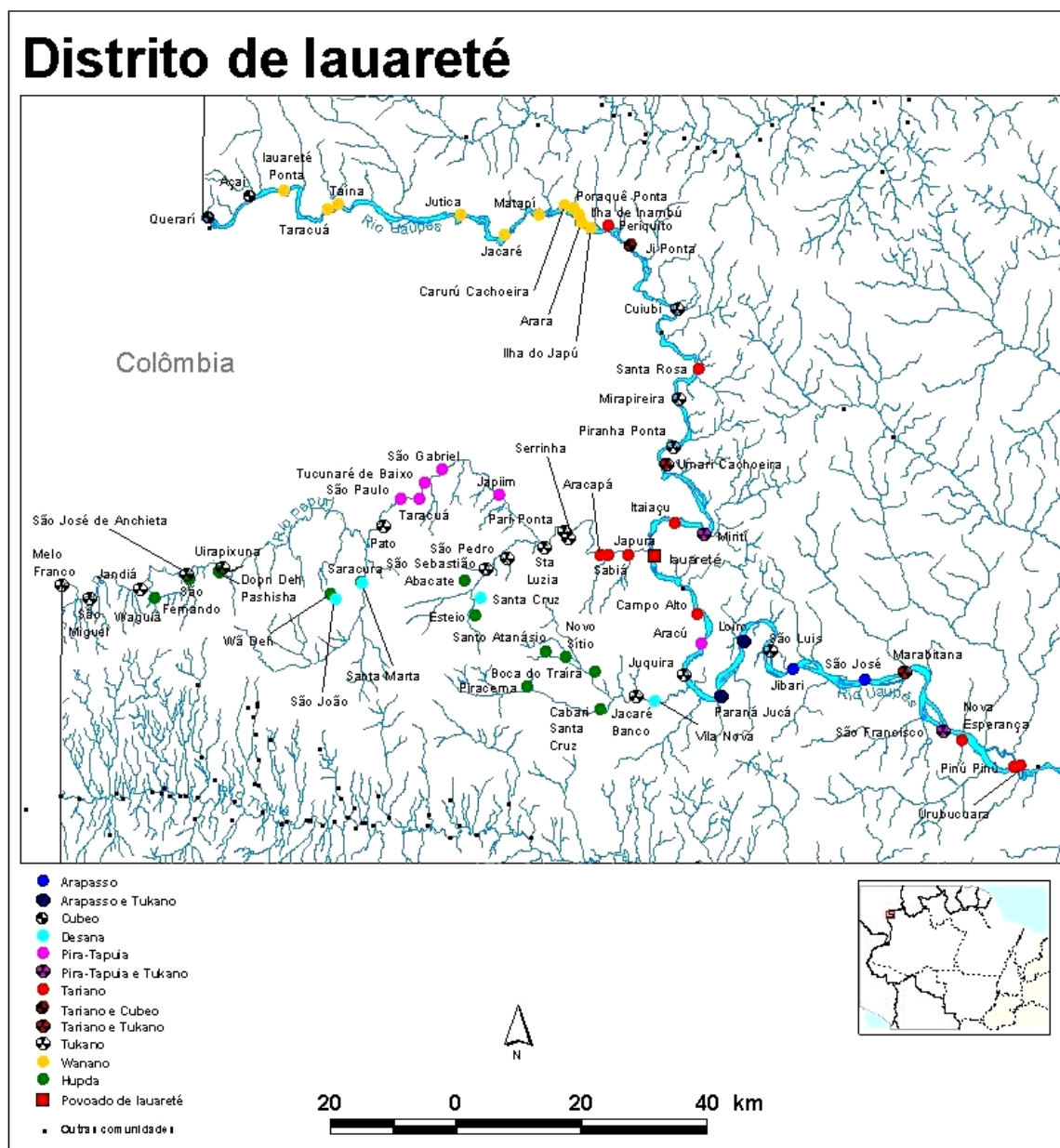
1997 Levto demarcação ISA/FOIRN

2000a Saúde Sem Limites

2000b Lideranças dos bairros de Iauaretê

2002 Levto Sócio-econômico e Demográfico de Iauaretê - ISA

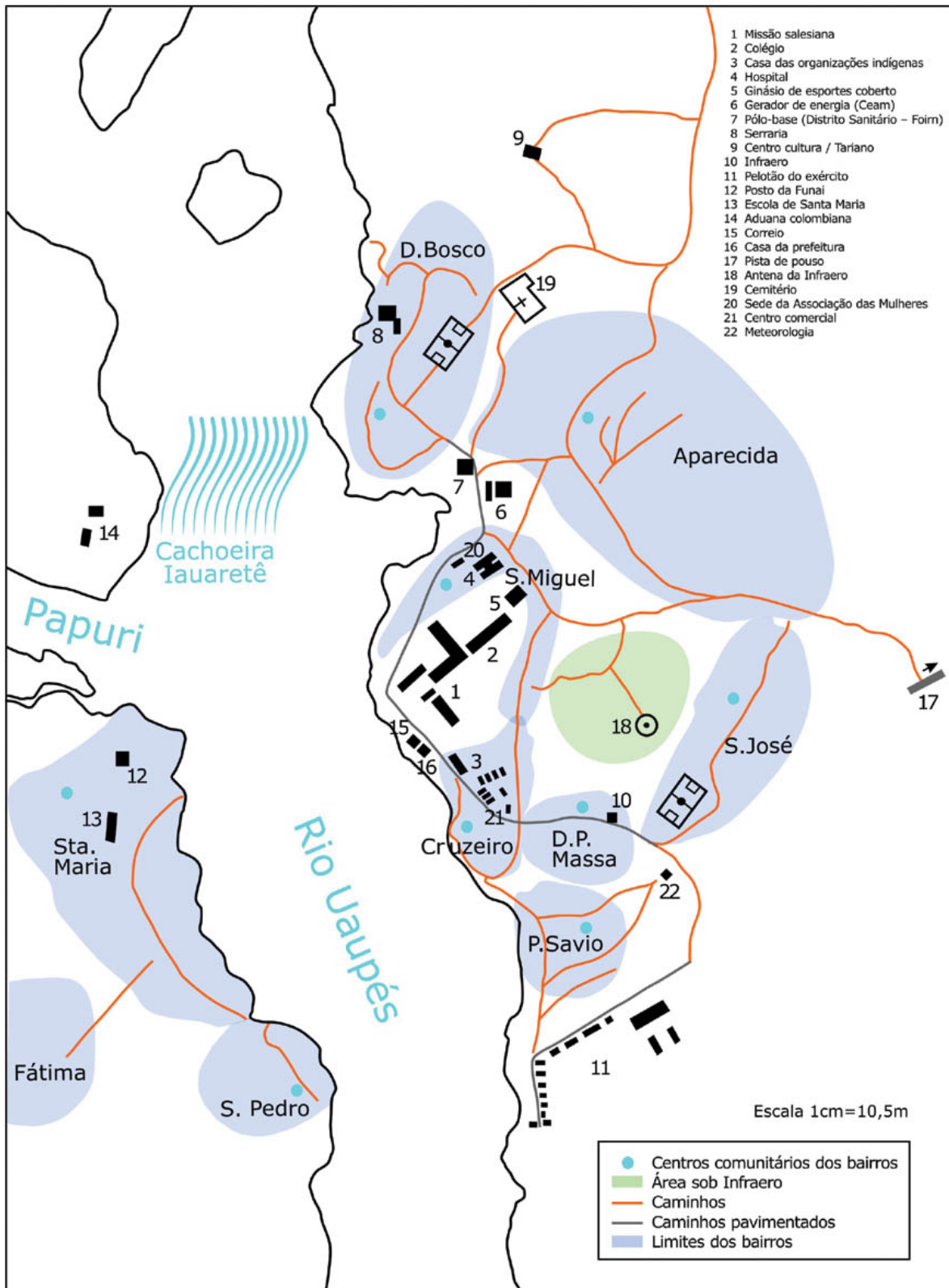
Mapa 2 – Composição étnica das comunidades do Distrito de Iauaretê



Mapa 2 - Vista aérea do povoado de Iauaretê (Imagem orbital Ikonos)



Mapa 3 - Planta do povoado de Iauaretê com base na imagem da página anterior



O mapa 1 cobre toda a área de influência do povoado de Iauaretê, conhecida na região como Distrito de Iauaretê. Atualmente, encontram-se residindo no povoado famílias procedentes de quase todas as comunidades assinaladas no mapa, somando um total de 2.659 pessoas, em 411 grupos domésticos. Essa população é dividida de maneira não uniforme entre os dez bairros, conforme mostra a Tabela II. A Tabela III apresenta o número total de pessoas pertencentes a cada uma das etnias presentes no povoado. Na tabela IV, esses números encontram-se distribuídos por bairros. A procedência geográfica desses grupos domésticos é em referida com as expressões, "Uaupés abaixo", "Uaupés acima", "Papuri" ou "Iauaretê centro", que designam localmente sua sub-região de origem. A referência a partir da qual se definem essas regiões é o próprio povoado de Iauaretê, ponto de convergência entre elas. A tabela V mostra a origem geográfica e a etnia de cada um dos 411 grupos domésticos de Iauaretê. Na Tabela III aparecem três etnias que não aparecem na Tabela V (Baniwa, Bará e Barasana). Ocorre que não existem grupos domésticos em Iauaretê que podem ser classificados como pertencentes a essas etnias. À exceção de um homem Barasana, as outras sete pessoas dessas etnias são mulheres casadas pertencentes a grupos domésticos classificados de acordo com a etnia de seus cônjuges.

Tabela II – Moradores e grupos domésticos de Iauaretê por bairro (2002)

Bairro	peessoas	Gpos domésticos ou casas
Santa Maria	280	40
São Pedro	107	16
São Miguel	345	55
Dom Bosco	317	44
Domingos Sávio	247	39
Aparecida	482	74
Cruzeiro	377	60
Dom Pedro Massa	241	36
São José	168	32
Fátima	95	15
Totais	2.659	411

Tabela III – População por etnia

Etnias	Homens	mulheres	Total
Tariano	480	420	900
Tukano	334	305	639
Piratapuia	189	187	376
Desana	109	83	192
Wanano	78	62	140
Arapaso	65	46	111
Hupda	47	44	91
Baré	12	19	31
Tuyuka	6	13	19
Cubeo	3	12	15
Mirititapuia	6	6	12
Baniwa	-	4	4
Carapanã	5	3	8
Barasana	1	2	3
Bará	-	2	2
não índio*	8	4	12
não declarada	39	65	104
total	1.382	1.277	2.659

Tabela IV – População de Iauaretê de acordo com etnia e distribuição nos bairros

Bairros	TA	TK	PT	DE	WA	AR	HP	BA	TY	CB	MT	BW	CA	BR	BB	Cab	?
Sta. Maria	134	47	38	14	11	15	-	3	13	2	-	-	-	-	-	-	3
S.Pedro	73	3	11	1	2	2	1	2	-	1	6	-	-	-	-	-	7
S. Miguel	109	102	52	38	5	15	-	2	1	1	-	1	-	-	-	3	16
D.Bosco	104	55	44	10	47	19	1	15	2	2	5	-	-	-	-	-	13
Domingos Sávio	63	86	41	21	2	20	-	-	-	-	-	1		1		1	5
Aparecida	188	137	49	25	42	3	-	5	-	10	-	-	1	1	1	3	21
Cruzeiro	131	91	53	23	7	34	-	5	1	-	-	-	7	1		5	19
D.Pedro Massa	86	68	35	22	12	3	1	-	-	-	1	2	-	-	-	-	11
S. José	12	44	53	38	10	-	-	-	2	-	-	-	-	-	-	-	9
Fátima	-	4	-	-	-	-	88	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3
Total	900	639	376	192	140	111	91	31	19	15	12	4	8	3	2	12	104

Obs: AR = Arapaso, DE = Desana, BA = Baré, HP = Hupda, BB = Bará, MT = Miriti-Tapuia, BR = Barasana, PT = Pira-Tapuia, BW = Baniwa, TA = Tariano, CA = Carapanã, TK = Tukano, CB = Cubeo, TY = Tuyuka, Cab = Caboclo

Tabela V- Origem geográfica e etnias dos grupos domésticos de Iauaretê

Etnias	Uaupés abaixo	Uaupés Acima	Papuri	Iauaretê centro	S/ inf. ou outros	Total
Tariano	27	32	20	67	5	151
Tukano	20	17	58	5	9	109
Pira-Tapuia	27	3	26	4	2	72
Desana	2	1	14	1	5	23
Wanano	-	21	1	-	-	22
Arapasso	15	-	-	1	2	18
Hupda	-	-	2	-	12	14
Baré	-	-	1	1	1	3
Miriti-Tapuia	-	-	-	1	2	3
Cubeu	-	1	-	1	-	2
Caboclo	-	-	1	1	-	2
Tuyuka	-	-	1	-	-	1
Carapanã	-	-	1	-	-	1
Total	91	75	125	82	38	411

Os números apresentados nas Tabelas III, IV e V mostram que os Tariano continuam sendo o grupo étnico mais numeroso de Iauaretê, com 900 pessoas (~34% do total do povoado). Os Tukano ficam em segundo lugar, com 639 pessoas (~24% do total). Juntos, os contingentes desses dois grupos (1539 pessoas) respondiam por cerca de 60% da população total de Iauaretê no ano de 2002. Além dos Tariano e Tukano, os Pira-Tapuia (376 pessoas), Desana (192), Wanano (140), Arapasso (111) e Hupda (91) apresentam também contingentes significativos. Conjuntamente, a população desses grupos menores atinge a marca de 910 pessoas, um montante equivalente ao total da população Tariano (~34% do total). São grupos que possuem conjuntos bem delimitados de comunidades no Distrito de Iauaretê, no Uaupés acima e abaixo de Iauaretê ou no Papuri, conforme se pode verificar no Mapa 2. Os outros grupos presentes em Iauaretê são os Baré (31 pessoas), Tuyuka (19), Cubeo (15), Miriti-Tapuia (12), Carapanã (8), Baniwa (4), Barasano (3) e Bará (2). São grupos cujo território tradicional de ocupação encontra-se fora dos limites do Distrito, sendo sua presença em Iauaretê pouco significativa do ponto de vista demográfico (um total de 94 pessoas, ou aproximadamente 3,5 % da população geral do povoado). A Tabela IV aponta ainda a existência de 12 pessoas consideradas "caboclos", e outras 104 cuja etnia não foi declarada durante a pesquisa. A maioria desses caboclos e 'sem etnia' são muito

provavelmente crianças nascidas de relacionamentos entre mulheres indígenas e homens não indígenas, brancos ou já considerados caboclos. Esses relacionamentos passaram a ocorrer com muita frequência em Iauaretê a partir da implantação do pelotão do Exército no povoado ao final dos anos 80. Como no Uaupés uma criança pertence à etnia de seu pai, os filhos de soldados vindos de fora não são imediatamente designados com a etnia da mãe. Nos casos em que o são, isso depende do reconhecimento por parte do avô materno, que atribui um nome de sua etnia ao neto.

A partir da Tabela V, verificamos que há 151 grupos domésticos Tariano em nove bairros de Iauaretê. Desses, apenas 67 são originários de Iauaretê, tendo o restante se estabelecido no povoado a partir de meados da década de 70. Os grupos originários de Iauaretê são os moradores mais antigos dos chamados bairros tradicionais, e que controlam a maior parte das terras disponíveis à atividade agrícola no entorno do povoado, bem como os principais locais de pesca. Um ponto relevante que ficou claro através essa pesquisa diz respeito ao padrão de fixação dos novos grupos Tariano que vieram para Iauaretê nas últimas décadas, o qual se distingue nitidamente do dos novos moradores Tukano, Pira-Tapuia, Desana, Wanano e Arapasso. Ao passo que estes últimos se distribuem em proporções equivalentes entre os bairros tradicionais e novos, os novos moradores Tariano de Iauaretê vieram a se estabelecer quase que exclusivamente nos bairros novos. Ou seja, ao que parece o crescimento do povoado teria inicialmente se dado através da aceitação de novos moradores não-Tariano pelas antigas comunidades Tariano de Iauaretê. Seriam, precisamente, os grupos com os quais os Tariano já mantinham relações de afinidade, uma tendência já apontada por Ana Gita de Oliveira para o ano de 1979 (Oliveira, 1981). A estes, a obtenção de espaço para moradia e roçados seria facilitada por relações pré-existentes de aliança com os Tariano das comunidades de Santa Maria, D. Bosco e São Miguel. Já os Tariano de outras partes do Distrito vieram a formar a base das novas comunidades de Iauaretê, figurando entre os primeiros moradores dos bairros de Aparecida e Cruzeiro, que se formaram somente a partir dos primeiros anos da década de 80. A origem desses bairros

mais novos se deu assim através da aglomeração crescente de casas nos espaços disponíveis em volta da missão pelo começo dos anos 80, com sua instituição inicial como comunidades sendo acarretada pela chegada constante de grupos Tariano do alto Uaupés e Papuri, entre os quais viriam a surgir seus primeiros capitães.

As tabelas abaixo apresentam informações relativas à entrada de dinheiro no povoado de Iauaretê, bem como sobre sua distribuição entre os bairros. Ainda que o processo de concentração da população indígena do alto e médio Uaupés e Papuri em Iauaretê tenha sido motivada pelo fim dos internatos, os dados dessas tabelas mostram que o surgimento progressivo de novas oportunidades para obtenção de renda viriam também a desempenhar papel significativo, pois esses novos postos de trabalho não ficaram restritos apenas aos moradores mais antigos do povoado.

Tabela V – Ingresso monetário em Iauaretê por instituição (2002)

Instituição	nº pessoas	renda
Benefícios (Aposentadorias)	175	R\$ 31.751,00
Pelotão do Exército	44	R\$ 30.074,00
Colégio São Miguel	45	R\$ 16.554,43
Hospital São Miguel	31	R\$ 10.431,19
Infraero	3	R\$ 3.057,00
FUNAI	3	R\$ 3.040,45
FOIRN	5	R\$ 2.620,00
Saúde Sem Limites	9	R\$ 2.211,00
Escola Enêmine	7	R\$ 2.158,61
Secretaria de Educação	10	R\$ 2.113,00
CEAM	5	R\$ 1.978,37
Colégio de Santa Maria	9	R\$ 1.753,00
Metereologia	2	R\$ 1.700,00
Missão Salesiana (padres)	6	R\$ 1.580,00
SEMSA	2	R\$ 1.200,00
Missão Salesiana (irmãs)	7	R\$ 1.115,00
Correio	2	R\$ 880,00
Prefeitura	2	R\$ 430,00
? (não respondeu ou desconhecida)	2	R\$ 370,00
Particular	4	R\$ 230,00
EMBRATEL	1	R\$ 220,00
Comércio Local	1	R\$ 180,00
Total	375	R\$ 115.647,05

Tabela VI – Distribuição da renda local

Bairro	casas	pessoas	c/ salário	Famílias c/ renda	Famílias s/ renda	Renda
Santa Maria	40	280	41	25	15	10.176,56
São Pedro	16	107	13	10	6	3.533,00
São Miguel	55	345	64	39	16	20.171,37
Dom Bosco	45	317	37	27	18	9.960,00
Domingos Sávio	39	247	36	25	14	12.329,45
Aparecida	74	482	87	47	27	24.079,00
Cruzeiro	59	377	51	37	22	15.252,00
D. Pedro Massa	36	241	29	20	16	12.505,67
São José	32	168	17	15	17	7.160,00
Fátima	15	95	2	2	13	480,00
Totais	411	2659	377	247	164	115.647,05

Tabela VII – População agregada dos bairros tradicionais e novos de acordo com a distribuição de renda

	pessoas	c/ salário	aposentados	Total de renda	%	% de pessoas com renda
Bairros novos	1363	94	94	59.476,67	51,4	13,65%
Bairros tradicionais	1296	106	85	56.170,38	48,6	14,74%

As Tabelas V e VI apresentam números referentes às instituições que vieram se implantando no povoado desde os anos 70, a quantidade de dinheiro que elas fazem chegar ali chegar e como esses recursos se distribuem entre os bairros. São 377 pessoas que recebem regularmente salário, o que corresponde a 14,18% da população local. A relação entre assalariados e grupos domésticos não é, no entanto, de um para um, isto é, embora haja 377 assalariados, isso não quer dizer que haja o mesmo número de grupos domésticos com renda. De acordo com a Tabela V, são 246 famílias que possuem renda regular, ou 60%. Isso quer dizer que há em torno de 131 grupos domésticos que possuem dois membros

assalariados, o que nos leva a deduzir que a renda média dos grupos domésticos é bastante variada. E, além disso, há 164 grupos domésticos, 40%, que não possuem renda regular. Ainda de acordo com a Tabela VI, percebemos que apesar do grande número de aposentadorias (há 175 pessoas que recebem esse benefício no povoado, um montante que coloca os aposentados no topo da lista dos "assalariados"), havia em 2002 200 outros postos de trabalho remunerado. Esse número hoje deve ter subido para cerca de 250, em função da inauguração recente de um novo hospital mantido pelo Governo do Estado do Amazonas.

A partir da Tabela VII, verificamos um notável equilíbrio quanto à distribuição de renda entre os bairros novos e antigos, que se expressa no número de aposentados, assalariados e no montante de renda acumulada. O único desequilíbrio nesse aspecto diz respeito à renda que entra na comunidade Maku-Hupda de Fátima, onde, entre seus 95 moradores, há apenas dois membros que contam com renda regular, sendo os dois aposentados. Assim, à exceção dessa exclusão dos Maku do mundo do trabalho remunerado, não verificamos qualquer tipo de monopólio das oportunidades de renda em Iauaretê, seja por parte de seus moradores mais antigos, seja por parte de qualquer grupo étnico em particular. Com efeito, a escolarização por décadas oferecida aos índios do Distrito de Iauaretê foi, via o sistema do internato, disponibilizada a todos os grupos sem exceção, abrindo virtualmente a todos a possibilidade de acesso aos empregos que vieram a surgir em escolas, hospital, correios, meteorologia, e facilitando inclusive a incorporação de rapazes como soldados no Pelotão do Exército. Aliás, sem a existência desse grande contingente de índios alfabetizados e escolarizados, essas instituições sequer teriam chegado a se estabelecer no Uaupés.

A esse propósito, alguns moradores mais antigos de Iauaretê recordam-se que, desde a chegada dos missionários, começou se propagar a idéia de que todos eram iguais, irmãos, todos filhos de Deus. Dão a entender que tais idéias foram mais bem recebidas por certos grupos do que por outros. Entre os Tariano de Santa Maria e D. Bosco, por exemplo, que ocupam as posições superiores na hierarquia Tariano tradicional, as orientações missionárias

não condiziam com sua auto-imagem de chefes dos Tariano do Uaupés e Papuri. Porém a outros grupos, tais ensinamentos abririam novas vias para disputar um prestígio que os seus irmãos maiores sempre haviam reservado a si próprios. Ser professor, funcionário público ou soldado em Iauaretê são, com efeito, posições que em nada parecem ficar a dever a outras categorias mais tradicionais, por assim dizer, como "irmão maior" ou "chefe". Mesmo os que são assim considerados reconhecem que os que ocupam hoje essas novas posições fazem jus a certas considerações de respeito, mesmo se, em termos da hierarquia interna aos grupos do Uaupés, situem-se em posições inferiores. Vias paralelas de obtenção de prestígio vieram, assim, a surgir no Uaupés, manifestando-se principalmente nos postos de trabalho que surgiram no povoado de Iauaretê nas últimas décadas. Hoje há também um grupo de cerca de trinta comerciantes indígenas ali, os quais começaram a aparecer há cerca de vinte anos. O aumento progressivo da renda local os vem fazendo prosperar, e, em 2002, contavam com uma associação que geria um fundo rotativo autônomo, base financeira utilizada para a obtenção de um financiamento a juros baixos para a compra de um barco com capacidade para trinta toneladas. Sua intensa mobilidade entre São Gabriel e Iauaretê, bem como sua posição de intermediários entre os grandes comerciantes a cidade e a população do povoado os coloca em situação tão ou mais respeitada que aquela dos professores e funcionários. Como diz um desses comerciantes, "já estamos no mundo capitalista, trabalhamos com fins lucrativos". E conclui: "a globalização já entrou em Iauaretê".

Poder-se-ia supor que essa entrada da modernidade nessa parte do Uaupés seria um efeito inexorável dos processos que se deflagraram ao final dos anos 60, e que tiveram como condição de possibilidade o ambicioso programa salesiano de catequese e civilização de índios, que irradiou pela região a partir do grande centro missionário de Iauaretê desde 1930. Mas muito do que se passa hoje no povoado sugere que também os índios são responsáveis pela situação que ali se configurou a partir do momento em que integração e desenvolvimento tornaram-se as palavras de ordem na Amazônia. Como já assinalamos ao final da seção anterior, várias dos moradores de Iauaretê demonstram hoje expectativas de,

através de suas próprias organizações, participar e influenciar os debates que se travam sobre o futuro da região. O surgimento das primeiras organizações indígenas no Uaupés é um dos principais elementos dos processos que terão lugar ao longo da década de 80, de que passo a tratar na próxima seção.

3.3- Década de 80: discussões sobre demarcação de terras

Voltemos à reunião do Conselho de Líderes de Iauaretê que mencionamos acima. Pois, após repassar coletivamente a história de Iauaretê até a década de 70, as pessoas presentes naquela ocasião prosseguiram em sua reflexão a propósito das novas transformações que assistiram nos anos 80.

Alguns dados gerais surgem em primeiro lugar. Esses anos são, por exemplo, marcados pelo aparecimento dos primeiros motores de popa e botes de alumínio, assim como pelos primeiros estabelecimentos comerciais particulares, de índios e brancos. A construção de uma estrada entre as comunidades de Ipanoré e Urubuquara, de cerca de cinco quilômetros, para transpor três grandes cachoeiras do médio Uaupés e os primeiros cursos de motorista são também eventos destacados. Ou seja, viagens facilitadas, novos meios de transporte e entrada de um maior volume de mercadorias caracterizam esse tempo. Para o início da década, em 1980, apontam a fundação da primeira organização indígena, a UCIDI (União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauaretê), que, na verdade, baseou-se em um experimento da década anterior: a constituição de uma proto-organização chamada LIDI (Lideranças Indígenas de Iauaretê), uma instância criada por estímulo da FUNAI que não chegou a se instituir como pessoa jurídica, e que se relacionava à criação do cargo de um “capitão geral de Iauaretê”. Em meados da década, há a menção ao início da distribuição de material agrícola pela Prefeitura Municipal e pela FUNAI, assim como à assistência técnica em agropecuária nas comunidades por índios recém-formados nessa especialidade. Surgem

novos cursos para capacitar e/ou reciclar professores indígenas, e, com isso, a introdução do ensino de nível médio na Escola São Miguel. Paralelamente, os internatos são fechados definitivamente e no ano seguinte (1988), supostamente em consequência disso, é apontado o "êxodo rural". E Iauaretê começa realmente a se parecer com uma pequena cidade. Por fim, ao final da década (1988), surge a FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) e uma nova organização indígena em Iauaretê a ela ligada, a UNIDI (União das Nações Indígenas do Distrito de Iauaretê). Ao mesmo tempo, de 88 para 89, é instalado o Primeiro Pelotão Especial de Fronteira (1º. PEF) em Iauaretê.

Com efeito, a chegada dos militares e o surgimento de um movimento indígena no alto rio Negro, baseado na formação quase instantânea de uma federação de organizações indígenas em 1987, são duas faces da mesma moeda, uma moeda que passou a circular na região à medida em que um órgão militar do Governo Federal, o Conselho de Segurança Militar (CSM), passou, em meados da década, a comandar um programa governamental de colonização da fronteira norte amazônica, o tão debatido e polêmico Projeto Calha Norte³⁹. Mas antes de entrar nesses acontecimentos, que vão esquentar significativamente o clima na região, mencionemos rapidamente um episódio que se passa em 1983. Para esse ano, algumas pessoas de Iauaretê recordam-se de uma comissão formada por alguns de seus moradores que viajou a Manaus para uma audiência com o governador do Estado do Amazonas à época, Gilberto Mestrinho.

A comissão que viajou a Manaus era formada por índios de comunidades muito próximas ao povoado, localizadas no Papuri e no alto Uaupés, e a missão explícita era a de solicitar ao Governador, mais uma vez, a criação do município de Iauaretê. A articulação para viabilizar a operação foi complexa: um antigo funcionário do SPI e ex-vereador de São

³⁹ O objetivo específico desse projeto era o de fazer convergir os esforços de vários órgãos governamentais em uma política de ocupação de 14% do território nacional situado ao norte das calhas do rio Amazonas e Solimões, por isso o nome "Projeto Calha Norte". A zona prioritária para o início da implantação do projeto era a faixa de fronteira, onde se previa a instalação de várias unidades do Exército. O direcionamento de investimentos privados do setor mineral e a consequente redução das terras a serem demarcadas para as populações indígenas habitantes da faixa de fronteira foram efeitos extensamente comentados dessa reafirmação da tutela militar sobre a Amazônia e sobre os órgãos governamentais que ali exercem suas ações (ver Oliveira Fo., 1990 e 1993; Santilli, 1990; Schimink & Wood, 1992; Leite, 1993)

Gabriel teria conseguido, através de um suplente de deputado, a audiência no Palácio do Governo; a missão conseguiu colocar os integrantes em um avião da FAB que os levou de Iauaretê a Manaus. Hospedaram-se na casa de uma tia de um dos membros da comissão que já morava em Manaus. Fica claro que havia vários interesses se cruzando nesse episódio. Os membros mais velhos da comissão iriam tratar do assunto “valorização do artesanato” (lembre-se da falência recente da cooperativa), outros tratariam de assuntos relacionados à educação, como material didático e merenda escolar (coisa que interessava diretamente à missão). O líder da comissão iria introduzir o assunto da criação do município, algo que certamente abria perspectivas ao ex-vereador e ao suplente de deputado. Por diferentes motivos, tudo isso também interessava aos índios.

Essa comissão permaneceu quase um mês em Manaus para conseguir falar com o governador, e, quando chegou o dia, aguardaram no Palácio até tarde da noite para serem recebidos. Duas grandes expectativas se desfizeram rapidamente no encontro com Gilberto Mestrinho: em primeiro lugar, aquele que deveria ser um “branco grande”, por ocupar o cargo de Governador do Estado, era na verdade um “caboclo simples”, um *mehô ni’i putiagi*, literalmente, “um qualquer”. E além disso, esse simples caboclo amazonense veio a lhes afirmar que não haveria a mais remota possibilidade de que Iauaretê viesse a se tornar um município. Simplesmente não havia verba para esse negócio de município. De volta à Iauaretê, o líder dessa comissão iria, muito pouco tempo depois, se juntar a outros companheiros e partir para a serra do Traíra, agora numa empreita muito mais concreta de tentar obter alguns ganhos trabalhando em um garimpo descoberto nessa época pelos Tukano ao alto rio Tiquié

“Se você quer comer com sal, como fazer”? Essa frase resume o impulso que levou, ao início dos anos 80, muitos homens de Iauaretê para a serra do Traíra, como também a um outro garimpo na serra dos Porcos, localizado ao norte, no rio Içana. Há histórias de longas temporadas passadas nesses locais distantes, de perdas e de pequenos ganhos. Muitos perceberam logo que uma fonte mais segura de renda, e talvez menos sacrificada, seria levar

mercadorias para vender a outros garimpeiros. Mas nesses casos foram muitas as perdas, fracassos e dívidas, resultantes de calotes e fechamento da área pela Paranapanema, uma empresa de mineração que em 1985 obteve licenças do governo federal para iniciar operações na serra do Traíra. O refluxo do garimpo levou à busca de uma outra opção que surgiu também no início da década, mas que durou igualmente muito pouco tempo: o trabalho para os narcotraficantes na Colômbia. "A gente fazia de tudo por lá, colhendo folhas, limpando o terreno....". E nesse trabalho, novamente longas estadias fora de casa. O rendimento do negócio levou a que alguns pensassem em começar a plantar a coca em seus próprios sítios, mas a Polícia Federal o permitiria. Várias plantações foram queimadas no rio Papuri em operações que mobilizaram muitos agentes da Polícia Federal em meados da década de 80. O tempo da coca é recordado pelos grandes gravadores e motores de popa de 40 HP que apareceram então. O garimpo e a coca, afirma-se, foram possibilidades que vieram a aparecer quando já não havia seringais em produção na Colômbia e tampouco compradores de seringa em São Gabriel, o que se podia encontrar até a primeira metade da década de 70.

O sonho de uma prefeitura em Iauaretê estava aparentemente em baixa e as opções de trabalho abertas pelo garimpo e pela coca desapareciam. E assim, persistia um diagnóstico feito pelo antropólogo Peter Silverwood-Cope quando propôs a implantação do Plano rio Negro em meados da década anterior: *"por sua vez, o processo civilizatório implicou além da catequese e educação, a necessidade de consumo comercial, sem desenvolver condições adequadas para sustentar esse consumo. O uso de roupas, redes fabricadas, panelas, ferramentas, etc, já faz parte da tecnologia com a qual os índios de hoje foram criados, porém o sistema econômico permanece sendo o de subsistência. Sem mercado de trabalho, sem produtos de comercialização compensatórios, os índios continuam achando cada vez mais difícil manter o padrão de 'civilização' que adquiriram"* (Silverwood-Cope, 1976). As aspas que envolvem a palavra civilização nesta citação me parecem indicar que entre índios e antropólogo não havia concordância quanto ao que era tal coisa, mas havia

acordo quanto ao que os índios então necessitavam: itens de consumo, mercadorias. Um problema que parecia só se agravar dez anos depois.

Foi então que apareceu uma certa "comissão de autoridades" visitando Iauaretê com a finalidade de discutir com os índios a possibilidade de criação de uma "Colônia Indígena" ali. Tratava-se de uma proposta de demarcação da área, e que vinha acompanhada de muitas promessas. Se anos antes o Governador do Amazonas descartava a idéia de um município em Iauaretê, os militares dessa comissão já chegavam prometendo o progresso, com muitas mercadorias, zinco para cobrir as casas e máquinas de costura. As autoridades vinham ciceroneadas por lideranças tukano de Pari-Cachoeira, o centro missionário salesiano do alto rio Tiquié. Com efeito, nessa região, ao sul de Iauaretê, o Projeto Calha Norte já era uma realidade, como também um acordo entre Paranapanema e os índios de lá que havia garantido a essa empresa a prerrogativa da exploração mineral na serra do Traíra. A comissão que chegava vinha para tratar com os índios a implementação dos novos planos que os militares vinham idealizando para a região. Era o Projeto Calha Norte que chegava a Iauaretê.

As coisas começavam a se inverter. Pelos anos seguintes ofícios e visitas a autoridades de Manaus passaram a ser uma contrapartida das visitas dos militares às comunidades. Não obstante as reservas quanto à implantação do Projeto Calha Norte na região do alto rio Negro -- expressas em duas assembléias gerais que reuniram índios de toda a região no ano de 1987 e que resultaram a fundação da FOIRN -- lideranças indígenas de Pari-Cachoeira já mantinham, por intermédio da Superintendência da FUNAI em Manaus, interlocução constante com os militares do Conselho de Segurança Nacional no sentido de implementar o modelo de ordenamento territorial preconizado pelo Calha Norte. Em Pari-Cachoeira, tal modelo foi posto em prática entre 87 e 88, e implicou na criação oficial de um mosaico formado por "Colônias Indígenas" e "Florestas Nacionais": reduzia-se a área destinada aos índios e em seu entorno eram criadas outras unidades territoriais, cujo caráter de proteção ambiental não consistia, entretanto, um obstáculo à exploração empresarial de

seus recursos naturais e minerais⁴⁰.

Essa história de “Colônia Indígena” não era propriamente uma novidade. Nos anos 70 já se tinha ouvido falar em algo parecido. Por ocasião da implantação pela FUNAI do Plano Alto Rio Negro se levantaram várias dúvidas sobre a situação fundiária na região⁴¹. E nesse contexto, certas categorias jurídicas foram mencionadas nas interlocuções entre índios, funcionários da FUNAI e salesianos. “Colônia Agrícola Indígena” e “Território Federal Indígena” foram expressões que ficaram na memória, pois, reenfocadas ao longo das discussões e negociações dos anos 80, surgem hoje em dia em relatos que lhes dão conteúdo da seguinte maneira.

Quando se começou a falar em demarcação, ainda antes do Calha Norte, haveriam três modos de fazê-lo, como Colônia Indígena, como “área contínua”, ou como Território Federal Indígena. Um homem proeminente de Iauaretê alega ter feito uma viagem pelo rio

⁴⁰ Embora criadas sob o pretexto de “estabelecer um espaço físico adicional capaz de amortecer o choque oriundo das diferenças culturais existentes na região entre os indígenas e a sociedade regional envolvente”, as Florestas Nacionais (FLONAS) são, de fato, extensões de florestas em terras de domínio público criadas com finalidade econômica, para incentivar atividades extrativistas, sustentar ou mesmo desenvolver técnicas de manejo de exploração econômica da floresta (segundo consta do Código Florestal, Lei 6771 de 15/09/65) (Andrello, 1996). Essa estratégia de reduzir as Terras Indígenas e “abrir espaço” para empresas interessadas em explorar os alardeados potenciais minerais da região foi denunciada em muitos artigos escritos por antropólogos nesse período. Uma excelente descrição do processo específico de interlocução das lideranças indígenas de Pari-Cachoeira com os militares e a Paranapanema encontra-se em Buchillet (1991). Uma reconstituição detalhada de todos os acontecimentos que envolveram a implantação do Projeto Calha Norte na região do alto rio Negro pode ser encontrada em Ricardo (1991) e CEDI (1991: 98-142). Análises sobre as oscilações da política indigenista nos anos 80 e sua associação com a retórica nacionalista da segurança nacional encontram-se em Oliveira Fo. (1990 e 1993) e Santilli (1989 e 1990). Esses textos apontam, para uma continuidade do controle militar sobre as políticas governamentais de colonização da Amazônia quando o país vivia sua transição democrática. A política indigenista do período talvez seja o exemplo mais claro disso, com o Conselho de Segurança Nacional assumindo papel preponderante em um grupo interministerial que emitia pareceres sobre a demarcação de Terras Indígenas. A demarcação de Terras Indígenas localizadas na faixa de fronteira e consideradas demasiadamente extensas foram sistematicamente vetadas pelos militares. Em 1987, foi expedido um decreto (94.946/87) que viria expressar claramente uma das bases desse indigenismo militar: distingui-se-ia a partir de então entre *áreas indígenas* e *colônias indígenas*. As primeiras sendo destinadas a grupos indígenas considerados não-aculturados, e as segundas àqueles já aculturados, categoria à qual evidentemente se enquadravam aqueles civilizados índios ao alto rio Negro. A eles, que se propusesse a criação de um bom número dessas pequenas colônias.

⁴¹ Peter Silverwood-Cope (1975:20ss) aponta então a existência de uma Reserva Florestal decretada em 1961, a existência de grandes áreas de propriedade dos salesianos em Iauaretê, Pari-Cachoeira e Taracué e a delimitação de uma área identificada em 1976 em Iauaretê por um convênio FUNAI/RADAM. E pergunta-se como enquadrar uma situação tão caótica às categorias vigentes no Estatuto do Índio: Reserva Indígena, Parque Indígena, Colônia Agrícola Indígena ou Território Federal Indígena?

Purus, entre os Apurinã, Jarauara e outros para conhecer de perto dois desses modelos nos anos 70. Diz então ter conhecido uma colônia e uma área contínua e garantiu que muito melhor é a colônia, porque na área contínua, os índios "são deixados por si só". Já no modelo da colônia teriam ajuda e "desenvolvimento", teriam alguma "autoridade" para ajudar e dar incentivo. Os bens de consumo são os principais marcadores diferenciais dessas duas situações. A colônia representa abundância de mercadorias (e índios vestidos), a área contínua representa a carência de mercadorias (apenas sal, fósforo e anzol, e índios nus). Assim, tudo indica que ao entrar no assunto "terra", as pessoas de Iauaretê não estavam exatamente preocupadas com quantidade, mas com qualidade. Ou seja, o que então se manipulava eram certas categorias apreendidas a partir de sua eficácia em manter ou transformar modos de vida. A extensão da terra parece ter sido relegada a um plano secundário. Não é de estranhar, pois o alto rio Negro não era e nem é hoje uma fronteira econômica, ou seja, não havia disputas pela posse da terra.

Deve ficar claro que este é um relato atual, que recorre a experiências e categorias dos anos 70 para atribuir sentido àquilo que esteve em jogo ao final dos anos 80. E não é o único ponto de vista, como veremos a seguir.

Quando a idéia de Colônia Indígena ressurgiu com o Projeto Calha Norte, alguns chefes de Iauaretê rapidamente aderiram à proposta. Eram lideranças das comunidades tariano de Iauaretê, ou seja, daqueles que são hoje considerados seus moradores tradicionais, e que pertencem a sibs de hierarquia alta -- alguns deles descendentes do antigo tuxáua Leopoldino, mencionado na primeira seção do capítulo. Conta-se também que esta posição encontrou ferrenhos adeptos entre os professores indígenas. Estes segmentos da população do Distrito vieram, entre 88 e 89, a tomar parte no que ficou conhecido como "Triângulo Tukano", uma articulação política das lideranças dos centros missionários salesianos logisticamente viabilizada pelo Calha Norte. Era, evidentemente, uma estratégia para contornar o impasse criado com os resultados das Assembléias Gerais de 1987, quando representações indígenas vindas de toda a região questionaram os propósitos do Projeto

Calha Norte. A II Assembléia, realizada em abril de 1987 em São Gabriel, parece ter deixado muita coisa no ar. A FOIRN foi fundada nessa ocasião, porém com sérias divisões internas na primeira diretoria eleita. Por esse e por outros motivos, essa nascente organização não chegou, em seus primeiros anos de existência, a constituir um canal de expressão unívoca de "interesses indígenas" gerais. Ainda que o ato de sua fundação tenha sido baseado na reivindicação genérica da demarcação de uma área indígena contínua, permaneceu em aberto um espaço para que nos anos seguintes diferentes alinhamentos políticos se efetuassem.

O Triângulo Tukano resultava assim da formação desse espaço político de negociação entre índios e militares, rapidamente percebido por algumas lideranças dos antigos centros missionários, mas ao mesmo tempo questionado por outros segmentos da população indígena do alto rio Negro -- os três vértices desse triângulo são assim Taracuí, Pari-Cachoeira e Iauaretê, muito embora esta última ponta tenha sido majoritariamente Tariano. Segundo contam pessoas de Iauaretê que participaram dessa articulação ao lado de outras lideranças do rio Tiquié, a criação do "Triângulo" se deu precisamente porque os próprios idealizadores da FOIRN não conquistaram sua direção logo na primeira eleição. A esses, como sugeriu Dominique Buchillet (1991:109), o Calha Norte representava o primeiro sinal mais forte de interesse do Governo Federal pela região do alto rio Negro.

Paralelamente, naquele final dos anos 80 vinha ocorrendo uma reciclagem na pastoral indigenista das missões salesianas. Após terem sido denunciados em 1980 por crime de etnocídio no Tribunal Russel em Amsterdã, os salesianos começaram paulatinamente a se alinhar com o discurso indigenista do CIMI, Conselho Indigenista Missionário (órgão da linha progressista da CNBB), ao mesmo em tempo que assistiam à montagem de estrutura paralela de poder na região pelo Calha Norte (Ricardo , 1991:101). O desencontro que se configurou entre a igreja local e o Projeto Calha Norte veio a favorecer a aproximação de algumas lideranças indígenas da FOIRN ao indigenismo não-governamental católico -- essa foi uma mudança e tanto, porque, como vimos, os militares brasileiros aplaudiram por muitos

anos a obra catequética de caráter nacionalista no rio Negro. E assim formou-se um quadro de referências divergentes, que de certa forma disponibilizou códigos contraditórios que vieram a alimentar uma polarização das posições assumidas pelos índios do alto rio Negro entre 1988 e 1990. Esta polarização é nitidamente perceptível nos relatos das pessoas de Iauaretê sobre o que aconteceu por lá nesses anos.

As Colônias Indígenas foram apresentadas em uma reunião do Triângulo Tukano realizada em Taracúá em junho de 1988 como o verdadeiro caminho do progresso para os índios do Uaupés e Tiquié. Para obter serviços de saúde, educação e projetos econômicos a serem proporcionados pelo Governo Federal, seria preciso que admitissem os termos vigentes em um decreto presidencial de 1987, justamente aquele que havia feito a distinção entre índios aculturados e não-aculturados. Bastaria que os índios do Uaupés se reconhecessem como habitantes da primeira categoria e a eles destinar-se-ia uma colônia e seus benefícios. Diziam os militares que os índios do rio Negro não poderiam ser considerados isolados ou arredios, mas sim índios já integrados e interessados em receber benefícios do governo. Como discordar disso? Os Tariano de Iauaretê já haviam, como vimos, pensado até em um município; agora, através da sua UCIDI, como poderiam hesitar em aderir a tal proposta? Não faltou coerência nessa decisão, portanto. Porém, outras comunidades tariano de rio abaixo parecem ter se mostrado mais sensíveis aos questionamentos que eram levantados com relação a tal modelo. Colônia, como o próprio nome já diz, significava "colonização", o que significava também que caso fosse aceita os índios passariam a trabalhar para mineradoras e madeireiras que viriam para a região. Essas comunidades fundaram em 1988 uma nova associação no Distrito, a UNIDI (União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauaretê), através da qual passavam a buscar apoio externo junto à FOIRN e ao CIMI. Criou-se então uma séria divisão na área. Chegou-se a sugerir uma separação: caso Iauaretê se tornasse uma colônia, então que se demarcasse um perímetro, um "quadrado", onde poderia até ser "posta até uma prefeitura". No caso das comunidades abaixo, prefeririam "ser livres". Trabalhar para os brancos é outra coisa que se

conhece muito bem no Uaupés, desde muito tempo atrás. E sabe-se muito bem o grau de exploração que pode vir embutido na formação dessas relações. Ou seja, a essa decisão também não faltou coerência.

UCIDI e UNIDI puseram-se assim em disputa, recorrendo a recursos e conexões externas para legitimar suas respectivas e coerentes posições. Houve várias viagens de pessoas ligadas à UCIDI para Manaus, onde encontravam-se com militares do Conselho de Segurança Nacional para apresentar abaixo-assinados e assinar outros documentos aceitando as colônias -- há cópias desses documentos ainda hoje arquivados por pessoas de Iauaretê que participaram dessas reuniões. Houve também tentativas de pessoas ligadas à UNIDI de organizar assembléias em Iauaretê com a presença de "assessores" do CIMI para esclarecer os moradores sobre os direitos dos índios contidos no "231"⁴² -- houve por exemplo um sério incidente por ocasião de uma assembléia da UNIDI em 89, quando dois advogados e um jornalista dessa entidade que participavam do encontro foram detidos pelo comandante do pelotão do Exército em Iauaretê a pedido da diretoria da UCIDI. Na visão daqueles ligados à UCIDI, a UNIDI era um empecilho a "atrapalhar o progresso na área indígena". E para as pessoas ligadas à UNIDI, a UCIDI, em troca de benefícios para algumas lideranças, estava jogando a favor da entrada de "empresários brancos", para os quais os índios significavam apenas mão-de-obra barata.

É de se notar que a posição da UNIDI ganhava respaldo legal com a nova Constituição Federal. Mas em seu primeiro ano de existência, a nova Carta não produziu efeitos imediatos sobre o processo que se desenrolava no alto rio Negro, e no início de 89 um conjunto de portarias interministeriais criaram várias Colônias Indígenas e Florestas Nacionais na região (ver CEDI, 1991:125). Porém, as promessas que haviam sido feitas pelos militares não se

⁴² Esta é uma referência ao artigo da Constituição Federal que havia sido promulgada em 1988 e que definira um novo conceito de Terra Indígena, incluindo nelas não somente os espaços de habitação e as áreas cultivadas, mas também o território necessário para a "*preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar dos povos indígenas, bem como da terra necessária para sua reprodução física e cultural, em conformidade com seus hábitos, costumes e tradições.*" Essa nova definição constitucional tornou caduco o decreto que havia criado a figura da Colônia Indígena, bem como a distinção entre aculturados e não-aculturados, pois os direitos indígenas sobre o território que ocupam passaram a ser, no novo texto constitucional, "originários", isto é, históricos (cf. Carneiro da Cunha & Almeida, 2001).

cumpriram. Em Iauaretê, um hospital construído pelo Calha Norte permaneceu fechado por mais de dez anos, e a construção da nova pista de pouso e do pelotão do Exército apenas serviu para desalojar várias famílias do bairro de São Domigos Sávio, que tiveram que se deslocar para outras áreas e abrir espaço para as novas instalações militares. Projetos econômicos nunca se viram. Esses acontecimentos levaram à desmoralização da UCIDI, que teve sua diretoria trocada em 1990. Alguns membros da UNIDI que participaram de comissões da FOIRN que se deslocaram à Brasília para tratar da revisão das demarcações com autoridades federais, levaram consigo o estatuto da UCIDI juntamente ao da UNIDI. Gente ligada à UCIDI começava a mudar de idéia. “Com esses papéis pudemos chegar em Brasília para dizer como deveria ser a demarcação da nossa terra”, referem-se ainda hoje membros da diretoria da UNIDI⁴³.

Muita gente das comunidades que formaram a base da UNIDI quando esta organização foi fundada em 1988 vêm se transferindo para o povoado de Iauaretê, e assim convivendo mais diretamente com os grupos com que se rivalizaram no passado. A necessidade de prover estudo aos filhos, e sem poder contar com o internato dos missionários como se alega em geral, vem levando muitas famílias das comunidades localizadas no “Uaupés abaixo” -- esta é uma expressão local usada para designar o trecho do Uaupés entre a comunidade tariana de Urubuquara e Iauaretê, onde estão situadas cerca de 20 comunidades que formam até hoje a base da UNIDI -- a se concentrar no “centro” -- outra expressão local usada para qualificar o povoado de Iauaretê, onde hoje a população residente é duas vezes do que a que vive no “Uaupés abaixo”. Vivendo em Iauaretê, muitas pessoas que vieram das comunidades de rio abaixo afirmam hoje que jamais foram contra o

⁴³ Na primeira metade da década e 90, a FOIRN vai se fortalecer com novas parcerias não-governamentais que surgiram. A situação das Terras Indígenas foram totalmente revistas (Andrello, 1996). Não só foi demarcada uma área indígena contínua no alto rio Negro como outras quatro áreas foram demarcadas no médio rio Negro em 1998. No total são cinco áreas contíguas que totalizam mais 11 milhões de hectares (ver Ricardo, 2001). O Projeto Calha Norte significou por fim apenas a militarização da fronteira, com seis pelotões do Exército atualmente instalados em pontos considerados estratégicos. A maior parte do contingente desses pelotões é formado por índios da região. E diga-se de passagem que as duas mineradoras que chegaram a operar na área na segunda metade dos anos 80, retiraram-se em 1990 alegando inviabilidade econômica.

progresso, salientando que sua resistência à criação das colônias dizia respeito sobretudo a um temor de que, nesse caso, “a área ficasse aberta”, livre para a entrada de estranhos.

Este antagonismo reflete-se em certa medida na atual configuração sócio-espacial do povoado de Iauaretê. Trata-se de uma situação cuja descrição não é fácil, pois é necessário levar em conta uma combinação de três variáveis: etnia, hierarquia e origem geográfica. Entre os dez bairros atuais de Iauaretê, como já vimos na seção anterior, temos cinco que ali já se encontravam antes da década de 70, todos eles correspondendo a comunidades Tariano, sendo três delas formadas por sibs de hierarquia alta -- D. Bosco, Santa Maria e São Pedro -- e duas outras compostas por sibs inferiores -- São Miguel e Domingos Sávio. Havia também Fátima, residência exclusiva de quinze famílias Hupda (Maku) ligadas à comunidade de Santa Maria, para cujos moradores costumeiramente prestam serviços. Por volta de 1988, duas novas comunidades começam a se formar em Iauaretê, com famílias provenientes do rio Papuri e dos trechos “Uaupés abaixo” e Uaupés acima”. São as comunidades de Aparecida e Cruzeiro, que vieram a ser formadas por famílias que conseguiram espaço para moradia em terras consideradas de propriedade da missão. As famílias que vieram do Papuri se estabeleceram em proporções equivalentes nas duas novas comunidades, ao passo que aquelas do alto e baixo Uaupés dirigiram-se para as comunidades de Aparecida e Cruzeiro respectivamente. Esse último traço consiste em uma tendência e não em uma regra excludente.

Paralelamente ao surgimento de novos bairros, as comunidades tradicionais dos Tariano também cresceram, porém isso se deu principalmente com a incorporação de famílias com as quais seus membros mantinham alianças matrimoniais. A grande maioria delas são Tukano, Pira-Tapuia, Wanano e Tuyuka provenientes de comunidades do Uaupés acima e do Papuri. Mesmo as poucas famílias Desana que residem hoje nessas comunidades tradicionais são originárias dessas regiões -- os Desana são um grupo com o qual os Tariano usualmente não se casam. E os seus poucos moradores atuais provenientes do Uaupés abaixo são alguns Arapasso com os quais igualmente mantêm relações de afinidade. Ou seja, a composição

étnica dos bairros chamados tradicionais, inclui hoje famílias de todos os grupos étnicos que se pode encontrar nas comunidades ribeirinhas da região de abrangência do Distrito de Iauaretê (Tariano, Tukano, Pira-Tapuia, Desana, Wanano, Arapasso e Tuyuka), muito embora a quase totalidade desses novos moradores seja originária do Papuri e do trecho do Uaupés acima de Iauaretê. Para as comunidades mais novas, quase todas as etnias estão hoje igualmente representadas, mas com as famílias do Uaupés abaixo se concentrando no Cruzeiro, as do Uaupés acima em Aparecida e as do Papuri em ambas.

A distribuição das etnias pelos bairros é portanto apenas aparentemente aleatória. Há alguns traços significativos. Em primeiro lugar, parece-me plausível afirmar que os grupos Tariano que já viviam em Iauaretê desde a época da chegada dos salesianos, bem como aqueles mais próximos que ali se agregaram com a instalação da missão, já mantinham um volume maior de alianças matrimoniais com grupos do Papuri e do Uaupés acima do que com os grupos do Uaupés abaixo. É o que se pode inferir a partir da consideração da origem geográfica de seus moradores que não são Tariano. Isso faz sentido ainda se pensarmos que a maior parte das famílias originárias do Uaupés abaixo -- que, aliás, correspondem hoje a mais de 50% da população de Iauaretê -- reside em áreas cedidas pela missão, ou seja parece que a maioria delas não contava com cunhados Tariano em Iauaretê para "pedir terreno". Outro traço significativo é que não há moradores Tariano provenientes de comunidades do Papuri e do Uaupés, acima e abaixo, residindo nas comunidades tradicionais de Iauaretê. Ou seja, do mesmo modo que grupos de outras etnias não aliados aos Tariano de Iauaretê, esses outros Tariano, vindos de outras partes e pertencentes a sibs em posição hierárquica mais baixa, houveram que obter espaço junto aos missionários.

Esta digressão sobre distribuição e mobilidade espacial, embora fragmentária, sugere uma ressonância das alianças interétnicas e das segmentações hierárquicas intraétnicas na rivalidade que envolveu as organizações indígenas que emergiram no Distrito de Iauaretê entre 88 e 90. Como vimos acima, a querela entre UCIDI e UNIDI opunha nitidamente grupos do Uaupés abaixo àqueles residentes no povoado central. Nesse momento a população

permanente de Iauaretê era aquela dos bairros Tariano tradicionais. Os bairros de Aparecida e Cruzeiro ainda não existiam como tais, e consistiam ainda em conjuntos espalhados de casas provisórias de famílias que começavam a permanecer em Iauaretê durante o período letivo -- lembremos que esta é a época do fechamento dos internatos. Eram ainda poucas as famílias que residiam permanentemente nesses novos bairros.

A UCIDI era assim uma organização totalmente controlada pelos Tariano dali, em cuja diretoria se sucederam indivíduos pertencentes aos principais sibs Tariano (*Perísi* e *Koivathe*). A não concretização das promessas do Calha Norte levou essas lideranças ao descrédito e abriu espaço para que homens Tariano de sibs menores e Tukano recém chegadas ao povoados viessem a assumir a frente dessa associação. Alguns anos mais tarde, a sigla UCIDI vai deixar de existir e em seu lugar aparece a OICI, Organização Indígena do Cento Iauaretê. Isso ocorre em um contexto crescimento da FOIRN, multiplicação acelerada de organizações indígenas pelo distrito e criação de uma coordenação geral para fazer a ligação com a Federação. Nessa mudança de nome, a organização passa a representar exclusivamente os bairros do povoado central. No processo de transformação do siglário local (seqüência LIDI, UCIDI, OICI), ocasionado por diferentes conjunturas que se apresentaram aos índios de Iauaretê, houve pelo menos uma constante, pois ser presidente dessas organizações significa ainda hoje ocupar o cargo de "líder geral" de Iauaretê, uma posição criada bem antes do surgimento de organizações indígenas. A incorporação dessa figura no jogo das disputas entre associações indígenas parece ter possibilitado que hoje em dia homens Tariano de sibs inferiores tenham acesso a essa posição, coisa que não ocorria nos seus primeiros anos de existência.

A UNIDI, por sua vez, desde sua fundação até hoje continua com a mesma sigla, possui a mesma abrangência e teve sempre uma diretoria baseada na aliança entre um sib tariano do médio Uaupés e seus cunhados Pira-Tapuia e Arapasso residentes nesse mesmo trecho do rio -- Thumunini, Uhiaka Yapapu e Talhakana, são os nomes atribuídos a este sib por diferentes sub-grupos Tariano; seus membros residem há muito tempo em uma

comunidade hoje chamada Nova Esperança, antigamente conhecida por “Cigarro”, *Uti-kayá* em tukano, e casam-se com mulheres Pira-Tapuia, da comunidade de São Francisco, e Arapasso, da comunidade de Loiro. Sua posição hierárquica, segundo o relato de vários informantes, é relativamente baixa, ainda que abaixo deles figurem ainda vários outros sibs considerados “servidores” dos sibs maiores. Aponta-se que, no passado, os membros desse sib viveram com seus irmãos maiores em Iauaretê e que, por desentendimentos, seguiram baixando o Uaupés até o igarapé Cigarro⁴⁴.

Verificamos assim que a constituição de organizações indígenas na área do distrito de Iauaretê revela uma articulação complexa entre dois tipos distintos de relações. Sob um ponto de vista, havia os Tariano e outros grupos étnicos se defrontando com atores externos que lhes apresentavam distintas alternativas quanto à demarcação de terras e como obter outros benefícios. A aproximação com funcionários da FUNAI e militares, por um lado, ou, por outro, com assessores do CIMI e lideranças emergentes da FOIRN, propunha diferentes agendas, e assim favorecia a criação de organizações indígenas distintas. As estratégias de que lançaram mão os militares do Calha Norte envolveram, para além do grande número de promessas, a nomeação de índios para cargos na FUNAI (em Manaus, em São Gabriel e em Postos Indígenas da região), o estímulo à formação de comissões indígenas para audiências com autoridades em Brasília (para o que não parece ter faltado apoio financeiro de empresas de mineração) e até o financiamento da Assembléia Geral de 1987 que deu origem à FOIRN. Táticas de cooptação, dir-se-ia, com a fabricação de lideranças dispostas a endossar os planos militares de colonização e povoamento das fronteiras. Porém, a promulgação da nova Constituição e as mudanças por que atravessava a pastoral indigenista da Igreja católica vinham abrir novas perspectivas para os grupos dissidentes, com um novo conceito de “Terra Indígena” servindo como código genérico para expressar a oposição à idéia de Colônia Indígena.

⁴⁴ Estaremos apresentando e discutindo o esquema hierárquico dos Tariano no Capítulo 5, onde teremos inclusive a ocasião de tratar da trajetória dos grupos Tariano localizados “Uaupés abaixo”..

Este ângulo de visão, no entanto, não permite enxergar certos aspectos talvez mais cruciais nessas diferenças de posição. O que importa ressaltar aqui, a meu ver, é que o antagonismo que se estabeleceu entre UNIDI e UCIDI não produziu propriamente novas linhas de fissão em unidades sociais anteriormente homogêneas, mas veio a se configurar em um espaço político que já separava, social e geograficamente, unidades pré-existentes do esquema hierárquico local. A ponta tariano do Triângulo Tukano tinha assim suas especificidades, pois nos espaços adjacentes ao vértice central -- i. e. Iauaretê -- encontravam-se segmentos que, embora hierarquicamente inferiores, sentiam-se em posição suficientemente segura para questionar o monopólio que os sibs de alta hierarquia de Iauaretê buscavam manter nas negociações com as autoridades de Manaus e Brasília. De onde viria tal segurança? Se para fazer sua política, os grupos Tariano de Iauaretê reivindicavam, como o fazem até hoje, a importante posição de "chefes" -- *masá ma'mi-simia kurua*, "grupo dos primogênitos maiores", como se diz em tukano --, os Tariano de rio abaixo certamente se valiam de suas relações estratégicas com os Pira-Tapuia e Arapasso -- *basúkí'*, "cunhados", como se diz em tukano. Tratam-se ambas de relações conceitualizadas no registro mítico, o qual, para todos os grupos do Uaupés, define o campo do parentesco, estabelecendo uma ordem hierárquica entre agnatas -- no interior de uma mesma etnia -- e prefigurando as relações possíveis de afinidade -- entre diferentes grupos etnias. Tais relações correspondem respectivamente aos princípios da descendência e da aliança, dois idiomas que operam simultânea ou alternadamente na atualização local -- "Uaupés abaixo" ou "centro Iauaretê", por exemplo -- de uma mesma matriz relacional geral, ou seja, de uma socialidade uaupesiana⁴⁵.

⁴⁵ Para uma discussão mais aprofundada sobre a tensão descendência/aliança no Uaupés, remeto o leitor aos seminiais artigos de Hugh-Jones (1993) e Cabalzar (2000). No primeiro caso, o autor propõe a utilização do conceito levistraussiano de "casa" para caracterizar mais acuradamente a organização social do Uaupés, tomando tal conceito como um recurso analítico capaz de superar a aparente contradição, normalmente apontada, entre os princípios linear e cognático. No caso do Uaupés a coexistência desses princípios corresponderia a momentos rituais diferenciados, a casa He, quando são realizados os rituais de iniciação masculina e reforçados os laços internos dos sibs patrilineares, a "food-giving house", ou *dabucuris*, quando as alianças entre grupos afins são celebradas em rituais de oferecimento de comida. Cabalzar, de maneira complementar, relaciona os dois princípios em jogo a "ambientes sociais" distintos no interior de um mesmo "nexo regional", tomando como exemplo o caso

Não desejo estabelecer um impasse -- do tipo o que vem antes e o que vem depois. Mas apenas sugerir que talvez o tempo do Calha Norte no alto rio Negro não tenha promovido divisões jamais vistas entre os índios. E que no desfecho dos acontecimentos, o papel desempenhado pelas organizações indígenas e seus apoios externos pode ter sido tão importante quanto o foram as relações em curso há muito mais tempo entre os índios do Uaupés. Pois não seria absurdo pensar que aquelas siglas, UNIDI e UCIDI, podem ter sido apenas um novo código através do qual diferenças mais profundas vieram a se expressar. Embora ninguém duvide que as colônias indígenas tenham sido um mecanismo usado por militares para restringir os direitos indígenas, elas foram, também, o primeiro sinal que pôde ser percebido pelos índios de Iauaretê de um interesse mais efetivo por parte de autoridades federais pelas suas vidas.

Como muitas ex-lideranças da UCIDI ainda hoje costumam frisar, o que interessava realmente era o progresso que viria junto com as colônias, ou seja, algo que, como vimos vinha sendo perseguido de muitas e infrutíferas maneiras. No mais, em Iauaretê, como aconteceu em Pari-Cachoeira, não surgiram empresas interessadas em explorar minérios. Se por um lado esse fato causava um certo ciúme, por outro era apontado como uma coisa positiva: "olhe para os Machado (líderes Tukano de Pari); enquanto foram ricos em Manaus e Brasília, a casa da família deles aqui estava caindo". E, além disso, em Iauaretê, como na região como um todo, a terra não é apropriada para planos mirabolantes de colonização agrícola, e todos sabem muito bem disso, como também vimos acima. Minha impressão é que, em Iauaretê, nunca se chegou a temer uma invasão maciça na área do distrito, pois não há, em toda a longa história de contato dos povos indígenas do alto rio Negro, qualquer referência concreta que tenha a ver com conflito de terras.

Tuyuka do alto Tiquié. No ambiente central, ocupado por sibs de alta hierarquia, operaria mais marcadamente o princípio da descendência, com ênfase na memória genealógica, na tradição e nos rituais, ao passo que no ambiente periférico, operaria a aliança, onde localizam-se sibs de baixa hierarquia. Nesse ambiente periférico, a importância dos casamentos com afins próximos espacialmente é muito maior (ver Capítulo 1). Para uma discussão aprofundada sobre a trajetória histórica dos diferentes sibs tariano e sobre a dinâmica hierárquica entre eles, remeto o leitor ao Capítulo 5 desta tese.

Aliás, não faz muito tempo, o atual presidente da UNIDI, um Tariano do Uaupés abaixo, pensava intrigado sobre os trabalhos de demarcação física das Terras Indígenas do alto e médio rio Negro, concluídos no ano de 1998 e dos quais a FOIRN participou direta e ativamente. Andavam dizendo que, como os alemães financiaram os trabalhos de demarcação⁴⁶, eles poderiam futuramente “requerer” a terra para eles. É surpreendente que mesmo para líderes da UNIDI, uma das organizações indígenas da região mais afinadas com as diretrizes da FOIRN, os meandros e as implicações externas do movimento indígena que se institucionalizou na Amazônia no contexto pós-Constituição sejam ainda tão obscuros. A meu ver, isso vem reforçar a idéia de que a formação das organizações indígenas no Distrito de Iauaretê, e a intensidade com a qual as pessoas assumiram posições antagônicas, deva-se principalmente às relações de identidade e diferença que, em sua raiz, nada tinham a ver com as categorias jurídicas que vieram para definir os rumos do reconhecimento oficial dos direitos territoriais indígenas da região.

Na virada dos 80 para os 90, o impasse entre a demarcação de colônias ou áreas indígenas foi a tônica. Em questão de cinco anos, tudo se resolveu com o reconhecimento integral pelo governo federal dos mais de onze milhões de hectares das Terras Indígenas da região. Seria ingenuidade, no entanto, pensar que esse ato pudesse promover uma reconciliação das posições que os diferentes segmentos tariano vinham assumindo ao longo de quase uma década. Na verdade, nos anos que se seguiram não faltou assunto para o debate, como não falta até hoje. Em meados da década de 90 a população do povoado já ultrapassava a marca dos 1800 moradores permanentes. Os bairros mais antigos haviam crescido e o novo bairro do Cruzeiro já havia se dividido em dois, dando origem ao bairro de D. Pedro Massa -- dois anos depois, uma nova divisão deste último daria ainda origem a

⁴⁶ As Terras Indígenas da região foram demarcadas com recursos provenientes do PPTAL (Programa Integrado de Proteção das Terras Indígenas da Amazônia Legal), um componente do PPG-7 (Programa de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil), extenso programa de conservação das florestas brasileiras financiado pelo Grupo dos Sete. Os recursos são internalizados em órgão do Governo brasileiro e aplicados em inúmeras ações de conservação, incluindo a regularização de áreas indígenas. Até a época das demarcações no rio Negro, o PPTAL vinha sendo financiado exclusivamente pela cooperação alemã (KfW), o que envolveu a supervisão dos trabalhos por técnicos da GTZ, órgão de cooperação técnica do governo alemão. Vários desses técnicos visitaram a FOIRN no período.

outro bairro, São José. A incipiente atividade comercial dos anos 80, por exemplo, se consolidou, e, após a demarcação, levou a uma nova polarização de opiniões quanto à permanência ou à saída dos comerciantes brancos que, apesar da existência de um número superior de comerciantes indígenas, controlava a maior parte do movimento de entrada de mercadorias no povoado. A adesão progressiva dos salesianos à "teologia da inculturação" ao longo desses anos levaria a outros debates em torno da problemática da "cultura". Tratava-se agora de valorizar justamente aquilo que por décadas havia sido considerado "coisa do diabo" -- valorizar e não negar, pois as "sementes do verbo" podem ser colhidas em todas as culturas. Nesse ponto, as discussões se deram sobretudo com os religiosos, e a muitos pareceu que sair com os comerciantes brancos e "voltar" para a cultura dos antigos não era, a princípio, coerente com a civilização e o progresso que os índios do Uaupés já haviam alcançado. Somado a isso, o período fechou-se com a promulgação da nova Constituição do Amazonas em 1989, onde Iauaretê apareceu como um município novo na divisão político-administrativa do Estado.

Entramos na década de 90, portanto, com combustível mais do que suficiente para alimentar novas discussões. Para além de algumas tendências gerais, não é fácil hoje identificar claramente as posições que foram se configurando em torno dessas questões em termos das origens sociais ou pertencimento étnico, conforme tentamos acima para as primeiras associações do distrito. Mas parece estar crescendo uma postura que busca uma mediação entre duas posições antagônicas previsíveis: a dos grupos que defenderam a criação das colônias indígenas posicionando-se hoje a favor de um município em Iauaretê e da entrada de grandes comerciantes, e aquela dos que defendiam a área indígena contínua sendo contra tudo isso. Hoje, no entanto, com a demarcação consumada, já há gente que fala em criar uma administração local baseada na estrutura das organizações indígenas, em "distrito municipal indígena" e até em "município indígena". E assim o adjetivo "indígena" começa a aderir a figuras até pouco tempo impermeáveis a qualquer peculiaridade local, isto é, a categorias absolutamente exteriores, vindas de Manaus ou Brasília, e que sempre

chegaram a Iauaretê através de muitas mediações. São, no entanto, expressões ainda ditas com muita incerteza. Não deixam, contudo, de sinalizar que a “cultura indígena” começa a ser pensada sob nova perspectiva, e a ser considerada quando se debate assuntos como terra, situação jurídica, comércio ou administração. Só isso já demonstra que começa a surgir uma nova consciência em torno do assunto (Turner, 1994; Hugh-Jones, 1991), mas de modo mais importante parece se fortalecer a idéia de que civilização e progresso não são necessariamente contraditórios com a chamada “cultura dos antigos”.

Portanto, a situação de Iauaretê hoje no cenário regional envolve, para muita gente de lá, certa ambigüidade. E é nesse espaço incerto que se constitui um debate local sobre o futuro, em diversos eventos que fazem parte da vida cotidiana no povoado. Todos os temas que mencionamos acima fazem parte das inúmeras discussões que tive oportunidade de participar ao longo da pesquisa de campo. Tais debates eram sempre pontuados por inúmeros assuntos, tais como: comparações da vida de hoje com o tempo das malocas, digressões sobre o crescimento dos bairros locais, as dificuldades enfrentadas para controlar a juventude, a organização das feiras e do comércio, a circulação do dinheiro e a relação entre a “civilização dos brancos” e a “cultura dos antigos”. No próximo capítulo, estaremos tratando um pouco de cada um deles.

Capítulo 4

A vida nos "bairros"

"A comunidade indígena não tem fins lucrativos. Seu objetivo é a formação de seus membros e de seus filhos".

(Mini-Estatuto da Comunidade de D. Pedro Massa, 1993)

Ao refletir sobre as mudanças que vêm se processando no povoado de Iauaretê desde os anos 80, seus moradores já começam atualmente a lançar mão de comparações com os centros urbanos regionais e com as transformações que estes vêm igualmente assistindo. A concentração populacional e o aspecto urbano que começou a se desenhar em Iauaretê nesse período passaram a induzir a paralelismos com as cidades de São Gabriel da Cachoeira no Brasil e Mitu na Colômbia, que, assim como Iauaretê, constituem pólos de atração da população indígena do chamado interior. Boa parte das transformações visíveis em Iauaretê são referenciadas às ações do poder local, isto é, às "obras" ali implantadas pelos quatro prefeitos que se sucederam desde 1985 na administração do município de São Gabriel. Como se costuma contar a visitantes que vêm de fora, com o primeiro deles apareceram as antenas repetidoras de canais de televisão, mas com o que veio em seguida nada aconteceu -- justamente o prefeito do período das promessas do Calha Norte. O terceiro investiu em várias coisas: reforma da serraria, repasse de um barco com capacidade de 35 toneladas à comunidade, construção de escola no bairro de Sta. Maria, quadra de esporte, pontes, escadaria no porto principal e compra de uma casa para a associação de mulheres. Durante o mandato do último deles, veio o arruamento e a pavimentação da via principal, a reforma do colégio, a instalação de um novo gerador de energia e a cobertura do ginásio de esportes.

De acordo com vários moradores, esta sucessão de obras veio a contribuir decisivamente para que a vida em Iauaretê se tornasse cada vez mais diferente daquela que se levava nas "comunidades ribeirinhas". Além de todas as novidades acima, se diz que em Iauaretê as pessoas passaram a depender cada vez mais do dinheiro para poder garantir as refeições diárias em suas casas, pois a crescente escassez de peixes e a exigüidade de espaço para novos roçados obriga muita gente a comprar sua alimentação no comércio local. Nas comunidades não se vive com essa preocupação, pois a partilha diária da comida nas refeições comunitárias garante a alimentação para todos. Em Iauaretê, isso só ocorre aos sábados, o dia marcado para o trabalho comunitário que acontece em todos os bairros. Sob esse aspecto, Iauaretê é um povoado que social e economicamente situa-se a meio caminho entre a "comunidade ribeirinha" e a "cidade". As características das cidades de São Gabriel e Mitu são em geral contrapostas e situadas no pano de fundo sobre o qual se dá a reflexão local sobre as próprias transformações de Iauaretê. Em vários aspectos, conta-se que São Gabriel está à frente de Mitu, pois tem suas ruas calçadas, muitos carros e energia elétrica. Mas em outros quesitos, Mitu leva vantagem, pois lá há melhor atendimento à saúde, esgoto e água tratada. Ouvi uma menção a um colombiano que teria afirmado que o problema de São Gabriel da Cachoeira era a falta de praças; esse senhor foi contestado duramente, pois de que adiantam as praças existentes em Mitu se lá as pessoas não contam com a bela pavimentação que se vê em São Gabriel? Mas em geral se reconhece que Mitu é uma capital, onde mora um governador. Isso é um sinal inequívoco de importância, além do que em Mitu as autoridades são mais acessíveis, pois não é difícil conseguir conversar com o governador ou com um deputado.

Em Iauaretê, o interesse na obtenção dos recursos que as pessoas que vivem nessas cidades desfrutam é patente. As reivindicações por arruamento, pavimentação, novo gerador de energia, ginásio de esportes coberto (tudo isso conquistado no último período eleitoral)

atestam isso⁴⁷. Porém, para hoje uma sensação generalizada de ambigüidade, pois, ainda que Iauaretê seja em geral considerado o maior Distrito Municipal⁴⁸ de São Gabriel da Cachoeira, não o é formalmente, pois não consta como tal na Lei Orgânica desse município. Para muitos moradores, isso representa um sinal de que muitos benefícios deixam de chegar ali, como por exemplo a instalação de telefones públicos, que foram primeiramente instalados em localidades menores como Pari-Cachoeira, no rio Tiquié, e Assunção, no rio Içana. O fato de não haver um reconhecimento oficial, leva à conclusão da existência de planos maiores por parte de políticos de Manaus com relação a Iauaretê: paralelamente à tão propalada proposta de criação de um Território Federal no Rio Negro no ano de 2002, defendida por todos os políticos regionais, o que se quer no fundo é a criação ali de um novo município, não obstante a demarcação das Terras Indígenas. E tal conclusão é sistematicamente confirmada quando, em visitas a São Gabriel, as pessoas de Iauaretê são abordadas por políticos e comerciantes tentando lhes convencer que esse é o caminho mais seguro para melhorar a vida por lá⁴⁹.

No passado, como vimos, houve muitos adeptos dessa idéia. Em geral, apontam-se os professores e outros funcionários como os que mais se interessaram pela criação do município de Iauaretê quando a idéia surgiu no início dos anos 80. Depositou-se então a esperança na "colocação de uma prefeitura" como forma de aumentar os empregos, colocar mais dinheiro nas mãos das pessoas e permitir que todos pudessem melhorar suas casas e educar melhor os seus filhos. Hoje, no entanto, o assunto é abordado com certas ressalvas, e mesmo aqueles que no passado se entusiasmaram com a idéia, hoje se mostram mais

⁴⁷ Todos esses benefícios foram solicitados formalmente em um discurso lido pelo líder geral de Iauaretê, o Tariano Mário Rodrigues, por ocasião da visita do Governador do Amazonas, Amazonino Mendes, ao povoado de Iauaretê no dia 26 de setembro de 1999.

⁴⁸ O Distrito Municipal Lei corresponde a uma sub-unidade administrativa da Prefeitura Municipal. As localidades assim designadas devem contar, de acordo com a Lei Orgânica Municipal, com um representante direto do Prefeito, encarregado de coordenar localmente as ações da Prefeitura e encaminhar as demandas da população à administração pública.

⁴⁹ No ano de 2003, várias pessoas de Iauaretê estavam também alarmadas com boatos correntes a respeito da ampliação das instalações militares no povoado. Segundo se comenta, o Exército já haveria realizado estudos topográficos visando a criação de uma grande vila militar com capacidade para mais de mil pessoas. Paralelamente, o Pelotão ali já instalado requereu uma grande área de roças do bairro de São Domingos Sávio para expansão imediata de sua área de treinamento.

cautelosos. Em primeiro lugar, já se sabe muito bem que uma prefeitura não empregaria mais do que umas 30 pessoas, e, em segundo lugar, há ainda o problema de saber se mesmo esses poucos postos trabalho poderiam ser integralmente ocupados por pessoas de Iauaretê. Ninguém parece acreditar nisso, e se alega com muita freqüência que não há gente preparada em Iauaretê para assumir todos os cargos de administração que seriam criados. E justamente as pessoas que são consideradas "as mais preparadas", aquelas que possuem maior grau de escolaridade, são os que suspeitam de que a proposta seja realmente "o caminho do desenvolvimento para Iauaretê". Além dessas questões, o processo de crescimento de São Gabriel serve como um espelho, e várias pessoas questionam a criação do município por perceberem também que lá o crescimento favoreceu pessoas que vieram de fora para explorar o comércio e assumir postos nas novas instituições: "são os brancos nordestinos que vieram de fora que ocupam o centro da cidade com os seus comércios". Afirma-se que "os Baré, que são os moradores tradicionais de São Gabriel, estão morando só na periferia hoje". Se vierem brancos para administrar Iauaretê, vão querer imediatamente ocupar as melhores áreas no centro, conjectura-se.

Mas, no geral, observamos uma forte divisão de opiniões, e entre os que são simpáticos à idéia pode-se afirmar que reina a expectativa de criação de empregos e aumento da circulação de dinheiro. O levantamento realizado em 2002 nos 411 domicílios do povoado demonstrou que aqueles que querem o município (50,75%) lançam mão dessa justificativa para explicar sua posição. Por outro lado, aqueles que se posicionam contra (32,83%) alegam em geral a falta de pessoas preparadas e o temor de que um município possa acarretar uma invasão dos brancos. Há também uma parcela da população que afirma estar em dúvida (15,3%), e muito poucos que se dizem indiferentes (1%). Vê-se assim que a obtenção de dinheiro hoje necessário para a subsistência leva este assunto ao centro das discussões locais, como no passado ocorreu com as colônias indígenas.

Porém, paralelamente ao aquecimento desse debate, e na ausência de uma equação que dê conta da polarização entre as diferentes posições, os moradores dos hoje chamados

“bairros” de Iauaretê prosseguem investindo uma grande parte de seu tempo e de seu trabalho na vida comunitária. Apesar de muito maiores e diversificados do que as chamadas “comunidades ribeirinhas”, é no interior dos bairros que a vida social mostra-se mais dinâmica, e é onde a própria ambigüidade desta peculiar situação social parece ser amenizada. Em que medida a criação de um município em Iauaretê contradiz esse dado do cotidiano? Estariam aqueles que defendem a proposta interessados em transformar o modo como se leva a vida ali? Estariam, enfim, interessados em adotar o estilo de vida dos brancos que vivem nas cidades?

Neste capítulo, estaremos explorando estas questões através do exame de alguns relatos a respeito da constituição das comunidades ribeirinhas, que vieram a substituir as malocas após chegada dos salesianos. Iremos explorar algumas descrições fornecidas por pessoas de Iauaretê a respeito do cotidiano das malocas, contrastando-as com aquelas relativas à formação e organização das novas comunidades e, em seguida, dos bairros de Iauaretê. O intuito é buscar o que mudou e o que permaneceu. Ao final, iremos tratar da emergência do comércio em Iauaretê e dos significados atribuídos pelos índios do Uaupés ao dinheiro e às mercadorias. Esses são, a meu ver, temas fundamentais para a compreensão da dinâmica da vida comunitária no povoado, imprescindíveis que são atualmente para a produção da comunidade indígena dita “civilizada”.

4.1- Da maloca à comunidade

Vamos iniciar esta descrição tomando por base o relato de dois homens tukano do rio Papuri, Moisés Maia e Gregório Soares, das comunidades de Pato e Santa Luzia respectivamente. Eles vivem há cerca de dez anos no bairro de São Miguel, para onde se transferiram com a finalidade de cuidar dos filhos matriculados no colégio de Iauaretê. Possuem hoje mais de 60 anos, tendo nascido em uma época em que as malocas de seus antepassados já estavam sendo abandonadas. Conviveram, no entanto, por décadas com

seus pais e avós, que vivenciaram diretamente tal processo de substituição pelas comunidades. Moisés Maia veio a ser capitão na comunidade do Pato, e em seu tempo esforçou-se para transformar aquela importante comunidade dos chefes Tukano do Papuri em uma vila como a que via nascer em Iauaretê. Seus sucessos e fracassos nessa empreita é o que lemos em detalhes em seu depoimento.

Os dois informantes são unânimes em apontar que uma maloca era ocupada usualmente por um conjunto de irmãos casados, sendo o chefe da unidade residencial o irmão mais velho ou, se ainda vivo, o pai desses irmãos. Seus relatos referem-se ao dia a dia e ao modo como o líder havia que proceder para garantir um bom relacionamento interno. O compartimento de sua família era um dos que se localizava no lado direito da maloca, confrontando-se com outro, à esquerda, onde se encontrava instalado seu irmão menor. Este era como um “*braço direito*”, que o auxiliava a medida em que estava sempre disposto a ser o primeiro a acatar aquilo que o irmão recomendava a todos. As duas descrições enfatizam particularmente o papel do líder e sua esposa na criação de uma atmosfera geral de mutualidade.

Pela manhã, quando todos estavam de volta do banho ou da pescaria, era o chefe quem convocava a todos para a refeição matinal. Sua esposa se encarregava de dizer às outras mulheres para que trouxessem a comida para o salão frontal da maloca. Com os adultos, participavam da refeição os jovens já iniciados e as moças que já haviam tido a primeira menstruação. Para os homens, casados e não casados, a comida era posta no centro, a quinhampirã (biâtî) e a mujeca (pě'êke') com beiju. Para as mulheres, a esposa do chefe em geral ajuntava a mujeca feita por todas mulheres da maloca em um camoti de tuyuca. Depois redistribuía a cada uma delas para que alimentassem os filhos que ficavam em nos compartimentos familiares. O que sobrava no camoti era a refeição das mulheres. Quando o chefe já era velho e seus filhos já estavam casados, suas noras ajudavam sua esposa com a comida a ser servida. Nessas ocasiões, o chefe em geral falava sobre como devia ser a vida das pessoas ali. Ao final da refeição, cada mulher colocava sua cuia de

mingau sobre um suporte, das quais todos os homens tomavam uma pequena quantidade. Essas cuias de mingau eram postas na entrada dos compartimentos familiares, de maneira que a partilha promovida pela refeição coletiva na parte central complementava-se com um último repasto que os homens deveriam tomar passando pelo espaço mais íntimo dos demais co-residentes. Em seguida, cada qual dirigia-se a seus trabalhos. Os homens tratavam de pescar pela parte do entardecer, para que houvesse peixe para uma refeição noturna e para aquela da manhã seguinte.

Na maior parte dos dias ficava garantido a todos disponibilidade para cuidar de seus próprios trabalhos e roças. Aos menos empenhados em abrir seus roçados, coisa que era imediatamente perceptível a todos pelo fato de sua esposa pouco contribuir com as refeições coletivas, ficava, no entanto, franqueado o acesso à partilha de alimentos. Mas isso não deixava de causar vergonha. Do mesmo modo, sempre havia mulheres "*mais preguiçosas*", e que não se empenhavam adequadamente ao trabalho de limpeza do mato ao redor da maloca -- a cada mulher da casa cabia a responsabilidade de cuidar da faixa externa que correspondia ao seu compartimento interno. Nesses casos, cabia igualmente ao chefe procurar conversar com os que se afastavam da conduta desejada. Para tanto, ele cuidava de lembrar, durante as refeições matinais, como seus avós haviam vivido naquela maloca e de como sempre se esforçaram para manter as coisas em ordem. Nas ocasiões em que o chefe necessitava da colaboração dos outros homens para a realização de uma tarefa específica, ele já avisava de antemão, um ou dois dias antes. Isso acontecia logo depois da refeição matinal, quando, perante todos, dizia à sua esposa que ela poderia preparar bebida. Então todas as mulheres deveriam fazer caxirí, e os homens saíam para pescar. Com o caxirí preparado, o chefe convocava os homens para uma jornada de trabalho coletivo, nas roças ou na própria casa. Esse expediente permitia também ao chefe possuir um número maior de roças do que os demais. Mas a isso correspondia uma obrigação de por uma porção maior de alimentos e bebida em circulação na maloca.

Outra cena cotidiana descrita pelos informantes diz respeito à relação do chefe com os

mais jovens. Rapazes ainda solteiros entregavam às suas mães o produto de suas pescarias, embora não assumissem a responsabilidade de pescar todos os dias. Daquilo que obtinham, algo era sempre dirigido ao chefe e à sua esposa. Assim, os que mais trabalhavam para o chefe da maloca eram os solteiros já iniciados. Eles ocupavam um lugar específico na casa: dormiam em um dos cantos do salão frontal, bem ao lado do compartimento do chefe. As mães desses jovens iniciados davam farinha e beiju à esposa do chefe para que eles se alimentassem diretamente com a família do chefe, para além das refeições coletivas. Nos dias normais, após o banho matinal, eles regressavam e se ajuntavam onde o chefe estava deitado, em geral perto do fogo. Ele os acolhia, sempre lembrando que aquilo que faziam, banhando-se logo cedo, era exatamente o que os antepassados faziam. Em certo dia, ele tratava de ensinar os cantos do sib aos rapazes; em outra manhã passava a falar da hierarquia entre os sibs. Encantações para o parto ou o modo de proceder no ritual do cigarro eram itens igualmente tratados nessas ocasiões, de maneira que, como sublinham os informantes, os rapazes iam se tornando "*bem preparados para a vida*". Quando haveria uma festa de caxirí, o chefe dirigia-se ao rio bem cedo para banhar-se com os rapazes. No porto, punham-se a tocar vários instrumentos, como as flautas sagradas, a cabeça de veado, o casco de jabuti. Para as festas mais importantes, quando seriam realizadas as danças e entoados os cantos herdados dos ancestrais, o chefe exigia que os jovens purificassem seu estomago, ingerindo uma grande quantidade de eméticos preparados com raspas de cipós para vomitar (*akó-etoásehe*, "vomitar água"). Durante a festa, paramentados com seus adornos cerimoniais, o chefe iria mostrar como os ancestrais cantavam e dançavam.

Em uma comparação sugestiva, Gregório Soares afirma que o chefe "*era o aparelho de som da maloca*", aludindo ao fato de que nas festas realizadas hoje nos bairros de Iauaretê este é um equipamento imprescindível. Assim como este aparelho, sem o qual não pode haver festa animada, no tempo das malocas cabia ao chefe zelar para que as festas fossem ao mesmo tempo excitantes e pacíficas, pois, ao mesmo tempo em que comandava a distribuição do caxirí e a execução dos cantos, responsabilizava-se também por dirimir brigas

e discussões. Havendo algum incidente, coisa, aliás, praticamente certa em todas as festas, o chefe tomava providências para que os envolvidos fossem retirados do espaço central da maloca. Se houvesse alguma briga entre mulheres, que fossem para seus compartimentos, se houvesse entre homens, eram postos para brigar para fora da maloca. O momento de encerrar a festa era também definido pelo chefe. Ele via que as pessoas já estavam satisfeitas e aguardava os instrumentos. Se restasse ainda caxirí, ele dizia que poderia ser consumido no dia seguinte. O *boo-nimí*, “dia do resto de caxirí”, já contava com a participação das mulheres no salão frontal.

Quando havia festas com convidados, os chamados *peorã*, geralmente grupos Maku vizinhos que faziam as vezes de servidores nas malocas Tukano, prestavam-se como “seguranças” do chefe. Quando este deixava o seu banco por algum motivo, para cantar e dançar, o servo devia sentar ali, prevenindo desse modo que alguém pudesse “colocar algum malefício”. É por isso que esses servidores conheciam bem o canto dos chefes, já que ficavam muito próximos deles. Como organizador desses eventos, o chefe de uma maloca contava com a ajuda de outros moradores para a realização de tarefas específicas. Havia cantos que eram de exclusiva responsabilidade do *bayá*, homens especialmente preparados para esta função, outros se responsabilizavam pela cerimônia do cigarro, momento das festas em que dois grupos aliados punham-se a fumar conjuntamente e narrar simultaneamente suas respectivas histórias. Havia os *kumua*, xamãs especialistas em encantações mágicas, que eram os responsáveis por diversos preparativos para as festas, entre eles o de administrar o *yókâ-paa-díporó*, “prato de assentar manicuera”, título de uma encantação que potencializa a fermentação do caxirí. Havia também uma pessoa que contava a história da caixa de enfeites cerimoniais que havia nas malocas, os *basâ-bu’sa*, “canto dos enfeites”. Quando essas performances eram realizadas, havia grande organização, e cada qual sabia bem o seu papel, desempenhando-o com o respeito dos demais. Assim, apesar do papel proeminente desempenhado pelo chefe, ele jamais procurava impor sua vontade aos outros, sempre sugerindo, jamais ordenando. Ainda que a iniciativa de, por exemplo, convidar

cunhados de outra maloca para uma festa devesse ser sua, só o fazia com a aprovação da maioria.

A vida tranqüila em uma maloca dava, enfim, alegria ao chefe, como apontam os informantes, e o som dos cantos e instrumentos que enchia a maloca dos dias de festa o tornava mais corajoso. Ele sentia que tinha uma grande família, era um *niki po'rá*, literalmente, "filho do mesmo".

Com a chegada dos missionários e o fim das malocas, os dois homens tukano afirmam que suas cerimônias foram se acabando. De acordo com Gregório Soares:

"Quando os missionários chegaram, eles não puderam compreender nossos dabucuris e festas com miriã (flautas sagradas). Começaram então a perseguir essas coisas, dizendo que eram coisas do diabo. Os padres disseram também que era melhor morar em uma casa diferente, em casas separadas. Os velhos tiveram então um primeiro choque, porque deixaram de ter quem os orientasse. E logo deixaram de contar para os filhos como essas coisas eram feitas. Quando eles começaram a fazer casas particulares, usaram palha branca e casca de árvores. Mas logo os padres disseram que o melhor era com barro. Então alguns começaram a usar assim, mas não foi de uma hora para outra. As portas eram trançadas com palha, com ainda se fazia na maloca. Depois de algum tempo os padres mostraram como se fazia uma porta com tábuas e dobradiças. Passaram a ter que comprar dobradiças dos missionários".

Nas palavras de Moisés Maia,

"Comparando com a vida dos nossos avôs, agora é muito diferente, porque eles se preocupavam somente em viver com mais tranqüilidade. O trabalho era a roça, a pescaria. E tinham também tinha uma vida coletiva, nas refeições, nos trabalhos e festas. Era isso que eles tinham na sua vida, mas então as coisas foram mudando"

Assim, o dia a dia na nova comunidade vinha mostrar-se diferente daquele que se conhecia até então. Segundo os dois informantes, os velhos diziam que naquele tempo passou a aparecer muita coisa nova para se trabalhar, ao passo que no tempo da maloca era apenas a roça. Então, com a comunidade, veio a introdução do domingo, quando se reza a manhã inteira, e o trabalho coletivo passou a ser direcionado a coisas como construção de capela, de escola, plantação de arroz e pasto. Os antigos, dizem eles, viam que o trabalho

estava aumentando. A reorganização das unidades residenciais em comunidades maiores implicava ainda uma transformação radical da vida ritual das malocas. O conjunto de objetos cerimoniais das duas malocas vizinhas que vieram a formar a comunidade do Pato foram, de acordo com Moisés Maia, trocados com os padres por mercadorias como espingardas, facões, sal, fósforo e assim por diante. Instrumentos e adornos, sem os quais boa parte dos rituais tradicionais já não poderiam ser realizados, terminaram por ser integralmente entregues ao quase lendário padre João Machesi, o fundador da Missão de Iauaretê.

Mas o principal dilema que haveria que ser enfrentado seria o de como garantir que o regime geral de partilha que reinava na maloca não se desarticulasse totalmente. Morando em casas separadas, cada uma das famílias, por exemplo, passou a ter que dispor de seus próprios utensílios domésticos, como as peneiras, prensas e abanos trançados. Ao mesmo tempo, uma mulher que estivesse em dificuldades para alimentar seus filhos já não poderia recorrer tão facilmente a uma parente para obter alguma porção de beiju. Na maloca, tudo isso era mais fácil, pois tanto os objetos domésticos como os alimentos ficavam acessíveis a todos os co-residentes. Esse livre acesso àquilo que pertencia a outro era garantido pelo imperativo de não negar empréstimos, tradução para o termo tukano *wasosehé* (o verbo é *wasó*, "emprestar"). Fora da maloca, isso ficou mais difícil, além do que a pregação dos padres insistia em uma máxima que chegava a causar certo estranhamento entre os índios: "*quem trabalhasse comia, quem não trabalhasse não comia*". Embora essa exortação soasse estranha, ela incidia principalmente sobre um fato bem conhecido, isto é, a relação hierárquica existente entre os membros de uma mesma maloca, e destes para com os Maku. Do ponto de vista dos missionários, as prerrogativas dos chefes significavam privilégios que haveriam de ser igualmente extirpados. Eles acharam que tinha gente que "*vivia sem trabalhar*", sem perceber que o bom andamento do trabalho coletivo era também parte das diligências que cabiam a um bom chefe.

Veio então a introdução do sistema eletivo para a escolha do chefe da comunidade. De acordo com os informantes, foi esse sistema que veio a permitir que "irmãos menores"

pudessem então se tornar “capitães”. Se na maloca a chefia era naturalmente ocupada pelo irmão maior, detentor de conhecimentos e capacidades próprias a ele reputadas pela descendência, nas novas comunidades não tardaria para que aqueles com melhor domínio da língua dos “civilizados” e de seus conhecimentos passassem a ocupar posição de destaque. Moisés Maia aponta que o termo “capitão” adentrou o rio Papuri junto com uma turma de militares que, nos anos 30, subiu esse rio com a missão de reconhecer e demarcar a fronteira com a Colômbia⁵⁰. Ao abordar as comunidades indígenas do Papuri, os militares indagavam pelo capitão, posto que inicialmente veio a ser assumido pelo próprio chefe, que, por incumbir-se de receber a comissão, era logo reconhecido pelos militares como o capitão do lugar. Mas com o correr dos anos e a interferência dos missionários no assunto, outros homens passariam a ser eleitos para o cargo. Entre os requisitos para assumir esta posição passou a figurar uma maior desenvoltura no trato com a Missão, e, assim, na organização da comunidade de acordo com os novos padrões. O capitão deveria também possuir uma casa grande, oferecendo à comunidade um espaço adequado à organização de festas.

É nesse contexto que Moisés Maia veio a se tornar o primeiro capitão eleito da comunidade do Pato. Sem dúvida, seu longo período de permanência da Missão de Iauaretê, onde, além, dos estudos básicos, trabalhou como carpinteiro, o favoreceu significativamente, mas seu status de membro da principal linha de descendência de seu sib não deixou de influenciar sua eleição. Com efeito, o caso de Moisés parece ser um daqueles em que indivíduos em posições estratégicas logram combinar o prestígio de pertencer a um sib de alta hierarquia às habilidades que vieram a ser adquiridas na convivência com os brancos. Além disso, um pouco antes de ser capitão, Moisés mostrou-se atento a uma expectativa que, no passado, recaía sobre o líder de uma maloca, qual seja a de dedicar cuidados especiais à formação dos jovens. Ele conta que, ao retornar à sua comunidade após longo período de permanência na Missão, tomou a iniciativa de passar a ministrar aulas para as

⁵⁰ O relato escrito dessa viagem encontra-se em Rondon (1945). Este militar, Tenente-Coronel Frederico Rondon, foi o responsável por chefiar a comissão brasileira que demarcou a fronteira com a Colômbia entre os anos de 1931 e 1936.

crianças antes que estas partissem para o período de estudos junto aos missionários. Ele conseguiu junto às freiras de Iauaretê um quadro negro e outros materiais necessários para, ainda antes do início do processo de implantação de escolinhas rurais nas comunidades, dar curso a uma experiência precursora: equipar a comunidade com uma escola. Segundo diz, lembrava-se das dificuldades que havia enfrentado nos primeiros anos de estudo, e, assim, julgava conveniente, que as crianças da comunidade chegassem à Missão já com melhores noções da língua portuguesa e da escrita. Sua iniciativa fez com que sua comunidade fosse uma das primeiras que, mais tarde, viesse a contar com uma escola oficialmente instalada pela Missão. Sem dúvida alguma, este foi um procedimento que contribuiria consideravelmente para que viesse em seguida a assumir o posto de capitão eleito.

Como capitão, diz Moisés, ele teve a oportunidade de verificar o quanto as pessoas respeitavam sua palavra. Assim, para a realização de qualquer tarefa coletiva esperava-se uma palavra final do capitão. E quando este não correspondia a esta expectativa criava-se um clima de revolta na comunidade. Por isso, era muito importante observar um comportamento correto e saber "*dirigir a comunidade*". Era de fundamental importância, por exemplo, que nos dias de caxirí o capitão cuidasse de não ficar bêbado antes dos demais, para que pudesse garantir um desenrolar tranqüilo da festa até seu final. Mantendo um comportamento adequado, o capitão lograva ser atendido nas convocações de trabalho. Sua esposa assumia responsabilidades como o marido. Quando o capitão convocava os homens para o trabalho, ela tinha que convocar as mulheres. Assim como seu marido animava os homens, ele cuidava de animar às mulheres. As mulheres quando participavam de uma jornada de trabalho coletivo na roça de alguém, já levavam seus cestos de carga, pois ao final do trabalho podiam tirar mandioca daquela roça e levar para casa. Eram procedimentos de que dependia a própria comunidade. O capitão devia, por fim, ser uma "pessoa acolhedora", *masa poo-têrí*, em tukano. Era isso que, segundo Moisés, lhe garantia credibilidade junto aos parentes e cunhados.

Em seu tempo como capitão, a comunidade do Pato assistiu a mudanças significativas,

a começar pela construção da capela que ele cuidou de organizar. Situada em um ponto médio do rio Papuri, a comunidade sediou também uma filial da cooperativa criada em Iauaretê em meados da década de 70 (cf. Cap. 3). Paralelamente, um grande projeto de criação de gado e uma serraria foram idealizados e postos em prática no lugar, para o que Moisés contou com o apoio da Missão e do Posto Indígena da FUNAI que era reaberto em Iauaretê em 1975. O lugar deveria então ser um modelo para o rio Papuri, em um momento em que os missionários colocavam-se como meta a implantação das assim chamadas comunidades de base⁵¹. Estimulado por essas novidades, Moisés Maia relata seu empenho em transformar o Pato em uma “vila”, onde poderiam vir morar seus cunhados Desana e Pira-Tapuia:

“Em uma ocasião, fiz uma proposta para os Pira-Tapuia e Desana para que viessem para o Pato para fazermos uma comunidade bem grande. Todos eles concordaram (São João e Santa Marta do Urucu [Desana], e São Paulo, Taracué, Tucunaré Baixo e São Gabriel [Pira-Tapuia]), dizendo que era o que estavam esperando mesmo. A idéia era ter bastante produção agrícola, um trabalho grande, e uma escola grande. Seria como na própria missão. A FUNAI, através do Ribamar do posto de Iauaretê, disse que apoiaria e que futuramente poderia ter até um aeroporto lá. O Ribamar levou essa idéia para Brasília e o pessoal de lá ficou admirado com essa intenção de formar um povoado grande para ter muita produção. Eles ficaram curiosos em saber como eram os índios daqui, porque de nenhuma outra parte tinha aparecido uma idéia como essa.”

Poder-se-ia dizer que os Tukano e seus vizinhos do médio Papuri aderiam então integralmente àquilo que idealizavam as agências indigenistas em operação na região. O assim chamado “desenvolvimento comunitário” preconizado por antropólogos ligados à FUNAI (ver Silverwood-Cope, 1975), uma vez adotado como palavra chave por uma nova geração de salesianos que chegava ao Distrito de Iauaretê nos anos 70, parece ter funcionado como um novo método que vinha para consolidar a “civilização dos índios”, iniciada poucas décadas antes com o fim das malocas. Mas os planos de Moisés não chegaram a se concretizar, pois este também foi o tempo em que a Missão começou a diminuir as vagas do internato. Com

⁵¹ Como vimos no capítulo anterior, a meados da década de 70 a pastoral indigenista dos salesianos passava a se esforçar para incorporar o conceito de “promoção humana e social”, o que envolvia a instituição de novos cargos e projetos econômicos nas comunidades.

isto, muitos pais tiveram que se mudar para Iauaretê para poder cuidar dos filhos que adentravam as classes ginásias. Moisés constata hoje que todos os projetos de transformar o Pato em uma grande comunidade vieram a fracassar devido a vários fatores, entre eles a saída das famílias para Iauaretê. Essa foi também a sua trajetória, muito embora não tenha se mudado de um dia para outro. Ele conta que chegaram a ter 24 cabeças de gado na comunidade quando ele passou a alternar temporadas na Missão. Foi então que o gado começou a diminuir. Quando havia apenas 15 cabeças, ele se mudou definitivamente para Iauaretê, já pelo início dos anos 80.

Os planos de formar uma grande comunidade no Pato, com os Tukano, Desana e Piratapuaia era, sem dúvida, um intento de levar adiante o negócio de “*entrar na civilização*”, mas, parece-me, ao mesmo tempo, uma expansão daquele ideal que subjazia às antigas relações que tinham lugar nas malocas. Como vimos, a partilha do cotidiano e os rituais coletivos realçavam a atmosfera de identidade interna, e davam ao líder a certeza de que possuía uma grande família. Sob o teto da maloca, todos eram *niki po’rã*, “filhos do mesmo”, isto é, um único sujeito coletivo. Se a capacidade de bem acolher as pessoas veio a ser o principal atributo esperado de um capitão, podemos supor que mesmo nas novas comunidades a constituição desse sujeito coletivo continuou a ser perseguida. Porém, As circunstâncias não se configuraram de maneira a permitir que o que idealizaram missionários e índios para o rio Papuri se concretizasse. Este rio é hoje uma das zonas mais esvaziadas do Distrito de Iauaretê, com sua população tendo decaído de cerca de 1.100 pessoas para pouco mais de 600 nos últimos quatro anos. Os índios podem claramente perceber que a concentração de recursos e serviços em Iauaretê contribuiu para inviabilizar experiências como a que se tentou na comunidade do Pato. Porém, não se pode garantir com certeza que os planos de Moisés Maia poderiam de fato ter sido alcançados, pois entre suas lembranças consta também um grave incidente que ocorreu por ocasião de uma festa de caxirí, paralelamente às iniciativas de implantação dos novos projetos.

Tratou-se do assassinato de um sobrinho de Moisés por um cunhado Desana que então

residia na comunidade. Este Desana era casado com uma mulher Tukano também sobrinha de Moisés, e, morando uxorilocalmente, veio a ter relações sexuais com as duas irmãs de sua esposa. Foi então que naquela festa um dos homens da comunidade veio a expressar o mal-estar reinante entre seus parentes em função da situação. Houve briga, e o Desana terminou matando o cunhado Tukano com uma facada no pescoço. O pai do jovem morto retirou-se então da comunidade por muitos anos, e, ainda que o Desana tenha igualmente se retirado para junto de seus parentes do igarapé Urucu, uma divisão preexistente na comunidade evidenciou-se irremediavelmente. O cunhado Desana era ligado por afinidade a uma das linhas de descendência do sib Tukano do Pato, que, por sua vez, tinha lá suas diferenças com a linha à qual pertencia o jovem assassinado. Ocorreu então uma divisão, com as famílias das duas diferentes linhas se evitando e morando em margens opostas de um igarapé que divide a comunidade. A família Tukano que havia se retirado veio a retornar mais tarde ao Pato, e as coisas foram se esfriando aos poucos. Mas então as famílias da comunidade começaram a se retirar para Iauaretê. Hoje, ao tratar do quase total esvaziamento da comunidade -- apenas dois grupos domésticos continuam lá, tendo os demais se transferido para Iauaretê -- Moisés fala principalmente do problema dos estudos das crianças e da diminuição do rebanho de gado, mas seus familiares afirmam que o caso do sobrinho assassinado é ainda o que o marcou mais profundamente. *"Ele carrega essa tristeza"*, dizem, pois ainda que não tivesse nada a ver com a briga, o assassinato ocorreu em seu tempo como capitão da comunidade. O episódio parece, constantemente, insinuar que a transformação projetada da comunidade do Pato talvez não tivesse sido mesmo possível.

O principal desafio era, portanto, o de conseguir ampliar a escala daquilo que desde os tempos da maloca era responsabilidade do líder: garantir as condições de convivência e ânimo entre os membros do grupo local. Este aumento de escala é o que, precisamente, veio a ocorrer em Iauaretê nos anos seguintes, à medida que as comunidades dali cresceram. Mas não se tratou de um processo planejado, como o que acalentou Moisés Maia para a comunidade do Pato. E, no entanto, aconteceu. Os dilemas somente entrevistados naquela

comunidade do médio Papuri haveriam que ser, de fato, enfrentados um pouco mais tarde com a formação dos bairros de Iauaretê. Retornemos então ao povoado, visitando alguns de seus bairros.

4.2- São Miguel, Cruzeiro, D. Pedro Massa: bairros de Iauaretê

Vale mencionar que no período que vai do fechamento dos internatos, no início dos anos 80, até o ano de 2002, apareceram 287 novas casas no povoado, sendo 106 nas comunidades “tradicionais” (Santa Maria, São Pedro, Domingos Sávio, Dom Bosco e São Miguel) e 181 nos locais onde vieram a se formar as “novas” comunidades (Cruzeiro, Dom Pedro Massa, São José, Aparecida e Fátima). Isto é, das 411 casas contabilizadas no levantamento que realizamos entre 2001 e 2002, apenas 85 encontravam-se ali antes do início do processo de fechamento dos internatos. Assim, o número de comunidades em volta da Missão dobrou e o número de pessoas é cerca de seis vezes maior do que há trinta anos atrás.

Como já vimos no capítulo anterior, a composição étnica dos bairros de Iauaretê é bastante diversificada internamente, além do que há significativas variações entre eles. Vimos que há uma classificação corrente que distingue entre os bairros “tradicionais” e os bairros “novos”, e que os primeiros resultaram do crescimento das antigas comunidades Tariano que ali se formaram a partir da implantação da Missão Salesiana. Essas comunidades, por sua vez, se constituíram por orientação dos missionários, agregando vários grupos domésticos Tariano pertencentes, via de regra, a um mesmo grupo agnático que residia em malocas vizinhas. Este é nitidamente o caso das comunidades de Santa Maria, São Pedro e São Miguel. As duas primeiras chegaram a formar uma única comunidade no passado, passando mais recentemente por um processo de fissão que restabeleceu uma antiga divisão entre diferentes linhas de descendência de um mesmo sib Tariano (ver Cap. 5). A comunidade de D. Bosco, outro dos bairros tradicionais, correspondeu inicialmente a

uma concentração de grupos Tariano que se transferiram do lado colombiano para o lado brasileiro em função de maus tratos e violências perpetrados por balateiros colombianos. Os que vinham da Colômbia pertenciam a um sib de alta posição na hierarquia, e passavam a dividir espaço com outro sib inferior.

No caso dos novos bairros, que começaram a se constituir em meados da década de 80, grupos Tariano exerceram igualmente papel de destaque. Os primeiros que se formaram, Cruzeiro e Aparecida, tiveram como primeiros moradores famílias Tariano oriundas respectivamente do rio Papuri e do trecho do rio Uaupés localizado acima de Iauaretê. No início da década de 90, o bairro do Cruzeiro veio a passar por uma onda de crescimento, motivada pelo afluxo crescente de famílias Tariano, agora procedentes em sua maioria das comunidades situadas no trecho do Uaupés localizado abaixo de Iauaretê. Este novo impulso deu origem à divisão do Cruzeiro e à formação do novo bairro de D. Pedro Massa. Ao que parece, os grupos Tariano localizados geograficamente a jusante de Iauaretê foram os que mais tardiamente passaram a se agregar ao povoado, muito provavelmente em função das rivalidades com os Tariano de Iauaretê que tiveram lugar na década anterior, e de que já tratamos no Capítulo 3. Mais tarde, ao final dos anos 80, uma nova divisão em D. Pedro Massa veio a originar o bairro de São José, cuja população é formada majoritariamente por grupos domésticos Pira-Tapuia e Tukano oriundos do rio Papuri. O bairro de Aparecida não assistiu qualquer divisão e é hoje o maior de Iauaretê, com mais de 70 grupos domésticos. Embora sua população seja majoritariamente composta por Tariano oriundos do alto rio Uaupés, nos últimos anos vem também recebendo muita gente do rio Papuri⁵².

O fato é que, seja nos bairros tradicionais ou nos novos, os Tariano formam o contingente principal, e foi principalmente através das alianças com eles que outros grupos, como os Tukano, Pira-Tapuia e Wanano, vieram a obter um lugar nas comunidades de Iauaretê. A diferença é que, principalmente em Cruzeiro e D. Pedro Massa, a solicitação de

⁵² Como já assinalamos, o Papuri é a sub-região do Distrito de Iauaretê que mais vem se esvaziando nos últimos anos. Em geral alega-se que o motivo é a situação cada vez mais crítica de falta de peixe, mas há que se considerar igualmente a carência de abastecimento nas missões Javerianas -- Teresita, Piracuara e Monfort, todas localizadas nesse rio e, lado colombiano -- em função da guerrilha colombiana.

espaço para novas moradias podia também ser dirigida aos missionários, uma vez que esses bairros se formaram em terras oficialmente entregues à Missão Salesiana nos anos 30. A formação e o crescimento do bairro de São Miguel, o primeiro a se constituir no entorno da Missão, oferece um bom exemplo de como se constituíram esses bairros.

Em publicações da Missão Salesiana, São Miguel é referido como a primeira “vila de Tarianos católicos” que surgiu em torno do centro missionário de Iauaretê. Seu nome é, assim, o do padroeiro da Missão, São Miguel Arcanjo. A comunidade formou-se com os moradores de três malocas Tariano que se encontravam dentro dos limites da área então cedida aos salesianos pelo Governo Federal, e que eram ocupadas por membros de um mesmo sib Tariano, os Adaruna, Arara. Não se tratava de um sib da alta hierarquia entre os Tariano, mas de um grupo designado como Kayaroa, “servidores” (ver Capítulo 5). Na foz de um igarapé chamado Querari, localizava-se a principal maloca dos Adaruna, chamada *Aâ wi’í*, “casa de gavião”. As famílias de suas três malocas correspondiam a um grupo de parentesco agnático, com um grupo de irmãos casados com seus filhos. O irmão mais velho, chamado Belisário, era o chefe do grupo, e, assim que deixaram as malocas para residir em casas familiares separadas e alinhadas em torno da missão, veio a se tornar o primeiro capitão, reconhecido formalmente pelos missionários. Com o batismo cristão, os homens Adaruna passaram a ostentar os sobrenomes Rodrigues, Fontoura e Pereira.

A saída da maloca implicava, como já vimos para o caso dos Tukano do Pato, o abandono de práticas como o xamanismo, a iniciação e o consumo de substâncias como o caapi e o ipadu. Tudo isso era intolerável aos missionários, e os Tariano de São Miguel, precisamente os primeiros da região a adotar o modo de vida recomendado pelos padres, encontravam-se entre primeiros a acatar tais imposições. Eles apontam que vários objetos, como pedras e outros talismãs usados pelos xamãs, foram logo de saída levados pelos padres. Não fazem menção, por outro lado, à entrega de outros itens de uso ritual, como as flautas sagradas e as caixas de adornos cerimoniais. A razão disso é que, por ser um grupo em posição hierárquica inferior, simplesmente não os possuíam.

Mas, não obstante a intolerância demonstrada pelos missionários, o novo estilo de vida em torno da missão parecia atrair novos moradores. Nos anos que se seguiram à fundação de São Miguel, outros grupos Tariano de malocas localizadas em suas vizinhanças vieram a levantar pequenas casas na comunidade, onde se hospedavam por ocasião de festas e outros eventos religiosos ligados à Missão. Tratavam-se de famílias de dois outros sibs Tariano, cujas malocas situavam-se no Uaupés pouco acima de Iauaretê. Os que pertenciam a um sib conhecido pelo nome Tapa, vieram a adotar os sobrenomes Cordeiro e Alencar, e os que pertenciam ao sib Makuía adotaram o sobrenome Sodré. Assim como os Adaruna, tratavam-se de sibs em posição inferior na escala hierárquica Tariano e, ao que parece, numericamente pouco expressivos. Com o tempo, e ao longo das décadas de 40 e 50 em que muita gente saiu de Iauaretê para ir trabalhar nos seringais da Colômbia, as famílias remanescentes desses sibs terminaram por fixar residência permanente na comunidade de São Miguel.

Famílias de outras etnias começaram a se agregar à comunidade mais tarde, já na época em que se prenunciava o fechamento do internato da Missão por volta do final dos anos 70. Os moradores mais antigos da comunidade afirmam que quando isso aconteceu, parentes por afinidade de várias localidades passaram a deixar seus filhos nas casas de seus cunhados ou concunhados de Iauaretê, já que a Missão deixava de oferecer alojamento aos alunos. Mas este foi um procedimento que se mostrou inviável, pois não tardaram a surgir intrigas e brigas entre as famílias em função de alegações de que as crianças que ficavam longe de seus pais não eram bem tratadas. Foi então que os próprios Tariano de Iauaretê passaram a sugerir a seus parentes de outros grupos que viessem residir em suas comunidades, construindo suas próprias casas. A partir de então, os antigos moradores Tariano da comunidade de São Miguel apontam uma extensa sucessão de famílias Pira-Tapuia, Tukano, Desana e Arapasso que vieram se fixando na comunidade. Os Pira-Tapuia (cinco grupos domésticos) vieram da comunidade de Teresita, situada no lado colombiano do rio Papuri, onde reside a maior parte do contingente desse grupo e é sede de uma Missão

Javeriana. Tradicionalmente, um dos sibs Pira-Tapuia de Teresita trocava mulheres com os Tariano do sib Adaruna, fato que vinha favorecer a aceitação desses cunhados como moradores permanentes. Esse é também o caso de outros oito grupos domésticos Tukano dos rios Papuri e Uaupés e de outros dois grupos domésticos Arapasso do Uaupés. Esses grupos fixaram-se em São Miguel por possuírem irmãs casadas na comunidade com homens das famílias Rodrigues, Fontoura e Sodré. Quanto aos Desana, um grupo com o qual os Tariano tradicionalmente não trocam mulheres, houve a incorporação de dois grupos domésticos, mas neste caso por serem co-afins: esses Desana eram casados com mulheres de um grupo Tukano que também trocava irmãs com os Tariano de São Miguel.

Quatro outros casos de incorporação, dois Tukano e dois Desana, ambos oriundos do rio Papuri, demonstram que o processo de crescimento das comunidades de Iauaretê passava também por mecanismos extra parentesco. Nesses casos, dois antigos barracões destinados a hospedar as famílias Tukano e Desana do igarapé Turi, rio Papuri, passaram com o tempo a ser ocupados permanentemente pelos quatro grupos domésticos mencionados. Esses barracões haviam sido construídos com o auxílio da Missão, e permitiam que os grupos desse igarapé pudessem participar das atividades religiosas do Natal, da Páscoa e assim por diante. Outros barracões desse tipo existiam também em outros bairros, e tal como os que havia em São Miguel, prestaram-se como abrigo temporário para famílias que iniciavam um processo de transferência paulatina para Iauaretê. Os Tukano e Desana que ocuparam os barracões existentes em São Miguel, obtiveram mais tarde permissão dos Tariano para levantar suas próprias casas e se agregar à comunidade.

Um último caso de incorporação que vale menção diz respeito de um Tukano que chegou mais recentemente do rio Tiquié, isto é de fora dos limites do próprio Distrito de Iauaretê. A fixação deste homem e sua família em São Miguel se deu em uma situação absolutamente *sui generis*, através da compra de uma "palhoça comercial" que já se encontrava em funcionamento na comunidade. O homem Tukano havia conseguido acumular algum dinheiro no garimpo do Traíra ao final do anos 80, o que lhe permitia tornar-se

comerciante em Iauaretê. Nesse momento, com a instalação do pelotão do Exército e construção da nova pista de pouso no povoado, corriam boatos que o dinheiro passava a entrar no povoado em maiores quantidades. O comércio em questão havia sido aberto há pouco por um dos cunhados Arapasso dos Tariano de São Miguel. Estes chegaram mesmo a sugerir que o cunhado, tendo trabalhado no Exército em São Gabriel e chegando a ter um comércio nessa cidade, viesse para Iauaretê com essa finalidade, isto é, facilitar o abastecimento da comunidade com mercadorias de fora. Assim, a venda do pequeno negócio não agradou aos Tariano, e a permanência do novo comerciante Tukano na comunidade só foi possível graças à intervenção de outros moradores Tukano da comunidade. Tratava-se dos chefes Tukano oriundos da comunidade do Pato, que então confirmaram que o recém-chegado pertencia, na verdade, a um grupo do Papuri que há algumas gerações havia se transferido para o Tiquié. Neste caso, avaliavam que o novo comerciante detinha prerrogativas suficientes para se fixar em Iauaretê e manter seu pequeno negócio ali. Apesar disso, a substituição de um comerciante aparentado aos Tariano por outro com quem não possuem laços de parentesco é motivo para constantes intrigas e maledicências na comunidade. Ambos, o Arapasso e o Tukano, terminaram por amargar um certo estigma no contexto da comunidade.

Mas este último caso demonstra que, mesmo em situações em que a incorporação de novos moradores se deu por vias distintas do parentesco agnático ou por afinidade -- no caso, uma transação comercial --, a acomodação da situação não deixa de recorrer a tais relações, pois foram os Tukano do Papuri que entraram em cena para legitimar os pleitos de "seu irmão menor". De fato, a relutância em aceitar o novo comerciante na comunidade tinha a ver com o próprio negócio que estava sendo efetuado, isto é, a venda do comércio. Sua implantação na comunidade havia sido tratada antes com o cunhado Arapasso, e agora este deixava de ocupar o papel que lhe havia sido designado como membro da comunidade. Além disso, o novo comerciante Tukano possuía uma esposa Baré, uma etnia com a qual os grupos do Uaupés praticamente não se casam. Tornava-se assim problemático identificar um vínculo

de afinidade com este homem. Em geral, como esclareceu um dos moradores de São Miguel, quando alguém chega a uma comunidade distante da sua, onde não conhece os moradores, logo na recepção o líder vai perguntar quem é o visitante. Caso a primeira resposta não permita uma identificação imediata, isto é, estabelecer um termo de "consideração apropriado" -- o que é bem mais plausível no caso dos dois indivíduos pertencerem à mesma etnia, caso em que imediatamente utilizarão o conjunto de pares terminológicos recíprocos *Ma'mí/Nihá* (irmão maior/irmão menor), *Meêkihí/Meé* (sobrinho/tio) e *Makikihí/Pakîroho* (neto/avô), os quais denotam posições hierárquicas --, vai-se tentar localizar um parente em comum, questionando-se sobre quem são os cunhados do visitante ou de seu pai, e com quem estes são casados. Através desse mecanismo é quase impossível não se identificar algum tipo de parentesco entre duas pessoas que hoje vivem em Iauaretê. Porém, por essa via, a situação do novo morador Tukano também não era alentadora.

E assim, São Miguel veio a se tornar um bairro, tendo sua população quadruplicado em cerca de 25 anos, passando de 83 moradores no ano 1975 para 345 em 2002. São hoje cerca de 55 grupos domésticos e um número muito próximo desse de casas. O número de moradores Tariano ainda supera o dos outros grupos (109 pessoas em 20 casas), mas é quase igualado pelo número de moradores Tukano atuais (102 pessoas em 18 casas). O restante dos moradores (135 pessoas em 17 outras casas) são Pira-Tapuia, Desana e Arapasso (cf. Cap. 3).

O relato dos Tariano de São Miguel sobre a história de sua comunidade ecoa muito dos elementos já apontados pelos Tukano do Pato. Eles contam que, desde que seus antepassados deixaram suas malocas, sete homens do sib Adaruna se sucederam no cargo de capitão. O primeiro dele, acima mencionado, era Belisário, irmão maior do sib e que liderava a principal das três antigas malocas. Depois dele, os dois outros que passaram pelo cargo foram seu filho João e seu sobrinho Teodoro, ambos tendo sido indicados pelo capitão anterior. Teodoro permaneceu como capitão até o ano de 1992, o que nos leva a presumir que o tempo médio de permanência no cargo de cada um desses três capitães foi de cerca de

vinde anos. Como afirmam seus descendentes, no tempo deles, o capitão só deixava o cargo depois de velho e, ainda assim, indicava aquele dentre seus filhos que deveria sucedê-lo. No tempo de Teodoro, já havia o cargo de catequista, que, além dos serviços religiosos internos às comunidades, auxiliava o capitão na orientação da construção e alinhamento das casas na comunidade. Os catequistas eram ex-alunos da Missão, cuja nomeação também permitia que os missionários interferissem diretamente na vida intra-comunitária. A partir de 1992, o sistema de indicação do capitão de São Miguel mudou radicalmente. Era um momento em que os missionários já passavam a estimular a implantação de projetos comunitários, como roças coletivas, criação de gado e produção de artesanato, para o que introduziram o sistema de eleições para a escolha de encarregados das novas rotinas de trabalho. O sistema passou, tal como no caso da comunidade do Pato, a ser adotado também para a escolha do capitão, em um momento em que as comunidades já eram bem maiores e diversificadas internamente.

A partir de então houve outros quatro capitães em São Miguel, e embora os residentes não Tariano pudessem agora interferir diretamente na escolha, os homens do sib Adaruna continuaram se sucedendo no cargo. Os Adaruna costumam argumentar que os que chegaram de fora resistem em se apresentar para disputar uma eleição ao cargo de capitão, restringindo-se a assumir outras funções que são hoje igualmente eletivas, como as de "catequistas" e "animadores". De fato, parece haver um reconhecimento tácito em São Miguel de que as famílias Rodrigues e Fontoura, que formam o sib Adaruna, gozam de prerrogativas diferenciais, e que se expressam sobretudo no controle da posição de capitão. Além disso, um homem Adaruna ocupou a destacada posição de "líder geral" de Iauaretê entre 1999 e 2002. Foi um fato novo, pois desde a criação desta nova forma de liderança nos anos 70 apenas os Tariano de alta hierarquia das comunidades de D. Bosco e Santa Maria a haviam ocupado. Em suma, tanto internamente, como no contexto mais geral do povoado, os Tariano de São Miguel, como moradores tradicionais de uma das primeiras comunidades de Iauaretê, mantêm-se como um dos mais respeitados grupos locais. Isso fica

patente também quando se indaga pelo nome indígena da comunidade: é unanimidade que o nome é *Aâ wí'í*, o mesmo da principal maloca que os Adaruna ocuparam no passado, mesmo que esta se localizasse em um ponto relativamente distante da atual comunidade.

No tempo de seus três primeiros capitães, o centro da vida social em São Miguel era, de acordo com os moradores de hoje, a própria casa do capitão. Um dos requisitos para ocupar esta posição era, portanto, a capacidade de proporcionar à comunidade um espaço adequado aos eventos coletivos, bem como, assinalam várias pessoas, encarregar-se de sua organização. Com o crescimento populacional, os Tariano de São Miguel passaram a avaliar que era preciso promover certas mudanças nesse padrão tradicional. Com efeito, enquanto São Miguel esteve sob a direção de seus três primeiros capitães, algo da organização interna da maloca parece ter sobrevivido, isto é, ainda que com a agregação logo nos primeiros anos de outros grupos Tariano vizinhos, irmão maior do sib Adaruna permanecia com o encargo de animar a comunidade nascente. Sua casa, maior que as demais, parece ter então substituído o espaço central de sua antiga maloca, onde as festas e rituais eram realizados. Foi somente ao final do tempo desse três capitães que alguns homens Adaruna, já então escolarizados e com melhor fluência na língua portuguesa, passaram a idealizar a construção de um centro comunitário. Através do Posto Indígena da Funai, eles conseguiram acessar políticos locais de São Gabriel para a obtenção dos recursos e materiais necessários. E até hoje se recordam da grande quantidade de sacas de cimento e de telhas de zinco que obtiveram para a construção do grande barracão que foi erguido ao lado da casa do capitão Teodoro. Hoje a casa do velho capitão já não existe, e em seu lugar uma capela de alvenaria veio mais recentemente a ser construída.

O centro comunitário de São Miguel é utilizado hoje em dia não apenas para celebrações internas à comunidade, mas, esporadicamente, também para eventos maiores e que envolvem a participação de pessoas de várias outras comunidades⁵³. É importante

⁵³ O mais importante deles é a reunião anual da COIDI (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê), usualmente realizada no mês de agosto. Para essas assembléias gerais do Distrito são convocados representantes de todas as 14 organizações indígenas localizadas no médio/alto Uaupés

salientar que às transformações arquitetônicas corresponderam outras transformações, que dizem respeito ao modo de gerir os assuntos comunitários. Atualmente, todos os bairros de Iauaretê, bem como a maioria das comunidades espalhadas pelo Distrito, possuem seus centros comunitários. As festas e os eventos que esse espaço abriga parecem substituir os antigos rituais das malocas, pois é através deles que aquela atmosfera de mutualidade que o líder se esforçava para preencher a maloca é perseguida nesse novo contexto. O índice mais visível desse movimento é a partilha do caxirí, a cerveja de mandioca que anima as festas quase semanais que são realizadas nos centros comunitários de Iauaretê. O calendário das festas e celebrações é talvez o assunto mais central nas reuniões do sábado pela manhã, realizadas assiduamente após a usual refeição coletiva de caldo de peixe apimentado com beiju também realizada nesse dia. É, pois, no centro comunitário que a vida ritual coletiva ganha expressão, e que a idéia de uma comunidade unida é permanentemente reposta.

A esse propósito, os Tariano de São Miguel fazem questão de afirmar que “*esse negócio de comunidade já existia no tempo das malocas*”. Ao fazer esta afirmação, os Tariano destacam um aspecto específico do estilo de vida de seus antepassados: todos os co-residentes contavam com a colaboração mútua, principalmente na forma do trabalho. E mesmo entre malocas vizinhas, era freqüente que um convite para uma festa de caxirí trouxesse implícito que antes da bebida haveria trabalho, como a abertura de um roçado, a retirada de palha para reforma do telhado da maloca ou outras atividades. A continuidade que se quer frisar, portanto, diz respeito ao modo como as famílias na nova comunidade continuaram contando com o trabalho de seus parentes. Trata-se de um aspecto central da vida comunitária, e do qual se lança mão quando se pretende mostrar que das malocas aos bairros algo permaneceu. Assim, em contraste com tudo aquilo que os missionários combateram vigorosamente, aquela mensagem de que “*todos eram irmãos*”, e que deveriam viver em comunidade, haveria que ser agenciada pelos meios que já se conhecia, pois do

e Papuri. O papel da COIDI, teoricamente, é o de funcionar como instância intermediária entre a FOIRN e as organizações de base, mas, desde sua fundação em 1997, sua diretoria vem sendo ocupada por homens residentes em Iauaretê.

salão frontal da maloca, passando pela casa do capitão, ao centro comunitário, a partilha nas festas e no trabalho continuou sendo a marca da vida comunitária. Este caso Tariano aproxima-se, assim, nitidamente da experiência relatada pelos Tukano da comunidade do Pato que apresentei anteriormente.

Mas em Iauaretê as coisas foram se tornando cada vez mais complexas. Para alguns dos moradores não Tariano de São Miguel a transformação em bairro já dificulta em muito a manutenção da coesão comunitária. Alguns dizem frases como *"hoje já seria melhor que cada um trabalhasse por sua própria conta"*, pois seria, de seu ponto de vista, quase impossível manter esse grande número de co-residentes afinados em torno de um mesmo *"plano de trabalho"*. Outro problema muito freqüentemente mencionado diz respeito ao *"controle da juventude"*. Como os salesianos já diagnosticavam no final da década de 80, o fim dos internatos e a concentração demográfica, aliados à entrada da televisão, viria a acarretar o aparecimento de novos comportamentos entre os jovens. A contigüidade espacial entre as comunidades de Iauaretê, e o contato cotidiano dos adolescentes e jovens no novo colégio que foi levantado na década anterior, criava uma situação radicalmente distinta da que os pais estavam habituados em suas comunidades de origem. E assim, ao longo dos anos a vida sexual da juventude passou a ser um assunto a despertar cada vez maior preocupação. Nas reuniões comunitárias, quando eventos e planos de trabalho são debatidos, a necessidade de promover participação da juventude é, assim, sempre assinalada. Os efeitos desse problema são muitos, tendo influenciado a divisão entre os novos bairros que vieram a se formar a partir dos anos 80.

Com efeito, as dificuldades para cuidar da juventude figuram entre os motivos que levam ao início do processo de sucessivas fissões que envolveram três dos novos bairros de Iauaretê, Cruzeiro, D. Pedro Massa e São José, entre 1993 e 1998. Esses são bairros que se formaram na parte frontal de Iauaretê, em um terreno colateral às instalações da Missão, e no qual a aceitação de novos moradores passava também pela autorização dos missionários. Portanto, ao contrário dos casos da comunidade de Pato e do bairro de São Miguel que

viemos descrevendo até aqui, neste caso não se verifica a existência anterior de um grupo agnático focal em torno do qual novos grupos domésticos vêm a se agregar. Esta é a parte de Iauaretê que apresenta mais marcadamente um aspecto urbano, com as casas de seus moradores muito próximas umas às outras e com algumas edificações que abrigam instituições diversas, como o correio, a representação da Prefeitura Municipal, o posto de meteorologia, a agência de controle do tráfego aéreo, a loja comunitária e o escritório das organizações indígenas. Em 2002, um posto da Polícia Federal também funcionou ali durante alguns meses.

Até 1993, havia nesta parte do povoado apenas uma comunidade, que começara a se constituir desde os anos 80 com a chegada de algumas famílias Tariano oriundas das comunidades vizinhas do baixo rio Papuri, como Aracapá e Japurá. De fato, antes mesmo que a comunidade fosse instituída algumas pessoas dessas comunidades passaram a experimentar um novo ramo de atividade: o comércio. Inspiravam-se na experiência não muito bem sucedida da cooperativa indígena que havia sido criada na década anterior, bem com no negócio da troca de artesanato por mercadorias que há muito tempo os padres mantinham em sua despensa. Mas eram também pessoas com alguma experiência em trabalhos diferenciados, alguns deles tendo passado temporadas relativamente longas em Manaus. Eles dizem que, ao retornar para Iauaretê, aquelas mercadorias que traziam para “*uso próprio*” passavam a ser objeto de propostas de compra pelos moradores das outras comunidades, pois àquela altura já haviam assalariados e aposentados em número considerável, e sem opções suficientes para a compra de produtos industrializados – na despensa da Missão se podia obter algumas coisa, “*mas não dava para todos*”, comenta-se. Os primeiros comerciantes de Iauaretê foram esses que se instalaram naquela comunidade em formação, logo batizada com o nome Cruzeiro, referência a uma grande cruz afixada em sua área mais elevada. É ali que hoje se encontra o centro comunitário, a capela e a quadra de esportes. Esses primeiros comerciantes mantêm-se até hoje no ramo, e seus negócios contribuem para acentuar o aspecto citadino do atual bairro.

O crescimento do Cruzeiro, como já pontuamos acima, teve duas fases: uma primeira, em que as famílias vinham, principalmente, das comunidades Tariano do Papuri, e que se processou entre os anos de 1988 e 1991, aproximadamente. A partir de então, passa a ocorrer um maior afluxo de famílias procedentes das comunidades situadas do rio Uaupés abaixo de Iauaretê, em especial das comunidades Tariano de Urubuquara e Nova Esperança. Tratavam-se daqueles que no período anterior haviam contestado a adesão dos Tariano de Iauaretê aos planos dos militares do Calha Norte. Essa segunda onda de crescimento veio então a ocasionar a divisão da comunidade, de maneira que se em 1988 a população da comunidade do Cruzeiro girava em torno de 100 a 130 moradores, em 1992 já são dois bairros: Cruzeiro com 174 moradores e D. Pedro Massa com outros 168 (cf. números apresentados no Cap. 3). Esses números demonstram que em quatro ou cinco anos o número de moradores desta parte de Iauaretê mais que dobrou, ensejando a divisão da nova comunidade. Em 1997, D. Pedro Massa já atinge a marca de 300 moradores, o que vem, em 1998, a acarretar uma nova fissão e a formação do bairro de São José. Em José, os Tariano já são um grupo minoritário, sendo sua população majoritariamente composta por famílias Pira-Tapuaia, Tukano e Desana do rio Papuri. Nos dados disponíveis para o ano de 2000, a população dos três bairros resultantes desse processo gira em torno de 300, 200 e 170 moradores, em Cruzeiro, D. Pedro Massa e São José respectivamente.

Ao que parece, algumas das novas comunidades que então se formavam em Iauaretê encontravam certos limites ao crescimento por agregação de novas famílias. O aumento demográfico e o grande número de jovens em uma mesma comunidade são unanimemente apontados como causas das divisões no Cruzeiro e em D. Pedro Massa. Mas, por outro lado, não se pode negligenciar que as distintas posições assumidas pelos diferentes segmentos Tariano que vieram a se nuclear nos dois bairros quanto a questões como demarcação de terras e criação das Colônias Agrícolas Indígenas jogavam contra a produção de uma comunidade de acordo com os termos que viemos discutindo acima, pois os antagonismos eram efetivos e ainda muito recentes.

Entre os grupos que vinham se estabelecendo em D. Pedro Massa, incluíam-se aqueles que formaram a base da UNIDI, ao passo que entre os do Cruzeiro havia alguns que participaram ativamente das diretorias da UCIDI. Progresso e civilização eram questões, como vimos no capítulo anterior, centrais nas discussões que foram travadas ao final da década de 80. A respeito desse ponto, como foi frisado, pessoas ligadas à UNIDI são categóricas em afirmar que nunca foram contra o progresso. Tal postura é em geral muito enfatizada quando se lembram das acusações que lhes lançavam os “chefes” da UCIDI, de que, ao reivindicar a criação de uma “área indígena única”, quisessem “voltar para traz”, e ficar vivendo “só na cultura dos antigos”. Em contrapartida, vivendo hoje em Iauaretê, dizem o seguinte: “nós que viemos das comunidades ribeirinhas temos mais experiência de trabalho comunitário do que esse pessoal de Iauaretê, que viviam por aqui só tomando caxiri e brigando”. E entre estes incluíam-se os grupos Tariano do Papuri que vinham se estabelecendo no Cruzeiro. Porém, nesse aspecto os Tariano da UCIDI, ao julgarem o tipo de demarcação defendida pela UNIDI, tinham igualmente algo a acrescentar: “não gosto de área indígena, porque não tem movimento”, diz um de seus antigos líderes. Ora, temos aqui um índice de uma estética social, pois fica claro que não era a quantidade de terra que parecia estar em jogo, mas um julgamento estético relativo à vida cotidiana e à produção, isto é, a “beleza do cotidiano” (Overing, 1991:16-17; Overing & Passes, 2000:12). Portanto, as rivalidades entre diferentes segmentos Tariano que tiveram lugar na década anterior influenciaram não apenas a dinâmica de constituição das primeiras organizações indígenas do Distrito, mas também a formação dos novos bairros do povoado de Iauaretê. O ponto curioso é que moradores do Cruzeiro e de D. Pedro Massa, no passado associados respectivamente à UCIDI e à UNIDI, lançam mão de elementos que parecem corresponder a diferentes aspectos de uma mesma estética comunitária para justificar suas posições: coesão no trabalho e animação coletiva. O caso é que não parecia haver condições mínimas para que a efetuassem conjuntamente, pois as emoções vividas recentemente não garantiam harmonia e expressão de afeto necessário para tanto.

Mas há também um fator a mais nesse caso: como afirmam vários dos moradores de D. Pedro Massa, *"ficou muito difícil entender a vida dos nossos jovens"*. Assim, para além dos antagonismos entre os Tariano, o crescimento acelerado colocava efetivamente novos problemas. Havia então várias outras famílias Pira-Tapuia e Tukano que vinham se agregando a esses bairros, e, ao contrário do caso de São Miguel, não havia um grupo focal em torno do qual os recém-chegados se articulavam pela via do parentesco por afinidade, sendo que boa parte das novas famílias recorria aos missionários para obter terrenos para a construção de suas casas. A divisão da comunidade respondia, assim, por uma dificuldade crescente e real: aumentava o número de jovens na comunidade, e vinham de partes distantes umas das outras no Distrito, de maneira que o capitão enfrentava crescentemente maiores dificuldades para evitar excessos, bebedeiras, brigas e eventuais casos de estupro. Em contraste com o caso de São Miguel, onde o cargo de capitão é até o presente ocupado por homens do sib Tariano que fundou a comunidade sem que isso se torne objeto de questionamentos, em D. Pedro Massa verifica-se uma enorme relutância entre os mais votados nas reuniões comunitárias em aceitar a indicação para o cargo.

Apesar disso, uma vez que a decisão da separação foi concretizada, novos capitães, animadores e catequistas terminaram por ser escolhidos, com a responsabilidade expressa de zelar pela educação da juventude de suas respectivas comunidades. É isso que se depreende do estatuto escrito que os líderes de D. Pedro Massa tiveram o capricho de preparar após a divisão, onde se registra explicitamente a frase em epígrafe do presente capítulo: *"a comunidade não tem fins lucrativos e seu objetivo é a formação de seus filhos"*. E na busca desse seu objetivo, esta comunidade evidencia, de maneira ainda mais clara do que os casos anteriores, uma incorporação criativa da "civilização", isto é, das coisas dos brancos. Em um livro de ata das reuniões realizadas no bairro D. Pedro Massa ao longo de mais de dez anos -- precisamente o livro aberto em 1993 com o estatuto da comunidade -- registra-se o discurso do primeiro capitão eleito nesse ano, do qual se destaca a seguinte frase: *"antigamente fomos atrasados na civilização e atualmente somos civilizados, é preciso levar pra frente a*

educação de nossos filhos para serem homens de educação no futuro". A produção da nova comunidade, hoje um bairro consolidado em Iauaretê, conjugava, dessa maneira, seu propósito de cuidar da juventude à aquisição progressiva de civilização.

O livro-ata da comunidade, em si mesmo um signo da civilização, contém outros elementos que vale destacar. Nas reuniões realizadas no centro comunitário do bairro entre 1994 e 2000 reitera-se constantemente a necessidade de que todos se esforcem para "*não fofocar*", isto é, para que no interior da comunidade sejam evitadas acusações veladas quanto à participação desigual de seus moradores nos eventos coletivos, seja no trabalho comunitário, na preparação de caxirí para as festas ou nas atividades voltadas para a obtenção do dinheiro necessário para propiciar certos benefícios comunitários. Esta recomendação é parte imprescindível das falas do capitão e de outras lideranças, assim como das intervenções femininas que pontuam os encontros. O assunto parece revestir-se de grande seriedade, pois é em geral a justificativa mais alegada para explicar a relutância de muitos dos indicados em aceitar o cargo de capitão. Em uma das reuniões, chega-se a se sugerir a instituição de uma multa a ser aplicada àqueles que insistam no hábito de falar mal de parentes ou do capitão. Outras regras são igualmente conjecturadas, em especial aquelas que incidem sobre o mau comportamento dos jovens. Cogita-se entregar aqueles que porventura se envolvam em brigas sérias à liderança geral do povoado, à FUNAI ou até mesmo à polícia de São Gabriel.

Em resumo, as atas das reuniões do novo bairro refletem inequivocamente a necessidade de zelar pela boa convivência das famílias que vieram a formar o bairro. O caráter reiterativo das falas proferidas nas sucessivas reuniões evoca nitidamente as considerações de Peter Gow a propósito de reuniões muito similares que observou entre as comunidades nativas do rio Urubamba, Amazônia peruana. Tal como em D. Pedro Massa, tratava-se de comunidades multiétnicas, mas que neste caso se formaram após uma longa história de envolvimento dos grupos indígenas locais com os padrões da economia da borracha. Nesses núcleos historicamente constituídos, as exortações do capitão, a sua "boa

fala”, embora aparentemente vazia e repetitiva, referia-se não aos valores tradicionais desses grupos, mas à necessidade de fortalecer os laços comunitários internos, postos permanentemente à prova pelas obrigações virtuais de seus moradores em ir morar e viver junto de outros parentes em outras localidades. Nesse sentido, as apreciações estéticas quanto à vida na comunidade -- cuidar das construções e das praças, fazer festas de caxirí sem brigas etc, assuntos que abundam nas atas de D. Pedro Massa -- podem servir para amenizar em certas circunstâncias um dilema permanente de seus moradores: “*Por que eu não estou vivendo onde estão meus parentes?*” (Gow, 1991:228). Em Iauaretê, isso faz sentido não apenas no bairro de D. Pedro Massa, mas também nos demais, onde há muitos moradores com pais e irmãos ainda vivendo em suas comunidades de origem.

Nesse aspecto, as festas de caxirí, tão pormenorizadamente planejadas nas reuniões de D. Pedro Massa, parecem desempenhar um papel central. Como no caso das comunidades do baixo Urubamba descrito por Gow, também nos bairros de Iauaretê as festas são realizadas nos dias em que se comemora o dia dos pais ou das mães, os feriados nacionais, ou datas como o dia do trabalho, o dia do soldado ou o dia do catequista. Há também as festas dos aniversariantes do mês ou de casamentos realizados no próprio bairro, para as quais recomenda-se expressamente que os responsáveis, i. e. os donos das festas, tratem de evitar as brigas. É esse conjunto de festas que anima a vida comunitária e que parece manter os moradores de um bairro interessados em continuar vivendo ali. De modo importante, os dias de festas referem-se principalmente a datas igualmente festejadas no colégio de Iauaretê, de maneira que se prestam a marcar com frequência quase semanal a vida civilizada que se leva no bairro. O caráter exterior, por assim dizer, das efemérides que ocasionam as festas denota, a meu ver, que, não obstante o fato de se prestarem a recriar o “senso de comunidade” do tempo das malocas, o fazem através de novos recursos, isto é, por meio da civilização dos brancos. Vale lembrar aqui a sugestiva comparação do informante Tukano que mencionamos na primeira seção do capítulo: o chefe “*era o aparelho de som da maloca*”, pois era por sua iniciativa que as performances rituais, com adornos e instrumentos

cerimoniais, eram apresentadas nas festas. Nos centros comunitários de Iauaretê, o aparelho de som é um equipamento imprescindível, sem o qual as festas não alcançam a animação desejada. Mas assim como o aparelho de som, outros itens, como uma capela bem construída, materiais esportivos coloridos e completos para várias faixas etárias, uma praça bem cuidada e limpa, as grandes painéis usadas nos eventos coletivos e assim por diante, compõem um cenário de civilização, objeto de grande valor estético.

Irving Goldman ([1963]1979:202), em sua monografia sobre os Cubeo do rio Cuduiari, afluente do Uaupés colombiano, já mostrava como nas malocas onde desenvolveu seu trabalho de campo ao final dos anos 40 as festas de caxirí constituíam exibições de amizade e confiança entre grupos vizinhos. Tratava-se da ocasião por excelência em que os membros de uma mesma maloca, homens, mulheres e jovens, punham-se a trabalhar de maneira conjunta, e com a finalidade de reunir parentes próximos para beber, cantar, dançar e narrar em público as histórias da origem dos sibs. Contrastava-se com outras ocasiões cerimoniais, como os rituais de nomeação e iniciação, e dependia da capacidade de um líder e seus co-residentes em disponibilizar uma maloca com tamanho suficiente para acolher muitos visitantes e oferecer-lhes caxirí em abundância. Tais festas prestavam-se, assim, a exibir os recursos econômicos de uma maloca, constituindo fonte de reputação e prestígio para um chefe. O bom humor envolvia o evento desde sua preparação, e era utilizado como amostra da harmonia reinante na maloca face aos visitantes. O ânimo demonstrado entre os moradores de uma maloca podia ser usado pelo líder para atrair novos co-residentes de casas satélites. De acordo com Goldman:

"The Cubeo use drinking party sponsorship as a means of dealing with minor frictions of community life, for co-sponsors, by the symbolic act of doing something together, have reaffirmed their closeness. On a larger scale, attendance at drinking parties serves the same function" (op.cit.:206).

A imagem acima é, a meu ver, perfeitamente aplicável à vida comunitária que os moradores dos bairros de Iauaretê pretendem para o seu cotidiano. Assim como os Tukano da

comunidade do Pato idealizaram atrair seus cunhados para a formação de uma vila, os moradores dos bairros de Iauaretê, ao dedicarem cuidados especiais para o embelezamento de suas comunidades, parecem considerar que a co-residência com afins e co-afins está a exigir uma maior freqüência de festas para propiciar o manejo do ânimo coletivo.

O dilema que se apresenta, portanto, às novas comunidades idealizadas pelos grupos do Uaupés diz respeito às dificuldades de alcançar no âmbito de um grupo local formado principalmente por parentes ligados por afinidade, ou que sequer possuíam relações de parentesco, o mesmo grau de convivialidade que caracterizava o grupo de parentes agnáticos que no passado co-habitavam a mesma maloca. Com efeito, em um discurso por ocasião de uma troca de capitães em D. Pedro Massa, o senhor que estava deixando o cargo se dizia satisfeito com o trabalho realizado e agradecia o apoio de seus "*cunhados, primos e amigos*". Isso sugere que, de fato, a vida de hoje nas comunidades de Iauaretê é levada principalmente entre afins. As comunidades de Iauaretê são feitas principalmente, e cada vez mais, de cunhados e concunhados. Este processo evoca aquilo que Eduardo Viveiros de Castro (2000) sugeriu recentemente quanto ao processo do parentesco. Entre os povos amazônicos, aponta o autor, o parentesco e a consangüinidade não são dados essenciais, mas sim construídos socialmente em face de um fundo geral de afinidade potencial, do qual os coletivos indígenas se extraem lançando mão de inúmeros recursos que promovem a consanguinização dos afins reais -- tecnônimos e casamentos próximos geograficamente, p. ex.. Assim, o parentesco seria algo que toca construir.

Poderíamos, a meu ver, transportar a mesma afirmação para o caso dos novos bairros de Iauaretê. Mas neste caso, não me parece apropriado falar em consangüinização de afins, pois o que se passa é uma atualização localizada de relações de afinidade ancestral entre os diferentes grupos exogâmicos do Uaupés. Pois, o que veio a permitir, por exemplo, a transformação da comunidade Tariano de São Miguel em um bairro multi-étnico foi, precisamente, um conjunto relações de afinidade pré-existentes. Assim, a existência de um grupo agnático fundador da comunidade de São Miguel parece garantir a agregação contínua

de afins sem que se observe uma divisão da comunidade. No caso dos bairros do Cruzeiro e de D. Pedro Massa, a divisão vem a ocorrer em função tanto da possibilidade aberta de que novas famílias se agreguem ao bairro através da cessão de terrenos pelos missionários, como da existência anterior de uma linha de fissão virtual, que já polarizava diferentes segmentos Tariano. Nesse sentido, poderíamos dizer que a concentração demográfica que se verifica atualmente em Iauaretê é sancionada, entre outros fatores, também pelo fato de que os grupos que para ali vêm afluindo já eram parte de um sistema regional de hierarquias e alianças interétnicas. O aumento populacional decorre, assim, também dos novos casamentos que passaram a ocorrer nos próprios bairros, uma vez que a concentração crescente de grupos afins consistiu, por assim dizer, em uma contração espacial das redes de aliança que no passado expandiam-se geograficamente por diferentes trechos de rio. Nesses casos a residência pós-marital já não obedece necessariamente à regra virilocal, que ainda vigora entre os grupos que vivem das comunidades ribeirinhas.

Essa nova situação é o que, a meu ver, estimula os moradores dos bairros de Iauaretê a buscar novas formas de atualizar aquela socialidade que vigorava nas malocas, isto é, nos termos propostos por Overing & Passes (2000:14), garantir a "convivialidade" entre um número cada vez maior de co-residentes. Como salientam esses autores, na Amazônia falar em socialidade, uma idéia que implica que o social depende da agência individual e que os dois são mutuamente constitutivos, remete imediatamente a noções de paz, igualdade, generosidade e partilha. Por isso, a opção pelo termo convivialidade para qualificar uma estética da comunidade. Mas é preciso observar que, como sugeriu S. Hugh-Jones (n.d.a), no Uaupés tal noção de convivialidade não circunscreve apenas um grupo local, isto é, não é restrita ao círculo de parentes agnáticos residentes em uma mesma maloca. Outras formas de interação, em particular os rituais de troca entre grupos afins, prestam-se a estender a socialidade para além do grupo local. Aparentemente, os bairros de Iauaretê dão testemunho dessa potencialidade, reproduzindo em uma mesma localidade redes sociais que antes apresentavam maior dispersão geográfica.

Foi, aliás, o estudo de Irving Goldman sobre os Cubeo do alto Uaupés que forneceu algumas idéias, como as de “trato nas relações sociais” e “conforto psíquico ao invés de conforto material”, para as formulações de Joanna Overing a propósito da noção de convivialidade (ver também Overing, 1991). Segundo a autora, os valores estéticos relacionados à manutenção da convivialidade dizem respeito a “um senso de comunidade indígena, ou ao domínio do conhecimento produtivo que, no entendimento indígena, permite a construção e a manutenção da comunidade”. Trata-se, assim, de um “conhecimento estético”, que corresponderia para a autora às capacidades interiores das pessoas em manter uma vida social agradável, ou relações sociais tranqüilas com quem se vive e trabalha. São capacidades que permitem controlar internamente forças predatórias pré-sociais, cuja origem, de acordo com as filosofias sociais dos grupos indígenas amazônicos, relaciona-se a acontecimentos cosmogônicos de caráter brutal e extravagante. Nesse sentido, a socialidade é algo que deve ser constituído através de ações cuidadosas, levadas a efeito por seres humanos sensatos e razoáveis (Overing & Passes, 2000:12). Isso leva à proposição de que entre esses grupos vigora uma antipatia generalizada por estruturas hierárquicas e corporadas, e, por outro lado, uma extrema valorização da autonomia das pessoas.

Que a autonomia seja valorizada entre os grupos do Uaupés não há dúvida, o que fica claro quando os informantes Tukano afirmam que no passado os moradores de uma mesma maloca, apesar de afinados em torno daquilo que planejava o chefe, gozavam de tempo suficiente para se dedicar a seus próprios trabalhos. Mas, através desses mesmos relatos, bem como daqueles fornecidos pelos Tariano, não parece ser possível sustentar que não houvesse respeito pela hierarquia. Mesmo na passagem das malocas às comunidades, como vimos, a palavra do líder continuou a ser respeitada, e até mesmo demandada, pois era sua fala que organizava a vida coletiva. A partir dos relatos apresentados na primeira seção, depreende-se que nas antigas malocas do Uaupés a convivialidade e a coesão social eram alcançadas através de uma dinâmica peculiar, isto é, aquela em que os talentos do líder em, ao mesmo tempo, falar e escutar seus co-residentes gerava o reconhecimento de sua posição

hierárquica. Tal reconhecimento propiciava então a organização bem sucedida de festas e rituais, pois se tratava de um recurso simbólico que, uma vez bem manejado, viabilizava a obtenção de recursos materiais. Como já observava Irving Goldman, o ânimo e a boa organização das festas em uma maloca garantiam a boa reputação de um chefe. Nesse sentido, parece-me plausível afirmar que a ideologia hierárquica que se observa entre os grupos do Uaupés torna-se efetiva somente à medida que aqueles reputados como chefes demonstram capacidades específicas, isto é, se são realmente capazes de exercer aquele conhecimento estético de que nos fala Overing. Este conhecimento é, assim, um dos pilares da hierarquia, que, se bem exercida, garante a convivialidade.

Nas novas comunidades e bairros de Iauaretê, novas vias viriam a surgir para que pessoas em posição hierárquica inferior pudessem desempenhar o papel antes reservado aos chefes. Os novos capitães eleitos já manejavam novos recursos: eram homens que detinham maiores conhecimentos da língua e dos modos dos brancos, através dos quais se credenciavam a atuar como mediadores da civilização. Os conhecimentos rituais de que dispunham os chefes nas malocas parecem, assim, ter sido substituídos por novos elementos: era a civilização que se agregava ao conhecimento estético de que continuavam a depender as novas comunidades. Esta é uma hipótese já aventada por Kaj Arhem (2001:147-148) com relação a processos mais recentes de substituição de malocas por comunidades em zonas mais remotas do Uaupés colombiano. Nos casos descritos pelo autor, a personalidade jurídica e o reconhecimento pelo Governo, cristalizados em documentos e certificados oficiais, são tratados com reverência e investidos de uma qualidade "quase sagrada". Eles vieram, segundo o autor, a constituir uma contraparte da parafernália cerimonial dos sibs, que, não obstante as mudanças em curso, ainda continuam a existir naquela região. Em Iauaretê, o livro de atas das reuniões de D. Pedro Massa parece desempenhar a mesma função.

Com o crescimento das comunidades de Iauaretê, e de sua transformação em bairros, novas necessidades viriam, no entanto, a surgir, pois vários itens imprescindíveis para a

manutenção da coesão comunitária já dependem da obtenção de dinheiro. O dinheiro, como veremos, associa-se às próprias capacidades subjetivas dos brancos, e é ele que, em grande medida, garante a civilização e a estética comunitárias. As formas como ele entra e circula na comunidade, sem que esta deixe de ser "sem fins lucrativos", é o assunto de que passaremos a tratar nas próximas seções.

4.3- Feiras e dabucuris

Através do livro de atas de D. Pedro Massa, verificamos algumas estratégias para a obtenção de dinheiro, tais como a venda de artesanato feminino produzido nos dias de trabalho coletivo ou a venda de "comida regional", de pipoca e caxirí nas casas ou em feiras organizadas na comunidade. Como reza o estatuto do bairro, não se tratam propriamente de atividades que visam o lucro individual, pois seu propósito é o de obter a "*necessidade básica*", e que, ao lado de coisas como a eleição de um "*padrinho*" para tomar conta da juventude ou da reiteração permanente por parte dos líderes comunitários para que se evite fofocas e maledicências, concorrem para que se alcance o "*bem estar da comunidade*". Inicialmente, tratou-se de iniciativas comerciais absolutamente experimentais, na medida em que era a própria comunidade que fornecia os insumos, p. ex. o milho de pipoca e o óleo de cozinha, para que as famílias, individualmente, se encarregassem da venda da pipoca. Na primeira ocasião em que se tentou, as coisas foram postas de modo que a adesão das famílias ao negócio fosse voluntária; em seguida foi sugerido que aqueles que não estivessem dispostos a "*experimental o comércio*" deveriam então contribuir em dinheiro com a comunidade.

Mas poucos podiam, ou podem, efetivamente fazê-lo, pois entre os 241 atuais moradores do bairro de D. Pedro Massa, apenas 29 pessoas contam com uma renda regular mensal, 21 assalariados e 8 aposentados. Sendo 36 famílias ao todo no bairro, há 20 famílias com renda e outras 16 sem. Os 21 assalariados são genericamente designados como os

"funcionários", sendo a grande maioria deles professores no Colégio ou assistentes de enfermagem do hospital. Sua participação na vida comunitária é também um assunto freqüentemente discutido nas reuniões, pois em várias ocasiões ficam impedidos de participar em função de compromissos profissionais. Assim, apesar de ocuparem uma posição muito valorizada na comunidade, já que dominam um conhecimento que lhes permite executar os "trabalhos dos brancos", não se avalia com isso que fiquem desincumbidos de participar dos eventos da comunidade. A solução via de regra posta em prática é que, uma vez impedidos de participar nos dias de trabalho coletivo, contribuam em dinheiro para a compra da alimentação que vai ser consumida na refeição coletiva. Nota-se, portanto, que a comunidade se esforça por integrar aqueles entre seus membros que possuem recursos diferenciados, consignando-lhes contribuição monetária. Ainda assim, as eventuais contribuições em dinheiro dos moradores assalariados não resolvem integralmente o problema. E como o negócio da pipoca parece não ter prosperado, nos últimos anos passou-se a investir na comercialização de um outro "produto regional": o caxirí, a cerveja fermentada de mandioca.

Com efeito, nos últimos anos, a venda do caxirí passou a ser uma prática adotada por um grande número de famílias. Alguns dizem que o consumo do caxirí é até mesmo mais alto hoje do que o consumo de bebidas alcoólicas antes da proibição de 1999⁵⁴. Nesse ano, "feiras" passaram a ser promovidas para a venda de beijus, frutas, comida pronta e caxirí. A idéia foi posta em prática em primeiro lugar no bairro do Cruzeiro nas manhãs de domingo. Para isso, foram improvisadas algumas barracas na praça dessa comunidade, que servia tanto aos moradores do Cruzeiro como aos moradores dos outros bairros na venda de seus produtos. Aparentemente, a adesão das mulheres ao negócio foi de tal maneira entusiasmada que em pouco tempo as feiras começaram a surgir também nos outros bairros.

⁵⁴ Nesse ano, os comerciantes brancos que atuavam em Iauaretê foram retirados pela FUNAI e Polícia Federal, após pressão constante por parte de algumas organizações indígenas, em especial a associação dos comerciantes indígenas. Nesse mesmo momento ficou determinada a proibição de venda de bebidas alcoólicas em cumprimento das disposições do próprio Estatuto do Índio que não vinham sendo observadas, nem pelos comerciantes brancos e tampouco pelos comerciantes indígenas. Tratou-se assim de uma "legalização generalizada", com os índios concordando em paralisar a venda de bebida para garantir a pronta saída dos brancos. A situação assim permanece até hoje. Mas a venda do caxirí disparou.

Em princípio, as pessoas que idealizaram a feira pensaram que os produtos que viriam a ser comercializados em maior quantidade seriam frutas e farinha. Era uma tentativa de proporcionar uma ocasião para que aquelas pessoas que tentavam vender seus produtos para os comerciantes locais com pouco sucesso, pudessem oferecê-los diretamente aos consumidores. Muita gente, com efeito, reclama de que os comerciantes locais dificilmente aceitam comprar ou trocar com mercadorias aquilo que é produzido na região. Os comerciantes, por sua vez, dizem que as pessoas costumam dar preços a seus produtos tomando por base os próprios preços das mercadorias, o que tornaria inviável sua comercialização sem prejuízos. A feira foi a solução encontrada para o problema, permitindo que aqueles que desejassem vender pudessem chegar à suas próprias conclusões quanto aos preços adequados dos produtos.

Porém, as feiras vieram a ser não apenas uma solução para o problema econômico. Tornaram-se também eventos, dir-se-ia, recreativos. E nesse ambiente, o que prosperou foi a venda de comida pronta e grandes quantidades de caxirí. Com isso, as ocasiões de beber caxirí multiplicaram-se surpreendentemente, pois não há um final de semana sequer em que não são promovidas entre duas a quatro feiras em diferentes bairros. As mulheres do bairro de Sta Maria, que se localiza na margem oposta ao lado mais densamente povoado, começaram a solicitar o uso do centro comunitário do Cruzeiro para promover suas próprias feiras em local onde os consumidores têm maior facilidade de acesso. Paralelamente, algumas casas também começaram com a venda de caxirí, dando uma opção noturna àqueles que não saciaram totalmente sua sede nas feiras matutinas e vespertinas. As festas de caxirí continuam sendo realizadas aparentemente no mesmo ritmo de antes, com as famílias das comunidades se reunindo para fazer dabucuris e festejar aniversários e outras datas comemorativas, como dia dos pais e das mães. E agora quando não há um motivo especial para realizar uma dessas festas, as feiras oferecem uma opção para as pessoas saírem de suas casas. Muito embora, o caxirí seja agora vendido, o ambiente em que a feira é realizada é o mesmo centro comunitário dos bairros onde são feitas as festas. E as

mulheres, ao invés de rodarem o salão em fila servindo todos os presentes, dispõem-se em mesas centrais com suas grandes painéis, vendendo cuias, jarras e copos da bebida. E pelo que se observa nessas ocasiões, arrisco a dizer que a maior parte do caxirí acaba sendo oferecido gratuitamente entre parentes mais próximos e amigos⁵⁵. Não tenho dúvidas de que essas feiras podem também ser qualificadas como eventos da comunidade.

Antes do aparecimento das feiras, os dabucuris já se prestavam a recompensar pessoas assalariadas que se dispõem a colaborar financeiramente com a comunidade. Os dabucuris são os rituais de trocas que envolvem, geralmente, sibs que mantêm alianças matrimoniais. Mas não se restringem apenas a grupos afins, podendo envolver também sibs pertencentes a um mesmo grupo exogâmico. Vários moradores de Iauaretê ainda descrevem os requintes que envolviam a preparação dos dabucuris no tempo de seus avós. Eram grandes festas, nas quais as caixas de ornamentos rituais eram abertas e instrumentos musicais e cantos específicos eram apresentados de acordo o que estivesse sendo oferecido: peixe, caça, frutos do mato ou artefatos (bancos ou cestarias). Era também uma ocasião em que o alucinógeno *caapi* (*banisteriops caapi*) era consumido pelos mais velhos, que lhes permitia enxergar e entrar em contato com o mundo mítico invisível⁵⁶. Os dabucuris eram tratados com antecedência, e o grupo que tomava a iniciativa marcava o dia em que iria visitar a comunidade de seus parentes, já informando aquilo que iriam oferecer aos anfitriões. Estes já se preparavam para receber os visitantes, de maneira que, no dia marcado, havia bebida e comida preparadas em quantidade suficiente para que a festa durasse até dois dias seguidos.

Os dabucuris que são realizados hoje nos bairros de Iauaretê, apesar de despidos de uma preparação mais elaborada, e da falta de adornos e instrumentos cerimoniais, permitem

⁵⁵ Em uma dessas feiras, um senhor me disse que havia conseguido apurar R\$ 12,00. O litro do caxirí é vendido geralmente a R\$ 1,00, de maneira que sua venda corresponderia a uma quantidade de doze litros. Porém, a panela de caxirí preparada por sua mulher era um grande caldeirão com mais de trinta litros. Ele voltou para a casa com a panela vazia.

⁵⁶ Detalhes sobre o modo tradicional de realizar esses rituais podem ser encontrados em S. Hugh-Jones (1979 e 1993) para os Barasana, chamados *bare ekaria wii*, Chernela (1993) para os Wanano, chamados *po'oa*, e Journet (1995) para os Curipaco, chamados *puudari*. Em tukano este ritual é conhecido por *poo'sé*, tendo esta palavra uma conotação de reciprocidade obrigatória.

ainda entrever a seqüência básica de movimentos que devem ser observados ao longo do ritual. Em julho de 2000, por exemplo, um dabucuri foi oferecido pelos moradores do bairro do Cruzeiro oriundos das comunidades situadas no Uaupés abaixo de Iauaretê. Eles trouxeram para o centro comunitário do bairro uma grande quantidade de buriti, que foi oferecido aos demais moradores do Cruzeiro. O dabucuri foi, portanto, trazido para dentro da própria comunidade. Em linhas gerais, o ritual desenvolveu-se da seguinte maneira.

Uma fila de cerca de 40 pessoas, com os homens à frente sendo seguidos pelas mulheres, entram no centro comunitário carregando os frutos, e fazendo uma grande volta pelo salão. Gritam continuamente: "êêêêêêêêêê". Depositam então buriti no centro e dançam em torno das dádivas tocando carissú, um tipo de flauta pã feita de pequenas tabocas. Ao parar depois de alguns minutos, são servidos com caxiri pelas mulheres que já se encontravam no centro comunitário. Depois de mais algumas danças, se posicionaram frente às dádivas, com os que iriam recebê-las posicionando-se no lado oposto. Ocorre então uma espécie de confronto verbal. Todos falam ao mesmo tempo e bem alto, referindo-se às dádivas; os que as trouxeram insinuando que os receptores não irão dar conta de consumi-la toda, ao passo que estes sugerem que a quantidade de buriti não seria suficiente para todos que deveriam recebê-lo. É também o momento em que os dois grupos participantes de um dabucuri afirmavam suas diferenças, fazendo referências a seus antepassados, a seus nomes, sua origem e domínio territorial. Em seguida, três ou quatro dos doadores empunham seus instrumentos, apontam-nos ao chão e, em bloco, caminharam rápida e duramente na direção aos receptores, como se fossem acertá-los nos pés. Param bruscamente em frente aos opositores, simulando ruídos de disparos. Estes últimos repetem então o mesmo gesto. Depois de novas danças, os receptores juntam as dádivas, rodam o salão gritando e as levam para fora. Depois há ainda várias danças com carissu, e com músicas apropriadas a um dabucuri de buriti, com os receptores já se alternando aos doadores nas apresentações. Dizem que antigamente os dois grupos que participavam dos dabucuris trocavam as mulheres para dançar. Nesse momento, os homens já se mostram mais serenos e sentam-se

para tomar caxirí e conversar enquanto os mais jovens se encarregam de prosseguir com as apresentações.

Se comparado às descrições dos antigos dabucuris, este ritual mostra-se bastante mais simples. Mas sua finalidade básica parece resguardada, i.e. aquela de dissolver a distinção inicialmente afirmada entre os dois grupos em favor uma atmosfera de consangüinidade e identidade que marca sua fase final (ver Capítulo 3, nota 14). Assim, dabucuris como esse parecem se prestar a reforçar ou criar novos vínculos entre diferentes grupos que hoje convivem em um mesmo bairro. Em ocasiões muito parecidas à descrita acima, é também muito freqüente nos bairros de Iauaretê que dabucuris sejam oferecidos a um indivíduo, ou grupo de indivíduos, que se oferecem para o pagamento das taxas de energia da capela e do centro comunitário, ou que contribuem com a compra de materiais esportivos e de construção. Esse tipo de dabucuri, ainda mais condensado e via de regra associado a outras festas ou comemorações, vem sendo oferecido com regularidade para professores, soldados ou outros funcionários, que em geral formam segmentos nitidamente diferenciados no âmbito de uma comunidade⁵⁷. Assumir a responsabilidade pelo pagamento de algumas das contas comunitárias consiste em uma atitude voluntária de algumas dessas pessoas, não havendo aparentemente nenhum tipo de pressão explícita por parte de seus vizinhos para que o façam. Mas, uma vez tomada a iniciativa, a comunidade parece obrigarse retribuir, e é o Capitão quem cuida de se responsabilizar-se por marcar a data e organizar esses eventos.

Assim, os dabucuris internos aos bairros de Iauaretê respondem tanto à necessidade de criação de uma identidade comensal entre os grupos co-residentes como à de retribuir, e

⁵⁷ Desse modo, o que se passa em Iauaretê quanto aos dabucuris difere radicalmente da situação descrita por Kaj Arhem para o rio Pira-Paraná, no Uaupés colombiano. De acordo com o autor, o processo de substituição das malocas por comunidades nessa área vem levando a um abandono desses rituais em favor de novos tipos de eventos. Em suas palavras, "in the village setting it is increasingly replaced [o dabucuri] by secular, public events and new syncretic rituals – village meetings, work parties, fiestas patronales, and weekly dominical feast – bringing kin and afines together and establishing the village as a corporate, commensal, and consanguineal community" (Arhem, 2001:148). Já em Iauaretê, os dabucuris, além dos casos que já apontamos, são realizados também em datas festivas, como o dia das mães, o dia dos pais, o dia do catequista, e assim por diante. São realizado inclusive para visitantes que vêm a Iauaretê para desenvolver projetos com os grupos indígenas, como missionários ou representantes de ONG's.

assim estimular, pessoas que estão em posição de aumentar a circulação interna de dinheiro. Neste último caso, a comunidade afirma-se como tal, evidenciando que mesmo pessoas assalariadas são parte de um conjunto maior de relações, ou seja, que aquilo que pode demonstrar a cada mês com seus recursos financeiros, não é mais do que aquilo que a comunidade pode promover quando age como um sujeito coletivo. O dabucuri da comunidade civilizada constitui, assim, um esforço para neutralizar as diferenças individuais que começam a emergir em seu próprio seio.

Um detalhe que merece destaque é que feiras e dabucuris podem perfeitamente ser combinados em prol dos fins comunitários. Temos um exemplo que ilustra bem essa possibilidade. Trata-se de um caso em que um dabucuri foi planejado como parte de um evento que incluía também uma feira que deveria ser realizada no dia seguinte. O organizador do evento foi o capitão do bairro do Cruzeiro, que explicou que sempre ficava com vergonha ao ter de solicitar a contribuição das famílias da comunidade para comprar aquilo que a comunidade necessita, como materiais para a construção da capela ou do centro comunitário, ou seja, para qualquer cotização monetária de interesse coletivo. O capitão aproveitou então o dia dezanove de abril, dia do índio, para convocar um dabucuri para os jovens da comunidade como forma de comemorar a data. Com isso, além de proporcionar uma ocasião para que a juventude pudesse compreender melhor como são feitos os dabucuris, o capitão lograva convencer as famílias da comunidade a contribuir para a compra dos materiais esportivos que os jovens iriam precisar para participar de um campeonato inter-bairros em Iauaretê. O dabucuri foi realizado no sábado, e no domingo os jovens estariam vendendo na feira os galletos assados, peixes e rã moqueados que lhes foram doados no dia anterior. As duas transações demonstram que as mesmas coisas podem, em Iauaretê, circular sob diferentes regimes de valor, pois se no sábado foram oferecidas como dádivas, no domingo eram vendidas como mercadoria (ver Appadurai, 1996).

O episódio ilustra mais uma vez como as relações que formam a comunidade devem ser manejadas pelo capitão no cotidiano. Mobilizar as famílias co-residentes -- oriundas como

vimos de diferentes partes do distrito -- para cuidar de sua própria juventude é o que parece em questão nessa seqüência dabucuri-feira promovida no bairro, fazendo circular e alocar diferentes valores de troca de modo eficaz e de acordo com os propósitos da comunidade. Assim, cabe também ao capitão a responsabilidade de imaginar formas de fazer circular o dinheiro por meio e para produzir a própria comunidade. Isso responde, a meu ver, porque uma parte das pessoas de Iauaretê demonstra certo temor com relação à idéia de criar um município em Iauaretê, pois por vezes ouvem que em um município é o prefeito que manda. Realmente, esse pode ser um preço muito alto a ser pago pelo aumento dos empregos, pois mesmo entre aqueles mais favoráveis ao município não se encontra uma justificativa do tipo "*queremos um prefeito para dirigir melhor as comunidades*". Como já se afirmou até para militares que vieram comandar o pelotão de Iauaretê, quem resolve as coisas nas comunidades é o capitão. É ele quem encaminha tanto o problema dos jovens, como a organização das feiras. É a ele que cabe manter o que Joanna Overing (1991:27) chama de um moral alto comunitário. No mais, não creio que as pessoas que defendem a criação de um município em Iauaretê estejam interessados em abrir mão do modo comunitário de viver o dia a dia, de organizar as rotinas e planejar trabalhos. Um município, e seus empregos, se afiguram mais propriamente como meios de introduzir e aumentar os valores que circulam no processo da comunidade.

Os comerciantes dizem que as feiras estão ajudando efetivamente as pessoas a saldarem suas dívidas no comércio. O encarregado pelo funcionamento e manutenção do gerador de energia diz que depois das feiras o atraso no pagamento das taxas de energia começou a diminuir. Outras pequenas taxas escolares e aquisição de uniformes vêm também sendo facilitados com o dinheiro que as mulheres apuram na venda de caxirí. Engenhosamente, portanto, problemas econômicos estão aparentemente sendo contornados, com as feiras/festas contribuindo para promover uma redistribuição do dinheiro que circula no povoado. As pessoas podem agora mais facilmente contribuir com a própria comunidade, que necessita igualmente de dinheiro para o pagamento das taxas de energia das capelas e

centros comunitários e para a compra de itens de uso coletivo, como bolas, redes e uniformes esportivos.

Mas há que se mencionar que as feiras e o aumento do consumo de caxirí vêm gerando, de acordo com comentários correntes, dificuldades adicionais para “controlar juventude”, que, em pequenas turmas, hoje vaga pelos bairros movida pelo som dos aparelhos eletrônicos que animam as festas e pelo cheiro do caxirí. As brigas entre as turmas de bairros diferentes estão se tornando um tema do cotidiano do povoado, e o problema passou a ser um dos assuntos de destaque em reuniões de lideranças e assembléias. Ao se ouvir os boatos corriqueiros a respeito do assunto, parece até não ser necessário arrolar casos e evidências para relativizar a gravidade do problema e saber se as coisas estão realmente se agravando. E com isso, o prefeito municipal de São Gabriel, andava às voltas com várias obras em Iauaretê, começa a cogitar a idéia de implantar um destacamento policial em Iauaretê, em parte movido pelos falatórios, mas principalmente por seu próprio interesse em criar uma situação que torne a criação do novo município um fato inexorável. A missão salesiana, embora não se coloque a favor da solução policial, não deixa de contribuir para reforçar o clima de gravidade que envolve o assunto. E mesmo algumas pessoas que questionam a criação do município de Iauaretê, às vezes chegam a concluir que o crescimento e os problemas decorrentes impõem a necessidade de uma solução desse tipo, “administrativa”.

Parece haver uma contradição aqui: comunidades com bom ânimo para realizar seus fins, manter um relacionamento tranquilo entre co-residentes e cuidar de seus jovens conta com o caxirí produzido em cada uma de suas casas, para ser partilhado nas festas e vendido nas feiras. Ao mesmo tempo, o aumento da intensidade no uso da bebida acarreta novos conflitos entre as comunidades. A solução não é portanto totalmente perfeita, de modo que outras alternativas não deixam de ser permanentemente imaginadas. No entanto, soluções extra-comunitárias, por assim dizer, para encaminhar problemas relacionados com a juventude não são em geral bem-vindas nas comunidades. Quando, por exemplo, os

missionários propõem soluções assistenciais para acabar com certos transtornos causados por alguns rapazes que vivem em Iauaretê sem suas famílias, são os próprios capitães das comunidades que se opõem, alegando que esses jovens só estão interessados em jogar bola e em festas, e, mais importante, não colaboram nos dias de trabalho coletivo⁵⁸.

Nesse sentido, vale mencionar outra estratégia posta em prática mais recentemente para obter os recursos necessários à produção da comunidade, e igualmente registrada no livro de atas já por ocasião de minha pesquisa de campo no povoado. Trata-se de uma tentativa das lideranças de D. Pedro Massa no sentido de elaborar um projeto para um novo programa do Ministério do Meio Ambiente dirigido aos grupos indígenas da Amazônia (o PDPI, Projeto Demonstrativos dos Povos Indígenas, financiado com recursos do Grupo dos 7). Tratava-se de um projeto para a implantação de uma criação comunitária de galinhas, já que o principal problema que o projeto deveria solucionar era a falta de alimentação que muitas famílias do bairro enfrentam em função da crescente escassez de peixe em Iauaretê. Fui então convocado para ajudar na redação do formulário que deveria ser preenchido e enviado ao Ministério.

Uma das perguntas desse formulário dizia respeito aos benefícios que o projeto iria trazer. A resposta dada a esta pergunta mostrou que a segurança alimentar para a comunidade não era um fim em si mesmo, mas sim um meio que iria proporcionar a participação de todas as famílias nos dias de "trabalho comunitário". Explicaram então que não há como mobilizar as pessoas se muitas delas têm todos os dias que se preocupar com a alimentação da família. E assim, a carência e os assuntos mais básicos do cotidiano, i. e. a comida na mesa, acaba por prejudicar os vínculos comunitários. E agregaram que é através do trabalho comunitário que a comunidade consegue promover o bem estar de todos, coisa que se materializa na palhoça comunitária limpa, bem cuidada e enfeitada, uma praça bonita, a construção da capela, o pagamento de taxas de energia elétrica, a abertura das roças

⁵⁸ Recentemente, a despensa da missão foi invadida e alguns alimentos roubados. Implicitamente, o roubo foi atribuído a jovens que estão vivendo em Iauaretê nessa situação, pois em seguida o padre diretor se propôs a oferecer diariamente refeições para estudantes em dificuldades e sem seus pais no povoado. Esta foi uma iniciativa rechaçada pelos capitães.

familiares. Fica-se com a impressão que o projeto em questão não é propriamente econômico, em um sentido estrito. Um trecho da resposta escrita no formulário ficou assim: *“os recursos do PDPI são imprescindíveis para que possamos iniciar nossa produção comunitária de galinhas. Na medida em que esta criação aumentar, a comunidade vai ter melhores condições de promover sua própria união na realização de seus trabalhos comunitários. Tarefas como a limpeza de nossa praça, a manutenção de nossa palhoça comunitária, a contribuição para o pagamento de taxas (energia elétrica, por exemplo), dependem da participação de todas as famílias. A existência de uma criação coletiva de galinhas vai ajudar a animar e estimular a participação de todos. Após o término desse projeto, nossa esperança é que as famílias da comunidade de D. Pedro Massa possam contar com uma unidade de criação de galinhas auto-suficiente. Com isso, acreditamos que teremos em nossas mãos um recurso que poderá no futuro garantir a confiança em nossas lideranças e o aumento do bem estar de todos”*. A comunidade pretende usar a produção tanto para o consumo nos dias de trabalho comunitário como vender uma parte em suas feiras.

Depois de lida, essa resposta gerou uma certa satisfação para todos os membros da comissão encarregada da elaboração do projeto. O que pareceu estar em jogo, e representar o objetivo de fundo do projeto, era o sentido de comunidade de que tratamos acima, e o esforço constante do capitão e seus auxiliares em manter este valor presente para todos os membros seus membros. A condição para isso é a auto-suficiência dos grupos domésticos, um quesito que este projeto pretende equacionar. Imagino que, se o projeto vier a ser aprovado e a comunidade receber os recursos previstos no orçamento, haverá futuramente uma avaliação quanto ao seu sucesso. Muito provavelmente essa avaliação focalizará o objetivo formal do projeto, que é o de implantar, e fazer prosperar, uma unidade de criação de aves na comunidade. Pode ser que não dê certo e a avaliação seja negativa. Sob outro ângulo, no entanto, desde sua elaboração esse projeto já está dando certo, pois ele não é nada mais nada menos, como não o serão sua implantação e seus “resultados”, que um recurso que contribui para viabilizar o processo da comunidade. Não penso que seja diferente

quando as pessoas demonstram interesse nos supostos empregos a serem gerados por um virtual município, pois pessoas empregadas e famílias auto-suficientes possuem mais tempo, recursos e tranqüilidade para se dedicar à vida comunitária.

Parece, portanto, tratar-se de uma situação em que, do ponto de vista dos atores locais, distintos modos de ação econômica -- a produção para o auto-consumo, o acesso a serviços remunerados, a circulação do dinheiro que entra na comunidade através dos dabucuris e feiras e até mesmo os novos projetos apoiados por ONGs e novos programas governamentais -- devem necessariamente se combinar, e, juntas, garantir a subsistência. Tal estratégia combinatória associa-se a uma lógica de reprodução social específica, na qual a própria criação de um município diz respeito à satisfação das necessidades sociais das famílias e comunidades de Iauaretê, ou seja, de sua reprodução dentro de certos padrões valorizados (cf. Olivier de Sardan, 1995:118-119). Esta finalidade maior abre caminho para que as pessoas de Iauaretê possam vislumbrar sua própria inserção em relações de produção múltiplas e variadas, entre si e com instituições de fora que venham para dar empregos e aumentar a entrada de dinheiro na comunidade.

Mas a monetarização crescente das relações que se observa em Iauareté leva-nos a questionar se as trocas em geral não estariam sendo paulatinamente contaminadas pelo uso do dinheiro. Tal questão evoca as considerações de Marx quanto à dissolução dos laços comunitários e a individualização que decorrem da monetarização das trocas. O dinheiro, disse Marx [(1844)1974:38], "enquanto conceito existente e ativo do valor, confunde e troca todas as coisas, então ele é a confusão e a troca gerais de todas as coisas, isto é, o mundo invertido, a confusão e a troca de todas as qualidades humanas e naturais". Tal condenação do dinheiro associava-se a um sentimento de nostalgia de um mundo idealizado, no qual a produção restringia-se aos valores de uso e a interdependência comunitária entre as pessoas não havia sido corrompida pela troca, ou melhor, pelo mercado (Parry & Bloch, 1989:4). Talvez os moradores de Iauareté concordem com Marx quanto aos perigos que envolvem o uso permanente do dinheiro, mas não creio que concordariam em aceitar a idéia de que é a

comunidade que está em risco. Isso porque o acesso às coisas que somente o dinheiro permite adquirir vem se dando, como vimos, através da própria comunidade.

Mas o que dizer dos “comerciantes indígenas” de Iauaretê? Em que medida aqueles primeiros moradores do Cruzeiro, que ali estabeleceram seus negócios antes mesmo da instituição da comunidade, se enquadram nesse cenário? Não estariam estes indivíduos se distanciando de uma lógica de reprodução em direção a uma lógica de acumulação?

4.4- Comércio

Com efeito, o uso do dinheiro em transações de mercadorias e produtos entre brancos e índios no Uaupés já remonta a algumas décadas. Já pelos anos 40, os atuais centros administrativos do médio e alto rio Negro -- as sedes municipais de Barcelos, Santa Izabel e São Gabriel da Cachoeira -- já se consolidavam como os principais núcleos populacionais da região, resultando, nas palavras de Eduardo Galvão, em “*constelações sociais de caráter diferenciado*” (Galvão, 1976:432). São Gabriel da Cachoeira era um centro comercial e administrativo, onde se encontravam estabelecidos os padrões que mantinham atividades rio acima. Mas a circulação de dinheiro era extremamente restrita, sendo o comércio praticado na forma de permuta ou escambo. O dinheiro era substituído pela farinha, pela banana, pelo peixe e por outras “*utilidades locais*”. Mesmo porque a freguesia principal era constituída pelos índios, que, a essa altura, desconheciam ainda o valor do dinheiro, “*não sabendo contar os cruzeiros ou mil réis*” (cf. Carvalho, 1952:12-3 e 29).

O relato do zoólogo José C.M. Carvalho (1952) dá conta que, ao final dos anos 40, os barcos que navegavam pelo rio Uaupés eram sistematicamente abordados por canoas indígenas para comercializar seus produtos: traziam peixes, frescos e moqueados, farinha, cará, abóbora, tucura e tapioca para trocar com anzóis, sabão, querosene, tabaco, sal,

fósforos e pente⁵⁹. E já ocorria desde então o deslocamento de índios até São Gabriel para a venda de seus produtos, porém se defrontando com um nível de exploração que nada ficava a dever ao estilo dos regatões que subiam o Uaupés, pois, como aponta Carvalho (: 71), os índios que empreendiam tais incurssões queixavam-se *“da exploração dos comerciantes, alegando que não lhes permitem descer com mercadorias além de São Gabriel, cobrando-lhes taxas exorbitantes, a fim de obrigá-los a vender tudo naquela praça. Disse-me saber que em Manaus um paneiro de farinha está valendo Cr\$ 110,00 e que aqui pagam a Cr\$ 40,00 ou Cr\$ 50,00. Mostrou-me algumas contas de suas compras e confesso que os preços são realmente astronômicos”*.

Visitar o comércio na cidade é, portanto, prática antiga entre os índios do Uaupés, onde desde essa época era possível crédito para a aquisição de uma gama cada vez maior de mercadorias, tais como sabão, sal, querosene, anzóis, facões, machados, enxadas, panelas, facas, pratos, colheres, garfos, redes, roupas (camisas e paletós), chapéus, chumbo, pólvora, escovas, espingardas, violas, pentes, espelhos, linhas e agulhas, pregos, fumo, fósforos e brincos (cf. Carvalho, 1952:40). O dinheiro, ainda que não fizesse parte dessas transações, já começava a ser usado como escala de equivalência entre mercadorias e produtos indígenas. E tal escala já dava uma dimensão aos índios quanto às indecentes taxas de lucro dos comerciantes locais. No baixo Uaupés, Carvalho (:32) faz menção à existência de uma certa tabela de preços, na qual há itens, como o paneiro⁶⁰ da farinha, cuja equivalência é feita diretamente com determinadas mercadorias -- nesse caso, o paneiro era trocado por 2,5 metros de pano. Outro itens, como peixes, frutas, galinhas ou porcos eram trocados por um pequeno lote de mercadorias que perfaziam uma quantia especificada em dinheiro. Esta

⁵⁹ “Eles aguardam o batelão na margem, aproximando-se à medida que este chega a certa distância. Na proa vem sempre um índio, no meio as crianças e, como piloto, a mulher. Durante a permuta, o homem consulta a mulher sobre o que está realizando. Não pude perceber uma só reclamação pela quantidade ou qualidade do que recebiam. Geralmente eles empunham sua mercadoria e, mostrando-a, dizem o que querem em troca, v.g. pindá (anzol). O motorista lhes dá uma quantidade que corresponde ao valor do peixe ou bananas etc. Feito isto, empunham outra coisa e assim até terminar o negócio, às vezes muitos metros além do ponto de início. Na despedida há sempre o perigo de alagamento. Uma vez a sós na canoa, vale a pena ver a expressão de contentamento pela realização de um feliz negócio” (Carvalho, 1952:41).

⁶⁰ Trata-se de uma medida utilizada até hoje na região, e que equivale a duas latas do querosene que era comercializado nessa época, ou seja, 80 litros.

monetização incipiente das relações entre índios e comerciantes certamente envolvia à época uma parcela ainda reduzida da população indígena, e então conviviam com casos clássicos de exploração do trabalho, pois, ainda que em menor escala, grupos indígenas ainda eram persuadidos a trabalhar no extrativismo da piaçava, do cipó ou da sorva através de relações de patronagem.

Em Iauaretê, especificamente, conta-se que a venda de mercadorias a dinheiro começou a aparecer depois que as pessoas começaram a trabalhar para os caucheiros colombianos no período do segundo boom da borracha, isto é por volta dos anos 40. Quando retornavam, já sabiam como funcionavam as transações em moeda, pois se muitos não chegavam a por as mãos no dinheiro propriamente dito, tinham suas contas anotadas no *"talonário do patrão"*. Conta-se também que, desde então, os missionários já tinham dinheiro, mas não davam para os índios. Eles *"queimavam o dinheiro no fundo da missão, quando as notas se umedeciam e colavam"*. Agrega-se, assim, que o dinheiro chegava a estragar e eles não davam para os índios. Mas foi a partir do fim dos anos 60 que, segundo vários moradores de Iauaretê, o dinheiro propriamente dito começou a aparecer, e que *"começou mesmo a fazer parte da vida dos índios"*. O dinheiro veio através da missão, mas a fonte era a aeronáutica que começava então a construir pistas de pouso na região. Em Taracúá, o irmão coadjutor (uma função auxiliar, subordinada aos padres) salesiano Thomas Henley ficou encarregado pela Aeronáutica de adquirir junto aos índios materiais que seriam necessários para as construções, tendo recebido dinheiro para efetuar os pagamentos. Em Iauaretê, a mesma coisa ocorreu alguns anos mais tarde, com a intermediação também ficando a cargo de um irmão salesiano (Guilherme Adamek). Nos anos de 70, a moeda veio a ser injetada de modo mais significativo na região, agora com uma unidade do Batalhão de Engenharia e Construção e outras firmas de construção e topografia que então se instalavam em São Gabriel da Cachoeira para a construção da estrada que ligaria esta cidade até Cucuí. Muitos índios aparentemente se engajaram no trabalho para esses órgãos e empresas. A partir desse período, várias outras instituições passam a atuar na região do alto rio Negro,

empregando igualmente vários índios (ver Cap. 3).

Como já frisamos mais acima, o fato é que, a partir dos anos 80, a concentração demográfica e o crescimento dos trabalhos remunerados em Iauaretê parecia induzir o surgimento da atividade comercial aos moldes daquela que se via na cidade. A situação era ainda reforçada pelo fato de que desde o final dos anos 60 o engajamento de índios do Distrito de Iauaretê como mão-de-obra nos seringais da Colômbia praticamente se extinguiu. A onda da cocaína nos anos 80, por sua vez, mostrara-se efêmera, e muitos daqueles que se fixaram na Colômbia para trabalhar nas plantações de coca e no refino da droga nesse período, já estavam de volta a Iauaretê no início dos anos 90. Obter mercadorias foi se tornando então um problema mais complicado a partir dessas transformações. Como vimos no caso do bairro de São Miguel, houve parentes com certa experiência no ramo comercial em São Gabriel que foram instados a voltar para Iauaretê e abrir um negócio para abastecer a comunidade. Por outro lado, a decadência do extrativismo no Amazonas, levava a que antigos regatões que no passado subiam os rios para negociar com as comunidades indígenas passassem a se fixar em São Gabriel permanentemente, abrindo novos estabelecimentos comerciais que viriam a florescer a partir do aumento do número de funcionários públicos, e, mais tarde, dos contingentes militares transferidos para a região. Esses novos varejistas de São Gabriel viriam a ser os novos "patrões" dos índios de Iauaretê que decidiram se embrenhar na vida comercial, junto aos quais passariam a buscar crédito. Assim, a atual dinâmica de circulação de mercadorias no rio Uaupés possui parentesco próximo à economia da dívida que, até os anos 70, foi central na região como um todo: continua-se adiantando mercadorias a crédito aos índios, porém o pagamento das dívidas já não se faz com breu, balata, seringa e outras resinas ou produtos, ou mesmo com o trabalho, mas com o próprio dinheiro que passou a chegar às mãos indígenas naquela década.

Essas são as circunstâncias históricas que irão favorecer o surgimento de um comércio indígena no rio Uaupés, concentrado especificamente no povoado de Iauaretê. À primeira vista, os comerciantes indígenas parecem ocupar a posição de intermediários, que se

encarregam de transportar a Iauaretê as mercadorias disponíveis no comércio da cidade de São Gabriel da Cachoeira. Os já altos preços dos itens obtidos na cidade, todos eles importados de Manaus, praticamente duplicam ao serem oferecidos no comércio local. As enormes dificuldades com transporte e as perdas ocasionadas ao longo da viagem de cerca de quatro dias de barco entre São Gabriel e Iauaretê, assim como a existência de corredeiras intransponíveis no médio Uaupés, que obrigam a uma penosa operação de descarga e transporte terrestre a um outro barco que aguarda no porto de cima, são as justificativas apontadas para o alto custo das mercadorias em Iauaretê. Os preços das mercadorias no comércio local são, assim, absolutamente desproporcionais ao padrão de renda que vem se estabelecendo. Nesse contexto, as dívidas com os comerciantes, "a venda por fiado", constituem um fato corriqueiro do cotidiano do povoado e as relações entre os comerciantes indígenas e seus fregueses torna-se objeto de grandes cuidados por parte dos primeiros. Não se pode dizer, portanto, que, apesar do acesso crescente dos índios à moeda, a situação de exploração típica das relações de patronagem que a região conheceu historicamente tenha se diluído, pois a entrada de mercadorias na região permanece sob o controle dos comerciantes brancos de São Gabriel, em sua quase totalidade oriundos da região nordeste. É o sistema da dívida que parece se reciclar apesar do aumento da circulação de dinheiro.

Mas, como sugeriu Stephen Hugh-Jones (1992:44), *"mesmo sob brutais condições de exploração por aviamento, nas quais comerciantes brancos utilizam bens manufaturados adiantados a crédito para envolver os índios em uma espiral de dívidas sem fim, é importante olhar para a situação a partir de ambos os lados. Isto significa ter em mente que a economia indígena tem sua própria lógica interna, que reage e se adapta a forças externas, e que os próprios índios são agentes que freqüentemente demandam os bens que recebem, e que por vezes utilizam-nos para criar novas dívidas entre os seus"*. Aliás, já anotava Nimuendaju [1982(1927):182] que, diferentemente das pressões que envolviam as relações entre comerciantes e índios endividados, os índios entre si mantinham negócios a crédito, porém o pagamento se fazia em prazos quase indeterminados, sem que por isso surgisse

desconfiança. Em Iauaretê, apesar das transformações econômicas mais recentes, a afirmação de Nimuendaju ainda faz certo sentido, como veremos abaixo.

Para o Uaupés colombiano, Irving Goldman (1979:69) informa que, por volta dos anos 40, o comércio entre os Cubeo e os balateiros e comerciantes da cidade de Mitu era muito frequente, não havendo entre eles uma só mulher adulta que não mantivesse contratos para venda de farinha a comerciantes. Vários homens que mantinham contato com centros comerciais na Colômbia ou no Brasil eram os responsáveis por introduzir objetos industrializados nos canais de comércio entre os próprios índios. E neste circuito nativo outras regras entravam em operação, como por exemplo a obrigação de dar sempre que um objeto fosse solicitado. Segundo Goldman, nas transações entre os Cubeo a generosidade era o mais importante princípio em operação, a obrigação de dar sempre um pouco a mais do que aquilo que havia sido recebido. No comércio da farinha, as mulheres, por sua pouca experiência com os comerciantes, seguiam basicamente os princípios indígenas, acontecendo, por exemplo, de uma mulher chegar a trocar um par de brincos de metal barato por dois painéis de farinha. E ainda que homens mais experimentados estivessem mais aptos para se engajar nessas transações comerciais, seria impróprio que interferissem em negócios que diziam respeito exclusivamente às suas esposas.

A situação descrita por Goldman é ilustrativa da continuidade, anotada por Hugh-Jones (1992:51), entre o comércio de mercadorias entre um comerciante e um intermediário indígena e o escambo que a partir daí ocorre entre os próprios índios, envolvendo as mesmas mercadorias. De acordo com Hugh-Jones, entre os Barasana o escambo seria a forma pela qual as mercadorias dos brancos passam a circular entre os índios, permutadas em geral por objetos nativos. Essas trocas ocorrem entre indivíduos particulares, mais ou menos próximos, e que não pertencem a uma mesma comunidade. Não é mediada pelo dinheiro, não envolve equivalências fixas e tampouco parcerias formais permanentes. Ainda assim não constituem um tipo de relação que possa ser considerada marginal e cuja principal motivação seria o lucro pessoal. Ao contrário, o escambo entre objetos de origem indígena e bens

industrializados, envolve em geral pessoas que residem em um mesmo território e que são membros de uma mesma rede de parentesco, constituindo desse modo uma marca de sua relação. A natureza dos bens envolvidos, as quantidades possuídas por cada uma das partes, bem como as relações existentes entre os parceiros e seu status relativo são os critérios que irão determinar a forma como os objetos são solicitados e em que termos a troca deverá ocorrer:

Usually goods are bartered between people of approximately equal status who seek to substitute one kind which they possess for another they want. Alternatively, one party may feel an obligation to part with valued Western goods for indigenous goods they want less, and those with large amounts of goods may willingly exchange them for less wanted indigenous products as they are more interested in the social benefits that accrue from exchange. Finally, things offered for little or no return may be variously interpreted as sign of weakness, respect, generosity, or strenght (Hugh-Jones, 1992:63)

Tal como no caso Cubeo, entre os Barasana a avareza e a recusa em entrar em uma troca solicitada seria motivo de severas críticas, carregando uma conotação associal, de maneira que para além das funções utilitárias dos objetos envolvidos, o principal valor que se encontra em jogo é a relação social que está sendo iniciada ou reiterada. Além disso, uma boa parte do valor dos objetos trocados e do significado a eles atribuídos derivaria das circunstâncias em que foram obtidos: mercadorias, portanto, não são apenas objetos com funções utilitárias insubstituíveis, possuem valor porque são "objetos dos brancos", cuja posse investe seu proprietário de respeito e prestígio, sobretudo se sua obtenção envolveu viagens e negociações em cidades distantes. É por esses motivos que uma separação radical entre dádiva e escambo seria imprópria, ainda que este último se diferencie das trocas cerimoniais que ocorrem entre grupos aliados, os dabucuris. Haveria assim um *continuum* entre este tipo de troca entre índios e o sistema da dívida que os conecta a comerciantes brancos. Entre estes dois polos, caracterizados pela simetria e pela assimetria respectivamente, se interpõem diferentes arranjos, entre os quais se situariam casos de

intermediários indígenas, manejando, por um lado, as relações com comerciantes, e, por outros, havendo-se com uma rede de parentesco. Em Iauaretê, a situação mostra-se mais complexa do que a descrita por Hugh-Jones entre os Barasana, uma vez que a intermediação indígena assume várias nuances. Há pequenos e grandes comerciantes, e transações mais próximas do modelo do escambo e aquelas estritamente comerciais. Mas há também outras formas de redistribuição a que os comerciantes maiores parecem estar quase obrigados a fazer, como uma espécie de dádiva dirigida à sua comunidade.

Embora haja atualmente em Iauaretê umas trinta pessoas que se apresentem como comerciantes, é preciso distinguir entre os que exercem essa atividade com maior regularidade e volume e aqueles que o fazem em uma escala menor e, por assim dizer, mais localizada. Com efeito, na primeira categoria vamos encontrar apenas cinco ou seis pessoas, em cujas biografias encontramos experiências peculiares, em especial o fato de haverem passado por diferentes empregos dentro e fora da região. Temporadas passadas em Manaus, em empregos na FUNAI ou no Instituto de Meteorologia, assim como em empresas de navegação do Amazonas ou como trabalhadores de construtoras que atuaram na abertura de rodovias nos anos 70, fazem parte do currículo desses que foram os primeiros comerciantes indígenas de Iauaretê. Outros casos dizem respeito a pessoas que logo se empregaram no Colégio e que contaram com o apoio de parentes vivendo em São Gabriel para entrar no negócio da compra e venda de mercadorias. A grande maioria desses comerciantes faz parte de uma associação, a ATIDI, Associação dos Trabalhadores Indígenas do Distrito de Iauaretê. A evitação do nome "comerciantes" na sigla da associação é justificada por seus idealizadores como uma forma de não evidenciar a finalidade lucrativa de sua atividade, o que insinua uma possível desaprovação moral por parte de seus co-residentes. A comunidade, como vimos, é explicitamente "sem fins lucrativos", e o comércio que aí se faz não deve sê-lo demasiadamente, ao que parece.

Nesse sentido o estatuto da ATIDI é marcadamente voltado para o "*bem estar e abastecimento do Distrito de Iauaretê*". Ou seja, para além da solução das dificuldades que

envolvem a atividade comercial em Iauaretê, os idealizadores da ATIDI fizeram questão de observar em seu estatuto que todas as suas ações não devem em hipótese alguma prejudicar a *“convivência harmônica entre os sócios com a população”*. Os principais membros da associação fazem, em geral, questão de frisar que estão a prestar um serviço à comunidade, buscando realçar que o comércio indígena de Iauaretê *“foi uma conquista”*, uma vez que, por ocasião da retirada pela FUNAI de alguns comerciantes brancos que atuavam em Iauaretê até 1999, muitas pessoas, tanto lá como em São Gabriel da Cachoeira, alegavam que os comerciantes indígenas não conseguiriam abastecer Iauaretê por conta própria. Hoje, a ATIDI é a proprietária do único barco que transporta pessoas e cargas entre São Gabriel e Iauaretê, adquirido através de um financiamento a juros baixos obtido junto ao CEAD (Centro Ecumênico de Apoio ao Desenvolvimento, Salvador, BA), ONG de crédito a pequenos agricultores. Segundo informação recente de um de seus diretores, esse barco transportou cerca de 60 toneladas de mercadorias rio acima em dois meses.

E de fato, apesar as queixas constantes dos moradores de Iauaretê quanto aos preços das mercadorias, há muita gente de lá que se dirige aos estabelecimentos comerciais para propor trocas de mercadorias por farinha, beijus ou frutas. O negócio é, em geral, altamente desfavorável aos comerciantes, pois os preços correntemente atribuídos a esses produtos em Iauaretê são surpreendentemente altos. Tal como os preços das mercadorias dobram assim que chegam ao povoado, com o preço da farinha ocorre o mesmo: em São Gabriel o preço é R\$ 1,00/Kg, ao passo que em Iauaretê é de R\$ 2,00/Kg. Mas em hipótese alguma se pode dizer que haja em Iauaretê uma demanda pelo produto que seja maior que a oferta. Aliás boa parte da mandioca retirada das roças familiares do povoado vem sendo, como vimos, convertida em caxirí, e não em maiores quantidades de farinha. Nesse caso, não é possível explicar o alto preço da farinha com o recurso à lei da oferta e procura. Minha impressão é que o preço daquilo que é produzido pelos próprios índios é estabelecido face ao alto patamar dos preços das mercadorias. Isto é, vê-se claramente através do exemplo da farinha que o aumento de preços dos produtos locais segue à risca o padrão de variação dos preços das

mercadorias ao serem transportadas de São Gabriel a Iauaretê. Ou seja, a lei da oferta e da procura não regula sozinha o mercado local, há também aí um componente moral. Ao ser indagado sobre o alto preço da farinha em Iauaretê, um dos maiores comerciantes do povoado assim se expressou: “*é caro mesmo, mas pense em todo o trabalho que a pessoa tem para produzir*”. E se há gente em Iauaretê que poderia estar interessada em baixar o preço dos produtos locais só poderiam ser os comerciantes.

Passa-se, no entanto, que os comerciantes se sentem profundamente embaraçados quando recebem a visita de um freguês trazendo-lhe produtos para trocar ou vender. Nessas circunstâncias, duas lógicas estão se cruzando, pois do ponto de vista daquele que traz os produtos de seu trabalho trata-se de uma transação qualificada com a expressão *a'mêri o'osehé*, ao passo que para o comerciante tratar-se-ia de *duarí*. A primeira expressão é corriqueiramente traduzida como “fazer negócios”, e empregada principalmente para descrever o movimento de pessoas das comunidades vizinhas quando chegam a Iauaretê para adquirir mercadorias. Porém, a expressão se descompõe etimologicamente em *a'mêri*, uma palavra que denota reciprocidade e que deve ser sempre acompanhada por um verbo (cf. Ramirez, 1997:6), e *o'osehé*, “doação”, de maneira que uma tradução mais precisa seria “dar-se mutuamente”, ou, mais simplesmente, “reciprocidade”. Já a expressão *duarí* é, também corriqueiramente, traduzida por “vender”, mas deriva do substantivo *duá*, “esperto” ou “astuto”. Ou seja, depreende-se que a venda de mercadorias, típica atividade dos brancos, é, por assim dizer, a operação dos espertos. Os brancos, entre si ou com os índios, a realizam sem os mesmos embaraços que demonstram os comerciantes indígenas, pois nos casos destes os fregueses são, na maior parte dos casos, parentes ou co-residentes -- o que freqüentemente vai dar no mesmo. E entre parentes e vizinhos vigora aquela obrigação já notada por Goldman e Hugh-Jones de jamais se recusar a participar de uma troca proposta. As trocas freqüentes entre vizinhos, *dika-yuú* (expressão que, não obstante, leva a conotação de “armadilha”), envolvem principalmente comida, e alguma coisa dada é sempre reciprocada. Segundo apontam os comerciantes, as mulheres mais velhas são as que

abordam o comércio com freqüência trazendo alguma coisa ao dono, mas mais comumente à dona, do estabelecimento. “*Olha o que eu trouxe para você, sobrinha*”, costumam dizer, credenciando-se imediatamente a receber alguma mercadoria como retribuição.

Os comerciantes buscam contornar esta situação de diferentes maneiras. Eles dizem que os casos mais difíceis dizem respeito àquelas ocasiões em que as pessoas pedem dinheiro em troca, pois nesses casos não haverá como reaver a quantia, já que será impossível revender o produto agregando alguma margem de lucro aos já altos valores solicitados. Em geral, eles sugerem que a pessoa deixe sua farinha ou suas frutas para serem vendidas e que retornem alguns dias depois para retirar o dinheiro. Mas essas transações resultam, via de regra, em prejuízos, com o próprio comerciante pagando por boa parte dos produtos. As esposas de dois dos comerciantes cujas famílias fazem parte dos bairros mais tradicionais de Iauaretê vêm-se, literalmente, acoissadas com as solicitações dos parentes de seus maridos, que tendem a pagar sem discutir os preços solicitados pelos produtos. Esse é, portanto, um dos principais dilemas enfrentados pelos maiores comerciantes de Iauaretê, cinco deles estabelecidos no bairro do Cruzeiro e um em D. Pedro Massa (entre esses se incluem os dois acima mencionados)⁶¹. Todos eles são unânimes em apontar que, face às insistentes demandas por trocas, é imprescindível que se mantenha a polidez no tratamento para com os fregueses. Afirmam que, além de nunca dizer não, é preciso tratar bem as pessoas, considerar suas propostas e jamais gritar com elas. O comportamento inadequado, segundo dizem, é o que faz desaparecer a freguesia, de maneira que é preciso se conformar com os pequenos prejuízos cotidianos aceitando os produtos daqueles que não têm dinheiro para que se possa assegurar na clientela aqueles que contam com renda mensal.

⁶¹ De acordo com a ATIDI, a divisão entre grandes, médios e pequenos comerciantes é feita de acordo com a quantia em dinheiro que movimentam anualmente. Os grandes movimentam mais de R\$ 50.000,00, os médios entre R\$ 20.000,00 e R\$ 50.000 e os pequenos abaixo de R\$ 20.000,00. Embora eu tenha tentado, me foi impossível checar esses números em campo, uma vez que a organização das notas e recibos existentes nos comércios não permite em hipótese alguma essa contabilidade. Os números são certamente aproximados, mas não acredito que estejam muito longe da realidade, pois as pessoas em geral fazem em geral compras mensais e podem se recordar do valores de cada uma delas nos meses passados.

Quanto aos comerciantes menores, sua freguesia restringe-se em geral justamente a um círculo de parentes relativamente próximos, de maneira que nesses casos o comerciante tanto ajuda como é ajudado pelos seus. Como diz um deles: "*são meus próprios parentes que me ajudam*". Nesses casos, a pessoa abre um pequeno comércio e serve seus parentes assalariados, contando com o pagamento em dinheiro das mercadorias que a eles entrega para poder saldar sua dívida na cidade. Mas também estes ficam sujeitos às propostas de troca. E assim ajuda, reciprocidade e dívidas (cf. Hugh-Jones, idem:69) mantêm-se em combinação na efetivação das relações comerciais que vieram se constituindo em Iauaretê.

Mas talvez o principal desafio enfrentado pelos comerciantes indígenas seja o de como lidar com o fiado, pois praticamente todas as compras são feitas a crédito em Iauaretê. É praxe que as pessoas retirem mercadorias ao longo do mês nos comércios de sua preferência e paguem quando chega o seu pagamento⁶². Todo comerciante conta, assim, com uma lista de funcionários, soldados e aposentados que costumam comprar em seu estabelecimento. Esses clientes, mais ou menos fixos, são em geral "*aqueles em que se confia*" e o crédito não apresenta um risco muito grande. Mas tal como as propostas de troca de produtos por mercadorias, as solicitações de crédito são corriqueiras e cotidianas, e, tal como os negócios propostos, não se pode simplesmente negá-las, sob o risco de se passar a ser foco de críticas e fofocas. Todos os comerciantes mantêm em geral duas listas de devedores: uma primeira que se encontra, por assim dizer, em vigor, isto é, a daqueles assalariados que muito provavelmente aparecerão para saldar seus compromissos assim que receberem o pagamento; já a segunda diz respeito a uma lista devedores que praticamente se iniciou com a própria abertura do comércio. Ali estão anotados o débito de muitos anos, sendo que algumas dessas listas ultrapassam o montante de R\$ 10.000,00. O pagamento dessas dívidas é algo que já não se pode contar para levar o negócio adiante, e aqueles que porventura aparecem para pagar a conta o fazem para abrir imediatamente uma nova linha de crédito. De acordo com os comerciantes, os nomes dos devedores aparecem em diversas listas ao

⁶² A grande maioria dos funcionários conta com um procurador na cidade, que recebe o dinheiro e envia para Iauaretê, ao passo que o pagamento dos aposentados é feito através da agência local do Correio.

mesmo tempo, pois a existência hoje de vários estabelecimentos comerciais à mão permite que as pessoas manejem suas dívidas de acordo com suas necessidades e possibilidades de pagamento.

Assim, do ponto de vista dos comerciantes, sua posição como intermediários é ingrata, uma vez que o crédito obtido na cidade se dá mediante o pagamento de juros, ao passo que no comércio entre índios tal dispositivo encontra-se absolutamente fora de cogitação, pois seria uma imoralidade que uma mercadoria fosse entregue a um determinado preço e depois cobrada por um preço maior. Alguns dizem que preferem nem mesmo tentar contabilizar se estão tendo lucro ou prejuízo, pois temem que podem vir a concluir pelo fechamento do negócio. Aqueles que são também assalariados não sabem dizer se o comércio lhes aumenta a receita ou se estão pagando para ser comerciante, pois o salário é usado muitas vezes para saldar ou amortizar a dívida com os comerciantes grandes da cidade. Além disso, aquilo que consomem em sua própria casa, seja em mercadorias ou em produtos locais, entra também através do comércio.

Ou seja, no comércio indígena de Iauaretê não há separação entre a casa e a firma, entre a transação comercial e a reciprocidade com os parentes, entre o investimento comercial e o gasto para o próprio consumo. Em termos marxistas, entre o consumo produtivo e a produção consumptiva. Trata-se pois de uma situação que parece ilustrar de modo ainda mais apurado a seguinte afirmação de Stephen Hugh-Jones: *"It is in this kind of way that the morality of kinship mingles with that of the market"* (idem:67).

Isso fica ainda mais evidente se levarmos em consideração que, em sua própria comunidade, o comerciante é em geral levado a participar com colaborações monetárias bem mais significativas do que a dos outros moradores. Exemplo disso são as contribuições em dinheiro para a finalização da capela de D. Pedro Massa e a aquisição de um conjunto de holofotes para a iluminação pública do Cruzeiro. Em ambos os casos, foram os comerciantes que arcaram com todas as despesas. Os comerciantes são também os principais patrocinadores de uma nova e farta modalidade de festas que vêm sendo realizadas em

Iauaretê: os aniversários dos jovens. As festas dos filhos dos comerciantes são aquelas em que participam pessoas de várias comunidades, e nas quais a comida é distribuída mais fartamente, havendo casos em que as pessoas trazem vasilhas para poder levar um pouco para sua própria casa. Em suma, o envolvimento do comerciante na vida social também é um trabalho da comunidade, e se estão freqüentemente ausentes nas jornadas de trabalho coletivo, não parecem faltar compensações, que se traduzem na obrigação de trocar, de dar fiado, de contribuir com benefício coletivos e no patrocínio de grandes festas. Minha impressão é que há um fluxo de valores mais intenso entre as casas comerciais e a comunidade do que com relação às demais.

Quanto às dívidas de muitos dos moradores de Iauaretê para com os comerciantes, não se pode dizer que se trate de uma mera transferência da dívida que os conecta aos comerciantes brancos a seus próprios clientes indígenas. Creio haver aqui algo mais do que uma atualização da cadeia do endividamento que caracterizou a economia da borracha na Amazônia, pois o surgimento do comércio monetarizado entre os próprios índios parece transformar radicalmente o caráter que a dívida assumiu historicamente do alto rio Negro. Refiro-me aqui àquela observação de Stradelli que mencionei acima (ver Cap. 2), segundo a qual era a dívida para com os patrões que tornava o homem *um homem*. Tratava-se de uma afirmação que se referia aos chamados Tapuia, os moradores dos sítios e povoações existentes ao longo do rio Negro no período da borracha. Eram, principalmente, os Baré, os índios tidos por civilizados, condição que cultivavam precisamente através do endividamento. Dizia Stradelli que, uma vez que saldasse sua dívida, tratavam imediatamente de buscar outro patrão, junto ao qual adquiriam uma nova. Era o fetiche da dívida, mais que o da mercadoria, que lhes movia, pois um homem sem dívidas não tinha valor. Em Iauaretê, passa-se o contrário, pois se a dívida não torna o devedor um homem, garante, por outro lado, que o credor, i.e. o comerciante indígena, não deixe de sê-lo. Em outras palavras, regulando a acumulação desmedida, as dívidas mantêm os comerciantes dentro da comunidade.

E afinal, são principalmente os comerciantes que, no âmbito da comunidade, se encarregam de agenciar a circulação de dinheiro e mercadorias, itens, como já vimos, imprescindíveis hoje à sua produção cotidiana. São eles, enfim, que parecem aceitar o desafio de lidar com essas concretizações materiais do conhecimento dos brancos, isto é, com os poderes invisíveis da civilização. É hora, afinal, de passarmos a explorar os significados específicos atribuídos pelos índios ao dinheiro dos brancos.

4.5- De dinheiro, mercadorias e corpos

Ainda que se diga que “*viver no dinheiro*” (i. e., à base de dinheiro) seja um atributo dos brancos, também se ouve por vezes em Iauaretê que os índios já estão sendo “*movidos pelo dinheiro*”. Mas, também se diz, os brancos já têm dinheiro no banco quando nascem, ao passo que para os índios o “*banco é a roça*”, onde, através do trabalho, obtêm sua subsistência. Houve um tempo em que o dinheiro dos brancos era chamado “*papéra*”, papel, aquele instrumento através do qual eles exerciam seu poder sobre as coisas. Isso é o que denota uma expressão ainda bastante usual em Iauaretê, principalmente quando se trata de cooptar um antropólogo para escrever ofícios, cartas ou projetos às autoridades: *kumu-papéra*, “xamã do papel”, uma forma de qualificar minhas próprias capacidades sempre que me dispunha a oferecer meus préstimos nas reuniões, assembléias e sessões de registro das mitologias. A expressão dá conta, no fundo, de efetuar um paralelo entre os poderes dos brancos e as capacidades xamânicas dos *kumua*, deixando claro que a fonte desse poder são seus papéis. Isto é, se os xamãs indígenas sopram palavras, os brancos colocam-nas no papel.

A apropriação desses poderes dos brancos levou muito tempo, e certamente foi o que despertou o interesse dos índios do Uaupés pela escola que os salesianos trouxeram para a região (a esse respeito, ver a instigante discussão de Lasmar, 2002:233-235). Há várias piadas que tratam das primeiras experiências dos índios com o dinheiro, usado que foi nas

primeiras ocasiões para fazer cigarros. Já me disseram que em anos passados a expressão *wãtî í'ta*, literalmente "merda do diabo", foi usada para qualificar o dinheiro. A flagrante conotação negativa da expressão parece, no entanto, relacionar-se ao fato de que, segundo diziam os missionários aos índios, o dinheiro provocava a ambição descontrolada nas pessoas. E assim, os índios esforçaram-se para encontrar a pior das traduções possíveis. Hoje uma outra forma é mais freqüentemente utilizada: *niyéro*, uma corruptela que dispensa comentários. Mas avalio que a expressão que mencionei acima, *kumu-papéra*, é a que melhor se presta para apreendermos os significados atribuídos pelos índios do Uaupés ao dinheiro dos brancos. Até hoje se recorda um episódio, por volta dos anos 30, quando uma comissão de demarcação de limites pagou seus trabalhadores indígenas com dinheiro. A conversão daquele papel em mercadorias junto aos missionários haveria que causar uma grande decepção, pois o que se podia obter era muito pouco, e, ao invés da espingarda solicitada, um dos trabalhadores obteve apenas uma barra de sabão. Bem cedo, portanto, percebeu-se que o valor do dinheiro relacionava-se a quantidade, e que isto tinha a ver com os conhecimentos brancos, e não com trabalho. Percebeu-se assim que o preço das mercadorias, seu *wapatí*, era definido pela quantidade de dinheiro necessário para adquiri-las. Coisas muito valiosas, como essa mercadoria por excelência que é a espingarda, só poderiam ser obtidas mediante a troca com uma grande quantidade de dinheiro, pois seu valor, *wapatisehé*, era muito alto.

Essa noção de valor refere-se, mais propriamente, a "valor de troca", pois sua raiz, *wapá*, é uma palavra dependente cuja tradução é "pagamento" (cf. Ramirez, 1997, Tomo II:212). Ela forma vários verbos relacionados às transações entre pessoas ou grupos, tais como: "pagar" (*wapayeeé*), "cobrar" (*wapaseé*), "ganhar" (*wapáta'a*), "tirar fiado" (*wapamarí*), "ter dívida" (*wapamoó*), "ser caro" (*wapabihí*). É uma palavra que se presta, assim, a qualificar diferentes situações, como a dívida com os patrões, *wapamoó*, "não ter o pagamento", ou a retribuição cerimonial de dádivas a um grupo aliado, *wapayeeé*, "fazer o pagamento". Aplica-se, portanto, tanto a mercadorias como a alimentos transacionados entre

grupos em rituais de troca, mas, e esse é um ponto importante, também para benzimentos e curas xamanísticas, o que sugere que o conceito de *wapatisehé* não deve ser tomado simplesmente como uma medida de valor, tal como o trabalho social abstrato. Que o trabalho gera valor, não há dúvidas, como o atesta a justificativa para o alto preço da farinha de mandioca em Iauaretê, como vimos acima. Mas se o conceito qualifica também habilidades xamânicas, somos levados a supor que o valor está aqui associado a capacidades subjetivas. A expressão *kumu-papéra* já indica, aliás, que o dinheiro constitui uma forma de subjetivação dos brancos, e que, assim, seu conhecimento é uma fonte de valor superior ao trabalho. Desse modo, embora algum dinheiro, ou mercadoria, pudesse ser obtido mediante trabalho, acessá-los em maiores quantidades e em sua ampla gama de variedades dependia da aquisição de novas capacidades, isto é, aquelas controladas pelos brancos.

Nesse sentido, ainda que o dinheiro e os preços sejam, sem dúvida, utilizados como medidas de equivalência no comércio e no mundo do trabalho assalariado de Iauaretê, não deixam, por outro lado, de sintetizar os conhecimentos monopolizados pelos brancos, constituindo suas manifestações visíveis. E assim, do mesmo modo que os meios xamânicos, o dinheiro possui um lado perigoso, pois ocasiona atitudes descontroladas e vorazes, o que coincide com os julgamentos que os índios têm dos brancos. Há muitos casos de pessoas que, uma vez de posse de certa quantidade de dinheiro, seja através de empregos, comércio ou projetos, demonstram atitudes desmedidas, gastando de maneira indevida quantias significativas. Esses casos levam a avaliações correntes de que não é fácil guardar o dinheiro, como se este tivesse vida própria. Por isso ele é perigoso, e há funcionários ou líderes de associações indígenas que procuram evitar guardar consigo dinheiro destinado a atividades coletivas e/ou pagamento de serviços. "*Dá medo*", costumam afirmar. Isso sugere que há algo oculto nos *papéra* dos brancos.

A qualificação de *kumu-papéra* parece ter sido pela primeira vez utilizada para o naturalista italiano Ermano Stradelli, que percorreu o Uaupés em duas ocasiões ao final do século XIX e é lembrado hoje por vários moradores de Iauaretê como o "Conde". Conta-se

que ele subiu até as cabeceiras do Uaupés e foi o responsável por negociar com os colombianos a definição da fronteira com o Brasil. Teria subido até Bogotá, de onde retornou trazendo uma "bola de ouro", que hoje está no Rio de Janeiro. Esse foi um pagamento oferecido pelos colombianos para que a Colômbia "chegasse até Iauaretê". É por isso que toda a grande porção de terra delimitada pela margem direita do Uaupés até a foz do Papuri não pertence mais ao Brasil. Stradelli sabia como conseguir ouro e dinheiro, mas não apenas negociando a fronteira com os colombianos. O relato abaixo, fornecido por um senhor Tukano de Iauaretê, nos dá uma boa noção dos poderes a ele creditados:

"O Conde estava viajando, subindo para cá marcando o limite da nação brasileira. Muita gente trabalhava remando para ele. Ele queria chegar à nascente do Uaupés, onde está yamîri-wí'í [literalmente, casa da noite]. Chegaram então na cabeceira de um igarapé chamado Juquira [um dos que formam o Uaupés] e subiram em uma montanha. Encontraram um lago em cima da montanha. Passaram desse lago, desceram da montanha e subiram em outra montanha. E desceram de novo e chegaram lá. Tinha um corredor grande. Tinha esteio de pedra. Lá dentro, tinha uma porta para se entrar. Era tudo escuro. Ali ele parou quase uma semana. Ficou lendo os livros, principalmente de noite. Ele entrava no escuro. Aí no meio tinha uma pedra em forma de mala, baú. Aí ele ficava sentado, lendo, acendendo vela de todas as cores. E tomando as pastilhas. Foi uma semana. No final da semana aquele baú se abriu. Aí não se podia dormir, para ver o que ele iria fazer. Aí ele abriu a mala e fez um barulho muito grande. Ele pegou dinheiro, assinou o nome dele, tirou outras notas de seu bolso e colocou na mala. Parece que tirou metade do dinheiro, assinou o nome dele e fechou. No outro dia, segunda-feira, ele falou para os rapazes dele que ficassem ali. Ele disse que iria demorar uma semana, eles deveriam aguardar ali, pois tinha comida. Então ele fez uma volta no corredor e entrou em um outro buraco, aí sumiu por uma semana. No último dia, os foguetes, os sinos tocaram, em todas as montanhas se ouviu esse tipo de sino. Aí começaram as festas, e no outro dia ele saiu, com uma sacola bem cheia. Ele trouxe uma calça e uma camisa, três pedaços de sabão e uma garrafa de cachaça. Para os adultos, ele também deu calça, sapato. Entrou com paletó branco e saiu com paletó preto. Então festejaram com ele. Ele falou aos que estavam com ele que não contassem nada a ninguém, pois ali nem colombiano nem outras pessoas poderiam entrar. Isso faz muito tempo. Então apareceu um colombiano que quis entrar, mas logo pegou a febre amarela e morreu. E chegou também o americano, mas não deu para ele. Voltou

doente. Fico pensando por que ele havia feito isso. Mas os velhos já diziam que as serras, os morros, as montanhas, as pedras, as praias, os rios, são as casas, casas de gente. Os velhos já diziam que ali era a casa da noite, igual do Rio de Janeiro. Nós, sem conhecer o Rio de Janeiro, já sabemos que lá está cheio de montanhas, mas não são montanhas, é uma cidade". (Guilherme Maia, Iauaretê, 2002)

Os feitos de Stradelli são, de fato, mencionados por várias outras pessoas. Retirar dinheiro de caixas de pedra existentes em serras ou sob as pedras das cachoeiras é uma de suas habilidades freqüentemente mencionadas. Comenta-se também que ao longo de sua viagem, haveria entrado em diversas outras serras do médio e alto Uaupés para obter ouro, negociando diretamente com seus "donos", variados tipos de *wãtí*, termo em geral traduzido por "diabo" e que designa um modo de existência espiritual -- trata-se tanto de um espectro das pessoas mortas como refere-se aos perigosos seres que habitam as florestas e serras e aos espíritos ancestrais que propiciavam os rituais de iniciação masculina (ver C. Hugh-Jones, 1979:113). Conta-se ainda que ele era capaz de introduzir uma torneira nas pedras das cachoeiras e assim recolher o ouro amolecido que por ali escoava. Usando um prato ele recolhia quantidades de ouro, que eram cortadas com uma faca. Em uma versão recentemente publicada da mitologia Tariano (Barbosa & Garcia, 2000: 256-258) lemos que Stradelli foi vítima dos espíritos que possuíam o ouro por ele retirado das serras e das cachoeiras, pois é comum que essas entidades reclamem em troca a alma de uma pessoa, do mesmo modo que se passa com os "pais" ou "donos" dos peixes e animais que são pescados e caçados pelos humanos (ver Arhem, 1996).

O detalhe que, a meu ver, demonstra que os *papéra* dos brancos revestem-se de poderes xamânicos é sua origem nas "*casas de gente*", que existem tanto nas serras, como nas praias, pedras e rios, tal como o relato acima indica. E além de uma caixa de pedra repleta de dinheiro e outros papéis, o Conde sai dessa casa na pedra trazendo consigo roupas e cachaça, que figuram certamente entre as primeiras mercadorias que os índios tiveram conhecimento. Como teremos ocasião de tratar em detalhes no último capítulo, essas casas, visíveis somente aos xamãs, constituem sítios de parada da cobra-canoa que trouxe em seu

ventre os ancestrais míticos dos grupos indígenas atuais do Uaupés. São chamadas *pa'mîri-wî'i*, "casas de transformação" ou "casas de fermentação", pois nas sucessivas paradas da canoa dos ancestrais, a humanidade atual foi sendo gestada e, paulatinamente, adquirindo seus objetos rituais (o tabaco, o caapi, os adornos cerimoniais, os bancos, as cuias em seus suportes). Esses objetos e substâncias são, em seu conjunto, chamados *wa'î-õ'ari*, "ossos de peixe", uma vez que esta foi a forma primordial da pré-humanidade. Por serem os meios que propiciam a transformação dos ancestrais dos índios do Uaupés em seres humanos verdadeiros são mais freqüentemente referidos como "instrumentos de vida e transformação". Ainda que em sua forma material atual a quase totalidade desses objetos tenham sido condenados e levados pelos missionários, a chamada "força de vida" que guardavam continuou a ser transmitida até as presentes gerações. Isso se dá através da nomenclatura, pois também os nomes vêm dos ancestrais e das casas de transformação em que emergiram no passado mítico. Assim, do mesmo modo como a força de vida indígena está associada a determinados objetos rituais, o dinheiro e as mercadorias parecem figurar no relato como suportes materiais das capacidades subjetivas dos brancos, isto é, da civilização. No capítulo cinco, veremos como as roupas e os nomes dos brancos vieram a ser historicamente incorporados ritualmente. Por ora, é preciso introduzir, ainda que brevemente, uma digressão sobre a constituição da pessoa no Uaupés. Tomo um exemplo Tukano.

Para os Tukano, a formação do feto no ventre materno se dá através da introdução do sêmen paterno em repetidas relações sexuais. A relação sexual é designada pelo termo *nihîsãa*, cuja tradução literal é "introduzir um feto". A vagina é chamada *nihî-sope*, literalmente, "porta do feto", e o pênis chamado *nihî-sakîhi*, literalmente "haste de introduzir o feto". O esperma, *sûhû*, é a substância responsável pela formação integral do corpo da criança que vai nascer, e costuma ser comparado a outra substância, o *bekoâwĩ*, a larva branca de um certo tipo de mosca, com a qual põe os ovos na pelo das pessoas. O esperma é comparado também com a polpa do biriba, igualmente branca e viscosa. Ao entrar no útero

da mulher, o esperma começa a se enrolar e, assim, a formar um corpo. Toda a matéria prima corporal provém do esperma, inclusive o sangue, como salientam vários informantes, de maneira que, ao contrário de outros grupos do Uaupés, os Tukano não consideram que o sangue ou outras secreções vaginais são o que cabe à mulher na formação do feto. Nem por isso a participação feminina na concepção é menosprezada, pois ao útero, *nihî-su'tiro*, literalmente "roupa do feto", credita-se poderes transformativos especiais, de um tipo que os homens parecem desprovidos. Como uma "roupa" ou "envoltório" do feto, o útero é explicitamente concebido como uma casa, não apenas por sua função de proteção, mas também porque as casas de transformação existentes no percurso da cobra-canoa foram os sítios de gestação dos ancestrais. No mesmo sentido, as antigas malocas eram concebidas como o útero dos sibs patrilineares (ver, por exemplo, a descrição de C. Hugh-Jones, 1979 para os Barasana e a de Reichel-Dolmatoff, 1971 para os Desana). Não se trata de uma associação metafórica, pois as afirmações dos informantes a esse respeito são claramente literais: "o útero também é uma casa de vida, como aquelas em que o próprio *Ye'pâ-masi* [demiurgo Tukano] habitou para adquirir mais força para o seu corpo".

Nesse sentido, o útero feminino reveste-se de poderes análogos aos chamados "objetos de vida e transformação" mencionados nos mitos de origem dos grupos do Uaupés, através dos quais os demiurgos fazem surgir a humanidade. Os principais objetos que formam este conjunto são os seguintes: o banco cerimonial, *kumuro*, o suporte de cuia, *sãriri*, a cuia, *wahâtoro*, e o cigarro, *miropí*. No início da saga mítica, os criadores sentam no banco e fumam o cigarro, soprando a fumaça sobre a cuia, que já contém o caldo adocicado de várias frutas silvestres. Essa operação é o início daquilo que se designa como o *pa'misehé*, (amadurecimento, surgimento, crescimento, ou, mais corriqueiramente, "fazer a própria história") e que corresponde à emergência dos *pa'mîri-masa*, a "gente de transformação", designação geral para todos grupos étnicos do Uaupés pertencentes à família lingüística tukano. O útero feminino é muito freqüentemente associado à cuia de transformação, possuindo a propriedade de fermentar o esperma, em um processo análogo à fermentação do

caxirí. Ao fermentar, diz-se que o caxirí “está vivo”, o mesmo se passando com o sêmen masculino no interior do corpo feminino, um processo a partir do qual emerge a vida. A associação do útero à cuia de transformação é patente em encantações maléficas proferidas com a finalidade de provocar a esterilidade das mulheres. Através dessas fórmulas mágicas pode-se, por exemplo, aquecer a cuia/útero para que o esperma ao entrar ali seja “frito” e desapareça, ou então pode ser virada de boca para baixo, o que impede a entrada do esperma. Após o nascimento de uma criança, a placenta deve ser enterrada bem fundo, para que uma nova gravidez imediata seja evitada.

Mas ao nascer, a pessoa ainda não está completamente pronta. O parto é designado com a expressão *pa'mí wihá* (literalmente, crescer/fermentar + sair). A respiração é um sinal de que a criança já possui força de vida, *katisehe*, mas em uma quantidade, por assim dizer, mínima. A potencialização da força de vida de uma pessoa vem a se dar somente com a nomeação, que ocorre pouco tempo depois do nascimento. O ato de atribuir um nome a uma criança constitui uma operação xamânica, realizada por um homem considerado *basegi*, detentor de *basesehé*, as encantações mágicas retiradas dos mitos e que são administradas através de cigarros, líquidos ou alimentos vegetais. Todo homem adulto costuma conhecer um certo conjunto dessas encantações, as quais são imprescindíveis para cuidar da família, provendo proteção aos filhos. Mas um conhecimento mais extenso dessa matéria é responsabilidade dos *kumua*, termo corriqueiramente traduzido por “rezadores”, ou “benzedores”, mas que qualifica mais propriamente aqueles que se especializam no conhecimento dos mitos de seu sib. Assim, o nome de uma pessoa pode ser dado pelo pai, pelo avô paterno ou por um *kumu* do sib a que pertence. Como já apontamos no primeiro capítulo, a nomeação é designada pela expressão *wamê-yee*, onde *wamê* = “nome” e *yee* o termo que denota transformação ritual; *baseke-wamê* é a expressão usualmente traduzida por “nome de benzimento”, referindo-se às encantações específicas utilizadas para a atribuição de cada um dos nomes disponíveis em um estoque limitado. De um modo geral, afirma-se que o nome aloca uma alma à pessoa, designada pela expressão *ehêri porã*,

literalmente “filho da respiração”. Mas não estou certo de que antes da nomeação a criança não possuía alma, pois após o parto sua força de vida já se manifesta através da respiração. Além disso, essa alma que se atribui com o nome é também referida como um “segundo corpo”. Trata-se, por assim dizer, de um corpo imaterial, mas paradoxalmente concebido como uma junção de objetos de transformação interna e invisivelmente acoplados ao corpo exterior. Ou seja, não é possível fazer uma distinção radical entre corpo e alma. Explico.

Entre os Tukano existe um conjunto de oito nomes masculinos (*Yu'ûpuri*, *Ye'pârã*, *Doêtihiro*, *Se'êripîhi*, *Akîto*, *Doê*, *Kî'mâro* e *Bu'û*) e outro de cinco nomes femininos (*Yepario*, *Yu'upakó*, *Durigó*, *Yusió* e *Diâtoho*). Todos eles possuem uma origem bem definida, na medida em que aparecem na narrativa mítica designando o surgimento dos ancestrais Tukano que viriam, por sua vez, a dar origem às séries de sibs patrilineares que até o presente compõem o grupo como um todo. O surgimento desses ancestrais ocorre nas paradas da cobra-canoa de transformação, que perfaz um extenso percurso desde o Lago de Leite para povoar o rio Uaupés. Não há espaço aqui para explorar em detalhes esse mito, discussão que reservo para o último capítulo da tese, mas cabe assinalar que todos os ancestrais que aparecem na narrativa surgem como irmãos mais novos de *Ye'pâ-masí*, “gente da terra”, o demiurgo Tukano a quem coube a responsabilidade de buscar pelo surgimento da humanidade ao lado de *Imîkoho-Masí*, “gente do universo”, o demiurgo Desana. Antes do início da viagem da cobra-canoa, os dois receberam de *Imîkoho-Yêki*, o Avô do Universo, uma caixa de adornos cerimoniais com vários conjuntos completos de enfeites, os *basa bu'sa*, “enfeites de dança”, que incluem os cocares feitos das penas de vários pássaros, colares de ossos e conchas, cilindros de quartzo, cintos de dentes de onça e os chocalhos de tornozelo. Cada conjunto de enfeites correspondia a um dos diferentes grupos indígenas que viriam a habitar o Uaupés, e ao longo da viagem da cobra-canoa viriam se multiplicar. A multiplicação dos enfeites cerimoniais corresponde, portanto, ao surgimento dos ancestrais dos diferentes sibs ao longo do trajeto, precisamente nas casas de transformação, onde os viajantes cantavam e dançavam paramentados com esses enfeites.

O surgimento dos oito nomes masculinos dos Tukano é, assim, descrito como o processo de multiplicação ancestral do grupo. Conta-se que ao longo da viagem, a caixa foi então ficando cada vez mais cheia de enfeites, e que era regularmente aberta e verificada pelo demiurgo nas paradas das casas de transformação. O processo que se dera no início da viagem, através do qual *Ye'pâ-masí* obtém as capacidades necessárias para conduzir a cobra-canoa, vai se repetir em várias casas de transformação, e é isso que faz surgir novos ancestrais e nomes. A obtenção de tais capacidades é, ao mesmo tempo, um processo de aquisição de corporeidade, muito embora se esteja tratando de atributos como força, coragem e tranqüilidade. Para adquiri-las, *Ye'pâ-masí* desce ao wamí-diâ, o escuro e aquático mundo inferior, submergindo no Lago de Leite. Conta-se que é ali que ele "pega corpo", *upí*, o qual se constitui através da junção dos objetos que vai obter nas casas do mundo de baixo, também chamadas *wa'î-masa wi'seri*, "casas dos peixes. Com eles, "fez o corpo ficar em pé, na carne desta terra", como se aponta em uma fala ritualizada a respeito do que ali se passou. Afirma-se que o banco, *kumuro*, é a base sobre a qual é posto um suporte de cuia, *wahâtoro sãriri*, e agregados outros objetos, como forquilha de cigarro, *miropí*, e o bastão ritual, *yaígi*. A matéria prima de todos esses objetos é o quartzo existente no mundo de baixo. Com cipós são ainda feitas as veias e com os cristais a cabeça e o cérebro. "Os materiais juntos tornaram-se gente", afirma-se em seguida. O resultado é um corpo sentado sobre um banco, sendo a cuia sobre o suporte aquilo que corresponde ao coração. Além dos objetos, certas substâncias, como o ipadu, o paricá e o tabaco, são experimentadas. Com este último, *Ye'pâ-masí* soprou para que seu próprio corpo tivesse vida.

Todo esse processo, minuciosamente descrito em um registro material, é, no entanto, qualificado como a obtenção de uma "alma", mais precisamente, como mencionamos, o *ehêri porã*, "filho da respiração", tratando-se no mundo presente de algo imaterial e invisível. O processo é, ao mesmo tempo, a forma de obtenção de um nome, pois a expressão *Ye'pâ-masí* qualifica o demiurgo Tukano, de fato, como um "tipo de gente", cujo plural é *Ye'pâ-masa*, "gente da terra", a auto-designação dos Tukano. Em sua singularidade, como primeiro

ancestral dos Tukano, o nome que veio a adquirir no mundo de baixo é *Ye'pârã*. Do mesmo modo como ocorreu com o nome de *Ye'pârã*, os nomes dos irmãos mais novos que vão surgindo são descritos através de conjuntos similares aos objetos de transformação que ensejaram o surgimento de *Ye'pârã*. Nesse sentido, esses itens podem ser tomados literalmente como objetificações de um princípio vital que é, por assim, dizer, transportado pelos nomes. Objetificação é, neste caso, o mesmo que personificação. É por isso que, a meu ver, os índios, descrevem a alma-nome como um "segundo corpo". Alguns dos nomes que compõem o conjunto de nomes masculinos dos Tukano têm igualmente origem em outras casas de peixes, e por isso alguns deles referem-se aos próprios nomes de certas espécies, como a traíra, *Doê*, ou o tucunaré, *Bu'u*.

A expressão *wa'î-õ'ari*, "ossos de peixe", que mencionamos mais acima, consiste em uma referência explícita à origem dos nomes Tukano, pois eles sintetizam o chamado *katisehe*, a "força de vida" que foi retirada das casas submersas dos peixes. É por isso também que se diz que no passado "*nossos avós foram peixes*", assumindo definitivamente a forma humana em sua emergência na cachoeira de Ipanoré. Conta-se que é por esse motivo que os peixes são até hoje inimigos dos humanos, pois eles são, precisamente, o que restou da pré-humanidade. Continuaram peixes justamente por que não puderam passar pelo "buraco de transformação", o *pa'mîri-pee*, existente em uma laje daquela cachoeira. Mas foi, afinal, em suas casas que os ancestrais obtiveram os objetos de transformação, isto é, seus nomes. Por isso, a gente-peixe, os *wa'î-masa*, estão constantemente buscando se vingar dos humanos. Quando, por exemplo, uma criança recém-nascida não recebe uma proteção xamânica apropriada durante o parto, os *wa'î-masa* aproveitam para lhe roubar a alma, deixando a sua própria no lugar. Quando isso acontece, a criança não cresce normalmente, outras vezes, pode morrer. É uma forma de roubar uma pessoa e levá-la para as casas invisíveis dos peixes sob os rios, como que reavendo aquilo que no passado lhes foi tomado pelos ancestrais dos humanos de hoje. A mais famosa das casas da gente-peixe fica em Temendavi, uma localidade do baixo rio Negro. Outra forma de ataque dos *wa'î-masa* é

através de chicotes invisíveis com ponta de espinhos. Quando se vai tomar banho no porto no mesmo lugar onde foi banhado um recém-nascido fica-se sujeito a seu ataque⁶³.

Mas são os próprios nomes que provêm proteção contra os ataques dos *wa'i-masa* e contra a feitiçaria em geral. Pois, além do banco e da cuia em seu suporte que conformam o corpo interior formado pela alma-nome, há também outros objetos de proteção associados aos nomes, como o escudo, *batípa'ke'*, e o pari⁶⁴ de proteção, *imísapo*. Todos esses objetos são introduzidos no interior do corpo de uma criança no momento da nomenclatura, realizada através de uma encantação específica. A encantação é feita pelo kumu, que sussurra frases fixas de acordo com o nome escolhido para a criança. As palavras são sopradas em um cigarro, que, uma vez aceso, é entregue ao pai para que fume e solte baforadas sobre a criança. O texto sussurrado pelo kumu é fixo, e faz obrigatoriamente referência à casa onde surgiu o ancestral que primeiro portou o nome escolhido. A casa onde o ritual está sendo realizado torna-se a própria casa de transformação onde surgiu o nome, e os objetos de transformação que lá foram obtidos são invocados e, verbal e invisivelmente, tratados com o caldo adocicado de várias frutas, *i'pítiri akokaha*. Toda a operação é realizada na fala do kumu, que, ao citar todos os objetos e prepará-los com os caldos de fruta, arrola as qualidades associadas ao nome na terceira pessoa do singular. As frases abaixo nos dão uma idéia aproximada do que se trata:

Kĩĩ Akĩto, Akĩto Kĩĩ yaá katirí wahâtoro
Ele (nome, nome) dele vida cuia
A cuia de vida de Akĩto

Kĩĩ yaá katirí sãriro
Dele vida suporte [de cuia]
Seu suporte de vida

Tií wi'i diâ wakĩra-wi'i
Aquela casa [nome da casa]
Estão em dia wakĩra-wi'i

⁶³ Uma doença geralmente provocada pelos *wa'i-masa* é um inchaço na perna (*Yõkorõá*, "bichos duros") que resulta do açoite dos *wa'i-masa*. Por isso que as mulheres depois de dar à luz, tomam banho mais abaixo do porto principal, para proteger os outros moradores do lugar. Há várias outras doenças que provêm das casas dos *wa'i-masa*, como malária, diarreia, vômitos, febres, gripes, dores de cabeça, tumores etc.

⁶⁴ Cerca de talas de jupati, usada como armadilha de pesca.

Kĩĩ katisehe, Kĩĩ yeé katisehe wahâtopa
Ele vidas dele vidas fruta de cuia
Sua vida, a fruta da cuia de sua vida

Kĩĩ yeé katisehe sãriri
Dele vidas suportes [de cuia]
Seu suporte de vida

Kĩĩ yeé katisehe kumu kaári
Dele vidas banco fileiras
Sua fileira de banco de vida

Toó mii mahâ nuhu katiróti nuhuaha
Lá [da casa] trazer sentar com a vida sentar-se
A essa casa, ele trouxe e sentou-se com sua vida

We'tití nuhuaha, pi'ti sãã ta'tia nuhuaha
Proteger sentando-se, fixar colocar dentro compartimento sentando-se
Protegeu-se e sentou-se ali dentro

Kĩĩ we'tití nuhuahapĩ
Ele proteger-se sentou-se
Ele protegeu-se e sentou-se

A'té Kĩĩ yeé katisehe imísapo
Este dele vidas pari [já tecido]
É o seu pari de vida

Kĩĩ yeé katisehe kumu kaári
Dele vidas fileira de banco
Sua fileira de bancos de vida

Kĩĩ yeé katisehe miropí
Dele vidas cigarros [já feito]
Seu cigarro de vida

Kĩĩ yeé katisehe wahâtopa
Dele vidas cuia
Sua fruta de cuia de vida

Teré mii mahâ nuhu katiróti nuhuaha we'tití nuhuaha
Essas coisas trazer sentar ter vida sentando-se proteger-se sentando-se
Teve sua vida trazendo essas coisas, protegendo-se e sentando-se

A'té itâboho batípa'ke', itâki batípa'ke' sîô pûri batípa'ke'
Este quartzo escudo tipo de quartzo escudo ?????? escudo
Seu escudo de quartzo, seu escudo de ..., seu escudo de folha de ouro

Ouro batípa'ke', ferro batípa'ke', sô'kô piri batípa'ke'
Ouro escudo ferro escudo pedras de ralo escudo
Escudo de ouro, escudo de fé.rrro, escudo de pedras de ralo

Miî ka'móta' nuhuaha, we'tití nuhuaha
Pegar cercar sentar-se proteger-se sentando-se
Pegou essas coisas e fechou protegendo-se, sentando-se

A'té Kĩĩ yeé katisehe imísapo
Este dele vidas pari
São seus paris de vida

Ītâboho imîsa, ĩtâki imîsa, sîo pûri imîsa, ouro imîsa, ferro imîsa, wayûku imîsa,
Quartzo pari ???? ???? ???? ???? ???? ???? ???? ???? ????
Pari de quartzo, pari de, pari de folha de ouro, pari de ferro, pari de [outro tipo de quartzo]

Este é o trecho inicial do *basesehé* utilizado para dar o nome de *Akîto* a uma criança. O texto integral é muito mais extenso e, ao final, vai incluir as frases em que são mencionadas as frutas de cujo caldo os objetos já invocados são envolvidos. A casa de origem é mencionada no início, e, em seguida, se passa a arrolar os objetos sempre qualificados como “de vida”, usados pelo ancestral para sentar-se e proteger-se. No tempo das malocas, afirma-se que era necessário “passar por todas as casas”, isto é, era preciso re-fazer todo o caminho da viagem da cobra-canoa, trazendo desde a casa de surgimento do nome os objetos de transformação até a casa da criança que estava sendo nomeada. Hoje, aponta-se que a encantação ficou mais curta, uma vez que o caminho não é refeito, mas apenas invocada a casa de origem. Terminada a operação ritual, considera-se que a pessoa nomeada passa a contar com uma nova proteção, *we’tîro*, “capa”, contra doenças ou ataques maléficos. O nome pessoal será assim um recurso que a pessoa contará ao longo de sua vida e que é acionado sempre que preciso (por exemplo quando tem sua “alma presa” por algum ataque maléfico: *ehêri pō’ra yě’esehé*). Mas o principal atributo da alma que adere à pessoa junto com o nome é a inteligência e a capacidade de adquirir conhecimento.

Quando uma pessoa morre, o corpo se desfaz na terra, volta para a terra, *ye’pâ* (a origem dessa palavra é pira-tapuia, pois em tukano “terra” é *di’tâ*). Mas a alma se decompõe, pois uma parte dela, que já nasceu junto com o corpo se dirige para *dia-wapîra wi’i*, e outra parte, aquela associada ao nome pessoal volta para a casa de transformação à qual o nome da pessoa que morreu está associado. E assim, é como uma essência que retorna à sua fonte de origem, podendo ser realocada em outras crianças que venham a receber o mesmo nome. A reciclagem dos nomes é feita em geral em gerações alternadas, de maneira que há uma tendência de que um filho primogênito receba a o nome do avô paterno. Quando a outra parte da alma -- i.e. aquela que não corresponde ao nome pessoal -- não é bem encaminhada à *dia-wapîra wi’i*, a casa das almas, o espectro (*wěriki’-wăti*, “diabo morto”) do

morto permanecerá ligado ao mundo dos vivos, importunando-os. São os fantasmas ou visagens. Em épocas determinadas do ano, parte das almas que vivem nessa casa são liberadas e se transformam. Assumem então a forma de pássaros, cobras ou insetos, de acordo com a classificação do morto no esquema hierárquico. Os grupos hierarquicamente superiores transformam-se em pássaros de plumagem bonita. Sobre eles não recaem qualquer tabu de caça.

É importante salientar que os nomes, assim como a substância corporal constituída pelo sêmen masculino, são transmitidos por linha paterna, de maneira que o pertencimento de uma pessoa à etnia do pai, já definido desde a concepção, é reiterado com a nomenclatura. A mãe, sempre pertencente a uma etnia distinta, constitui, por excelência, o elemento exterior do processo. Os Tukano costumam afirmar que as mulheres formam a parte do sib "que se vai", e que se presta a propiciar o crescimento de outros. Portanto, o que os sibs patrilineares do Uaupés acumulam e transmitem às suas futuras gerações é a força de vida obtida pelos ancestrais no passado mítico, cuja forma interior é a de objetos de transformação invisíveis e imateriais. Já sua forma exterior, visível e material, é a dos adornos cerimoniais, depositados nas caixas existentes nas malocas do passado. Conta-se que essas caixas foram repassadas através das gerações sucessivas desde a emergência dos grupos do Uaupés na cachoeira de Ipanoré. Por outro lado, podiam também ser roubadas em guerras contra grupos inimigos.

Essa tradicional riqueza dos grupos do Uaupés era, portanto, passível de incremento, herdada que era dos ancestrais e, ao mesmo tempo, suplementada através da troca com grupos aliados ou da guerra. Com efeito, entre os enfeites acondicionados nas caixas, havia aqueles que não podiam ser fabricados -- é o caso dos colares *Dasiá-tuu* e *Da'sîri*, feitos de ossos e conchas⁶⁵, e do *Ïtaboho*, o cilindro de quartzo com uma perfuração, que servia para que pudesse ser igualmente pendurado ao pescoço --, e outros passíveis de confecção por especialistas -- como os *Maha-poari*, elaborados cocares feitos com penas de arara, tukano e

⁶⁵ As conchas desses colares seriam "do oceano", tendo chegado ao Uaupés no bojo da viagem da cobra-canoa, que percorre a costa brasileira para, em seguida, adentrar pelos rios Amazonas, Negro e Uaupés.

outros pássaros, os *Yaî-ipiri*, os cintos de dentes de onça e de queixadas, e o *Kitió*, chocalho de tornozelo feito com a casca da fruta que leva o mesmo nome. Tanto os Desana do rio Tiquié como os Tukano do rio Papuri fazem referência a trocas que haviam no passado de cocares e cintos de dentes com um grupo conhecido como *Me'ká-masa*, localizado Colômbia, que não se sabe hoje quem seriam. Isso se fazia em uma cerimônia chamada *dika-yuú yee*, "fazer troca", para a qual haveria danças e cantos específicos, de acordo com os objetos que estavam sendo transacionados. Dançavam sem a paramentação completa, utilizando somente os objetos da troca; em primeiro lugar os que ofereciam e depois os que recebiam. Há também inúmeras histórias até hoje contadas sobre as expedições organizadas por líderes de guerra com a finalidade específica de atacar malocas mais distantes, como as dos Baniwa ao norte, para roubar-lhes as caixas de enfeites. Assim, tal como as esposas de um sib, obtidas pela troca de irmãs ou pelo rapto junto a sibs de outros grupos exogâmicos, os enfeites cerimoniais podiam igualmente ser obtidos no exterior do grupo. Eles vinham complementar o princípio vital que já se herdava dos ancestrais.

Como manifestações materiais dos de nomes, os enfeites cerimoniais encapsulam aquilo que em tukano é chamado *katisehé*, a força de vida dos antepassados, obtida em sua transformação mítica e transmitidos para as novas gerações. O termo *katisehé* poderia, de fato, ser traduzido de várias maneiras: força, princípio vital, subjetividade, intencionalidade, alma etc (ver Fausto, 2002). Como já vimos, os modos usuais de agenciar e potencializar esse aspecto da pessoa dizem respeito a um conhecimento esotérico que fundamenta a capacidade xamânica dos *kumu*, atribuindo às suas falas, *u'ukunsehé*, o poder de reintroduzir no presente o passado mítico. A nomenclatura é o modo prototípico dessa operação, transmitindo às novas gerações as capacidades veiculadas pelos objetos de transformação associados aos nomes. Os enfeites cerimoniais prestavam-se a exteriorizar ritualmente tais capacidades, pois, como explicaram vários informantes, exibindo seus enfeites e cantos em um dabucuri, os homens de uma maloca "mostravam a seus parentes *quem eram* eles". Nessas ocasiões também se punham a recitar, pública e simultaneamente, seus mitos de

origem, em cerimônias que envolviam confrontações verbais e cênicas⁶⁶, destinadas a reafirmar posições hierárquicas. As trocas e as guerras para a suplementação de enfeites demonstram que capacidades subjetivas podem também ser capturadas no exterior.

Um termo genérico utilizado para designar tanto nomes como enfeites atesta isso: *apeka*, uma palavra formada por duas outras: *ape*, "outro" e *ka*, "coisas". Isto é, são "coisas de outros" ou "coisas outras". Trata-se de um termo que parece possuir vários referentes, pois pode também ser usado para os artefatos que se obtém somente com grupos específicos, como os raladores de mandioca baniwa, o banco tukano e o cesto de carga maku. São especializações artesanais, de uso cotidiano e trocados entre os diferentes grupos étnicos. Embora a circulação dos enfeites cerimoniais fosse muito mais restrita, sua possível obtenção junto a outros grupos os torna passível de serem designados com o mesmo termo. Os Barasana, grupo que se localiza na Colômbia e que ainda possui as caixas de enfeites, atribuem a eles um termo análogo ao *apeka* tukano: *gaheuni*, que teria exatamente a mesma tradução (S. Hugh-Jones, comunicação pessoal, 2002). Como a força de vida que guardam também foi, em sua origem, obtida no mundo aquático da gente-peixe, o componente da alteridade lhes seria efetivamente intrínseco. Este dado, nos remete de volta à discussão que vínhamos articulando no início da seção, isto é, aos significados do dinheiro dos brancos, seus papéis, e aos muitos objetos a ele associado, as mercadorias. Pois, e este é o ponto importante, estas últimas são também qualificadas como *apeka*: elas são *apeka* de branco⁶⁷.

Assim, como se diz em Iauaretê, brancos e índios possuem seus respectivos "instrumentos", *o'mo*. Os instrumentos dos brancos são, sem dúvida alguma, os signos da civilização, valores que, como vimos, circulam na produção da vida comunitária em Iauaretê. Parece-me plausível, a partir do que foi dito acima, sugerir que a obtenção das coisas dos brancos veio a se inscrever no mesmo registro que a obtenção de *apeka* de outros grupos.

⁶⁶ Ver a descrição de um dabucuri entre Tukano e Tariano no Capítulo 6.

⁶⁷ Passa-se algo parecido entre os Kayapó, para quem as mercadorias dos brancos são subsumidas na categoria Nekret, que, antes do contato, designava as prerrogativas associadas a papéis cerimoniais e aos ornamentos usados ritualmente. Envolve ainda outras prerrogativas, ligadas a direitos sobre certas partes dos animais caçados e à propriedade de certos animais domésticos. Ao lado dos nomes, os Nekrets constituem os emblemas das Casas, descritas como "grupos de descendência uterinos" (ver Lea, 1996 e 1992, bem como a discussão de Gordon, 2003)

Portanto, tal como enfeites trocados ou roubados, as mercadorias vieram a veicular capacidades que se prestaram a incrementar aquelas que os homens recebem através dos ancestrais de seus sib. Se os *apeka* indígenas constituíam objetificações da força de vida introjetada na pessoa através da nomenclatura, os *apeka* dos brancos, as mercadorias, foram igualmente tomadas por objetificações de uma capacidade que podia ser manipulada através de um meio xamânico muito particular, os *papéra*, o dinheiro. Talvez por isso, as mercadorias e o dinheiro puderam ser incorporados como novos recursos para viabilizar a produção da comunidade. Nesse caso, as demandas por empregos, dinheiro e mercadoria em Iauaretê não devem ser interpretadas apenas como “reificação” das coisas dos brancos em sua materialidade ou utilidade técnica. Roupas e dinheiro são, com frequência, referidos como uma “arma” do homem branco, isto é, sua *we’tiro*, “capa”, ou “proteção”; às vezes se diz até que os brancos já nascem de roupa.

Do que foi até dito até aqui, podemos deduzir que, do ponto de vista indígena, o dinheiro foi inicialmente tomado como algo que para os brancos possuía uma importância equivalente àquela que os instrumentos de transformação e os adornos cerimoniais possuem para os índios: são meios e capacidades imprescindíveis na vida de hoje, e que como tais existem em um plano da realidade onde esse presente não é distinto do passado narrado nos mitos. Essa hipótese é consistente como que disse Stephen Hugh-Jones em sua análise dos mitos de origens dos brancos coletados entre os índios do Uaupés. Esses mitos, segundo o autor:

“tornam claro que o conhecimento e o poder dos brancos são concebidos como uma transformação e concentração dos poderes e conhecimentos xamânicos pelos quais a sociedade indígena foi criada e que asseguram a sua reprodução hoje” (Hugh-Jones, 1988:150).

O motivo central desses mitos é expresso em um episódio em que o criador, após a emergência da humanidade a partir do ventre da cobra/canoa, apresenta um arco e uma arma de fogo para os ancestrais dos índios e dos brancos. Em um primeiro momento, o

ancestral dos índios toma a arma de fogo e o dos brancos o arco, porém nenhum deles é capaz de usar esses instrumentos. Quando o criador ordena a troca dos objetos entre eles, imediatamente o branco sai atirando com a arma e o índio com o arco. E então índios e brancos seguirão trajetórias diferentes levando suas respectivas aquisições. Os índios permanecem nas cabeceiras do Uaupés e os brancos serão mandados rio abaixo, em direção sul, onde vão fabricar muitas outras mercadorias (ver Capítulo 6). Como enfatiza o autor, apesar do controle atual que os brancos têm sobre os objetos manufaturados, sua origem não escapa do mesmo esquema mítico que deu origem a todas as coisas, e fora do qual nada mais pode ter sido criado. Portanto, o dinheiro haveria que existir desde sempre sob as cachoeiras. Assim como os objetos de transformação indígenas foram obtidos nas casas dos peixes, é também de lá que os brancos haveriam retirado suas coisas. No passado, foi o dinheiro e as roupas do Conde Stradelli, hoje já se comenta que as casas dos peixes são como cidades, com ruas, casas e carros (para outros exemplos da associação entre os brancos e a gente-peixe, ver Lasmar, 2002). Para finalizar, uma palavra sobre a noção de objetificação.

C. Gregory (1982:32) enfatizou a definição marxista do conceito de objetificação, opondo-o ao de "personificação": no caso do primeiro ocorreria uma conversão de pessoas em coisas, pois o tempo de trabalho despendido na produção torna-se ele próprio "coisa"; no segundo, alimentos, abrigo e vestuário, são meios pelos quais um grupo doméstico produz pessoas por meio de coisas. Nessa linha, haveria uma separação radical entre pessoas e coisas. Mas não parece ser isso que se passa no Uaupés, pois aqui, como vimos, objetificação e personificação se confundem. Nesse sentido, a formulação proposta por M. Strathern para esses conceitos mostra-se mais produtiva (1988:176ss). De acordo com a autora, a objetificação constitui um mecanismo simbólico mais geral, através do qual as pessoas tornam o mundo conhecido, isto é, objetificado. E isso pode ocorrer de duas maneiras distintas: por "reificação" ou por "personificação". No primeiro caso, que diz respeito à lógica ocidental, a da mercadoria, apreende-se a natureza do objeto em si, ao passo que no

segundo caso, o que se apreende são capacidades ou poderes. No primeiro caso, os objetos aparecem como coisas, no segundo, como pessoas. Se o primeiro ocorre no regime da mercadoria, o segundo ocorre no regime da dádiva. Esta formulação apresenta uma clara ressonância com a discussão acima, e se presta a qualificar com precisão o estatuto desses objetos que, no Uaupés, são definidos como *apeka*: trata-se de objetificação como personificação.

Uma anedota que se ouve freqüentemente em Iauaretê é a seguinte: “*os brancos fabricam muitas coisas, já os índios só fabricam gente*”. E parece que para continuar “fabricando gente” nos grandes bairros de Iauaretê é imprescindível hoje lançar mão das coisas fabricadas pelos brancos. A comunidade indígena, como já indicava o estatuto de D. Pedro Massa, não tem realmente “fins lucrativos”, seu propósito é a constituição de pessoas. Mas hoje em Iauaretê, há pessoas e grupos que já intentam novas formas de fusão das capacidades dos índios e dos brancos. Refiro-me a grupos de alta hierarquia que vêm esforçando-se para inscrever suas falas ancestrais nos *papéra* dos brancos, investindo grande parte de seu tempo na produção de livros de mitologia. Na última seção deste capítulo, passo a tratar desses fatos mais recentes, que sugerem a emergência de uma nova percepção quanto à relação entre a civilização dos brancos e a cultura dos antigos.

4.6- Civilização ou cultura

Face à situação de concentração e crescimento demográfico do povoado de Iauaretê, verificamos via de regra um certo incômodo entre certos moradores Tariano das comunidades tradicionais. Alguns deles reivindicam maior respeito às prerrogativas dos Tariano por parte daqueles que vieram se estabelecendo no povoado nas últimas décadas, em particular quanto a seus direitos sobre as terras circunvizinhas ao povoado e aos melhores locais de pesca. Esta posição é mais nitidamente perceptível entre os membros do bairro São Pedro, situado na margem oposta à Missão, e em relação de contigüidade espacial ao outro bairro ali

estabelecido, Santa Maria. No passado, os primeiros moradores dos dois bairros formaram uma única comunidade, composta pelos membros de um mesmo sib Tariano, os Koivathe, que ali viviam em duas grandes malocas por ocasião da chegada dos salesianos (ver Cap. 5). A chegada de novos parentes do Papuri e do Uaupés nos anos 70 levou aos membros da principal linha de descendência do sib a decidir pela formação de duas comunidades, reinstituindo a divisão que no passado separava os Koivathe em duas malocas. Esse processo deu origem à comunidade de São Pedro, atualmente com 16 grupos domésticos, dos quais apenas dois não são Tariano. Os moradores Tariano pertencem a dois distintos sibs: Koivathe e Kayaroa, sendo os primeiros chefes e os segundos servidores, um arranjo que persiste desde os tempos em que ainda viviam nas malocas.

São Pedro diferencia-se nitidamente dos demais bairros atuais de Iauaretê, e sua própria classificação como "bairro" é freqüentemente eclipsada por sua semelhança mais próxima às comunidades ribeirinhas espalhadas pelo Distrito. O processo de fusão de todos os moradores Tariano da margem direita do Uaupés em Iauaretê em uma mesma comunidade e a subsequente separação do grupo que veio a formar a comunidade de São Pedro sugere, com efeito, uma reação de tipo tradicionalista ao crescimento demográfico das comunidades locais. Um de seus membros é enfático ao comentar a situação atual do povoado: *"com tanta gente amontoada aqui em Iauaretê, já não se pode esperar que os nossos filhos respeitem as moças como se fazia antes"*. Com essa afirmação, o informante alude a uma consequência do crescimento demográfico de Iauaretê atualmente muito debatida pelas pessoas. Trata-se do diagnóstico corrente de que essa concentração de gente sem precedentes já não permite que a juventude adquira um conhecimento apropriado sobre o mapa das relações sociais no qual sua família se insere. E isso passa a acarretar problemas sérios no que diz respeito à observação das uniões conjugais apropriadas e à intensidade da vida sexual dos jovens, o que vem levando a um aumento impressionante no número de mães solteiras no povoado.

Nosso informante diz ainda em tom categórico que *"a verdadeira comunidade existia*

na maloca", muito embora os padres queiram fazer crer que as comunidades surgiram a partir da sua catequese. Na maloca, diz ele, havia um líder para dizer o que iria ser feito, como e quando, dando a entender que na maloca os jovens tinham a oportunidade de ouvir seus pais com maior frequência e aprender quem se deve respeitar. Não é o que passa quando as comunidades estão tão ajuntadas e crescidas como em Iauaretê, diz ele. Nesse contexto, seria muito freqüente que rapazes Tariano deixem de respeitar, por exemplo, as moças Desana, coisa que seria inconcebível no passado. Passa-se que os pais já não levariam os filhos para conhecer as primas com quem podem se casar. Assim, eles podem até mesmo vir a ter relações sexuais com moças Tariano de outras partes do Distrito sem que sequer saibam disso. Ao se separem da comunidade de Santa Maria, os Tariano de São Pedro buscam, assim, *"manter a juventude na linha"*, ensinando-os a se comportar apropriadamente. Nessa comunidade, há apenas duas famílias não Tariano, de cunhados, e que foram aceitas por já haverem "dado" uma de suas irmãs em casamento aos Tariano: *"eles podem viver com a gente e serem membros da comunidade, e suas filhas poderão se casar com os nossos filhos"*, sentencia-se.

Fica evidente que esses Tariano mais tradicionalistas recorrem ao antigo modelo da maloca para produzir uma versão idealizada de sua vida comunitária no presente. Entre eles se ouve por vezes que, antes da chegada dos missionários, os índios de Iauaretê já *"tinham muita civilização"*, e que os padres deveriam ter vindo apenas para ensinar a ler escrever e contar. Essa civilização pré-existente à implantação da Missão é o que eles pretendem esclarecer na forma de um livro, para o qual eu mesmo fui convocado a colaborar como redator. Ali planejam narrar a história da origem dos Tariano, sua migração para o Uaupés e tudo que veio a se passar em Iauaretê desde sua chegada ao lugar. Paralelamente, pretendem também reconstruir uma maloca em São Pedro e retomar antigas práticas rituais, como, aliás, já vêm experimentando ao apresentar as danças e os cantos tradicionais dos *Koivathe* nas festas da comunidade. Intentam ainda reaver suas caixas de adornos cerimoniais há décadas entregues aos padres, e que, segundo informações que já circulam

em Iauaretê, encontram-se depositadas em um museu mantido por freiras salesianas em Manaus. De seu ponto de vista, é preciso “organizar Iauaretê”, isto é, garantir que os direitos dos tradicionais moradores de Iauaretê sobre os recursos naturais do entorno do povoado sejam respeitados e que certas coordenadas sociais de relacionamento entre os grupos sejam devidamente transmitidas aos jovens que já nasceram e cresceram em Iauaretê. E isso passa por uma revalorização e afirmação da chamada “cultura dos antigos”, a “civilização” que os índios já possuíam antes da chegada dos padres. Eles dizem que se os Tariano houvessem saído de Iauaretê para ir invadir a terra de outros ninguém iria gostar, de maneira que aqui, eles, os “*donos do lugar*”, deveriam ser mais respeitados.

Esta reivindicação da cultura dos antigos por parte dos Tariano dos sibs de alta hierarquia de Iauaretê pode soar paradoxal, tendo em vista, como já foi discutido no capítulo anterior, sua inclinação no passado em aceitar os planos de colonização dos militares como forma de garantir o progresso e a civilização dos brancos para Iauaretê. O que haveria se passado então ao cabo dos cerca de quinze anos desde que a avalanche de promessas do Calha Norte os seduzira? Houve certamente o surgimento de uma perplexidade quanto ao contínuo crescimento demográfico de Iauaretê, bem como quanto aos chamados “problemas sociais” que daí decorreram. Mas houve também uma mudança importante na postura dos próprios missionários quanto às expressões culturais indígenas, à qual nos referimos igualmente no final do capítulo anterior. Sua aproximação da pastoral indigenista mais progressista do CIMI, bem como a influência dos padres Javerianos da Colômbia que assumiram as missões do Papuri nos anos 50, mais propensos à Teologia da Libertação, os fez já nos anos 70 iniciar uma mudança radical na prática missionária. Foi a partir daqueles anos que, como se recordam várias pessoas de Iauaretê, começaram a aparecer novos salesianos que, além de falar em promoção humana e projetos econômicos passariam a recomendar aos índios que valorizassem sua própria cultura.

A mudança de postura dos religiosos foi também motivo de perplexidade para os índios, pois quem poderia esperar que tudo aquilo que fora condenado como “coisas do

diabo" -- o xamanismo, a iniciação, os instrumentos sagrados etc -- pudesse então passar a ser recomendado enfaticamente. Houve em Iauaretê um padre espanhol que chegou a ser afastado da Missão pelos superiores a pedido dos próprios índios, pois pretendia por fim a certas práticas, como as comemorações cívicas e as missas de formatura no colégio, por considerá-las incompatíveis com a "*cultura indígena*". O mesmo padre, segundo se comenta, queria restringir as mercadorias trocadas pela Missão a sal, sabão, fósforos e facões, que seriam as "*únicas necessárias aos índios*". Este episódio serviu para que os salesianos percebessem que era preciso cautela, e muita paciência, para entrar a fundo no negócio da inculturação. Nos anos seguintes, algumas adaptações de "*apresentações culturais*", passaram a fazer parte da agenda de festividades da Missão, como torneios de danças tradicionais envolvendo grupos de diferentes partes do Distrito.

Independentemente do que isso possa ter representado do ponto de vista dos missionários, interessa, a meu ver, ressaltar que, apesar da perplexidade gerada pelas mudanças de rumos, novos espaços pareciam se abrir aos índios. Como chegaram a dizer alguns, "*a gente não chega a entender a civilização*", indicando com isso que os brancos chegam a ser incompreensíveis, uma vez que passavam a valorizar aquilo que outrora haviam condenado. Mas a outros, como parece o caso dos Tariano de São Pedro, os espaços de valorização cultural que foram surgindo -- depois dos missionários, o aparecimento constante de antropólogos e ONGs com projetos de educação diferenciada -- vinham oferecer novas vias para reivindicar prestígio e idealizar um cenário futuro ao povoado de Iauaretê. Isto não se passa apenas com os Tariano, mas também com grupos Tukano de alta hierarquia que hoje vivem no povoado. Há homens Tukano da comunidade do Pato, por exemplo, que, assim como os Tariano de São Pedro, ressentem-se igualmente da perda progressiva de reconhecimento de seu status de chefes por parte dos co-residentes nos bairros onde vivem.

Com efeito, as hierarquias tradicionais entre os grupos indígenas do Uaupés expressam-se de maneira ambígua em Iauaretê. Entre os segmentos que reivindicam a

posição de chefes junto a seus respectivos grupos nota-se um incômodo reinante, e que diz respeito ao fato de que tais posições, segundo eles próprios apontam, deveriam ser objeto de reconhecimento por parte dos segmentos inferiores. Vivendo em bairros multiétnicos, pessoas que em seu contexto de origem contavam com meios para afirmar uma posição hierárquica -- como a promoção de festas e rituais em suas comunidades de origem --, já não dispõem dos mesmos recursos, pois aqui toca participar do dia-a-dia de uma comunidade em que seu voto vale tanto como o dos demais na eleição do capitão. Esse estado de coisas impede tanto o reconhecimento por outros como também não facilita ocasiões nas quais a hierarquia poderia vir a ser enfatizada. Ao contrário, como em geral se comenta em Iauaretê, com os padres foi introduzida a história de que "*todos são irmãos*", de maneira que as diferenças entre os grupos passaram a ser minimizadas, por assim dizer. Antes, cada qual tinha seu próprio lugar para morar, agora, todos querem vir para Iauaretê, e os moradores antigos foram exortados pelos missionários a ceder espaço para famílias de outras etnias. Nesse contexto, as iniciativas de revitalizar a cultura constituem, ao mesmo tempo, uma reação a uma tendência de indiferenciação que, cotidianamente, parece ser pressentida por vários dos moradores de Iauaretê. Alguns mencionam o fato de que hoje há muitos alunos no Colégio que não sabem dizer a qual sib específico pertencem, pois já não receberam tal informação dos próprios pais.

A cultura é, assim, não apenas aquilo que diferencia os índios dos brancos, mas também aquilo que diferencia os índios entre si. Uma afirmação que ouvi em Iauaretê ilustra bem esse ponto: "*os índios aqui em Iauaretê são o mesmo tipo de gente, porque comem a mesma comida, o que muda entre nós, Tukano, Desana, Pira-Tapuia, são as histórias, os cantos, as danças, quer dizer, a cultura*". A cultura, portanto, aparece como algo exclusivo dos índios, e que os distingue entre si. Já os brancos, com suas outras comidas, seriam outro tipo de gente. Não possuem cultura, pois não possuem benzimentos ou nomes cerimoniais, e suas "coisas", isto é, as mercadorias, o dinheiro, a escrita e seus conhecimentos, foram historicamente classificados como "civilização". Como já ressaltamos no primeiro capítulo,

lidar hoje com a chamada “cultura dos antigos” é algo que está a exigir criatividade por parte das lideranças do movimento indígena do rio Negro, e cumpre potencializá-la também através dos recursos da civilização. Os dilemas que isso acarreta para uma instância de representação macro-regional como a FOIRN são inúmeros e não nos cabe aqui enumerá-los (para essa discussão ver Jackson, 1991, 1994 e 1995). No contexto específico de Iauaretê, por outro lado, a questão parece manifestar-se com nuances próprias, pois aqui, como viemos discutindo, o assunto da cultura associa-se explicitamente a uma ênfase na diferenciação hierárquica intra e interétnica. Assim, entre os Tariano, por exemplo, somente aqueles reputados chefes encontram-se em posição de reivindicar prerrogativas e de pensar formas de “*organizar Iauaretê*” com base em um discurso consciente sobre revitalização cultural

As novas circunstâncias sociais vieram, portanto, a engendrar uma associação nítida entre o negócio da revitalização cultural e a reafirmação da hierarquia entre os grupos, o que leva alguns a definir este processo virtual como uma forma de “*mostrar quem é quem em Iauaretê*”. Um mesmo “tipo de gente”, é certo, porém com atributos, prerrogativas e capacidades distintas de acordo com uma posição hierárquica. Aqui também não se trata de abrir mão daquela civilização veiculada pela obra missionária, pois aos padres se credita o aprendizado da escrita e dos números. A conciliação desses dois mundos é, aliás, enunciada explicitamente em certas ocasiões, como naquela assembléia que mencionei no primeiro capítulo.

Lembremos que naquela ocasião, as lideranças presentes tinham por objetivo debater projetos a serem implantados no futuro, após a demarcação das Terras Indígenas. O documento que foi então produzido mencionava coisas aparentemente contaditórias, tais como: “*o fortalecimento e incentivo dos comerciantes indígenas para que haja maior e melhor investimento na área*” e “*o modo de constituição familiar entre as tribos, valorizando ou de acordo com nossos costumes ancestrais*” (Relatório da Pré-Assembléia, Iauaretê – 20 a 21 de fevereiro de 1998). Aqui também o contexto era o de encontrar soluções para os

“problemas sociais” de Iauaretê, como os do abastecimento e o controle da juventude. Ora, o modo como a assembléia se refere aos “costumes ancestrais” parece corresponder àquilo que M. Strathern (1998:118) chama uma tradição “valorizada e explícita”, o que não seria o mesmo que uma “tradição não manifesta, implícita”. Esta última seria tradição apenas para o observador, para o portador ela seria simplesmente vida. Assim sendo, esta tradição que se reivindica, que poderá por fim ou amenizar os novos conflitos, já faz parte, afirma Strathern, de um “novo tempo”, e não do “velho mundo da cultura indígena”. Ela não estaria, por assim dizer, em choque com os novos comportamentos, pois tanto estes quanto a tradição assim reinventada fazem parte de um “novo tempo”. Nessa mesma linha, Manuela Carneiro da Cunha (n.d.) sugeriu recentemente que hoje, em diferentes circunstâncias, verifica-se a existência de dois níveis de aplicação da noção de cultura: um, “literal”, que corresponderia ao uso geralmente observado em textos antropológicos, isto é, “something that, though dynamic and changeable, would inform values and actions”; outro que corresponderia a um uso político por parte de seus portadores. Esta última consistiria em um meta-discurso sobre a cultura. De acordo com a autora, um análogo do “kastom” melanésio, o termo vernacular pelo qual os nativos daquela região referem-se de maneira reflexiva e objetificada a seus próprios “costumes” (trata-se de um pidgin do termo inglês “custom”). Por isso, Carneiro da Cunha sugere o termo “calture” para denotar a forma auto-reflexiva da “culture”.

Nesse “novo tempo” que nos sugere Marilyn Strathern, a separação ou a convivência entre a modernidade e a tradição, ou entre o novo e o velho, constitui muitas vezes a própria forma como as pessoas descrevem sua realidade social. Ela sugere, assim, que cabe à análise tomar este dado como um problema a ser enfrentado, e não usá-lo como modelo. A partir de suas observações sobre as mudanças ocorridas nas terras altas da Papua Nova Guiné entre as décadas de 60 e 90, com a atividade comercial em franca expansão e com o aumento da circulação de dinheiro, Strathern sugeriu que ao distinguir, no presente, entre o velho e o novo as pessoas estariam acionando uma concepção não evolucionista da história, isto é, não estariam tratando a mudança social como um desenvolvimento linear e progressivo, de

substituição de velhos por novos comportamentos, mas como o *“deslocamento de um tipo de socialidade para outro”*. Tal processo seria análogo ao movimento que, no passado, se daria entre os tempos ordinário e ritual, entre as orientações doméstica e política, entre as esferas da produção e da transação. A distinção entre o velho e o novo estaria assim a expressar uma versão daquilo que a autora chama de *“socialidades alternadas”*, ou tipos de engajamento social com diferentes ritmos ou temporalidades e que supõem a troca de posições e perspectivas entre as pessoas no decorrer da vida social. Em sua Papua Nova Guiné revisitada, Marilyn Strathern encontrou tradicionalistas convictos altamente interessados na exploração comercial das terras em torno de seu povoado. Lá, as pessoas já demonstravam a capacidade de agir seguindo tanto o velho como o novo. Em Iauaretê, à medida que se reivindica ao mesmo tempo *“investimentos comerciais”* e *“costumes ancestrais”*, algo parecido parece estar se configurando.

Mas se há nisso tudo *“invenção de tradição”*, essa moda que hoje seduz muitos antropólogos, o que se passa em Iauaretê leva a pensar naquilo que disse Sahlins (1997b:136) a esse respeito: *“a defesa da tradição implica alguma consciência; a consciência da tradição implica alguma invenção; a invenção da tradição implica alguma tradição”*. De modo importante, aquilo que hoje em Iauaretê é chamado de *“cultura dos antigos”* configura-se como uma referência ao patrimônio material (ornamentos e instrumentos sagrados) e imaterial (nomes, rituais, mitos, encantações e cantos) que distinguiam os sibs pertencentes às hoje chamadas etnias do Uaupés. Era esse patrimônio que, mais nitidamente no passado, constituía a expressão formal da identidade dos sibs. Os rituais que envolviam esse patrimônio formavam também a base das relações políticas entre os grupos, e era a esse nível que as posições hierárquicas eram reconhecidas e consolidadas em diferentes conjunturas. De acordo com S. Hugh-Jones (2003), os líderes eram os *“que possuíam um grande conhecimento esotérico e se mobilizavam para manter e aumentar os bens sagrados de sua maloca, podendo disponibilizar os recursos necessários para patrocinar os rituais. Tais capacidades rituais prestavam-se a fortalecer sua posição política”*.

Em Iauaretê, em função dos fatores que viemos discutindo, poder-se-ia questionar quanto à integridade desse patrimônio. Já vimos que uma enorme erosão se processou em seu aspecto material com a obstinação salesiana em tomar as flautas sagradas e as caixas de enfeites então existentes nas malocas. Por outro lado, de acordo com o levantamento domiciliar que realizamos em Iauaretê, em 309 das 411 casas do povoado respondeu-se afirmativamente quanto à atribuição de nomes tradicionais aos filhos. Em 386 casas respondeu-se que os partos realizados haviam sido “benzidos” com encantações apropriadas. Nesse caso, como já aventamos no primeiro capítulo, o componente imaterial do patrimônio distintivo dos sibs do Uaupés parece, em certa medida, ter persistido, apesar da “*entrada na civilização dos brancos*”. Ao menos, parece ser o que os números acima indicam, e, de maneira mais importante, o que afirmam os Tariano de São Pedro. Talvez seja também por esse motivo que às vezes ouvimos os índios do Uaupés afirmarem que “*não perderam toda a sua cultura, mas apenas 50%*”⁶⁸. A meu ver, esta é uma forma de comunicar aos brancos que, apesar da ausência de malocas e de performances rituais grandiosas, isto é, apesar de vermos pouco, certas práticas vieram a ser deslocadas para o espaço doméstico. Ou seja, o lado imaterial e invisível daquilo que alguns moradores de Iauaretê chamam de cultura parece ter permanecido inatingível aos missionários.

No contexto de Iauaretê, começa a se tornar importante tornar visível e atribuir uma forma material àqueles signos capazes de marcar distinções entre os próprios Tariano, e destes para com os outros grupos presentes no povoado. É a essa necessidade que, a meu ver, responde o empenho dos Tariano de São Pedro em produzir um livro contendo as falas de seus antepassados. Trata-se, sem dúvida nenhuma, de um novo item que vem ocupar o espaço dos ornamentos e instrumentos sagrados que no passado constituíam o aspecto material do patrimônio dos sibs. Assim como esses objetos, as falas ancestrais, *u’ukunsehé*, que incluem os mitos, as encantações, os nomes e os cantos, são veículos de um princípio ou

⁶⁸ Essa é uma característica dos índios da região perspicazmente notada por Beto Ricardo, coordenador do Programa Rio Negro do Instituto Socioambiental. Ele sempre fez questão de indagar quanto ao sentido dessa frase inusitada.

força vital transmitidos através das gerações. Isso que venho chamando de "patrimônio", é o que alguns grupos hoje residentes de Iauaretê referem-se freqüentemente como sendo a sua "riqueza", cujo valor, *wapatisehé*, explica-se por sua própria origem: tratam-se de itens materiais e imateriais obtidos pelos ancestrais em sua transformação mítica e repassados através das gerações de um sib. Por isso, a expressão na língua tukano usada para qualificá-los é *ĩsã yěkisímia kíóke'*, literalmente, "o que nossos avós tiveram". O que são, como foram obtidos, transmitidos e o que até hoje representam é o que os Tariano de São Pedro pretendem contar no livro que planejam publicar em Iauaretê⁶⁹. O mesmo se passa entre alguns homens tukano, em particular aqueles pertencentes ao sib de chefes que residia anteriormente na comunidade do Pato. Aos Tariano interessa ressaltar suas prerrogativas como "moradores legítimos" de Iauaretê; aos Tukano, mostrar que eles chegaram antes ao Uaupés, e que por isso possuem plenos direitos de igualmente viver no povoado.

Minha presença constante em Iauaretê entre 2001 e 2002 favoreceu grandemente esses projetos, pois lá estava um antropólogo a colocar seus préstimos como redator à disposição. Todos sabiam que era uma forma pela qual eu esperava aprender muita coisa, mas nos dois casos parecia haver um reconhecimento de que eu também estava ajudando, e que com minha colaboração os livros poderiam de fato vir a ser publicados⁷⁰. Ao longo do

⁶⁹ Esse foi um trabalho que teve início em 2002, nos meses em que estive em Iauaretê para realizar meu trabalho de campo. Fui convocado formalmente para participar de várias sessões em que participaram os homens mais velhos do sib liderado pelos Tariano de São Pedro, chamados a contribuir para a elucidação da "história dos Tariano". A base foi uma fita K-7 deixada por um antigo capitão já falecido, na qual relatou o que se passou em Iauaretê antes e depois da chegada dos missionários salesianos. Esse trabalho resultou em um manuscrito preliminar, que ainda está sendo revisado e aprimorado por eles. Minha função foi a de redigir em português "correto" toda a história, que foi sendo traduzida por um padre tariano residente no bairro de Santa Maria. Minha convocação para esta tarefa devia-se em parte ao fato de, desde o ano anterior, eu estar colaborando sistematicamente com um trabalho similar, idealizado e posto em prática pelos chefes Tukano da comunidade do Pato, com quem morei durante boa parte do trabalho de campo. Este livro foi publicado em 2004 (ver Maia & Maia, 2004)

⁷⁰ A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) vem publicando, com o apoio do Instituto Socioambiental (ISA) uma coleção de livros intitulada "Narradores Indígenas do Rio Negro", destinada a acolher manuscritos de autoria indígena. Até o momento seis volumes foram editados. Cabe mencionar que desde muito tempo antes dessa iniciativa, vários índios do rio Negro parecem ter se mostrado especialmente interessados em colocar no papel as histórias contadas por seus antepassados. É o caso do Baré Maximiano Roberto, que já ao final do século XIX entregou a Stradelli o manuscrito de sua Lenda do Jurupari. Nos anos 50 e 60, Marcos Fulop e Gerardo Reichel-Dolmatoff trabalharam com informantes igualmente letrados, que pareciam interessados em colaborar em pesquisas antropológicas pela oportunidade que entreviam de efetuar o registro de mitos Tukano e Desana respectivamente (ver

processo, foi ficando claro que os livros representavam uma nova forma de objetificação da relação entre os homens de um grupo agnático e seus ancestrais. Uma objetificação, poderíamos dizer, daquilo que hoje no Uaupés se costuma chamar de "cultura". Nos dois capítulos finais da tese estaremos explorando em detalhes os conteúdos respectivos dos manuscritos Tariano e Tukano com os quais colaborei longamente durante a pesquisa de campo. Ali, teremos ocasião de verificar que esses livros, que muito provavelmente passarão a circular em Iauaretê em um futuro próximo, não são reificados como coisas em si mesmas, mas considerados objetos de valor, pois aquilo que registram é foco de alta estima subjetiva. São, ao mesmo tempo, objetificação e personificação, e se prestam a operar uma apresentação externa -- objetificação como "appearance" (ver também Gell,1999:37) -- de uma relação que vem sendo eclipsada por outras tantas que vêm se constituindo em Iauaretê, aquela com o passado ancestral. Não é fortuito que, paralelamente, à redação de livros, os Tukano e Tariano manifestem seu interesse em reaver as caixas de enfeites levadas a décadas pelos salesianos, reconstruir malocas e retomar práticas rituais.

Os relatos permitem ainda entrever como a civilização dos brancos é pensada nesse mesmo registro, pois ali não se dá conta não apenas de como os ancestrais indígenas obtiveram suas capacidades subjetivas, mas também das formas de subjetivação dos brancos.

Fulop, 1954 e 1956 e Reichel-Dolmatoff, 1971). Nos anos 70, o Desana Luís Lana publicou, o com a apoio da antropóloga Berta Ribeiro, o livro "Antes o Mundo não existia", cuja segunda edição veio a ser o primeiro volume da coleção acima mencionada.

Capítulo 5

Filhos do sangue do trovão: os Tariano em Iauaretê

“Os Tariana ganharam uma certa supremacia no Uaupés, avassalando as tribus vizinhas dos Yuruparí e Pira-Tapuya e parte dos Macús, estado que se prolongou, ao menos teoricamente, até os nossos dias. Hoje esta mais nobre das tribus do Uaupés está se tucanisando cada vez mais, já tendo abandonado por completo o uso da língua antiga, trocando-a pela Tucana”

Curt Nimuendaju, ([1927] 1982)

Os “filhos do sangue do trovão”, *bipó diroá masí*, são os Tariano, uma designação por eles recorrentemente afirmada e aceita por todos os outros grupos com os quais convivem hoje no Uaupés. Outro ponto de consenso entre os Tariano e seus vizinhos diz respeito ao seu lugar de origem: é ponto passivo que os Tariano não são originariamente do rio Uaupés, tendo ali chegado em tempos passados, e se estabelecido pelas imediações de Iauaretê muito antes da chegada dos brancos, conforme se afirma freqüentemente. Mais precisamente, seu lugar de origem é a cachoeira de Uapuí, localizada no alto curso do rio Aiari. Em termos de distância geográfica, este alfuente do rio Içana é muito próximo ao curso do alto Uaupés, para o qual teriam atravessado por caminho terrestre. Este deslocamento em direção sul é um evento que a narrativa mítica Tariano situa logo após seu surgimento como “gente” (*masa*). Ou seja, embora sua origem tenha se dado ao lado daquela de outros grupos de língua Arawak que ainda hoje habitam a bacia do Içana, o processo de crescimento e dispersão dos Tariano como grupo ocorre à medida que se deslocam da bacia do Içana para a

do Uaupés. Em algumas versões de sua origem mítica, há alusões a respeito de conflitos com os Baniwa, que os teria levado a empreender a migração rumo sul.

Ao longo do percurso em direção à região de Iauaretê, há alguns sítios de parada mais ou menos prolongada, nos quais é estabelecida uma ordem hierárquica entre os ancestrais Tariano que surgiram no rio Aiari. Outros ancestrais dos Tariano vêm também a aparecer nesses locais, sendo incorporados ao final da escala hierárquica. Essas personagens míticas são os ancestrais dos diversos sibs patrilineares que compõem aquilo que hoje se designa como a “etnia Tariana”, um grupo exogâmico distinto no contexto do rio Uaupés. A relação de hierarquia entre os ancestrais define a classificação dos sibs. Assim, há sibs “menores”, ou mais novos, com posição hierárquica inferior. Alguns ficaram ao longo do caminho em direção a Iauaretê, outros foram enviados pelos sibs “maiores” para outras partes do Uaupés, descendo até as proximidades das cachoeiras de Ipanoré e Urubuquara. Outros, ainda se dirigiram a localidades do baixo rio Papuri. Os sibs maiores concentraram-se em Iauaretê, onde até hoje vivem seus descendentes. A atual distribuição espacial dos Tariano é, assim, coerente com a narrativa da trajetória de seus ancestrais, de maneira que hoje ocupam um território descontínuo. Com o tempo, os Tariano foram deixando sua língua, hoje falada apenas por indivíduos pertencentes a sibs inferiores. A explicação que dão para isso está relacionada ao fato de que, uma vez vivendo no Uaupés, os homens da maior parte dos sibs passou a se casar com mulheres Wanano e Tukano, de modo que as crianças nascidas dessas uniões foram se habituando às línguas maternas. Hoje praticamente todos são falantes do tukano, que funciona como língua franca no Uaupés. Sua língua original é muito próxima à dos Baniwa, grupo arawak que ocupa praticamente toda a extensão do rio Içana. Hoje, à exceção dos Desana, os Tariano mantêm laços matrimoniais com várias outras etnias do Uaupés. Seguindo a regra da exogamia, homens Tariano não se casam com mulheres de sua própria etnia.

Esses fatos, narrados a esse nível de detalhe, são praticamente senso comum em Iauaretê, e podem ser confirmados por jovens e adultos, homens e mulheres, Tariano ou

Tukano. Mas uma interpretação mais profunda de sua história é restrita aos homens Tariano mais velhos, e em particular àqueles pertencentes às principais linhas de descendência dos sibs maiores. Quando os indagamos a respeito da designação “filhos do sangue do trovão”, ou a respeito das circunstâncias da transformação dos Tariano em gente, eles afirmam tratar-se de uma história muito longa, cujo relato, por sua enorme duração, exige paciência aos interessados. Alguns deles costumam fazer uma analogia esclarecedora, apontando tratar-se do “antigo testamento dos índios”. Trata-se daquilo que Christine Hugh-Jones (1979) qualificou em seu estudo sobre os Barasana como “era pré-descendência”, um longo período de gestação da atual humanidade, anterior à sua organização social em grupos exógamos compostos por sibs hierarquizados.

Neste capítulo, iremos explorar principalmente da história mais recente dos Tariano, que fala de sua trajetória até o Uaupés e da dispersão dos diversos sibs por diferentes localidades desse rio. É nesse registro que eles tratam da chegada dos primeiros brancos no Uaupés, bem como das disputas e rivalidades antigas envolvendo chefes de diferentes linhas de descendência dos sibs estabelecidos em Iauaretê. Mas a base sobre a qual fundamentam sua narrativa histórica são os mitos de origem, pois é através deles que se vem a conhecer os eventos que justificam sua fixação em Iauaretê. Como veremos, foi ali, na cachoeira da onça, que os demiurgos iniciaram uma história de feitos extraordinários, que, mais tarde, viria a propiciar o surgimento dos filhos do sangue do trovão.

5.1- Segmentos e geografia

A população atual dos Tariano no Distrito de Iauaretê é estimada em cerca de 1.300 indivíduos⁷¹. Suas comunidades estão distribuídas ao longo do médio e alto curso do rio Uaupés, em três distintos núcleos de concentração. O primeiro e mais importante deles é formado pelas comunidades situadas no povoado de Iauaretê e em suas imediações. Quatro

⁷¹ Além desses, há um número desconhecido de famílias que hoje vivem na cidade de São Gabriel da Cachoeira e em outras comunidades ou centros urbanos do Rio Negro, como Santa Isabel e Barcelos.

dessas comunidades correspondem aos bairros mais antigos do povoado (São Miguel, Dom Bosco, Santa Maria e São Pedro), ao passo que outras seis estão localizadas a pouquíssima distância (Japurá, Aracapé e Sabiá, à margem direita do rio Papuri muito próximas à sua foz, e Campo Alto, Itaiçu e Miriti, localizadas às margens do rio Uaupés, a primeira abaixo de Iauaretê e as duas últimas acima – ver mapa Capítulo 3). Os outros dois núcleos Tariano estão separados do primeiro por comunidades Tukano, Arapasso e Pira-Tapuia, estando um localizado no alto curso do Uaupés e outro no médio curso desse rio. Ou seja, há um núcleo situado a montante do núcleo central de Iauaretê, formado por duas comunidades (Santa Rosa e Periquito), e outro a jusante, formado por quatro comunidades (Ipanoré, Urubuquara, Piu-Pinu e Nova Esperança). Em termos populacionais, Iauaretê concentra hoje a grande maioria da população Tariano (900 indivíduos). Mas há que se notar que metade desse total corresponde a pessoas que, nas últimas décadas, vêm se transferindo das comunidades dos dois núcleos periféricos e das imediações do núcleo central para o povoado. Para se ter uma idéia dessa proporção, basta mencionar que dos 900 Tariano hoje residentes em Iauaretê, menos da metade são membros das antigas comunidades que aí se encontravam antes do início do processo de concentração populacional no povoado que se iniciou ao final dos anos 70. Os Tariano dessas antigas comunidades, elas próprias constituídas em função da chegada dos missionários em 1930, somam uma população que não ultrapassa hoje o patamar de 400 pessoas.

A dinâmica espacial das comunidades Tariano é, portanto, determinada por uma articulação complexa de fatores: é importante, em primeiro lugar, considerar seus relatos acerca de sua própria origem como grupo diferenciado e seus deslocamentos mais antigos -- cuja seqüência, como vimos no segundo capítulo, já foi objeto de hipóteses arqueológicas --, bem como a implantação da missão salesiana em Iauaretê e seus desdobramentos mais recentes, que, no bojo das mudanças verificadas nas últimas décadas, veio promovendo a concentração dos Tariano em seu núcleo de povoamento mais importante. Embora mais de dois terços de sua população localize-se hoje no povoado de Iauaretê, os núcleos Tariano do

alto e do médio Uaupés ainda mantêm-se como tais, seja pela permanência de parte de seus moradores nesses locais, seja pelo reconhecimento partilhado entre os diferentes sibs de que cada qual possui seu “próprio lugar”.

A tabela abaixo fornece uma relação de todos os sibs Tariano, apontando sua situação espacial. As duas colunas à direita da coluna de nomes indicam respectivamente as comunidades em que hoje encontramos representantes de cada um dos sibs e seu núcleo original de localização. Ainda que não se possa afirmar com segurança, muito provavelmente os sibs que originalmente se situavam em comunidades do alto e médio Uaupés possuem parte de seus membros vivendo hoje em comunidades do povoado de Iauaretê. Assim sendo, a coluna do meio dá uma idéia aproximada da localização atual dos sibs, ao passo que a coluna da direita indica sua localização original antes do início do processo de concentração demográfica em Iauaretê. Os diferentes sibs aparecem agrupados em distintas séries, o que corresponde à sua classificação hierárquica. Esta ordem, como já foi dito, é baseada na seqüência mítica do surgimento dos sibs, tal como ocorre em casos de outros grupos do Uaupés já descritos. Veremos, no entanto, que o caso Tariano apresenta características próprias.

Sibs Tariano: hierarquia e localização

Primeiro Grupo - Perisi (Enu Pukurana ou “Filhos do Trovão”)	Comunidades originais e/ou atuais	Núcleo original
Kameda	Extintos	Iauaretê e imediações
Uhuiaka Kasi Numáda		
Uhuiaka Uhuiaka Seri	Dom Bosco, Iauaretê	
Kuenaka	Dom Bosco, Iauaretê	
Adaruna	Matapi, Rio Içana	
Kameua	Extintos	
Kali		
Uhui		
?	Aparecida, Iauaretê	
Psi Sawi	Aparecida, Iauaretê, e Itaiapu, rio Uaupés acima	
Kuisivada Kabana	Aparecida, Iauaretê, e Itaiapu, rio Uaupés acima	
Uhua Dakeno	Extinto	

Segundo Grupo – Koivathe	Comunidades atuais	Núcleo original
Koivathe	São Pedro e Santa Maria, Iauaretê	Iauaretê e imediações
Kuenaka Dakásami	Ipanoré	Médio rio Uaupés
Pukuta	Extinto	?
Samida	Santa Maria e Dom Bosco, Iauaretê	Iauaretê e imediações
Sahami	Dom Bosco, Iauaretê	
Yawi	Santa Maria, Iauaretê	Médio rio Uaupés
Pukudana Kawaiaca	Campo Alto, rio Uaupés abaixo	Iauaretê e imediações
Sami	Santa Maria, Iauaretê	
Han-Huhada Sarape	Santa Maria, Iauaretê	
Kui	Japurá, rio Papuri, e	
Kali-Dáseri	Cruzeiro, Iauaretê	
Makuía	Aparecida, Iauaretê	
Talhakana	Nova Esperança, médio Uaupés, e Cruzeiro e Dom Pedro Massa, Iauaretê	Médio rio Uaupés
Terceiro Grupo - Kayaroa (Paipherináseri)	Comunidades atuais	Núcleo original
Kumadeni	Urubuquara, médio Uaupés, e Ilha de São João, Iauaretê	Médio Uaupés
Kuena Yawialipe	Aracapá, rio Papuri, e Cruzeiro, Iauaretê	Iauaretê e imediações
Hewáli	?	
Malidá	Umari, rio Uaupés acima, e Dom Pedro Massa, Iauaretê	
Haiku Sacali	São Miguel, Iauaretê	
Tepavi Hiparu		
Koeça	Dom Bosco, Iauaretê	
Tephana Sipa	?	
Paséda Hidalida	Extintos	
Tephana Huli		
Iawiça	São Pedro, Iauaretê	
Yekú	São Domingos Sávio, Iauaretê	
Daduna		
Masienda	São Miguel, Iauaretê	
Mamialikuna	Periquito e Santa Rosa, rio Uaupés acima, Urubuquara, médio Uaupés, e Aparecida, Iauaretê	

Obs.: Os sombreados da tabela prestam-se unicamente a marcar os sibs extintos.

A tabela apresenta três séries distintas de sibs. A primeira série é composta por onze unidades, das quais há seis reputadas como extintas. A respeito dessas últimas, não obtive

informações detalhadas a respeito de sua trajetória. Os informantes dos outros sibs que fazem parte desse bloco afirmam usualmente que “morreram todos”. A respeito dos dois primeiros da relação, conta-se que quando os Tariano, após seu surgimento no rio Aiari, passaram a crescer através de intercasamentos com outros grupos lingüísticos, eles não haveriam obtido mulheres, e, assim, não teriam deixado descendentes. Esse primeiro bloco é designado pelo termo *Perisi*, uma categoria que se aplica de modo mais generalizado a filhos primogênitos ou a sibs que ocupam a posição hierárquica superior em seus respectivos conjuntos. Outra expressão empregada para essa série é *Ennu Pukurana*, “filhos do trovão”. Trata-se da expressão original, na própria língua tariano, da designação correntemente usada no Uaupés para designar o conjunto dos Tariano. Nessa forma de uso mais restrita, a expressão se presta a marcar a posição hierárquica superior desse conjunto de sibs. Logo abaixo dele, encontramos uma segunda série composta por treze unidades, designada em seu conjunto pelo nome do sib que encabeça a lista, *Koivathe*. Trata-se de um termo para o qual os Tariano não fornecem tradução, afirmando ser propriamente “um nome”. Esses *Koivathe* são, em geral, considerados o “segundo grupo dos Tariano”, ou os “mais novos”. Ao final da seqüência, encontramos uma terceira série de quinze sibs, designada corriqueiramente pelo nome *Kayaroa*, termo da língua tukano cuja tradução é “periquito”. Na própria língua Tariano, eles são designados paradoxalmente pelo termo *Paipherináseri*, “os irmãos mais velhos”, muito embora sejam os “mais novos”, pois são considerados servidores dos sibs do segundo grupo, os *Koivathe*. Esta designação, tacitamente aceita como incorreta, mas corrente, relaciona-se ao evento mítico de seu surgimento, quando relutaram em ser referidos como “mais novos”. Os nomes específicos de cada um dos sibs são também nomes pessoais ou apelidos dos Tariano, para a maioria dos quais não há tradução conhecida.

A ordem em que os sibs encontram-se dispostos na tabela corresponde, de acordo com a narrativa mítica da origem dos Tariano, à seqüência do surgimento de seus ancestrais. Aqueles que primeiro surgiram na cachoeira de Uapuú são considerados “irmãos mais velhos” (*paiphe*), os que vieram a aparecer ao longo da trajetória em direção ao Uaupés são os “mais

novos" (*noeri*). De uma maneira geral, a alocação dessas unidades em três séries hierarquizadas é amplamente reconhecida pelo conjunto dos Tariano. Ainda que possa haver variações na seqüência exata dos nomes em cada uma das séries de acordo com a posição do informante nesse esquema, a ordem hierárquica mais geral não é objeto de polêmicas entre pessoas pertencentes a sibs de diferentes séries. Tive inúmeras ocasiões ao longo do trabalho de campo de conversar simultaneamente sobre o assunto com duas ou mais pessoas em diferentes posições nessa escala, e pude notar que há concordância geral entre os Tariano quanto a isso. Ainda que diferentes informantes apresentem os dados com maior ou menor grau de detalhamento, não parece haver controvérsia quanto à classificação das pessoas como pertencentes à primeira, segunda ou terceira série de sibs, bem como sobre a alocação dos sibs em cada uma delas. Além da posição hierárquica, ou, aliás, como marca de sua posição hierárquica, os sibs possuem nomes, cantos, histórias, e, no passado, objetos e adornos cerimoniais específicos, que constituíam um patrimônio distintivo.

A tabela foi composta a partir de informações prestadas por homens pertencentes aos principais sibs, *Perisi* e *Koivathe*, considerados as "cabeças" das duas primeiras séries, e que reivindicam a prerrogativa de contar a história dos Tariano e o direito de "escalar os grupos", isto é, recordar a posição hierárquica de cada um deles em sua ordem original. Cada um deles afirma-se, assim, detentor de um corpo de conhecimentos específicos, entre os quais nem sempre há plena coerência. O homem que me forneceu a lista da primeira série é membro de uma família *Perisi* proeminente, e na ocasião em que nos sentamos para tratar do assunto fez questão de convocar outros membros de seu sib. O mesmo se passou com a lista da segunda série, quando estavam presentes representantes de todas as linhas de descendência do sib *Koivathe*. Quanto ao terceiro bloco, a inclusão e ordem dos grupos foram estabelecidas também pelos homens do sib *Koivathe*, ao qual se reconhece em geral a chefia não apenas dos sibs do segundo bloco como também dos do terceiro. Alguns informantes tendem a fundir a segunda e a terceira séries, alocando todos os sibs conhecidos como *Kayaroa* ao final da seqüência dos sibs encabeçados pelos *Koivathe*.

Esse sistema de segmentação dos Tariano mantém certas similaridades com o dos grupos de língua arawak de sua região de origem. Esses grupos correspondem, com efeito, a um grande conjunto disperso pela bacia do Içana, no Brasil, e em extensas partes do Guainía, na Colômbia e Venezuela, onde são respectivamente conhecidos pelos etnônimos Baniwa, Curripaco e Wakuenai (ver Wright, 1982, 1996; Journet, 1981, 1995; e Hill, 1983, 1993). De acordo com as descrições etnográficas disponíveis, esse grande conjunto arawak do qual os Tariano teriam sido parte no passado -- uma população estimada atualmente em mais de 15.000 pessoas (Cabalzar & Ricardo, 1998) --, é subdividido em fratrias compostas de cinco ou mais sibs patrilineares. Assim como os Tariano, todos eles relatam sua origem na cachoeira de Uapui, Hipana, no alto rio Aiari. Segundo Journet (1995:62ss), essas fratrias constituem agrupamentos de sibs que, muito embora não partilhem de um ancestral comum, concebem-se como uma seqüência de irmãos, mais velhos e mais novos, ao que corresponde uma ordem hierárquica de "chefes" e "servidores". Dentro de uma mesma fratria, os sibs consideram-se consangüíneos, de maneira que entre eles não deve haver alianças matrimoniais. Cônjuges devem ser buscados em sibs considerados afins, pertencentes a uma outra fratria. Apesar da grande coerência apontada pelo autor quanto às relações de consangüinidade e afinidade entre os sibs, as fratrias não são nomeadas como tais, sendo freqüentemente objeto de explicações contraditórias por parte de diferentes informantes quanto à sua composição interna. Além disso, os sibs de uma mesma fratria não ocupam territórios contínuos. Ainda que a regra da exogamia opere em ambos os níveis, não se trata aqui exogamia lingüística, pois a língua falada pelos sibs arawak é a mesma e as variações dialetais existentes tampouco correspondem às distinções de fratria⁷².

⁷² As variações dialetais ao longo do rio Içana são claramente perceptíveis de acordo com o trecho do rio em que uma comunidade se localiza. Assim, no médio/baixo Içana verifica-se a ocorrência da variante chamada "karu" ou "karum". Subindo o rio, verificamos a ocorrência de outro dialeto, conhecido como "nhome". Este é correntemente falado por sibs pertencentes a diferentes fratrias Baniwa, como os Oaliperê-dakenai e os Hohodene. No alto Içana, a variante falada é conhecida pelo termo "kuri" ou "kurri" -- de onde vem o etnônimo "curripaco". A tradução de todos esses termo é "não". Ou seja, as variantes dialetais da língua falada por esses arawak são designadas por um termo nitidamente diferenciado entre elas.

O uso da noção de fratria no caso das séries de sibs Tariano pode, no entanto, acarretar confusões. Em primeiro lugar porque não verificamos a ocorrência de intercassamentos entre elas. Isto é, as séries de sibs Tariano formam, em seu conjunto, uma unidade exogâmica discreta no contexto atual do Uaupés, e só não podemos dizer que pratiquem a exogamia lingüística por haverem deixado sua língua materna⁷³. Além disso, no Uaupés o termo fratria vem sendo usado, a exceção dos Cubeo e dos Makuna (ver Goldman, [1963] 1979 e Arhem, 1981)⁷⁴, para designar unidades maiores, que incluem em geral grupos lingüísticos exogâmico -- Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Wanano e assim por diante -- que se consideram consangüíneos, tal como ocorre ao nível dos sibs entre os arawak (ver especialmente C. Hugh-Jones, 1979, Jackson, 1983 e Cabalzar, 1996). Assim, entre os grupos tukano do Uaupés, a fratria é uma unidade fracamente estruturada, não nomeada, podendo incluir grupos geograficamente distantes, que por vezes sequer mantêm contatos freqüentes. Nesse caso, seria problemático tratar as séries de sibs Tariano como fratrias, pois os próprios Tariano em seu conjunto são, via de regra, incluídos em uma unidade exogâmica maior que incluiria também os Desana. É a esse nível que, no Uaupés, a noção de fratria vem sendo aplicada.

Meus dados a respeito da formação de fratrias no Uaupés não permitem estabelecer claramente uma lista dos grupos que as compõem, havendo um grau razoável de contradição nas afirmações de diferentes informantes. De um modo geral, há uma ampla aceitação de que os Tariano e os Desana não deveriam trocar mulheres entre si, o que por vezes, a depender do informante, se estende também aos Arapasso. Haveria neste caso uma fratria

⁷³ Assim como os outros grupos do Uaupés, a terminologia de parentesco Tariano é do tipo dravidiano, de maneira que o casamento preferencial de um homem é com a FSD ou MBD. Pela reiteração dos laços de aliança, é muito freqüente que uma esposa pertença ao mesmo grupo exogâmico da mãe de ego. À diferença dos demais sistemas dravidianos amazônicos, no Uaupés a geração de ego inclui uma terceira categoria além de cunhados (ou esposas potenciais) e irmãos (ou irmãs): são os "filhos de mãe", *pakó-makí* em tukano. Tratam-se de primos paralelos matrilineares, com os quais não se troca irmãs (ou não se casa).

⁷⁴ Nos casos Cubeo e Makuna, não haveria interdição de casamento entre pessoas do mesmo grupo lingüístico. Assim, a partir dos dados de Goldman [(1963) 1979], podemos dizer que os Cubeo aproximam-se mais do padrão arawak, pois entre eles se verifica a existência de três fratrias, cada qual formada por um conjunto de sibs cujos membros trocam mulheres com sibs de uma fratria diferente de sua própria.

que incluiria esses três grupos. Há, porém, alguns poucos casos de casamento entre os Tariano e os Desana, e mais ainda entre os Tariano e os Arapasso⁷⁵. Os próprios Tariano justificam sua inclusão em uma fratria ao lado dos Desana por considerar que também estes últimos haveriam surgido no Aiari, e, assim como eles, migrado ao Uaupés mais tarde. Isso tudo torna, a meu ver, inapropriado transpor o emprego do termo fratria, tal como foi utilizado nas etnografias dos grupos arawak, para qualificar as séries de sibs Tariano.

Com efeito, minha impressão é que o sistema de segmentação Tariano explica-se em grande medida pela própria dinâmica social que teve lugar ao longo de seu deslocamento histórico da bacia do Içana à do Uaupés. Neste processo, é possível que grupos menores tenham sido incorporados em posições hierárquicas inferiores, como seria o caso de vários dos sibs classificados como *Kayaroa*, em particular o último da lista, os *Mamialikune*⁷⁶. Há também informações que sugerem que os *Koivathe* teriam sido o primeiro grupo Tariano a estabelecer aliança com os Tukano, talvez por terem sido os primeiros a alcançar Iauaretê. A esse respeito, coincide o que contam os *Koivathe* e certos sibs Tukano de alta hierarquia. Ambos afirmam que, ao chegar a Iauaretê, os Tariano teriam encontrado ali *Wa'ûro*, o chefe dos Tukano, com todos os seus grupos. Os Tukano, como veremos no capítulo seguinte, apontam que a chegada dos Tariano só haveria ocorrido após o casamento entre o filho de *Wa'ûro* com uma filha de um chefe Tariano chamado *Iesê*. Os Tukano haveriam viajado de Iauaretê ao Içana para conseguir esta mulher para o filho de seu chefe. Mais tarde, quando essa mulher já havia tido seu primeiro filho, o grupo de *Iesê* teria migrado para o Uaupés, a convite de *Wa'ûro*. Embora os *Koivathe* não mencionem este casamento, e tampouco o convite Tukano, concordam que antes dos Tariano os Tukano já haveriam habitado a cachoeira de Iauaretê, após sua dispersão a partir do igarapé Turí, afluente do baixo rio Papuri.

⁷⁵ Os Arapasso, às vezes, são incluídos em uma outra fratria, ao lado dos Pira-Tapuia e Wanano. Mas também os Tukano em geral não se casam com mulheres Wanano, não porque sejam incluídos na mesma fratria, mas porque mantêm com estes uma relação de "filho de mãe" (ver supra, nota 3)

⁷⁶ Para este grupo, todas as versões disponíveis da narrativa mítica Tariano são unânimes em apontar sua origem e incorporação já no Uaupés: "Vocês são gente?", haveria perguntado *Koivathe* aos *Mamialikune*. Vendo que sim, os teria levado para dentro da maloca em que os Tariano encontravam-se reunidos na Ilha de Arumã, alto Uaupés, e lhes indicado um lugar atrás dos chefes.

De modo importante, dois nomes relacionados aos *Koivathe* parecem confirmar sua posição precursora no que diz respeito ao estabelecimento de alianças com os Tukano. *Iesê* é um nome que ainda aparece na genealogia desse sib, precisamente em uma de suas linhas de descendência que demonstra a reiteração de antigos laços matrimoniais com os Tukano. Isso sugere que o primeiro casamento entre os Tukano e os Tariano haveria ocorrido entre um homem tukano de alta hierarquia e uma mulher *Koivathe*. Além disso, os *Koivathe* são um dos poucos sibs Tariano que possui um nome específico na língua Tukano, *O'âparo-porã*, "filhos da mucura", atribuído a eles pelas mulheres Tukano. Como em inúmeros outros casos de apelidos verificados entre os vários grupos do Uaupés, este também possui uma conotação sexual, pois, segundo afirmam os homens *Koivathe*, as mulheres Tukano que eles "agarravam" diziam que eles tinham o mau cheiro da mucura⁷⁷. Nomes, ou apelidos, como veremos, falam algo a respeito da história de seus portadores, isto é, dizem respeito às suas antigas relações. Um sib Tariano que, além de um nome próprio em sua língua, possui um apelido atribuído pelas mulheres de um grupo de cunhados não é, assim, um detalhe fortuito. Como afirmam várias pessoas de Iauaretê, apelidos dados por mulheres "eram aqueles que pegavam mesmo". Através dos nomes, podemos também recuperar uma história de relações com os colonizadores. Volto a esse ponto mais abaixo.

Fatores como esses -- incorporação e liderança sobre outros sibs e alianças estratégicas bem cedo estabelecidas com os Tukano -- parecem ter desempenhado um peso decisivo na integração dos *Koivathe* ao sistema social do Uaupés. Isso responde em parte pela proeminência que este sib viria a ganhar nesse rio, mesmo situando-se em um nível hierárquico secundário no conjunto dos sibs Tariano. Além disso, ao contrário dos sibs da primeira série, os *Koivathe* lograram manter ao longo da colonização uma estabilidade territorial notável, constituindo junto com outros sibs que os acompanhavam como servidores

⁷⁷ No mesmo sentido, o termo tukano, *daseá*, seria um apelido atribuído por mulheres desana que haveria se consolidado como etnônimo. Segundo afirmam os próprios Tukano, que na realidade se autodesignam como *Ye'pâ-masa*, "gente da terra", esta qualificação resultaria do fato de que os jovens tukano andariam em bandos, como a ave tukano, "sempre atrás de mulheres para agarrar". Os Desana são considerados pelos Tukano seus principais cunhados, uma relação definida entre os dois grupos desde os tempos da transformação mítica.

o bloco historicamente mais numeroso entre os Tariano. A esse respeito, os *Koivathe* costumam dizer que os sibs da primeira série, os chefes, nunca tiveram servidores, e que teria sido a eles, chefes por sua vez dos Tariano do "segundo grupo", que coube a tarefa de conduzir até Iauaretê todos os sibs inferiores e indicar-lhes seus respectivos lugares de moradia. Apontam, inclusive que, no passado, vendo que os sibs *Perisi* não tinham quem lhes servisse, deram a eles o sib *Malidá*, cujos descendentes até hoje vivem na comunidade de Umari, localizada no Uaupés acima de Iauaretê, em um ponto mais próximo dos locais onde se encontravam as antigas malocas *Perisi*. Desse modo, a feição que hoje assumem os Tariano como grupo social diferenciado reflete um modo muito específico de atualização dos elementos básicos da organização social das sociedades indígenas rionegrinas -- descendência patrilinear, hierarquia, exogamia -- no curso de uma trajetória histórica peculiar.

De fato, há variações significativas nas narrativas respectivas dos sibs *Perisi* e *Koivathe* quanto à trajetória dos Tariano do Içana para o Uaupés, e é nos relatos dos últimos que encontramos informações específicas sobre como os Tariano se distribuíram por diferentes localidades do Uaupés. Já os *Perisi*, ao contar a chegada dos Tariano a Iauaretê enfatizam motivos distintos daqueles que os *Koivathe* privilegiam. Os *Koivathe* falam de guerras com outros grupos e de distribuição de lugares a grupos servidores. Além disso, interpõem entre a saída do Aiari e a chegada à Iauaretê a subida dos rios Negro e Uaupés. A trajetória *Perisi* é mais curta e não há outros grupos que os seguem. Essas diferenças que apresentam os relatos Tariano sobre ocupação de Iauaretê indicam, a meu ver, que tal processo pode ter sido bem mais complexo do que pode parecer em uma primeira análise, isto é, talvez não se trate de apenas um movimento migratório, mas de um conjunto de movimentos, por caminhos distintos e envolvendo diversos grupos. O relato *Koivathe*, por exemplo, concentra-se em afirmar sua liderança sobre outros sibs que os seguiam ou a eles se agregaram ao longo da trajetória. Não falam, por outro lado, de outras etnias atuais do Uaupés. Os *Perisi*, por sua vez, fazem menção explícita aos Desana, que haveriam surgido e

os seguido desde o Aiari. Mas não há rivalidade hoje entre os sibs *Perisi* e *Koivathe*, e sim um reconhecimento mútuo de suas respectivas posições. Homens *Koivathe* costumam ser bem recebidos em festas do bairro D. Bosco, assim como há homens *Perisi* que afirmam já haver oferecido dabucuris aos bairros de São Pedro e Santa Maria.

O respeito de que gozam os *Koivathe* associa-se, sem dúvida, ao fato de serem o único grupo Tariano considerado “chefe” que se mantém concentrado no lugar onde se localizavam as malocas de seus antepassados, hoje as comunidades de São Pedro e Santa Maria. Não é o que se passou com os sibs *Perisi*, que em sua maioria moravam no passado no lado colombiano da fronteira. Obrigados a se transferir a terras brasileiras em função das agressões praticadas por balateiros colombianos, vieram a se estabelecer junto a sibs *Kayaroa*, como os *Koeça*, cuja maloca localizava-se no lugar onde veio a se formar a comunidade de D. Bosco, e os *Tepavi Hiparu* e *Haiku Saçali*, cujas malocas situavam-se nos lugares onde vieram a se formar as comunidades de São Miguel e, mais tarde, Aparecida. Dom Bosco é onde moram, portanto, os chefes dos Tariano, o que é reconhecido por praticamente todos os moradores atuais do povoado. Mas Santa Maria e São Pedro, localizadas à margem oposta da missão, gozam de uma reputação de tradicionalidade única, pois foi ali, nas antigas malocas dos *Koivathe*, que os primeiros salesianos aportaram para tratar da implantação da futura missão. Como veremos abaixo, era também a essas malocas que outros brancos que já vinham desde o século XIX transitando pelo Uaupés se dirigiam para tratar de outros assuntos.

A implantação da missão salesiana em Iauaretê viria certamente determinar transformações profundas na organização socioespacial dos grupos Tariano estabelecidos em suas imediações. Alguns anos antes da chegada dos salesianos, Nimuendaju ([1927]1982:156) dá conta da existência ali de 14 grupos locais Tariano, em um trecho do Uaupés que, de acordo com o etnólogo, não ultrapassaria dois quilômetros em linha reta. Com a chegada da missão, em pouco tempo as malocas mais próximas transformam-se em comunidades, às quais outros grupos foram estimulados a fixar moradia. Na outra margem,

as duas malocas *Koivathe* então existentes transformam-se assim em uma única comunidade, que décadas mais tarde virá a se dividir em duas, reestabelecendo a antiga separação do sib em distintas malocas. Como veremos abaixo, através da memória oral dos Tariano *Koivathe* é possível entrever os movimentos anteriores à chegada dos missionários, bem como o espaço geográfico que correspondia à esfera de influência deste sib, precisamente Iauaretê e suas imediações. Os materiais que estaremos analisando foram compilados em várias seções de trabalho convocadas pelos próprios *Koivathe* ao longo de meu trabalho de campo em Iauaretê. Como pontuamos no capítulo anterior, seu interesse não é apenas o de escrever sua história, mas também o de divulgá-la entre os outros grupos de Iauaretê na forma de um livro.

À medida que o trabalho avançava, fui gradativamente percebendo que os *Koivathe* desempenharam um papel proeminente ao longo da colonização, e que isto se relacionava diretamente ao status de chefes que parecem ter efetivamente exercido junto a vários outros sibs Tariano. Assim, não obstante a instabilidade intrínseca ao sistema hierárquico do Uaupés (ver Chernela, 1993:125-148), os *Koivathe* parecem ter logrado manejar a seu favor um conjunto diversificado de relações. Por um lado, liderando outros sibs que os acompanharam no processo de estabelecimento dos Tariano no rio Uaupés, por outro, fazendo alianças com aqueles “civilizados” que passaram a visitar sua região a partir da segunda metade do século XVIII. Sua posição intermediária é o principal fator que, a meu ver, explica porque viriam a ser considerados os chefes dos Uaupés.

5.2- Chefes dos Uaupés

No Capítulo 2, mencionamos de passagem que uma primeira fase da incorporação dos Tariano do sib *Koivathe* ao sistema social do Uaupés os levaria a fazer guerra com outros grupos, como os Wanano e os chamados Arara. Este traço é, como vimos, especialmente sublinhado por Eduardo Neves (2001) ao formular seu modelo relativo à configuração social

pré-colonial do Uaupés. Essas guerras parecem relacionar-se diretamente às novas alianças que os Tariano passaram a estabelecer com os grupos do Uaupés. A guerra contra os Wanano tem origem em função de alegações de maus tratos por parte das primeiras esposas que os Tariano obtêm junto a esse grupo. Quanto à guerra com os Arara, esta teria ocorrido após o assassinato de um filho do chefe dos *Koivathe* pelos primeiros. A morte desta criança, em uma ocasião em que se encontrava pescando com um servidor dos *Koivathe*, resultou da inveja dos Arara, que viam que os Tariano cresciam muito rapidamente e viviam bem fazendo suas festas. Nos dois casos os Tariano são vitoriosos. No primeiro, eles são atacados pelos Wanano em sua maloca fortificada da serra do Jurupari -- local da antiga maloca dos *Koivathe*, cerca de oito quilômetros em direção sudeste de Iauaretê⁷⁸ --, conseguindo matar a quase todos os inimigos fazendo rolar grandes toras serra abaixo. Apenas um dos Wanano se salva, e retorna a sua terra com a ajuda de um xerimbabo, uma anta, para contar o ocorrido às mulheres que aguardavam os guerreiros Wanano com caxirí. Na guerra com os Arara, os Tariano os atacam em sua maloca, localizada em uma ilha do Uaupés um pouco acima de Iauaretê. Todos os Arara foram mortos nessa ocasião, à exceção de um casal que haveria fugido para o rio Içana. Dizem que esse casal deu origem novamente ao grupo Arara, hoje um sib Baniwa⁷⁹.

Essas histórias de guerras constituem, ainda hoje, parte importante da tradição oral *Koivathe*, sendo-lhes reconhecido pelos outros grupos de Iauaretê o direito exclusivo de narrá-las em detalhe. Com efeito, essas são as mesmas histórias coletadas por Brandão de Amorim ([1926] 1984) e por Ermano Stradelli ([1900] 1964) no final do século XIX. Nessas versões antigas, os conflitos com os Wanano e Arara consistem em episódios articulados

⁷⁸ Esta maloca é a que nos referimos no Capítulo 2, onde, de acordo com o levantamento arqueológico realizado por Eduardo Neves (1998; 2001), os Tariano já haveriam se estabelecido em tempos pré-coloniais. Foi através de homens do sib *Koivathe* que Neves chegou até a serra do Jurupari e pôde verificar a nítida ressonância entre os relatos sobre as guerras Tariano registrados por Brandão de Amorim e Stradelli ao final do século XIX e as histórias ainda contadas por eles a respeito dos feitos de seus antepassados. O autor, no entanto, não coletou novas versões nas narrativas míticas registradas no século XIX, utilizando-as principalmente para, através da toponímia ali presente, localizar sítios arqueológicos de interesse para o estudo da antiguidade do sistema social do Uaupés.

⁷⁹ Os homens *Koivathe* vieram mais recentemente a conhecer alguns desses Arara do Içana em São Gabriel da Cachoeira. Afirmam já haverem sido convidados a visitar suas comunidades no Içana, mas não aceitaram o convite, pois afirmam saber que o que os aguarda lá é vingança e morte.

dentro de uma mesma narrativa, sendo esses dois grupos inimigos dos Tariano aliados entre si. De acordo com a narrativa registrada por Brandão de Amorim, os Tariano haveriam matado esposas obtidas dos Arara, por estas recusarem-se a viver com eles, onde não podiam participar das danças das flautas Jurupari. Em seguida, tal como na narrativa contemporânea, ocorre o assassinato do filho do chefe Tariano a mando do chefe Arara e a retaliação Tariano, que significa a aniquilação dos Arara e seu chefe. O único Arara que se salva vai contar aos aliados Wanano o que se passara. Há então o ataque Wanano à serra do Jurupari, quando os Tariano também os aniquilam, à exceção de um deles. O sobrevivente, com a ajuda da anta, retorna aos seus para contar o destino dos guerreiros Wanano às suas esposas. Essa versão agrega ainda uma tentativa frustrada de vingança das mulheres dos Wanano, que haveriam convocado outros grupos, como os Arapaço, Desana, Cubeo e Tukano, para guerrear contra os Tariano. Já a versão apresentada por Stradelli, dá conta de que o assassinato do pequeno filho do chefe dos Tariano pelos Arara se devia ao fato de que a filha do chefe dos Wanano, prometida ao filho do chefe dos Arara, haveria preferido como marido um jovem *Koivathe*.

Findadas as guerras, os Tariano voltaram a se casar com mulheres Wanano. E com o tempo foram aumentando em número, até que os grupos que se concentravam em Iauaretê sob o comando de *Koivathe* passariam a se dispersar por outras localidades do Uaupés. É, pois, através da memória oral *Koivathe* que podemos conhecer os detalhes dessa nova fase de crescimento e dispersão dos Tariano. Em seu relato, encontramos os nomes de quase todos os sibs das segunda e terceira séries da tabela apresentada na seção anterior, assim como os lugares aonde vieram a se estabelecer após a saída da serra do Jurupari:

"Depois de muito tempo de convivência, os Talhakana foram para o rio Uaupés, no lugar chamado yaká-sa'ro. Depois de mais algum tempo, os Samida também foram para o Uaupés, a um lugar conhecido como dume-ya, que fica do lado da Colômbia. Seu irmão o acompanhou, fixando-se no lado brasileiro, num lugar chamado símio-paa. Pouco tempo depois, Kui, do grupo dos Koivathe, foi morar no lugar onde hoje se

encontra a Aduana dos colombianos. Kalina e Sami foram morar em musinó nikinó, defronte à atual comunidade de Japurá. Hanhuhada e Pukudana foram morar no igarapé we'kú yisé-yaa. Yawi foi morar em Ipanoré. Pukudana Makuia foi morar no Oá-poewa e seu irmão, os Mamialikune, em mumí nikinó, acima da atual comunidade de Santa Rosa. Os irmãos Kuenaka e Kali [do grupo Koiwathe] saíram da serra do Jurupari e vieram para um lugar próximo da atual comunidade de São Pedro, mas ainda não tão na beira. Os Yawialipe cuidaram da construção de sua maloca. Kumada foi para Urubuquara, Kui Kaparo para Ipanoré. Dakassa também foi para Ipanoré. Kuenaka e Kali ficaram morando próximos à atual comunidade de São Pedro. Depois que estava tudo pronto recomeçaram a realizar suas festas, cerimônias e tudo mais que faziam quando ainda viviam na serra do Jurupari. Kuenaka sempre procurava reunir seus irmãos dispersos para que não esquecessem sua tradição. Depois de um bom tempo é que teve a distribuição dos lugares para os grupos dos servidores dos Koivathe. Eles tinham a função de pescar e realizar outras tarefas para o seu chefe. Eles ficaram destacados do seguinte modo: Yawialipe ficou em Aracapá; em Yeé-bui [pedra da raiz, D. Bosco] ficou outro grupo de servidores, chamado Koeça, com a mesma função dos anteriores. Em A'a-wi'í [casa de gavião, São Miguel] ficou Hauku-Saçali. Duaduna ficou no lugar onde havia o forno de queimar tijolos [Cruzeiro]. Iawiça ficou em bú-wahari [cuia de cotia, atual Auxiliadora, pequeno núcleo que faz parte do atual bairro de São Domingos Sávio] para pescar nos igarapés próximos. A função de todos eles era de pescar e caçar para os Koiwathe. Vinham trabalhar para eles e vigiavam estes locais. Esta área compreendia desde Aracu [maha-poari-yõa] até Miriti, no rio Uaupés. E adentrava pelo Papuri até Aracapá”.

A profusão de nomes que aparecem no relato diz respeito tanto a nomes de sibs propriamente ditos, como também de apelidos pelos quais homens que os chefiavam recebiam. Em geral, um nome próprio é seguido por um apelido, e é isso que responde por certas variações entre os nomes registrados na tabela e os que aparecem no relato, pois este apresenta, por vezes, somente o apelido, e, por outras, somente o nome próprio. Na tabela, de um modo geral, os nomes são compostos, com nome e apelido em seqüência. Por serem todos termos da língua tariano, não há tradução em português conhecida para a grande maioria de casos. Um estudo sobre os significados desses nomes demandaria pesquisa entre os poucos homens do sib *Mamialikune* que ainda hoje falam o tariano. Infelizmente, não pude

efetuar esta checagem em campo. Há nomes próprios, no entanto, com origem conhecida, como é o caso de *Kuenaka*, *Kali* e *Kui*. Estes foram os nomes dos três irmãos mais comumente chamados *Diroá*, demiurgos que, no começo dos tempos, propiciaram o surgimento dos Tariano no rio Aiari. Eles são os “filhos do sangue do Trovão”, dos quais descendem os principais sibs Tariano. Os nomes *Uhui*, *Uhuiaka*, *Sami*, *Sahami*, *Pukurana* e *Pukutha* são igualmente associados aos *Diroá*, e, assim, à qualidade de filhos do Trovão, correspondendo a outras formas que assumem os três primeiros em variações dialetais da antiga língua tariano. Pode-se dizer que esse conjunto de nove nomes são os principais nomes Tariano, em geral atribuídos a indivíduos de gerações alternadas das linhas de descendência que os adotam⁸⁰. Mas também se prestam a designar alguns dos sibs em seu conjunto. Por serem os nomes principais, são utilizados pelos sibs *Perisi* e *Koivathe*. Os *Kayaroa*, os servidores, não possuem a prerrogativa de usá-los, e seus sibs aparecem na tabela referidos principalmente por apelidos.

No relato acima aparecem 17 sibs que teriam sido liderados pelos *Koivathe* na serra do Jurupari. De acordo com a narrativa, foi um longo tempo de convivência, até que se inicia um processo de dispersão por outras localidades do rio Uaupés e do baixo rio Papuri. Um primeiro movimento, leva à separação, em ordem hierárquica, dos *Samida*, *Yawi*, *Pukudana* (*Kawaiaca*), *Sami*, *Han-Huhada* (*Sarape*), *Pukudana Makuia*, *Talhakana*, *Kalina* (*Kali-Dáseri*) e *Mamialikune*. Esse movimento se faz acompanhar do abandono definitivo da maloca da serra do Jurupari, quando os irmãos *Kuenaka* e *Kali*, descendentes diretos de *Koivathe*, transferem sua maloca para um local mais próximo das margens do Uaupés. O grupo chamado *Yawi* é o primeiro que se desloca em direção Uaupés abaixo, iniciando a concentração de grupos Tariano existente até o presente no médio Uaupés, nas cachoeiras de Ipanoré e Urubuquara. Aparentemente, em um menor espaço de tempo outros três grupos irão se separar dos

⁸⁰ Embora esta seja uma afirmação usual entre os Tariano, e que sugere que um homem terá sempre o nome de outro pertencente à segunda geração ascendente, a quantidade limitada de nomes disponíveis a um sib acarreta um uso muito mais freqüente de um mesmo nome, e, assim, inúmeros casos de repetição. Na genealogia *Koivathe*, por exemplo, a seqüência *Kuenaka*, *Kali*, *Kui* aparece inúmeras vezes, sendo em geral aplicada à seqüência de filhos masculinos de um homem. Os nomes *Uhuiaka*, *Pukurana* e *Pukutha* parecem mais restritos aos sibs *Perisi*.

Koivathe e engrossar o contingente Tariano do médio Uaupés. *Dakassa (Kuenaka Dakásami)* e *Kui Kaparo* transferem-se para Ipanoré, e *Kumada* transfere-se para Urubuquara. Até aqui quase todos os grupos que se separam fazem parte da segunda série da tabela de sibs, isto é, todos se relacionam diretamente aos *Koivathe*. A exceção são os *Mamialikune* e os *Kumada*, sibs da terceira série, isto é, *Kayaroa*. Os *Mamialikune* se deslocam em direção oposta àqueles que desceram o Uaupés, indo se estabelecer no alto Uaupés, onde até o presente localizam-se duas comunidades desse sib, e que formam o núcleo Tariano periférico do alto Uaupés. O único sib da segunda série não mencionado nesse relato de dispersão é um grupo chamado *Sahami*.

A narrativa dá a entender que outro intervalo significativo de tempo se passa até que um novo movimento de dispersão venha a ocorrer. Desta vez, pode-se dizer que não se trata de uma dispersão como a que ocorrera antes, e que significou o início da formação dos núcleos populacionais Tariano no médio e alto Uaupés. Agora se trata de uma “distribuição de lugares” aos grupos servidores que haveriam permanecido junto aos *Koivathe*. Ou seja, trata-se de um conjunto de lugares onde novas malocas serão erguidas, porém mantendo-se como satélites de um centro representado pela maloca *Koivathe*. A distribuição dos servidores desenha, com efeito, a área ocupada pelo contingente que forma o núcleo central dos Tariano, em cujo centro encontra-se hoje o povoado de Iauaretê. Através do mapa do Distrito de Iauaretê apresentado no capítulo anterior, podemos observar seus contornos, claramente delineados na narrativa: de Aracu a Miriti, no rio Uaupés, e, adentrando pelo rio Papuri, até Aracapá. Para além desses limites, iniciam-se os territórios ocupados pelos Tukano e Pira-Tapuia, tanto no Uaupés como no Papuri, os vizinhos mais próximos dos Tariano.

Os grupos que irão ocupar as novas posições dentro dessa área são todos eles *Kayaroa*: *Yawialipe*, *Hauku-Saçali*, *Koeça*, *Iawiça* e *Duaduna*. À exceção dos *Yawialipe*, destinados a ocupar o lugar de Aracapá no rio Papuri, todos os outros vêm a se estabelecer nos locais onde futuramente algumas das comunidades do povoado de Iauaretê irão se

formar. Lá estão, hoje em dia, os descendentes dos *Hauku-Saçali* no bairro de São Miguel⁸¹, que ocupou o espaço da maloca de *A'â-Wi'i* (casa do gavião). No bairro D. Bosco, ainda estão os descendentes dos *Koeça*, os primeiros moradores da maloca de *Yeé-bui* (*pedra da raiz*). Do mesmo modo, descendentes dos *Iawiça* e *Duaduna* encontram-se no bairro de S. Domingos Sávio. Esta é a configuração que, ao final da década de 20, os primeiros salesianos que chegam a Iauaretê irão encontrar: na margem esquerda do Uaupés eram três pequenas malocas ocupadas por esses sibs *Kayaroa*, ao passo que na margem oposta, próximas à embocadura do rio Papuri já haviam duas malocas Koivathe, nos lugares conhecidos por *Wekê-dipo'ka-yoa* (ponta da pata de anta) e *Korẽ-yoa* (ponta da vagina), onde hoje encontramos os bairros de Santa Maria e São Pedro. Os nomes de santos vinham substituir a antiga toponímia Tariano.

Seguindo ainda o cotejamento do relato *Koivathe* com a tabela dos sibs Tariano, nota-se que há outros seis nomes de sibs *Kayaroa* que não figuram na narrativa: *Hewáli*, *Malidá*, *Tepavi Hiparu*, *Masienda*, *Tephana Sipa*, *Yeku*. Há, porém, motivos para sugerir que três deles constituem segmentos de outros sibs mencionados -- *Tepavi Hiparu* e *Masienda* seriam, de fato, *Haiku Saçali*, e os *Yeku*, *Duaduna*. Nos três casos, essa hipótese diz respeito ao local comum de moradia atual e à adoção de sobrenomes portugueses comuns, fatores que em geral caracterizam os sibs no Uaupés, não somente entre os Tariano. Nesse caso, o relato *Koivathe* deixaria de fora apenas três sibs *Kayaroa* listados na tabela: *Hewáli*, *Tephana Sipa* e *Malidá*. E há que se lembrar que este último é aquele que os Koivathe dizem "ter dado" aos Tariano Perisi, os chefes que não tinham servidores.

Em suma, a memória *Koivathe* nos apresenta um quadro geral da história da dispersão dos sibs Tariano, tal como o constatamos até os dias de hoje. Ficam de fora apenas os sibs da primeira série, que lhes são hierarquicamente superiores. A respeito da trajetória desses últimos, os *Koivathe* silenciam. Dizem tratar-se de uma história que não lhes cabe

⁸¹ Como veremos mais abaixo, a auto-designação desse sib é *Adaruna*, Arara. Trata-se do mesmo grupo a que nos referimos no Capítulo 4, quando discutimos a formação e o crescimento do bairro de São Miguel.

contar, já que diz respeito aos sibs *Perisi*, seus superiores na hierarquia. Em todo caso, os relatos dos próprios *Perisi* não apresentam informações a respeito de outros sibs, restando, assim, aos *Koivathe* o relato de uma história Tariano mais inclusiva.

Informações prestadas por homens pertencentes a sibs que os *Koivathe* tratam como seus subordinados confirmam sua posição de chefia no passado. Mas, ao mesmo tempo em que confirmam certas prerrogativas *Koivathe*, as histórias contadas por homens de sibs inferiores procuram enfatizar suas próprias estratégias no sentido de se desincumbir de tarefas que a hierarquia tradicional lhes reservaria. Homens do sib *Talhakana*, por exemplo, afirmam que pouco antes da chegada dos salesianos a Iauaretê, viviam no lado colombiano do Uaupés, em um lugar chamado *yaká-sa'ro*, como aponta a narrativa acima. Eram os *bayroa*, mestres de cantos e danças, dos *Koivathe*. À medida que aumentaram em número, receberam de seus chefes um outro lugar para ocupar dentro da área de domínio *Koivathe*. Esse novo lugar era um igarapé situado um pouco abaixo do povoado atual de Iauaretê. Os *Talhakana* continuaram crescendo, o que, segundo eles mesmos contam, não agradava aos chefes. Há outros casos assim, principalmente entre os Tukano, em que o crescimento demográfico de um sib hierarquicamente inferior acarreta uma tensão geral no sistema. O vigor que demonstra ao aumentar é sinal de que poderá vir a questionar posições cristalizadas. Trata-se, aparentemente, de um fator que confere dinamismo à instituição da hierarquia no Uaupés⁸². O crescimento dos *Talhakana* é o que levaria, mais tarde, à sua saída da área de Iauaretê e seu estabelecimento na comunidade de Cigarro, pertencente ao núcleo Tariano do médio Uaupés. Esse último movimento resultou de um desentendimento entre o chefe *Talhakana* e os *Koivathe*.

Outro caso diz respeito aos *Jawialipe*, grupo que teria sido destinado pelos *Koivathe* a ocupar o lugar de Aracapá, no baixo rio Papuri. Os *Koivathe* os tinham como servidores diretos, incumbidos que foram da construção da nova maloca em que moraram depois de

⁸² Suspeito que o crescimento acelerado em termos de número de pessoas seja o índice visível do controle de capacidades xamânicas e rituais sobre as quais o sistema hierárquico também se assenta. Lembremos que a hierarquia uaupesiana já foi descrita em termos de papéis rituais diferenciais (C. Hugh-Jones, 1979).

abandonar a serra do Jurupari. Embora pertencentes à terceira série de sibs, os *Kayaroa*, os *Iawialipe* passaram a ser servidores próximos dos *Koivathe*, sendo seus porta-vozes. Nas histórias sobre as guerras dos *Koivathe*, os *Iawialipe* também aparecem. Um deles era o responsável por cuidar do filho do chefe *Koivathe*, e que em um descuido fatal veio a permitir que a criança fosse assassinada pelos Arara. Porém, não é através dessa história que os *Iawialipe* reconhecem a posição dos *Koivathe* como chefes dos Tariano do segundo grupo. Narram, por sua vez, um episódio em que naufragaram nas águas do Uaupés quando levavam a caixa de adornos cerimoniais *Koivathe*, ocasião na qual esses objetos foram perdidos. Teriam então decidido a se auto-exilar no rio Iawiari, tendo vivido nesse rio por muito tempo. Vieram depois a reencontrar os *Koivathe* em Iauaretê, e foram por estes mandados a Aracapá, onde até hoje vivem algumas famílias desse sib. Eles foram chamados de *Iawialipe* por terem passado muito tempo no rio Iawiari. Ao chegarem a Iauaretê, havia um outro grupo, os *Iawiça*, que estava em Aracapá. Por determinação dos *Koivathe*, estes vieram para Iauaretê e os *Iawialipe* haveriam passado àquela localidade. Eles dizem que era porque lá era um lugar de malária. Como tinham seus pajés, passaram a viver ali sem maiores transtornos.

O último caso que vem confirmar a posição de chefia ocupada *Koivathe* diz respeito ao sib *Haiku Saçali*, cujos membros residem, como vimos acima, no bairro de São Miguel em Iauaretê. Não obtive informação a respeito do significado desse nome, mas, de modo importante, eles afirmam possuir um outro nome na língua tariano: *Adaruna*, "Arara", grupo de que já tratamos no capítulo anterior. Não se trata de coincidência com o nome do grupo que no passado fez guerra com os *Koivathe*, pois eles dizem descender diretamente de um casal que haveria sobrevivido ao ataque *Koivathe*. Embora o relato *Koivathe* aponte que os sobreviventes tenham fugido para o rio Içana, os chamados *Haiku Saçali* sustentam que houve também um casal que estava na roça no momento do ataque, e que veio a se tornar servidor dos *Koivathe*. Mas o mais interessante nesse caso é que esses moradores do bairro São Miguel que hoje se dizem *Adaruna* só vieram a descobrir sua verdadeira identidade

recentemente. Foi um homem de um sib *Perisi*, igualmente conhecedor da história *Koivathe*, que veio a lhes contar sua própria história. Até então, contam que usualmente prestavam serviços aos Tariano do bairro de São Pedro, onde vivem os homens da principal linha de descendência *Koivathe*⁸³. Homens adultos do sib *Adaruna* afirmam que ainda viram suas mães indo trabalhar para as mulheres dos *Koivathe*. Mas apontam que depois que os missionários chegaram, e que todos tiveram acesso a “um pouco de estudo”, essas relações de subordinação começaram a se desarticular. Depois que vieram a conhecer sua “verdadeira história”, teriam abolido definitivamente o hábito de prestar serviços aos chefes da outra margem do rio.

Os três casos nos dão uma boa amostra da instabilidade que envolve as relações hierárquicas no Uaupés, ao menos entre os Tariano. Nos dois primeiros casos, vemos grupos que, ao optar por se fixar em novos lugares, se desincumbem das tarefas usuais, rituais ou de prestação de serviços, que os ligava a um grupo hierarquicamente superior. No último caso, vemos um sib que passa igualmente a negar serviços aos *Koivathe*, mas, ao contrário dos outros dois, continua vivendo em Iauaretê. Não parece haver desentendimentos ou conflitos nesse caso, pois o que vem a sancionar esta nova atitude é a revelação do modo pelo qual seus antepassados vieram a ser submetidos no passado. Isto é, nesse último caso o equilíbrio hierárquico é rompido através da aquisição de um certo tipo de conhecimento por aqueles que ocupam o pólo inferior. Trata-se de um conhecimento da história, cuja eficácia reside em seu poder de alterar relações no presente. A hierarquia Tariano, como, aliás, ocorre entre os outros grupos do Uaupés (ver por exemplo a discussão de Chernela, 1993, sobre o caso Wanano), assenta-se assim em uma história, de maneira que sua contestação é recorrentemente operada através de narrativas históricas alternativas, que agregam novos detalhes a versões correntes e reivindicadas pelos sibs em posição de chefia.

⁸³ Também foi esse homem *Perisi* que contou a origem dos *Adaruna*: seriam também “filhos do trovão” como os chefes dos Tariano, porém extraviados, por assim dizer, que vieram dar no Uaupés quando houve a explosão do trovão que fez surgir os Tariano no rio Aiari. Os outros grupos Tariano os teriam encontrado mais tarde, quando migraram do Aiari para o Uaupés.

Mas não teria sido apenas com relação a outros sibs que os *Koivathe* passariam, com o crescimento demográfico e a dispersão geográfica, a experimentar uma certa perda das prerrogativas que aparentemente controlaram por um extenso período. Em seu relato, eles fazem referência aos dois irmãos, *Kuenaka* e *Kali*, descendentes diretos de *Koivathe*, que os teriam liderado na saída da serra do Jurupari para a nova maloca em que passariam a viver, já mais próxima da margem do Uaupés. O relato não faz, porém, referência a um conflito que teria envolvido os dois irmãos em uma disputa pela liderança dos Tariano de Iauaretê. É através da versão coletada por Brandão de Amorim ([1926] 1984:23) que se vem a saber que *Kuenaka*, o irmão mais velho, teria resolvido deixar Iauaretê e ir morar com seus parentes mais próximos em Taracuá, no médio Uaupés, deixando o irmão mais novo como chefe dos Tariano de Iauaretê. Esta versão da história foi relatada a Brandão de Amorim por um descendente de *Kuenaka*, chamado Casemiro, tuxáua dos Tariano de Ipanoré nas últimas décadas do século XIX. *Kuenaka*, por ser o mais velho, haveria cuidado, no entanto, para que *Kali* não viesse a se apoderar das armas de *Koivathe*, que teriam ficado para sempre depositadas com seus ossos em uma gruta da serra do Jurupari.

Esta informação é consistente com o que dizem vários outros viajantes do final do século XIX e começo do século XX, de acordo com os quais haveria uma rivalidade reinante entre os Tariano de Iauaretê e aqueles do médio Uaupés. No relato contemporâneo dos *Koivathe*, o conflito entre os irmãos parece ter sido obliterado. Mas, por outro lado, na genealogia que tracei do sib consta, na quarta geração abaixo do ancestral fundador do sib, a informação de que *Kali*, o irmão caçula, assume a chefia do grupo pelo fato de que seu irmão mais velho, *Kuenaka*, morrera sem deixar descendente. O destino do primogênito *Koivathe*, *Kuenaka*, é, assim, contado de duas maneiras diferentes, mas ambas sugerem uma cisão desse sib em tempos passados, e que resultaria em uma rivalidade que iria perdurar por muito tempo. Temos, portanto, um indício claro de que mesmo entre agnatas próximos as relações hierárquicas entre primogênitos e caçulas estão sujeitas a interpretações divergentes. Do mesmo modo que nos casos anteriores, a história, uma vez contada a partir

de distintos pontos de vista, está aberta a incongruências, e é isto que parece sancionar a contestação de posições hierárquicas pleiteadas. Nesse sentido, a narrativa dos *Koivathe* de Iauaretê reflete, a meu ver, uma estratégia localizada que, aparentemente, logrou fazer valer um ponto de vista próprio junto a outros grupos que historicamente ocuparam a região de Iauaretê. O reconhecimento e prestígio que ainda gozam e as evidências concretas de outros grupos que lhe prestavam serviços até muito recentemente dão prova disso.

Assim, este caso vem ilustrar que o sistema hierárquico do Uaupés logra alcançar certa estabilidade somente em certas condições específicas. Em primeiro lugar, podemos dizer que, entre os Tariano, as relações de hierarquia que ligam os sibs *Koivathe* e *Kayaroa*, chefes e servidores, revestiram-se de maior efetividade no passado. E, em segundo, que mesmo no passado nem todos os sibs pertencentes a essas duas séries estiveram concretamente envolvidos no desempenho de papéis e tarefas estipulados pelos chefes. Aos *Mamialikune*, por exemplo, situados na última posição hierárquica não recai, de acordo com o relato dos *Koivathe*, qualquer tipo de atribuição específica. E até hoje parecem gozar de uma autonomia praticamente absoluta⁸⁴. O processo histórico de crescimento e dispersão dos sibs viria então a ensejar, no nível sociológico, o enfraquecimento progressivo das prerrogativas *Koivathe*, ainda que, ao nível ideológico, a história que ainda contam represente um recurso indispensável para reafirmar sua posição no presente.

A dialética entre hierarquia e igualitarismo que se verifica entre os grupos do Uaupés vem sistematicamente chamando a atenção dos seus etnógrafos. Desde o trabalho pioneiro de Irving Goldman (1963) entre os Cubeo a questão vem se impondo. Para esse autor, o sistema hierárquico dos grupos do Uaupés teria pouca importância social, pois seus sibs e fratrias não correspondem a grupos corporados com controle sobre recursos, como é o caso de linhagens com formas elaboradas de registro genealógico. Ainda assim, a distribuição diferencial de nomes cerimoniais no interior de um conjunto de sibs agnáticos corresponderia,

⁸⁴ Por serem o único sib ainda falante da língua Tariano, sentem-se perfeitamente a vontade para empreender um projeto próprio de recuperação lingüística, para o que contam com variados apoios externos, de pesquisadores e ONGs.

de acordo com o autor, a uma distribuição desigual de status. Sibs em posição hierárquica superior gozam do privilégio de controlar e transmitir os nomes mais importantes, mas se trata de um status que se expressa, sobretudo, nos rituais, ocasiões em que as histórias de origem dos sibs são recitadas publicamente. Goldman argumenta que um dos fatores a inibir a emergência de um sistema mais efetivo de hierarquia seria o alto potencial de fissão que demonstram os sibs do Uaupés, ponto também enfatizado também por Arhem (1981) para o caso Makuna, entre os quais o autor documentou processos de segmentação por crescimento demográfico, como também processos de declínio demográfico que levam à extinção de sibs. Goldman (1963:99) agrega ainda que as diferentes modalidades de relacionamento entre os grupos, da exogamia à participação conjunta em rituais, facilitaria igualmente a assimilação de novos segmentos a unidades maiores. O autor sugere então que a história no noroeste amazônico pode ser tomada como um processo permanente de formação e fissão de entidades sóciopolíticas. Nesse sentido, os Cubeo seriam um agregado de grupos de origem lingüística variada, Tukano, Arawak e Maku. Isto é, em suas palavras, um núcleo de segmentos distintos que veio a perseverar no tempo como uma "tribo". O diagnóstico dessa dinâmica é coerente com sua proposição de que, no Uaupés, a hierarquia constitui um "esqueleto aristocrático" envolvido por um "etos igualitário".

C.Hugh-Jones (1979), em seu estudo sobre os Barasana, veio a oferecer uma interpretação alternativa. A autora propôs um modelo de papéis rituais de acordo com o qual os sibs são classificados pelas funções que exercem: chefes, dançarinos/cantores, guerreiros, xamãs e servos, seqüência que corresponde a um gradiente hierárquico de mais alto a mais baixo. Um grupo exogâmico seria idealmente composto por pelo menos cinco sibs ocupando cada uma das funções ritualmente estabelecidas. Segundo a autora, este sistema corresponderia à forma pela qual os Barasana concebem a relação entre uma estrutura hierárquica fixa e a instabilidade que envolve as interações baseadas no princípio da igualdade. A diferenciação interna prestar-se-ia então a facilitar e garantir sucesso nas relações externas, isto é, a maximizar a posição de um dado grupo com relação a outros,

garantindo-lhe cônjuges (mulheres) e sobrevivência econômica em um ambiente social incerto. Em suas palavras, "the ideal is of a unit whose capacity for survival in a competitive world is a reflection of the suppression of competition within" (C. Hugh-Jones, 1979:105-6).

Para entender o caso Tariano devemos, a meu ver, buscar uma combinação das sugestões de Irving Goldman e Christine Hugh-Jones. Em seu relato histórico, os *Koivathe*, em primeiro lugar, dão a entender que ao longo de sua trajetória do Içana em direção ao Uaupés os Tariano cresceram à medida que novos sibs foram incorporados em lugares específicos. Esse é o caso, como veremos mais adiante, dos *Kayaroa* e *Mamialikune* (ver também supra, nota 6). É importante notar que os *Kayaroa* são incorporados como um grupo único e não como o conjunto de sibs listados hoje pelos *Koivathe*. Isso sugere que a presente inclusão de treze sibs distintamente nomeados nessa categoria abrangente seja um resultado de seu crescimento e segmentação ao longo do tempo. Em segundo lugar, vimos também que o próprio sib *Koivathe* pode ter passado por uma cisão em tempos passados, resultado de um processo de disputa entre dois irmãos pela posição de chefia. Esses dados ilustram de maneira precisa as observações de Goldman quanto à dinâmica de fissão e incorporação de novas unidades sociais no interior de um grupo agnático mais inclusivo. O conhecimento ritual e histórico dos *Koivathe* -- o controle de nomes importantes e o detalhamento minucioso do processo de fixação e dispersão dos Tariano pelo Uaupés -- parece ser o que veio a funcionar como catalisador desse processo, mostrando, como também apontou Goldman, que no Uaupés a hierarquia faz sentido sobretudo em ocasiões rituais, quando o conhecimento histórico é igualmente exibido. Voltaremos a esse ponto.

Por outro lado, as guerras contra os Wanano e os Arara narradas pelos *Koivathe* evocam as colocações de C. Hugh-Jones, pois parece plausível afirmar que, ao estabelecer novas relações com os grupos do Uaupés, como os Tukano, Wanano e Pira-Tapuia, os Tariano haveriam que reforçar sua coesão interna e se organizar em torno de um líder de guerra. A concentração de vários grupos em uma maloca fortificada na serra do Jurupari, bem como o principal móvel das guerras -- obtenção de mulheres junto a outros grupos --, são coerentes

com essa hipótese e sugerem que a posição hierárquica pleiteada pelos *Koivathe* no presente seja aceita por outros sibs em função do papel de liderança que, no passado, haveriam desempenhado mais efetivamente.

Com isso, penso ser necessário nuançar a afirmação de Goldman acima mencionada. Ou seja, a partir do exame da história das relações entre os *Koivathe* e os demais sibs que os seguiam não parece ser possível sustentar a existência de um “etos igualitário” subjacente a um “esqueleto aristocrático”. Parece haver, mais propriamente, um etos virtual de respeito e consideração à sua posição hierárquica, cuja atualização dependia basicamente das habilidades de seus chefes para angariar confiança entre os grupos inferiores, o que seria possível através de recursos materiais e simbólicos⁸⁵. Isto é, ainda que podendo ser contestada ou subvertida através de diferentes formas de narrar a história, a hierarquia entre os sibs não pode ser considerada apenas como um construto ideal que expressa uma ordem mítica, pois em determinadas circunstâncias parece efetuar-se concretamente. Veremos na próxima seção que o envolvimento de homens *Koivathe* nas relações com os primeiros colonizadores que chegaram ao Uaupés ao final do século XVIII visava, entre outras coisas, a obtenção de novos recursos, como nomes cristãos e patentes, com os quais buscariam legitimar sua posição de chefes dos Uaupés em uma nova conjuntura histórica.

5.3- Alianças com os Colonizadores

A proeminência dos Tariano do sib *Koivathe* no Uaupés é, com efeito, atestada pela análise das primeiras relações travadas com os colonizadores. Vale mencionar, inicialmente, o empenho de Stradelli em, já ao final do século XIX, divulgar a importância dos núcleos Tariano de Ipanoré e Iauaretê no contexto geral do Uaupés, esforçando-se por mostrar a ligação genealógica entre o grupo de Iauaretê e o lendário chefe *Buopé*, a quem coube

⁸⁵ Agradeço a Stephen Hugh-Jones por ter me chamado a atenção para este detalhe.

comandar os Tariano nas guerras contra outros grupos. As histórias que os Tariano contaram ao viajante italiano o levariam a colocar em versos os feitos de seu antigo tuxáua:

*“Os feitos e as vitórias alcançadas
sobre as tribus vizinhas foram tantas,
que o nome de Boopé, crescendo em fama,
como a flor da floresta que recende
ao longe e pelo aroma se revela
tornou-se em toda parte conhecido,
e o Cairy quase o seu nome perde:
hoje ‘Rio dos Boopes’ também se chama
da gente do exforçado chefe Taria”* (Stradelli, [1900] 1964:92)

De modo importante, nos registros de Stradelli, como também nos de Brandão de Amorim, o chefe dos *Koivathe* é referido como *Buopé*. E os versos do viajante italiano vêm a nos informar de que o prestígio que chegou a alcançar viria a acarretar a mudança do próprio nome do rio que habitavam. O velho nome Caiary, presente nas primeiras fontes do século XVIII, vem a dar lugar ao nome Uaupés, quando se constata que se trata do “rio dos Buopés”. Já vimos no segundo capítulo que este etnônimo se generaliza ao final do século XIX, prestando-se a qualificar todos os índios do rio Uaupés. Os ares de lenda que a pena de Stradelli quis atribuir a este chefe dos Tariano, dá a entender que sua influência viria a se estender a todos os grupos localizados na extensa zona que este rio percorre acima das primeiras cachoeiras de Ipanoré. Esta é, com efeito, a região em que as primeiras fontes do século XVIII situam os chamados Buopés (Szentmartonyi, 1749-55 apud Wright, n.d.b.). Mas no século XIX, como já vimos, o etnônimo carrega uma conotação pejorativa. Há, portanto, um aspecto paradoxal nos versos de Stradelli: apesar do romantismo com que o viajante italiano viria a divulgá-lo, este nome, “em toda parte conhecido”, comparado ao aroma da “flor da floresta”, designava o conjunto da população indígena do Uaupés, isto é, aquela gente sem “civilização”, com relação aos quais os grupos falantes da língua geral do rio Negro esforçavam-se por diferenciar-se. Buopé, antepassado dos chefes dos índios do Uaupés, era, no entanto, elogiado em versos, o que sugere uma posição de destaque dos Tariano de

Iauaretê no que se refere às relações em curso com os colonizadores.

A coincidência dos conteúdos entre as histórias registradas por Brandão de Amorim e Stradelli e aquela contada ainda hoje pelos Tariano das comunidades de São Pedro e Santa Maria sugere, com efeito, que o nome do chefe que ficou conhecido como *Buopé* era, e fato, *Koivathe*. Devemos lembrar que, como já constatamos no segundo capítulo, o acesso aos verdadeiros nomes indígenas não era coisa franqueada àqueles primeiros exploradores do Uaupés. Poucas décadas depois de Stradelli, William McGovern já podia apreender esse detalhe de maneira precisa, anotando a grande reserva dos índios em revelar seus nomes a pessoas estranhas. Em contrapartida, demandavam insistentemente nomes portugueses solicitando-lhe o batismo (McGovern, 1927:159-160, cf. Capítulo 2). Mas por que, por outro lado, chamar o lendário ancestral dos Tariano de Iauaretê de *Buopé*? Por que um nome depreciativo estaria sendo usado para um chefe tão importante? Em nota à narrativa de origem dos Tariano coletada em 1891 em Iauaretê por Brandão de Amorim ([1926] 1984:190, nota 6) consta, inclusive, que, ao contrário de outros nomes de chefes Tariano, o nome de *Buopé* não seria atribuído a mais ninguém depois do chefe da serra do Jurupari, para “não profanarem sua memória”. E, de fato, ao contrário dos outros nomes tariano que se repetem em profusão ao longo das gerações, o nome *Koivathe* mantém-se associado somente ao fundador do sib. Mais uma vez, parece que o nome verdadeiro era *Koivathe*, sendo *Buopé* um apelido muito provavelmente atribuído por terceiros. Mas qual, afinal, seria o seu significado?

Na narrativa fornecida por Brandão de Amorim há uma pista. Trata-se de uma passagem que dá conta de episódios anteriores à chegada dos Tariano a Iauaretê e das guerras que aí fizeram, e que localiza sua origem em uma terra situada do outro lado do oceano. Foi lá que haveria caído o sangue do trovão, propiciador do aparecimento dos primeiros Tariano. Eles viveram nessa terra aprendendo com os animais como encontrar comida e como se reproduzir através de relações sexuais. Até que um dia, tentando flutuar na água como os patos, construíram sua primeira embarcação, feita de vários paus

amarrados. Foi assim que teriam cruzado o oceano para chegar à foz do Amazonas e, em seguida, subir o rio Negro até Cucuí, Retornando desse ponto, adentram os rios Içana e Aiari, para finalmente passar ao Uaupés e chegar a Iauaretê. Houve inúmeras guerras ao longo da jornada, nas quais os Tariano foram liderados por *Buopé*.

Mas o detalhe que nos interessa diz respeito ao alimento usado pelos Tariano ao longo da travessia do oceano. Segundo a narrativa, uma vez esgotados os víveres disponíveis, eles passaram a “comer tapurus”, que nasceram e se multiplicavam na madeira de sua embarcação que ia apodrecendo. Antes, portanto, de chegarem à sua terra, onde vieram a se estabelecer com seus servidores após muitas guerras, os Tariano foram “comedores de tapuru”⁸⁶. De modo importante, foi exatamente esta expressão que ouvi algumas vezes em Iauaretê ao indagar as pessoas a respeito do significados do termo Uaupés. Outra tradução corrente para o termo é “índio”. Os índios do Uaupés eram, portanto, qualificados como comedores de tapuru, marca por excelência de sua falta de civilização. Como já apontamos no segundo capítulo, é hoje impossível recuperar etimologia dessa palavra, sendo altamente improvável que tenha uma origem arawak (cf. informações da lingüista Alexandra Aikenwald; Robin Wright, 2004: comunicação pessoal). Ela não pertence igualmente a línguas da família tukano, como apontam inúmeros informantes. Na impossibilidade de identificar a origem lingüística do termo uaupés, resta-nos somente a possibilidade de sugerir seu conteúdo semântico. Índios, comedores de tapuru, e, por fim, Buopés, ou Uaupés, podem ter sido termos intercambiáveis, quando a colonização adentra pelo rio então chamado Cayari. Tratar-se-ia, assim, de um adjetivo, e qualificar vários grupos distintos.

Ainda que utilizado pelos que chegavam ao rio Uaupés a partir do rio Negro, seu sentido nos é esclarecido a partir da narrativa de origem dos próprios Tariano: eles foram comedores de tapuru em uma fase, por assim dizer, pré-social de sua trajetória. Haviam então aprendido algumas poucas coisas com os animais, como encontrar comida e fazer

⁸⁶ De acordo com o dicionário Aurélio, temos a seguinte definição para “tapuru”: “Designação comum às larvas vermiformes, acéfalas e ápodes dos insetos, dípteros, especialmente dos miódários cuterebrídeos, calipterados, das famílias dos cocliomídeos e dos sarcófagídeos, que depositam os ovos nas bicheiras, nas carnes em putrefação, no charque, nos couros, etc.; morotó, tapicuru, tapuru, coró, bicho-de-vareja”.

sexo, e só mais tarde é que viriam, a partir de um grande deslocamento e de várias guerras, a se implantar no Uaupés e obter mulheres junto a outros grupos. A ausência de civilização corresponde, portanto, a um estágio pré-social de existência, quando os homens viviam praticamente como animais. Uma vez que tenham encontrado seu lugar, e que tenham estabelecido novas relações com cunhados ao final de um período de guerras, os Tariano passam a viver progressivamente como gente civilizada. Se hoje eles já não se incomodam em revelar o nome de *Koivathe* em novos exercícios de registro de suas histórias, talvez seja porque não concordem em serem designados como “comedores de tapuru”, isto é, a civilização é algo que já não lhes falta. Revelar o nome *Koivathe* talvez seja um recurso para mostrar hoje que jamais foram aqueles *Buopés*, ou Uaupés, que os chamados “civilizados” os consideraram no passado.

Mas se há incongruência entre as fontes escritas e a memória *Koivathe* quanto ao nome de seu antepassado principal, os nomes daqueles que vieram depois é o que, precisamente, permite um tratamento integrado desses dois tipos de registro histórico. Vejamos outras informações disponíveis nas fontes históricas do rio Uaupés que, mais uma vez, revelam a importância dos Tariano de Iauaretê.

Segundo o Cônego André Fernandes de Souza (1848), vigário de São Gabriel da Cachoeira pelos últimos anos do século XVIII, em 1793 um “principal” Tariano chamado Calisto haveria convencido seus parentes e outros Tukano e Pira-Tapuia a formarem um aldeamento no Uaupés, situado logo acima das cachoeiras de Ipanoré. Esta povoação foi então reconhecida pelo Cônego como uma missão, que ainda lhe daria o nome de “São Calisto Papa”. Por três anos seguidos, este religioso haveria feito visitas anuais ao lugar, tendo orientado a construção de uma igreja e distribuído sacramentos fartamente. Em sua última visita haveriam sido 669 batizados. De suas palavras, depreende-se que os índios eram orientados a descer o rio para lhe buscar, provavelmente na povoação de São Joaquim na foz do Uaupés ou mesmo em São Gabriel da Cachoeira e que, avidamente, buscavam o batismo para seus filhos. Não deixa de soar paradoxal a formação de uma concentração de

índios nesse ponto estratégico do Uaupés, pois naqueles anos já se registravam revoltas indígenas nos aldeamentos de rio abaixo. Alguns Tariano pareciam, no entanto, arriscar descer o rio para trazer um padre que batizasse seus parentes. O nome do lugar e o de seu principal era o mesmo: Calisto. E algumas décadas mais tarde o "Dicionário Topográfico, Histórico, Descritivo da Comarca do Alto Amazonas", publicado em meados do século XIX pelo militar Araújo e Amazonas ([1852] 1984), ainda registra o verbete "São Calisto" como uma povoação Tariano existente no mesmo ponto do médio Uaupés.

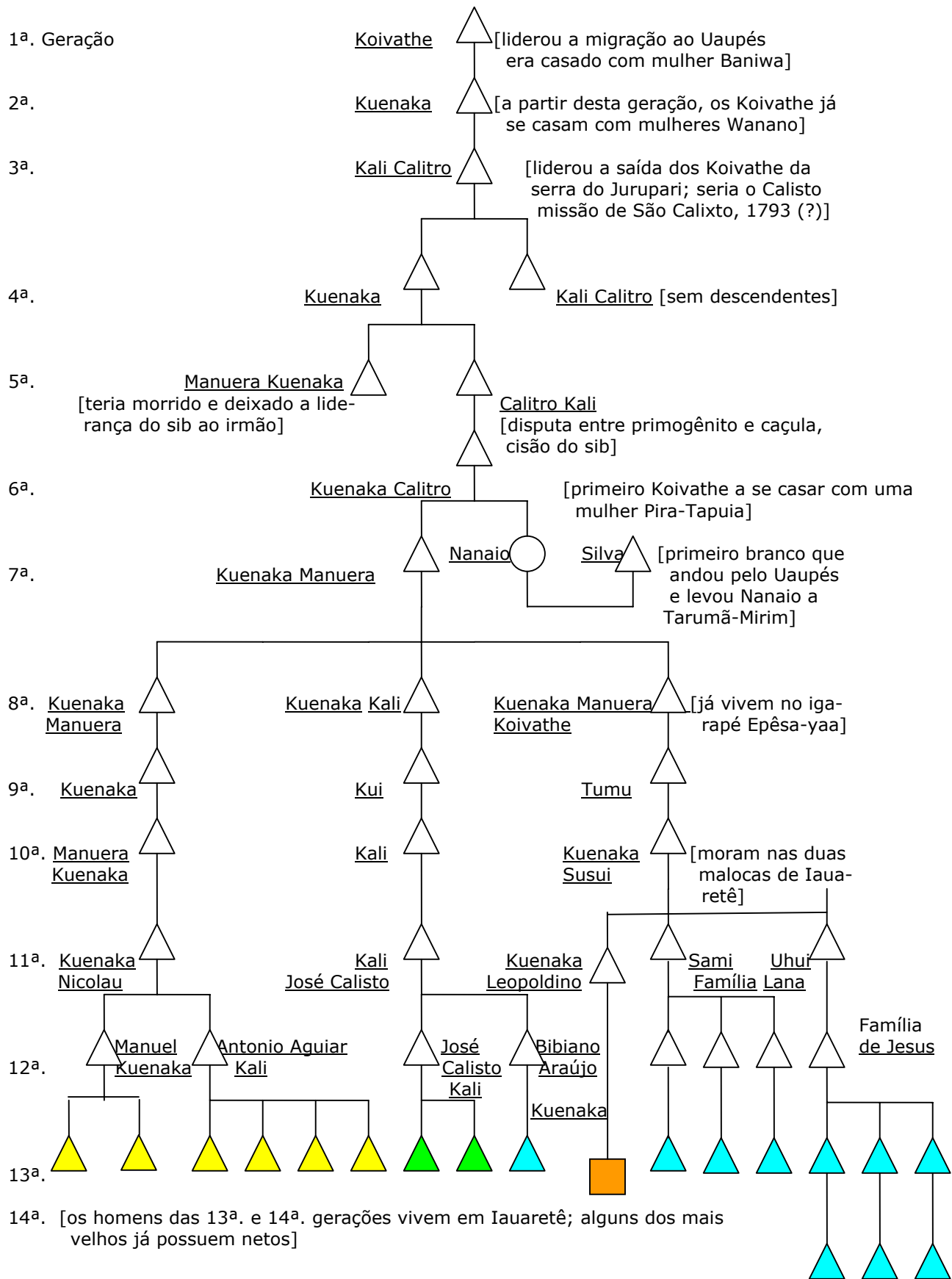
O nome Calisto reaparece em outras fontes do século XIX, sempre associado aos Tariano. A primeira ocorrência vem justamente do relato do Cônego Fernandes de Souza. Muito provavelmente, o batismo do chefe Tariano com o nome do santo que viria a ser o padroeiro daquela incipiente missão fora efetuado por esse mesmo religioso, que se orgulhava de ter proporcionado o sacramento a muitos dos seguidores do principal Calisto. Por ocasião da criação da Diretoria de Índios da Província, a meados do século XIX. Jesuíno Cordeiro, o primeiro Diretor de Índios do Uaupés nesse período, faz menção a um tuxáua Tariano chamado Calisto Antonio entre os escolhidos a serem enviados a Manaus para receber "patente" em 1848. Assim como um pequeno grupo de tuxáuas nomeados no Uaupés nesse período, Calisto Antonio parecia colaborar com as autoridades locais na obtenção de trabalhadores indígenas e na formação de povoações ao longo do Uaupés. Alguns anos mais tarde, Alfred Wallace aponta seu encontro com um Tariano que "*se regozizava em exhibir o nome Calisto*" (Tenreiro Aranha, 1906; Wallace [1869]2001).

Se ao final do século XVIII o tariano Calisto encontrava-se em uma povoação logo acima das cachoeiras, o Calisto de meados do século XIX era o chefe de uma grande povoação Tariano localizada em Iauaretê. Com 263 moradores, era a maior concentração populacional do Uaupés no ano de 1852 (cf. Tenreiro Aranha, 1906:61). Duas décadas mais tarde, o viajante francês Henri Coudreau informa que até o ano de 1852 os Tariano tinham apenas um tuxáua, que exercia "*uma autoridade absoluta sobre a tribo*" (Coudreau, 1889, tomo II:162). Já por ocasião de sua viagem ao Uaupés, ao final dos anos de 1870, eram dois

os tuxáuas Tariano, um deles em Ipanoré, outro em Iauaretê. Este último parece ser o Calisto com quem Wallace se encontrou, justamente em Iauaretê. Àquela altura, ainda segundo Coudreau, Iauaretê seria o “grande centro dos Uaupés”, uma hegemonia que ainda persistia no momento de sua visita à região.

Os relatos de Stradelli e Brandão de Amorim confirmam igualmente a existência da rivalidade entre os tuxáuas Tariano de Ipanoré e Iauaretê, apresentando uma maior precisão no registro de seus nomes: em Ipanoré, tratava-se de Casimiro, narrador de um dos mitos coletados por Brandão de Amorim, portador do nome Tariano Kuenaka; em Iauaretê, tratava-se de Calisto, portador do nome Tariano Kali (Brandão de Amorim [1926] 1984); Ermano Stradelli [1900] 1964). O nome Calisto é, com efeito, transmitido ao longo de várias gerações da genealogia Koivathe sob a forma “Calitro”, como o demonstra o diagrama sintético apresentado na página seguinte.

Genealogia Koivathe



De acordo com a genealogia, a primeira geração é a do ancestral *Koivathe*, que guiou vários Tariano na migração do Aiari ao Uaupés. Nas segunda e terceira gerações aparecem, em primeiro lugar, *Kuenaka*, e, em seguida, *Kali*. Este último já leva como complemento a seu nome cerimonial um novo nome, "Calitro", que, segundo os homens do sib *Koivathe* que detalharam esta genealogia, teria sido atribuído por um padre que andou no Uaupés muito tempo antes dos salesianos. Parece plausível afirmar que este padre tenha sido o vigário de São Gabriel das últimas décadas do século XVIII acima citado, pois se consideramos que Kali Calitro situa-se a dez gerações acima da atual teremos aproximadamente um intervalo temporal de dois séculos. Esta afirmação faz sentido também tendo em vista o próprio nome atribuído pelo Cônego Fernandes de Souza àquela povoação Tariano então constituída no Uaupés e a seu principal: São Calisto e Calisto. O nome Calisto haveria sido, segundo os *Koivathe*, um nome de batismo associado por aquele religioso ao nome cerimonial Kali. Em seu próprio linguajar, o nome passaria a ser transmitido como "Calitro", como um complemento, ou suplemento, a *Kali*. A partir da quinta geração, verifica-se uma outra combinação, na qual o nome Tariano *Kuenaka* associa-se a um outro neologismo, "Manuera", isto é, ao nome cristão Manuel.

Ou seja, nas duas primeiras gerações aparecem exclusivamente nomes cerimoniais, como *Koivathe* e *Kuenaka*. A partir daí, os nomes tradicionais tariano combinam-se aos novos nomes adquiridos através das relações que começavam a ser estabelecidas com os colonizadores. "Manuera", Manuel, e "Calitro", Calisto, passam assim a corresponder a complementos dos nomes *Kuenaka* e *Kali* respectivamente, sendo *Kuenaka* o nome dos primogênitos e *Kali* o do segundo filho nas gerações sucessivas. A partir da nona geração, novos nomes aparecem. *Kui*, *Tumu* (9ª. Geração), *Sami* e *Uhui* (11ª. Geração), são outros nomes Tariano que passam a ser empregados com o crescimento do sib, e que se associam, por sua vez, a novos nomes cristãos que puderam ser incorporados mais recentemente, como Nicolau e Leopoldino (11ª. Geração, ambos combinados ao nome *Kuenaka*). Essas combinações de nomes, bem como as inversões a que dão margem, é o que parece ter

permitido aos *Koivathe* a construção de uma genealogia tão extensa, cuja profundidade temporal supera em muito o padrão usual de três ou quatro gerações ascendentes verificado entre os sibs do Uaupés. Esta manipulação onomástica permite aos *Koivathe* listar um grande número de antepassados e, assim, registrar vários eventos significativos de sua história coletiva. A saída da serra do Jurupari, a maloca em que viveram em um igarapé chamado *Epêsa-yaa*, e, por fim, a construção das duas malocas já na beira do Uaupés, são acontecimentos indicados na terceira, oitava e décima gerações respectivamente. As segunda e sexta gerações indicam ainda o momento em que os *Koivathe* passaram a se casar com mulheres Wanano e Pira-Tapuia.

A recorrência do nome Calisto, sob a forma *Calitro*, entre a terceira e a sexta geração (com um ressurgimento na 12^a.) confirma, a meu ver, a ligação dos Tariano de Iauaretê à povoação de São Calisto, fundada em 1793 no médio Uaupés. A mobilidade dos *Koivathe* entre Iauaretê e o médio curso do rio Uaupés parece, com efeito, ter sido relativamente intensa desde o período colonial, e talvez muito antes disso. É muito provável que à época da formação daquela povoação vários Tariano de Iauaretê tenham se transferido a essa localidade. Brandão de Amorim ([1926] 1984:183) faz referência a um velho chefe Tariano de Iauaretê em 1891 que ainda teria estado entre os grupos aldeados em São Calisto. Esse chefe figura em nossa genealogia na décima geração, com o nome Tumu, na terceira linha de descendência que vem do Kali Calitro da quinta geração. Ou seja, há evidências suficientes para sugerir que o principal Calisto do ano de 1793 haveria sido um importante chefe Tariano de Iauaretê, com influência suficiente para obter a concentração de vários grupos na missão de São Calisto rio abaixo. De acordo com a genealogia *Koivathe*, haveria sido este mesmo chefe que os haveria guiado da serra do Jurupari para a beira do Uaupés em Iauaretê.

Os *Koivathe* não apontam que seus antepassados tenham se fixado permanentemente na povoação de São Calisto, e sequer relatam a sua fundação e existência como aldeamento missionário. Ainda que algumas fontes históricas dêem conta de que tenha se tratado de uma missão, para os Tariano o que parece ter ficado realmente registrado foi o nome que ali

obtiveram através do batismo cristão. O vazio da colonização que ocorre nas primeiras décadas do século XIX (cf. Cap. 2) viria certamente a desarticular este primeiro esforço de fundação de um aldeamento acima das primeiras cachoeiras do Uaupés. Mas, por motivos diferentes, outros segmentos Tariano permaneceriam ou viriam a retornar ao médio Uaupés, como o relato histórico *Koivathe* que examinamos mais acima já indica. De modo importante, é na quinta geração de nossa genealogia que aquela cisão que sugerimos na seção anterior parece ter ocorrido entre os *Koivathe*. Embora eles afirmem que o primogênito *Manuera Kuenaka* tenha morrido sem deixar descendentes, os registros de Brandão de Amorim apresentam, como indicamos, uma versão alternativa, sugerindo que, ao invés de morrer sem descendentes, este primogênito haveria deixado Iauaretê em função de uma disputa com o irmão mais novo, *Calitro Kali*. É este *Calitro* que passa a liderar os Tariano de Iauaretê, ao passo que *Manuera Kuenaka* vai se fixar em Ipanoré com os seus, local muito próximo da antiga São Calisto.

O *Calitro Kali* da quinta geração veio a ter apenas um filho, cujo nome corresponde a uma combinação inédita até então: "*Kuenaka Calitro*". Aqui o nome tradicional de primogênito, *Kuenaka*, combina-se ao primeiro nome adquirido entre os brancos e que vinha sendo transmitido desde a terceira geração. *Kuenaka Calitro* veio também a ter apenas um filho, que, em nova inversão, se chamaria *Kuenaka Manuera*. A partir daí esta linha de descendência se multiplica em três linhas colaterais, cada uma delas se originando de cada um dos três filhos que teve *Kuenaka Manuera*. Os nomes dos três filhos de *Kuenaka Manuera* apresentam novas combinações: o primogênito recebe o mesmo nome do pai, mas o segundo e terceiro filhos vêm a se chamar respectivamente *Kuenaka Kali* e *Kuenaka Manuera Koivathe*.

É também através de sua genealogia que os *Koivathe* circunscrevem temporalmente a chegada dos brancos a Iauaretê. No relato abaixo, eles repassam sua genealogia até a sétima geração, marcando especificamente a chegada dos primeiros brancos:

"*Kuenaka, filho do chefe Koivathe teve um filho chamado Kali Kalitro (3ª. Geração). Foi*

ele que trouxe o seu povo para a beira do rio, próximo à atual comunidade de Santa Maria, onde construiu a sua maloca. Ele teve dois filhos: Kuenaka, o primogênito, e Kali Kalitro, o segundo filho. Nesse período apareceram os primeiros brancos. Kuenaka, filho de Kali Kalitro, teve dois filhos: Kuenaka Manuera e Kalitro Kali (5ª. Geração). Após a morte de seu irmão Manuera Kuenaka, o sucessor foi Kalitro Kali, o menor. Ele teve um filho chamado Kuenaka Kalitro (6ª. Geração). Kuenaka Kalitro teve um filho chamado Kuenaka Manuera e uma filha chamada Nanayo (7ª. Geração). Os Koiwathe estavam vivendo bem. Já haviam organizado e distribuído lugares para seus servidores. Estavam vivendo bem com seus irmãos, como haviam vivido na serra do Jurupari. Foi então que apareceu um estranho, o primeiro não-índio na região. Era o Silva, ele queria conhecer a realidade e por isso começou a conviver com os Tariano, participando de tudo o que acontecia. Ele acabou se casando com Nanayo, pois queria saber mais coisas sobre os Tariano e percebia que nem tudo era revelado a ele. Depois ele levou sua esposa para Tarumã-Mirim, perto do lugar onde viria ser construída a cidade de Manaus. Lá, Nanayo teve seu filho, chamado Maximiano Roberto. Depois de vários anos Kuenaka Calitro foi visitar sua filha. Descendo o Uaupés e o rio Negro, levava um mês para chegar até lá. Ele levava artesanatos e cerâmicas, na base de barco a remo, e o Silva também fazia visitas ao sogro. Silva, no início andava bem direito, depois começou abusar, querendo ter mais mulheres indígenas. Daí acabou levando sua cunhada sem permissão. Por esse motivo Silva foi morto pela tribo Tariana. Após esse acontecimento o cacique estava em perigo, tinha medo de ir a Tarumã-mirim, mas a filha estava lá. Passados três anos, o filho do cacique, Kuenaka Manuera, organizou sua tropa para ir visitar sua irmã. Chegando no futuro município de São Gabriel, foi preso por causa da morte de Silva, seu cunhado, sendo levado ate Manaus. Nessa época, tinha uma fortaleza em São Gabriel para expulsar os venezuelanos que invadiam a terra brasileira. O prisioneiro ficou preso durante três anos. Sabendo que seu irmão estava preso, Nanayo foi falar com a autoridade principal, justificando a morte de seu esposo Silva. Com essa justificação, Nanayo teve autorização para dar comida ao seu irmão prisioneiro. Nanayo tentava liberta-lo. Mais tarde, Nanayo, acompanhada de sua parenta, foi falar à autoridade principal, dizendo o seguinte: "Meu pai é o Tuichaua do grupo, homem respeitado, assim como vossa senhoria, chefe de qualquer movimento dessa área. Esse meu irmão que está preso é filho de Tuichaua; por isso peço a vossa senhoria se não pode deixa-lo livre". Com essa justificação, o prisioneiro Kuenaka Manuera, filho do cacique Kuenaka Kalitro, depois de três anos foi deixado livre. Nessa ocasião, Kuenaka Manuera recebeu uma nova autorização, mas esta já era no regime dos brancos; por isso ele foi o primeiro que recebeu patente e toda documentação. Mesmo assim, já

liberto, este chefe voltou para sua terra acompanhado por dois soldados, para ver se era verdade a justificativa de sua irmã Nanayo. Saindo de Manaus conseguiu chegar à sua terra. O pai dele ainda estava vivo na mesma maloca. Nesses dias, estava preparando dabucuri de peixes aos seus cunhados. Chegando, Kuenaka Manuera contou tudo o que passara durante os anos de prisão e apresentou os dois soldados e seus objetivos. Como o pai de Manuera já tinha organizado o dabucuri, convidou o filho para acompanhar sua dança. No dia seguinte dessa festa, o pai de Kuenaka Manuera organizou uma outra festa para oferecer cerâmicas aos dois soldados que acompanhavam seu filho. Chegando a data marcada, o cacique e seu povo fizeram essa homenagem. Nessa ocasião, os dois soldados bateram fotos para apresentar às autoridades de Manaus. No dia seguinte, Kuenaka Manuera foi até Manaus levar os dois soldados. Voltando de Manaus, Kuenaka Manuera chegou para viver em sua terra livremente, e fardado, sendo respeitado por todo o povo. Ele substituiu seu pai. Kuenaka Kalitro e seu filho viram a chegada do famoso conde Marca, este apoiou muito a esses dois caciques”.

O relato acima ilustra da maneira mais nítida possível uma das estratégias largamente empregada por agentes da colonização desde a segunda metade do século XVIII no rio Negro, qual seja, o estabelecimento de alianças com chefes indígenas proeminentes via o casamento com uma de suas filhas. Tratou-se de uma estratégia que, como já vimos, se prestava a facilitar a obtenção de trabalhadores indígenas a serem descidos para as povoações do rio Negro. A chegada do “Silva” a Iauaretê, seu interesse em conhecer os Tariano e tomar a filha de um chefe em casamento são descritos como uma fase de aproximação em que se avalia positivamente seu comportamento: “no início andava bem direito”. Mas em seguida, após haver levado Nanayo a Tarumã-Mirim, passa a demonstrar seus reais interesses, terminando por, sem permissão, levar também sua cunhada. Antes do desfecho da história, com a morte do Silva e a prisão do irmão de Nanaio em São Gabriel, o chefe *Kuenaka Calitro* teria tido a oportunidade de visitar sua filha em várias ocasiões, sendo, muito provavelmente, um dos primeiros índios do Uaupés a viajar com certa regularidade à Manaus. Tarumã-Mirim é hoje um dos bairros dessa cidade.

O filho de Nanayo e Silva, Maximiano Roberto, viria a ficar muito conhecido entre os

índios do Uaupés. Foi através dele que Ermano Stradelli e Brandão de Amorim obtiveram acesso a boa parte dos mitos tariano que vieram a publicar. Os dois viajantes registram explicitamente em seus escritos sua dívida para com Maximiano, que os introduziu entre os Tariano de Iauaretê e cuidou ele mesmo de registrar muitas das histórias que contavam. O famoso texto da "Lenda de Jurupari", publicado pelo viajante italiano do Boletino della Società Geographica Italiana no ano de 1890, teria sido, segundo o próprio Stradelli, transcrito por Maximiano, que o entrega já praticamente pronto para publicação. Coube a Stradelli uma revisão do texto e sua tradução ao italiano⁸⁷. Tanto Stradelli como Brandão de Amorim apontam que Maximiano descendia pelo lado materno dos Tariano de Iauaretê, mas quanto a seu pai apenas informam que se tratava de um Baré. Sobre chamar-se Silva e ter sido morto pelo irmão de Nanayo, assim como sobre a prisão deste, nada relatam. O que ressaltam é o grande interesse de Maximiano pelas narrativas indígenas e a boa acolhida com que os índios o recebiam nos povoados do Uaupés. Assim como era bem recebido no Uaupés, costumava acolher em Tarumã-Mirim muitos que de lá baixavam o rio Negro para conhecer Manaus. Contam também os *Koivathe* que ele costumava vir a Iauaretê para "pedir gente" ao avô materno. Era para levar a uma guerra que estaria havendo em Manaus. E levava Tukano e Pira-Tapuia, mas não Tariano. Outros relatos do Uaupés sobre Maximiano dão conta de que se tratava de um "bom patrão" que por um bom tempo explorou salsas no alto Uaupés junto aos Tariano e Wanano (Barbosa & Garcia, 2000).

Do relato consta também que o irmão de *Nanayo*, *Kuenaka Manuera*, viria, uma vez liberto e reconduzido a Iauaretê por soldados, a ser o primeiro índio da região a receber uma patente de tuxaua. Teria seguido a Manaus acompanhando os mesmo soldados que o haviam

⁸⁷ A importância que exerceu Maximiano Roberto na obra de Stradelli é sublinhada por Câmara Cascudo em um opúsculo dedicado à memória do viajante italiano (ver Câmara Cascudo, 2001:65-70). O interesse de Stradelli pelo Jurupari devia-se ao fato de que suas viagens pelo Uaupés coincidiram com a expulsão dos franciscanos pelos Tariano de Ipanoré, quando expuseram na igreja uma das máscaras do Jurupari proibidas à contemplação feminina. Naquele momento, ao final do século XIX, quando se empreendia um esforço de organização da atividade missionária no Uaupés, o Jurupari era correntemente associado à figura de Satanás. Apesar do empenho de Stradelli em mostrar o equívoco que então incorriam os missionários, tal associação será re-atualizada pelos salesianos, que chegam à região na primeira década do século XX.

trazido a Iauaretê, retornando então já "fardado" -- o que incluía um valorizado objeto dos brancos: a espada. Vários outros homens entre os Koivathe viriam futuramente a obter este título honorífico, e que vinha legitimar através dos brancos, as prerrogativas de chefia que buscavam assegurar entre outros grupos do Uaupés. *Kuenaka Manuera* ficou conhecido entre os brancos através do apelido Mandu, considerado o principal chefe dos Tariano ao final do século XIX. Foi ele que recebeu Stradelli em Iauaretê. O viajante italiano, aliás, aparece agora como personagem da própria história Tariano, sendo referido como o "famoso conde marca". Essa forma de se referir a Stradelli devia-se à sua participação na Comissão de Demarcação de Fronteiras com a Venezuela de fins do século XIX, bem como a seu interesse em subir até as nascentes do Uaupés, que então definia tacitamente os limites do Brasil na fronteira com a Colômbia.

A partir *Kuenaka Manuera*, a linha de descendência que vinha de *Koivathe* se subdivide em três linhas colaterais (8ª. Geração). Nesse ponto, a narrativa *Koivathe* dá um salto de duas gerações, indicando outros homens que vieram a receber patente e como obtiveram um dos sobrenomes – Aguiar -- hoje usado pelos membros da principal linha de descendência do sib:

"Mais tarde, Kuenaka Manuera teve um filho principal chamado Manuera Kuenaka, e mais dois irmãos menores (salta as 8ª. e 9ª. Gerações). O Manuera Kuenaka (já é da 10ª. Geração) era conhecido pelos brancos como Manuel. O Manuel Kuenaka teve filho chamado Nicolau Kuenaka (11ª. Geração, primeira linha de descendência). E Nicolau Kuenaka teve dois filhos: Manuel Aguiar, pai do atual capitão de São Pedro Ernesto Aguiar, e Antonio Aguiar, autor desta história. O sobrenome Aguiar foi dado pelo primeiro missionário salesiano padre João Marchesi. O pai dos senhores Manuel e Antonio Aguiar, o Nicolau, tinha patente, com o que continuava a dirigir seu povo. Com o passar do tempo, o cacique Nicolau adoentou e foi fazer tratamento em Manaus. Nesse tempo já existia o chefe dos índios com a sigla SPI (Serviço de Proteção de Índios). Como Nicolau tinha essa patente foi renovada com outra documentação. Daí, o cacique Nicolau votou para sua terra todo fardado. Quem deu essa autorização foi o chefe do SPI Doutor Bento Lemos. Voltando recebeu o nome de Capitão, nome considerado até hoje em dia. Após a morte de Nicolau, a espada foi enviada a Manaus

para consertar o cabo, daí não foi devolvida. Como passar do tempo, os padres organizaram para colocar capitães em todas as comunidades espalhadas por esses rios pertencentes à Paróquia de Iauaretê, até hoje em dia.

Este trecho nos leva até os atuais moradores da comunidade de São Pedro, cujos descendentes mais novos estão representados no esquema genealógico com a cor amarela -- em azul, representa-se aqueles que vivem na comunidade de Santa Maria, e em verde os que passaram à outra margem do Uaupés, para comunidades que se formaram em volta da missão; o quadrado laranja indica os filhos de um homem proeminente da terceira linha de descendência, Leopoldino, que veio a deixar Iauaretê. De modo importante, o trecho acima faz menção a um "autor" da história, Antonio Aguiar Kali, da 12^a. Geração. Isso se deve ao fato de que esta parte do relato *Koivathe* é baseada em uma gravação que este homem fez questão de deixar aos filhos antes de morrer, há seis ou sete anos atrás. Ele era filho de Kuenaka Nicolau, outro *Koivathe* que recebe destaque especial na narrativa em função das relações que manteve com os brancos de Manaus, em particular com Bento Lemos, diretor da Inspeção do Amazonas e Acre do SPI nos anos de 1920.

A respeito da volta de Nicolau a Iauaretê após receber sua patente em Manaus, encontramos, em feliz coincidência, detalhes importantes nos escritos de William McGovern, que, no ano de 1925, o encontra em Ipanoré, subindo o Uaupés de retorno a Iauaretê. McGovern teve a oportunidade de chegar a Iauaretê ao lado de Nicolau, e presenciar uma circunstância especial, na qual seus parentes o receberam com uma grande festa. De Manaus, Nicolau trazia uma espada e outras insígnias militares, como espáduas e ombreiras, símbolos das novas relações que estabelecera com as autoridades de lá. Para os brancos de Manaus, Nicolau passava a ser um guarda da fronteira do Brasil, pois o que era a fronteira e a Colômbia lhe teria sido minuciosamente informado. Em que medida essa informação faria sentido aos moradores de Iauaretê de então? Não é essa avaliação que cabe aqui, mas sim registrar que a viagem a Manaus e os novos distintivos eram os veículos de um prestígio que os filhos de Nicolau esforçaram-se para marcar naquela ocasião. Em meio às danças que os

Tariano cuidadosamente paramentados exibiam durante a recepção de Nicolau, seus filhos produziram uma cena que mereceu destaque na narrativa de McGovern. A certa altura, todos os presentes foram reunidos no espaço frontal da maloca, frente à sua grande porta fechada. Foi então que a porta foi levantada e Nicolau surgiu exibindo todos os seus novos pertences. E então dirigiu uma pequena fala, na qual teria discorrido a respeito de suas novas responsabilidades (McGovern, 1927:122-123). Subindo o rio Papuri, o viajante inglês teve a oportunidade de verificar o quanto a conquista de Nicolau era valorizada entre outros grupos. Vários chefes Pira-Tapuia e Tukano pediam-lhe que os levasse a Manaus para obter as mesmas honras prestadas a Nicolau.

Outros viajantes que visitam Iauaretê no início do século XX se reportam aos chefes Tariano que se sucedem na genealogia *Koivathe*. Logo após a passagem de McGovern pela região, Iauaretê é visitada ainda na década de 20 por Curt Nimuendaju, em viagem de reconhecimento pelo Serviço de Proteção aos Índios, e por Boanerjes Lopes de Souza, Major da Comissão de Inspeção de Fronteiras. Iauaretê chamava a atenção dos viajantes: de acordo com a descrição de Lopes de Souza (1955:118), haviam ali *"4 malocas e 22 casas de taipa, distribuídas em dois grupos em que o Xibuí-igarapé é a linha divisória. O primeiro, que é maior, obedece ao comando do Capitão Leopoldino e o segundo ao do Capitão Nicolau"*. Para Lopes de Souza e Nimuendaju, Leopoldino causou ótima impressão, sendo considerado por este último umas das *"pessoas mais agradáveis"* que se encontrou ao longo de toda a viagem (Nimuendaju, [1927]1982). Lopes de Souza vai mais longe, e afirma categoricamente que Leopoldino era um chefe altivo e enérgico, em resumo, *"muito civilizado"*. Assim como Nicolau, Leopoldino era também portador de uma patente, concedidas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), que em Iauaretê estabelecera um posto no ano de 1926. No relatório resultante de sua viagem, Nimuendaju recomenda melhoramentos para a unidade local do SPI para por fim aos abusos cometidos pelos comerciantes brasileiros e colombianos contra os índios, mas também para que tomasse a dianteira dos salesianos, que já planejavam a instalação da futura missão de Iauaretê.

Nicolau e Lopoldino situam-se na 11^a. Geração da genealogia Koivathe e são, ambos, ainda freqüentemente citados por seus respectivos descendentes das comunidades de São Pedro e Santa Maria. Através dos registros de Lopes de Souza e Nimuendaju nota-se que, sendo ambos portadores de patentes, encabeçavam dois núcleos Koivathe distintos. Com efeito, o relato que viemos examinando até aqui expressa, a partir da 8^a. Geração, o ponto de vista da primeira linha de descendência, da qual Nicolau ocupa posição de destaque. Por ser a que se situa em posição hierárquica superior goza do privilégio de narrar uma espécie de versão oficial da história do sib. Mas, via de regra, os descendentes da terceira linha de descendência afirmam, em situações privadas, que a importância de Leopoldino à época da chegada do SPI e dos salesianos a Iauaretê era significativamente maior do que a de Nicolau. Como parece ter se passado na 5^a. Geração, quando dois irmãos teriam entrado em disputa pela liderança dos *Koivathe*, um clima de rivalidade envolve os homens pertencentes às tres linhas de descendência que vêm de *Kuenaka Manuera*.

Nesse sentido, Theodor Koch-Grunberg ([1909/10]1995, tomo II:27-28), em passagem por Iauaretê no ano de 1903, menciona uma rixa entre dois tuxáuas locais, João e Mateus (provavelmente Manuel), os quais lideravam um contingente Tariano significativo. O Tariano João teria sido o tuxáua da povoação de Santo Antonio, que, durante o curto período em que os franciscanos estiveram no Uaupés, na década de 1880, teria reunido em Iauaretê mais de 400 pessoas. O tuxáua ainda guardava a imagem de Santo Antonio ali deixada pelos franciscanos. Em 1909, essa imagem é reencontrada em Iauaretê pelo Bispo do Amazonas, D. Frederico Costa, em sua viagem pelo alto rio Negro que viria a resultar na implantação das missões salesianas na região a partir de 1914. O Bispo dá conta de que o já idoso tuxáua João era filho de um antigo tuxáua chamado Marcelino, que chegara a viajar a Manaus para conhecer o governador (Costa, 1909:70). Com efeito, alguns homens *Koivathe* fazem igualmente referência ao tempo dos franciscanos, e ao fato de que nessa época, na década de 1880, "*Iauaretê se chamou Santo Antonio*", quando todos os *Koivathe* viviam ainda na mesma maloca.

Trata-se, porém, de mais uma informação colateral à narrativa principal. Isso se deve, a meu ver, ao fato de que os tuxáuas mencionados por Koch-Grunberg e D. Frederico Costa pertencerem à linha de descendência igualmente colateral à linha principal: Marcelino e João são, informam seus descendentes, Tumu e Kuenaka Susui, alocados respectivamente nas 9ª, e 10ª. gerações, isto é, avô e pai de Leopoldino. Podemos, assim, verificar nitidamente que o crescimento do sib *Koivathe* leva ao estabelecimento dos membros das diferentes linhas de descendência em duas malocas separadas, bem como ao surgimento de uma rivalidade entre seus respectivos chefes. Stradelli ([1900]1964:71) já informa para a última década do século XIX quanto à existência de duas linhas de descendência em Iauaretê, que, conjuntamente, opunham-se ao grupo do médio Uaupés, em Ipanoré. Ele faz menção à passagem, em Iauaretê, do comando do grupo de uma linha à outra, indicando que o tuxaua Marcelino passava então à chefia no lugar de um “leviano Bibiano”, excluído da sucessão por um certo “conselho da tribo”. Nunca ouvi os *Koivathe* falarem a respeito da existência de algo parecido a um conselho tribal, mas sim a respeito de uma nova disputa envolvendo um homem chamado Bibiano. Trata-se do Kali que ocupa a segunda linha de descendência na 10ª. geração, e que veio a questionar as prerrogativas do filho de seu irmão, Manuera Kuenaka, em assumir uma posição de chefia. O caso é relatado por homens pertencentes à terceira linha de descendência de maneira reservada, e absolutamente eclipsado na narrativa pública autorizada, por assim dizer, pelos homens da primeira linha.

Segundo vim a saber, tratou-se de um caso que culminou em um fratricídio, levando Bibiano à morte. Trata-se do seguinte: afirma-se que Nicolau não era filho legítimo de seu pai, *Manuera Kuenaka* (10ª. Geração), pois este seria estéril. Seus servidores lhe propuseram então que eles engravidassem sua esposa, e que *Manuera Kuenaka* criasse a criança que nasceria como seu próprio filho. Deveria ter havido segredo em torno do assunto, mas os servidores contaram ao irmão mais novo do chefe, o tal Bibiano, quem era o verdadeiro pai da criança. A criança era Nicolau. Mais tarde, estas alegações levariam Bibiano a, depois de várias brigas sérias, se mudar de Iauaretê e ir viver junto com um outro grupo de servidores

em Japurá, comunidade vizinha no baixo curso do rio Papuri. Nicolau viria a matar Bibiano, que, em Japurá, vivia permanentemente vigilante por temer vingança. O episódio teve como consequência a saída dos descendentes de Bibiano das antigas malocas de Iauaretê, que passaram a viver do outro lado do rio. Hoje em dia, apenas um de seus bisnetos retornou a Santa Maria, outros permanecem em comunidades da margem oposta -- são os que aparecem marcados com a cor verde na 13ª. geração da genealogia *Koivathe*.

Este episódio viria, muito provavelmente, a favorecer um fortalecimento da terceira linha de descendência, cujos membros parecem ter se mantido fora da disputa que envolveu as outras linhas de descendência. Como afirmou Stradelli, foi então que Marcelino viria se tornar o principal tuxaua em Iauaretê, passando mais tarde o lugar a seu filho João. Este último veio a ser sucedido por Leopoldino. Em seu tempo, à época da chegada do SPI e dos salesianos, ele estaria disputando com Nicolau a ascendência sobre os Tariano de Iauaretê, para o que as patentes e suas insígnias eram um recurso de extremo valor.

O exame da história e da genealogia relatadas pelos *Koivathe* deixa entrever que itens da civilização dos brancos, como os nomes, as espadas que acompanhavam as patentes e as imagens de santo, parecem ter despertado enorme interesse entre os índios do Uaupés. Em Iauaretê, todas essas coisas que chegaram de fora foram postas em circulação para, aparentemente, agenciar assuntos internos, em especial para sancionar a posição hierárquica dos *Koivathe*. É significativo, a meu ver, que os tuxauas Tariano nomeados entre meados do século XIX e início do século XX sejam todos pertencentes a este sib. Nesse sentido, a disputa entre Nicolau e Leopoldino pode também ser lida a partir das diferentes relações que buscaram cultivar para com os chamados civilizados.

Os descendentes de Nicolau lembram que ele chegou a ser "compadre do Manduca", Manoel Antonio Albuquerque, o patrão que no início do século XX controlou o Uaupés. Manduca é lembrado principalmente pelas violências que veio a praticar contra os índios do Uaupés, tendo, inclusive chegado a matar um dos Tariano de Iauaretê. Os excessos de violência viriam a levar Nicolau a buscar providências para sua saída do Uaupés junto às

autoridades militares de Cucuí, no rio Negro. De qualquer forma, os descendentes de Nicolau afirmam que, antes disso, ele chegava em sua maloca com muitas mercadorias e pedindo gente para trabalhar na seringa. Mesmo antes do Manduca, os *Koivathe* da linha de Nicolau já haveriam mantido relações próximas a Jesuíno Cordeiro, o primeiro diretor de índios da Província, em meados do século XIX. Assim como o Manduca, este também veio a se notabilizar, como vimos no segundo capítulo, pelas alianças que buscava entre chefes indígenas no intuito de obter trabalhadores para enviar ao baixo rio Negro. Ainda hoje, há mulheres Baré descendentes de Cordeiro vivendo na comunidade de São Pedro, casadas com descendentes de Nicolau. Ou seja, a primeira linha de descendência *Koivathe* parece ter reiteradamente se relacionado com aqueles mestiços que passaram crescentemente a freqüentar o Uaupés ao final do século XIX para obter trabalhadores. Foram os responsáveis por conectar as populações indígenas desse rio à economia extrativista da região.

Não é o que se passa com Leopoldino, odiado que era pelo Manduca. Leopoldino se recusava a lhe ceder gente e várias vezes haveria recebido ameaças de morte. Por outro lado, os homens de sua linha de descendência parecem ter se aproximado de outros agentes, como missionários, e, mais tarde, o SPI. Já vimos, que eram eles que guardaram a imagem de Santo Antonio, deixada em Iauaretê pelos franciscanos. Foram os mesmo que acolheram o Bispo de Manaus e lhe solicitaram novos missionários. Hoje em dia, os homens dessa linha de descendência garantem que os salesianos vieram para Iauaretê graças à agência do tuxaua Leopoldino. Ele próprio teria tomado a iniciativa de ir a Taracuí tratar com os salesianos a implantação de uma nova missão Uaupés acima -- Taracuí é uma missão mais antiga, fundada pelos salesianos no baixo Uaupés por volta de 1920. Os salesianos teriam então marcado a data para iniciar seus trabalhos em Iauaretê, e, "dito e feito", aportaram na maloca de Leopoldino em setembro de 1927. Leopoldino queria também que a missão fosse instalada ao lado de sua maloca, na margem direita do Uaupés. Porém, os missionários tinham planos maiores e precisavam de uma área muito maior para as futuras instalações que pretendiam implantar em Iauaretê. E assim, com seu polegar, Leopoldino carimbou um

mapa preparado pelos padres, cedendo-lhes uma grande extensão de terras situada na margem oposta. E nos meses seguintes, muitos índios passaram a trabalhar na derrubada das matas e na construção de aterros para as obras.

Afirma-se em Iauareté que Leopoldino já sabia naquela época falar português. Com seus modos notáveis, o tuxáua passaria a conviver mais diretamente com os salesianos, e, assim, a manejar novos elementos da civilização que seriam veiculados através da obra missionária. Em seu tempo a missão parece ter sido uma fonte estratégica de recursos que o SPI não estava em condições de proporcionar. Lidar com a escrita e com papéis era algo que se aprendia com padres, e esse algo era então apreendido como um instrumento poderoso para lidar com os civilizados, do Brasil e da Colômbia, pois como afirmam alguns Tariano de Iauaretê, antes da chegada dos missionários, o Manduca controlava tudo. Ele conseguia o que queria porque fazia documentos e mandava para o governo de Manaus, dizendo que vivia na fronteira e que os índios do Uaupés tinham a boca na barriga, isto é, não tinham cabeça. Os governantes de Manaus acreditavam e ele continuava mandando em todo rio.

Desse modo, se fazer reconhecer por esses distantes "chefes dos brancos", assim como fazer frente aos abusos que cometiam os comerciantes brasileiros e colombianos contra os índios, passava pela aquisição de algumas de suas capacidades. A missão vinha de encontro a tal objetivo. Dizem que ao chegar, o padre Marchesi teria explicado que o trabalho dos salesianos em Iauareté iria durar sessenta anos. Era um bom tempo. Tempo mais que suficiente para conquistar os poderes dos "*kumua-papéra*", esses pajés do papel que são os brancos. Ou seja, além das mercadorias e do dinheiro, que como mostramos no capítulo anterior sintetizavam as capacidades xamânicas dos brancos, os índios de Iauareté interessaram-se também pelo seu conhecimento propriamente dito, isto é, por tudo aquilo que ia registrado nos papéis, sejam patentes ou nomes. Não tardaria, porém, para que alguma decepção se insinuasse, pois os padres cobriam um preço caro por aquela civilização que traziam ao Uaupés. Exigiram o abandono das malocas, dos rituais com as flautas sagradas e a entrega dos instrumentos e adornos cerimoniais. Em suma, em troca da

civilização, eles exigiram a própria riqueza dos índios. E inúmeros foram os expedientes de que lançaram mão para obtê-la: negar sacramentos, proibir a entrada nas missas ou recusar trocas de artesanato ou farinha pelas mercadorias da despensa⁸⁸. Os rituais, o conhecimento e os objetos dos brancos só poderiam, assim, ser obtidos a um custo muito alto. Pois aquilo que os índios deviam entregar possuía um valor equivalente ao da civilização: como dizia um dos homens *Koivathe* hoje empenhado no fortalecimento de sua própria cultura, “os antigos já tinham muita civilização, só que os padres não entenderam...”

Como vimos através da genealogia *Koivathe*, os descendentes de Leopoldino são os únicos homens desse sib que hoje vivem fora de Iauaretê. Dizem que Leopoldino, uma vez despojado de seus pertences ancestrais, haveria caído em enorme tristeza e adoecido, pois já era um “homem sem valor”. Entristecido e doente, haveria decidido abandonar Iauaretê e ir viver em Santa Isabel, no médio rio Negro. E de fato, houve uma ocasião naquelas antigas malocas dos *Koivathe* que uma velha, ao ver seus irmãos despacharem uma caixa de enfeites à Missão, se pôs a chorar gritando: “você estão entregando a sua vida”. E sentenciava que nunca mais se voltaria a viver como antes.

5.4- História e nomes

A partir da discussão das seções anteriores, penso ter ficado claro que os nomes constituem um elemento central na narrativa histórica dos *Koivathe*. Os relatos a respeito da ocupação Tariano em diferentes partes do Uaupés, assim como aqueles que dizem respeito às primeiras relações com os brancos articulam-se principalmente a partir dos nomes dos sibs e das pessoas, que muitas vezes se confundem. O conhecimento genealógico demonstrado hoje pelos *Koivathe* é especialmente significativo, indicando que a combinação

⁸⁸ Houve também espiões aliciados pelos padres entre os ex-alunos para informar-lhes quem eram os que resistiam a adotar as novas condutas. E não raras vezes o padre se punha na porta da igreja antes da missa para impedir a entrada desses infratores.

dos nomes dos brancos aos nomes tradicionais viria a constituir um quadro de referências extremamente apto ao registro de sua história coletiva pós-colonial.

Iniciando sua genealogia a partir do antepassado que os guiou ao Uaupés, os *Koivathe* buscam fundamentar sua história a partir de sua conexão a uma saga mítica ancestral. Porém, tal como o notou Christine Hugh-Jones (1979:38-40), os sibs do Uaupés não dispõem em geral de conhecimento genealógico suficiente que lhes permita operar automaticamente uma ligação entre seus relatos históricos e o passado mítico. Segundo a autora, o estoque de nomes disponíveis aos sibs é de tal maneira limitado -- no caso *Koivathe* há três nomes principais, Kuenaka, Kali e Kui, e outros três, *Tumu*, *Sami* e *Uhui*, destinados aos membros da linha de descendência em posição hierárquica mais inferior -- que sua alternância nas gerações sucessivas inibiria a acumulação de conhecimento genealógico⁸⁹. Apesar disso, haveria uma clara convicção de que *há* uma genealogia, que se articula ao longo do tempo com séries de irmãos dando margem à formação de linhas de descendência ordenadas entre si de acordo com o princípio da hierarquia. A inexistência de uma maior ênfase no conhecimento genealógico soaria algo paradoxal do ponto de vista da autora, tendo em vista tratarem-se de sociedades em que o pertencimento a sibs patrilineares depende essencialmente da descendência.

Que as genealogias são pouco importantes entre os grupos indígenas das terras baixas sulamericanas, cuja grande maioria não apresenta grupos de filiação unilinear, é ponto passivo entre os etnólogos da região, uma visão consolidada desde o famoso artigo sobre a noção de pessoa de Seeger, Da Matta & Viveiros de Castro (1979). Segundo esses autores, a continuidade social entre esses grupos se daria por via distinta daquela que ocorre entre as sociedades africanas com seus grupos corporados. Aqui tratar-se-ia não da linguagem jurista do controle sobre a terra e recursos, mas de outra em que se privilegia a transmissão de nomes, substâncias, almas. Nessa linha, Christine Hugh-Jones (1979)

⁸⁹ Algo semelhante se passa entre os Yanomami, entre os quais a existência de linhagens veio a ser refutada por Albert (1985:117), entre outros motivos, pela limitação do conhecimento genealógico gerada pelo interdito que envolve o nome dos mortos.

sustenta que a relação entre o presente e o passado no Uaupés é garantida via nomeação. Em suas palavras, a nomeação,

"serves to keep the stock of patrilineal names which existed in the beginning in circulation , so that, ideally speaking, each alternate generation consists of the very same names and the very same souls. Thus the bonds between father and son, having a firmer physiological base, are eroded by time while names which are consciously and ritually bestowed transcend time" (C.Hugh-Jones, 1979:164).

É surpreendente, portanto, que a genealogia Koivathe apresente o registro de treze gerações acima da atual, pois se trata de uma profundidade temporal muito além das três ou quatro gerações ascendentes usualmente verificadas entre os sibs do Uaupés. Parece-me, portanto, plausível sugerir que, ao menos entre sibs de alta posição hierárquica, os laços entre pais e filhos revestem-se de maior importância. Nesses casos, a continuidade social vem a ser realçada precisamente através de um esforço de registrar genealogias mais profundas. Mas também nesses casos, os nomes são fundamentais, não obstante o alto grau de repetição que se verifica longo das sucessivas gerações. Nesse sentido, podemos dizer que a combinação de nomes indígenas e "civilizados" viria a facilitar a individualização de um maior número de antepassados que se sucederam no tempo, bem como o realce de sua continuidade como grupo social detentor de prerrogativas distintivas. Assim, a associação dos nomes tradicionais aos nomes historicamente incorporados dos brancos viria a constituir um meio a mais através do qual os Koivathe buscaram marcar sua posição de chefes. Parece se tratar de uma nova estratégia, ensaiada nesse campo evanescente que é a hierarquia no Uaupés.

Se o relato histórico Koivathe nos informa a respeito da obtenção dos nomes dos brancos, é a saga mítica de seus ancestrais que dá origem aos nomes tradicionais. Dessa maneira, à articulação entre os diferentes tipos de nomes, que se expressa em sua combinação em seqüência -- *Kali Calitro, Kuenaka Manuera* --, corresponde uma combinação análoga entre o mito e a história. Esta última vem precisamente se situar como um prolongamento da narrativa mítica, quando os Tariano, já estabelecidos em seu território no

Uaupés, passam a se relacionar com outros grupos para obter mulheres, e então crescer por novos meios -- as relações sexuais que substituem as transformações dos seres míticos que dão origem aos nomes. Como já repassamos a narrativa histórica, passaremos a examinar alguns fragmentos da narrativa mítica que a precede. É através dela que os Tariano pleiteiam sua prerrogativa de "moradores legítimos de Iauaretê. É também ali que se constata que seu sistema onomástico é similar àquele já apresentado no capítulo anterior referente aos Tukano, pois também entre os Tariano os nomes tradicionais correspondem à porção da pessoa que geralmente qualificamos como "alma".

Com efeito, o relato dos *Koivathe* a respeito da migração dos Tariano do Aiari em direção ao Uaupés consiste na parte final de seu mito de origem, onde são narrados os feitos dos primeiros demiurgos. Além de *Ennu*, o Trovão, o mito fala de outras figuras, como o casal de irmãos *Kui* e *Nanaio*, *Okomi* e os irmãos *Diroá*, que serão os responsáveis, mais tarde, pelo aparecimento dos ancestrais Tariano no rio Aiari. A história desses demiurgos se passa em um mundo em formação. A passagem por diferentes lugares muitos distantes aos homens de hoje, bem como por distintos domínios do cosmos, são operações instantâneas na narrativa. Nesse tempo, Iauaretê já foi o cenário onde os *Diroá* se rivalizaram com uma "gente-onça", *yaí-masa*, um grupo canibal que ali vivia e representava um empecilho para o povoamento do rio Uaupés. A palavra Iauaretê é a tradução na língua geral para a expressão tariano *Yawi-pani*, precisamente, "cachoeira da onça", um topônimo que faz alusão a esses primeiros moradores do lugar. É a partir da narrativa desse mito que os Tariano fundamentam suas reivindicações como "moradores verdadeiros" de Iauaretê, muito embora seja no rio Aiari que os demiurgos os façam surgir, emergindo da cachoeira de Uapui, considerada o centro do universo por todos os povos Arawak dos rios Negro, Guainia, Içana e Cuiari. Vejamos alguns dos motivos centrais desse mito:

No início, quando não existia nada, só existia um ser [masa bahutígi, pessoa que não aparece], o Trovão, Ennu [Hipéweri Hekoapi]. Em seu corpo ele tinha vários enfeites, a acângatara, o itaboho [cilindro de quartzo usado como pingente de colar], o betâpa' [enfeite de cotovelo feito de pele de macaco], o yaigi [bastão de comando], o escudo, o

kitiío [chocalho de tornozelo]; também levava seu cigarro encaixado na forquilha, sua cuia de epadu e sua cuia de bebidas doces. Ele vivia só em sua casa, no alto, e começou a pensar sobre a possibilidade de criar novas pessoas. Mas inicialmente apenas pensou neles. E pensou em um homem e em uma mulher, Kui e Nanaio. Mas ele não sabia ainda como faria. Pensou então a preparar os meios [bahureshe, coisas de propiciar surgimento] para conseguir isto. Ele pegou um cigarro, e pensou num par de pari [esteira de talas] de quartzo transparente, num par de bancos de quartzo transparente, em duas cuias de quartzo transparente com seus dois suportes, em um par de Yaigi de quartzo, em dois cigarros encaixados em suas forquilhas e em duas cuias de epadu. Pensou também em um par de escudos e também em um par de maha poari [acângataras de penas de arara] e em dois pares de brincos de ouro. Pensou ainda em um par de itaboho e em dois pares de kitiío. Também pelo seu pensamento, enchia as cuias com bebidas doces: suco de buiuiu, suco de abiu, suco de wéry, caldo de cana, suco de ingá, mel de abelhas e suco de cucura. Eram várias espécies dessas frutas. Depois disso, ele fumou seu cigarro e soprou a fumaça no chão e todas as coisas que haviam em seu pensamento apareceram ali. Kui e Nanaio apareceram também, e sentaram-se nos bancos de quartzo, que estavam sobre os paris. Eles não eram pessoas como nós, pois seu corpo não era ainda como o nosso. Chamamo-os de í'ta-masa, literalmente "gente pedra", [em tariano, hipada-nauiki] não porque fossem feitos de pedra, mas porque a duração de sua vida é indeterminada.

Após o surgimento de Kui e Nanayo, o Trovão dirigiu-se a um lugar chamado *diâ-pa'sâro-wi'í* na língua tukano (sendo *diâ*, "rio", *pa'sâro*, sem tradução, e *wi'í*, "casa"). Lá, sentado sobre o que veio a ser um serra, o Trovão fez surgir os rios e a terra, através de sua saliva e das cinzas de seu cigarro respectivamente. Mas ainda pressentia que algo estava faltando: assim, jogando seus brincos e uma pena e um osso de macaco de sua acângatara, fez surgir os peixes, as aves e os animais. Os peixes tiveram a forma de seus brincos. O Trovão jogou ainda o ipadu que mascava e uma das castanhas de seu chocalho de tornozelo, que vieram, respectivamente, a dar origem a todas as árvores frutíferas e a todos os outros *í'ta-masa* que viveram naquele tempo do começo. Até aqui, tudo que surge corresponde aos adornos ou objetos e substâncias cerimoniais do Trovão. Através de seu cigarro, essas coisas que existiram inicialmente em seu pensamento se materializam. Com elas, o primeiro casal

de irmãos, porém ainda não humanos.

Conta-se que esses *îta-masa* do começo eram muitos, incluindo vários tipos de gente (*masa*). Eles se distribuíram ao longo dos rios e vieram a formar muitos dos acidentes geográficos, sendo uns bons, outros maus. Eles vivem até hoje nas pedras das cachoeiras e nas serras, que, na verdade, são suas casas. O mito Tariano apresenta uma lista extensa deles, alguns associados a animais como a onça, a anta, o tatu o macaco zoguê-zoguê, a borboleta, outros possuindo apenas nomes sem tradução e com atributos muito distintos, como o *Boraró* e *Okômi*. *Boraró* é uma espécie de espírito da mata, a quem se atribui a responsabilidade por roubar pessoas para lhes sugar os miolos através de um buraco na cabeça. Dizem ser grande, peludo e fazer uma zoadá forte. Já *Okômi* é aquele através do qual os Tariano deveriam ter se originado. Os *îta-masa* mencionados no mito Tariano moram nas imediações de Iauaretê, em pedras, paranás e ilhas que existem na acidentada região do povoado -- com corredeiras, pedrais e a encachoeirada foz do rio Papuri. *Okômi* morava em uma parte elevada do povoado, conhecida hoje como o "morro do Cruzeiro" -- onde está, aliás, o bairro do Cruzeiro.

Na grande cachoeira de Iauaretê, vivia a gente-onça, *Yái-masa*, referidos mais especificamente como *Yáipiri-pakâna-masa*, "gente onça de dente grande". Uma das filhas da gente onça veio a se casar com *Yetoĩ*, o "caba grande", que vivia na foz do Papuri. Por serem xamãs poderosos, os *Yái-masa* sabiam que *Okômi* iria ser o chefe de um grande e muito poderoso grupo. Por isso, eles o torturaram até a morte⁹⁰. Depois disso, os *Yái-masa* convidaram todos os outros *îta-masa* para o banquete em que *Okômi* seria devorado, pois nenhuma parte de seu corpo deveria restar. O cunhado *Yetoĩ* foi também convidado, e foi o responsável por impedir a devoração absoluta de *Okômi*, tendo, disfarçadamente, atirado para o alto três pequenos ossos de um de seus dedos. Mais tarde, esses ossos caíram no Uaupés com uma trovoada e se transformaram em peixes. Foram recolhidos por *Yetoĩ* e sua

⁹⁰ Muitas das características visíveis das pedras e dos paranás de Iauaretê tiveram origem a partir das torturas que a gente onça lhe perpetrou. Ele foi arrastado por vários lugares e transformado em diferentes animais e plantas até ser finalmente morto. Esse trecho do mito dá origem à extensa toponímia que se verifica para as imediações de Iauaretê.

esposa e levados para casa. Foram postos em um matapi (trançado em forma tubular para captura de peixes) de defumar pimenta, onde se transformaram em grilos e começaram a crescer. Mas os grilos começaram a importunar a mulher, que é referida como sua avó. Mais tarde, ela os coloca dentro de um pilão usado para socar ipadu, e, vedando com breu, o atirou ao rio. O pilão boiou Uaupés abaixo, encostando-se à outra margem. Foi então que os irmãos 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*.

Os Diroá são chamados "filhos do sangue do Trovão", pois foi nessa forma que os ossos de *Okômi* caíram da casa do Trovão. A palavra Diroá pertence à língua tukano e é traduzida por "coágulo de sangue". O aparecimento dos Diroá resulta, portanto, de um longo processo transformativo, em que, inicialmente, pequenos ossos de um demiurgo devorado convertem-se em sangue. O sangue transforma-se em peixes e grilos sucessivamente, até alcançar a forma humana. Os dois últimos estágios se dão por intermédio de artefatos tubulares, o matapi e o pilão, que são recipientes de substâncias de uso ritual, como a pimenta e o ipadu. O processo não é ainda a origem dos humanos, mas de sua forma, que vem marcada com os nomes então adquiridos pelos Diroá. Os nomes, assim, prefiguram a humanidade. O mito segue narrando os feitos dos Diroá para obter poderes xamânicos e os várias estratégias que planejam para matar os filhos da gente onça. Eles mantêm com estes uma relação de afinidade, pois, por sua ligação com *Yetoř*, comportam-se como seus cunhados. Vários episódios se sucedem, nos quais os Diroá são chamados a colaborar com os cunhados na abertura de seus roçados ou lhes oferecem 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, em uma ocasião em que faziam festa em sua maloca. Mas matam também o avô *Yetoř* e a sua esposa, que lá também se encontravam. Não há como salvá-los, pois trazê-los novamente à vida faria reviver igualmente os *Yai-masa*.

As diferentes versões desse mito tratam da trajetória subsequente dos Diroá de

distintas maneiras. Há versões que articulam o destino dos irmãos Diroá ao mito de origem dos povos Tukano, apontando que, após a morte da gente onça, eles haveriam embarcado na cobra-canoa dos ancestrais Tukano que já descia o Uaupés em retorno ao Lago de Leite. Expulsos da cobra-canoa, voltam à casa do Trovão para cair do oceano e adentrar pelos rios Amazonas, Negro e Içana, onde já surgem os Tariano. Outra versão afirma, de modo importante, que, ao matar a gente onça, os Diroá dirigem-se ao Lago de Leite para avisar os Tukano que já podem iniciar sua viagem em direção ao Uaupés, pois o lugar já se encontra livre de gente canibal. Com efeito, alguns Tariano afirmam que o único grupo canibal que existiu no Uaupés foram os *Yai-masa* de Iauaretê, e que, ao serem exterminados, os grupos atuais puderam ali se estabelecer sem perigos.

A versão fornecida pelos *Koivathe* fala, após o fim da gente onça, da subida dos Diroá à casa do Trovão, onde sua vida 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, através de uma zarabatana de quartzo, e iniciam sua jornada em direção ao Uaupés. *Nanayo*, a primeira mulher criada pelo Trovão, 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*.

Hoje em dia, ao lembrar a origem de seus nomes, os Tariano costumam também fazer alusões aos rituais que tinham lugar nas antigas malocas, abandonadas há várias décadas em Iauaretê. A nomeação era parte de um ciclo maior, que envolvia a proteção que a criança recebia ao nascer e, na puberdade, a iniciação. Após o nascimento, homens mais velhos da maloca, parentes agnáticos em geral da segunda geração ascendente, “benziam” a criança usando um cigarro e o suco da fruta abiú. Essas encantações são proferidas de maneira silenciosa, à medida que se sopra o cigarro em suas extremidades. Frases são retiradas da própria narrativa mítica, assim como outras são acrescentadas no momento em

que as baforadas são dirigidas à criança, em uma operação idêntica àquelas descrita pelos Tukano. Com essa primeira cerimônia, o recém-nascido tinha o seu coração fortalecido, sendo este igualmente considerado uma alma, o *ehêripo'rá*, "filho da respiração". Dizem os Tariano que ainda não se tratava da nomenclatura, mas de uma proteção então administrada à criança (*wetiró*, "capa" ou "envoltório", concebidos na forma de Paris invisíveis), que ao mesmo tempo já a preparava para aquilo que viria a ser futuramente. Para que viesse a adquirir capacidades específicas, como as de cantor, xamã, pescador e assim por diante, uma porção de urucu, devidamente preparado com encantamentos, era posto em seu umbigo. Ao atingir seus sete ou oito anos de idade, a criança recebia finalmente o nome, em uma nova cerimônia que repetia os mesmos procedimentos. Desta vez, porém, uma encantação específica de nomenclatura era empregada. A *ehêripo'rá* "era reforçada", como se diz, o que indica claramente que o nome (*wame*) constituía um aspecto metafísico da pessoa que vinha incidir diretamente sobre sua alma, aumentando sua "força de vida", *katiró*⁹¹.

Essas operações rituais reencenam o episódio narrado no mito, no qual *Nanayo*, ao passar de seu leite em um cigarro, o investe do princípio vital dos *Diroá*. Poderíamos dizer que a mesma fumaça então soprada sobre o Lago do Trovão, é soprada sobre as crianças a seres nominadas; no mito, surgem os Tariano, com a nomenclatura, uma nova pessoa. Lá, é *Nanayo* que se incumbem da operação, aqui, são os *kumu* do grupo agnático; lá, o seu leite, aqui, o suco de *abiú*. Em ambos os casos, a mesma vida que anima os Tariano. Os nomes,

⁹¹ Segue uma tradução livre de um fragmento de uma encantação de nomenclatura:

*Este meu filho tenha o nome Saâmi,
Que seja filho do Diroá
Eu substituo, que seja Saâmi
Este filho Tariano
Na casa de surgimento do início já havia este Tariano
Nesta casa aqui embaixo
Aqui embaixo, Yawîteni [nomes da casa de Iauaretê]
Este Saâmi, este Diroá
Ele cantou seus cantos
Sua carne substitua à deste
Filho Bayâ, filho kumû, assim ficará este meu filho
Nele eu ponho uma alma em substituição
Eu substituo
Ele será o substituto de seu avô
E será como eu era
Acolhedor das pessoas
Vai cuidar dos cantos este meu filho*

veiculados através das encantações, conectam, assim, o presente ao passado ancestral, o que já foi notado por vários etnógrafos do Uaupés (ver especialmente C. Hugh-Jones, 1979). Como os nomes são poucos, várias pessoas recebem o mesmo nome, ainda que se afirme que os nomes devem circular em gerações alternadas. Nesse caso, uma pessoa recebe idealmente o nome do avô. Mas é preciso sublinhar que não se trata de reencarnação, pois ao receber um nome uma criança não se torna o antepassado que antes recebera o mesmo nome. Aparentemente, a relação entre indivíduos de gerações alternadas que levam o mesmo nome seria de "substituição", como certas frases da encantação de nomeação parecem indicar (cf. supra, nota 21). Além disso, como vimos na genealogia *Koivathe*, é muito comum que vários indivíduos portem um mesmo nome simultaneamente, sem que haja entre eles uma ligação particular. Essa é uma diferença importante entre os grupos do Uaupés e os grupos Jê, tal como notou S. Hugh-Jones (2002). Entre estes últimos, indivíduos que possuem o mesmo nome estão em posições estruturais equivalentes, isto é, os nomes referem-se a posições sociais fixas através das quais as pessoas circulam no tempo.

Dito isto, o que me parece importante salientar é que a incorporação histórica de novos nomes pelos Tariano veio a ser possível precisamente porque, no Uaupés, os nomes não respondem exclusivamente a necessidades classificatórias. Como também notou S. Hugh-Jones (idem), seria a propriedade e a transmissão das essências veiculadas pelos nomes que torna os grupos do Uaupés patrilineares, e não qualquer outro princípio abstrato e a priori de descendência. Isto é, ainda que seja o nome que faça de uma pessoa membro de um grupo agnático específico, ele diz respeito antes de tudo à vitalidade que vai permitir o desenvolvimento de certas capacidades ao longo da vida. Assim, há nomes apropriados a xamãs, cantores ou chefes, o que define sua distribuição entre filhos primogênitos e caçulas. Ainda que a aplicação desta regra não seja rigorosa, a associação dos nomes a capacidades específicas é muito freqüentemente sublinhada pelas pessoas ainda hoje.

Nessa linha, a obtenção de novos nomes no exterior do grupo agnático seria perfeitamente concebível, constituindo um recurso que permite aos sibs aumentar seu

patrimônio imaterial. No passado, como já apontamos no capítulo anterior, havia expedientes que permitiam a obtenção de adornos cerimoniais pertencentes a outros grupos. Os objetos podiam ser obtidos por meio de ataques a malocas de grupos inimigos ou permutados em modalidades muito específicas de troca entre grupos aliados. Um homem Desana informou que seu grupo usualmente fabricava cintos de dentes de onça para trocar com cocares de penas de arara fabricados por um grupo do alto rio Tiquié⁹². Já os Tuyuka do alto Papuri afirmam terem se fixado nas cabeceiras desse rio por serem alvo freqüente de ataques por parte dos Tariano de Iauaretê visando roubo de caixas de enfeites. Como o mito de origem Tariano deixou claro, os enfeites cerimoniais foram os meios pelos quais o Trovão fez surgir os ancestrais e a nova humanidade. Tal como os nomes, esses objetos são transmitidos dentro do sib através das gerações. Roubá-los de outros grupos significava se apoderar de poderes transformativos alheios.

Mas também os nomes de outros grupos podiam ser, por assim dizer, usurpados. Para tanto, os grupos agnáticos tinham que se valer de outro de seus meios, igualmente obtidos fora: as mulheres. O mesmo informante Desana contou-me que uma mulher poderia ter relações sexuais extra-conjugais, engravidar, e, assim, obter o nome desse parceiro, em geral procurado por seus conhecimentos e sabedorias. Uma mulher de que tivesse um filho de outro homem que não o marido, buscaria preferencialmente os chefes, os *bayá* (cantores) ou os *kumu* (xamãs). Uma vez nascida, a criança poderia assim receber dois nomes, sendo benzida pelo pai verdadeiro e pelo adotivo. Através desse mecanismo, um sib poderia vir a obter parte do poder e do conhecimento de outro, embora fosse coisa que poderia acontecer também dentro de uma mesma maloca. O nome que vinha de fora era então traduzido para a língua do grupo do pai adotivo. Com o novo nome, a criança, como novo membro do grupo do pai adotivo, lhe agregava algo da vitalidade do grupo do pai verdadeiro. Fiquei sabendo também do caso de um grupo Desana do Tiquié cujo *bayá*, não tendo filhos e já estando

⁹² Isso se fazia em uma cerimônia chamada *dika-yuú yee*, para a qual haveriam danças e cantos específicos, de acordo com os objetos que estavam sendo transacionados. Nessas danças não se usava paramentação completa, mas apenas os objetos da troca; em primeiro lugar os que estão oferecendo e depois os que receberam.

muito velho, chegou a um ponto que já não podia ter relações sexuais com a esposa. A mulher veio então a ter um filho de um bayá de outro grupo, o que permitiu a esses Desana voltar a ter um bayá após alguns anos. Evidencia-se assim uma associação entre o nome, a essência ou princípio vital e o próprio sêmen dos homens de um sib. Mas fica igualmente evidente que esse aspecto imaterial do patrimônio de um sib pode ser suplementado pela aquisição de qualidades do mesmo tipo entre outros grupos.

A meu ver, devemos tomar a incorporação dos nomes dos brancos pelos Tariano *Koivathe* sob essa luz. Esse dado histórico, conjugado à discussão acima, nos remete a uma dialética entre "endonímia" e "exonímia" apontada recentemente por Stephen Hugh-Jones (2002) em um artigo sobre a nomenclatura no Uaupés. Esses termos foram sugeridos por Eduardo Viveiros de Castro (1986) em seu estudo sobre os Araweté, e definem distintas maneiras de obtenção de nomes. No caso dos sistemas endonímicos, os nomes são transmitidos internamente, como ocorreria entre os Grupos Jê e Tukano, ao passo que nos sistemas exonímicos, os nomes são obtidos através de Outros, como os seres da natureza, espíritos predadores ou inimigos, como ocorreria entre os Tupi-Guarani e os grupos guianenses. No caso desses últimos, sugere o autor, a onomástica possuiria como fonte o "extra-social", de maneira que os nomes responderiam a uma função essencialmente individualizadora. Em comparação com os sistemas de nomenclatura endonímicos, esses sistemas exonímicos, também qualificados como "canibais", estariam a enfatizar a aquisição de novos nomes e a renomeação, mostrando abertura histórica. Os primeiros, ao contrário, estariam a enfatizar coisas como conservação, transmissão e continuidade com o passado mítico (Viveiros de Castro, 1986:388).

A partir dessa matriz, Stephen Hugh-Jones, em análise que integrou também dados sobre a constituição da pessoa, mostrou que entre os grupos do Uaupés a nomenclatura combina elementos de endonímia e exonímia. Esse sistema, que passa pela contribuição respectiva dos sexos à concepção do feto -- carne e ossos, formados pelo sangue materno e pelo sêmen paterno, correspondendo respectivamente a uma vitalidade exterior e um espírito

interior --, opera fundamentalmente a partir da transmissão de essências dentro do grupo agnático, mas depende, por outro lado, das esposas que vêm de fora para a produção dos corpos. Meus dados sobre a participação do sangue materno na concepção são muito vagos. Em todas as ocasiões em que indaguei pessoas de Iauaretê, de diferentes grupos, a respeito do assunto ouvi recorrentemente respostas evasivas, pois, segundo alguns, tratava-se de "coisas que os antigos não falavam" (cf. Capítulo 4). Mas, via de regra, a ênfase sobre a formação do corpo da criança no ventre da mãe era posta sobre o sêmen paterno. Por outro lado, como já vimos mais acima, os apelidos atribuídos pelas mulheres são aqueles que, segundo vários informantes, "pegam mesmo". Nesse caso, ainda que as teorias relativas à concepção no Uaupés não coincidam integralmente, o caráter exterior das esposas de um grupo lhes assigna capacidades distintivas, a ponto de se lhes admitir primazia nesse sistema secundário de nomenclatura que seriam os apelidos.

Assim como os apelidos dados pelas mulheres, os nomes trazidos pelos brancos vieram também a se associar a esse aspecto exônimo da nomenclatura no Uaupés. O exemplo mais claro, segundo Stephen Hugh-Jones (2002:53-55), foram os nomes adotados pelos líderes dos movimentos messiânicos do século XIX. Assim, muitos foram os "Cristos" que lideraram esses movimentos, assim como vários deles adotaram o próprio nome do santo ao qual recomendavam reverência. É o caso do profeta Antonio que mencionamos no segundo capítulo, assim como o do Tariano Calisto, o principal da povoação de São Calisto do século XVIII, muito embora nesse caso se trate de um chefe e não de um profeta. Assim como os nomes indígenas, também esses parecem corresponder a capacidades específicas. Pode-se concluir que, assim como o caso do dinheiro e das mercadorias de que tratamos no capítulo anterior, também os nomes dos brancos viriam a ser foco de grande interesse e apropriação. Tal como as coisas materiais, os nomes também condensavam capacidades que haveriam de ser conquistadas.

Para finalizar, cabe assinalar que toda a narrativa histórica dos Tariano, uma vez posta em linha com a saga mítica de seus ancestrais, trata essencialmente de sua constituição e

crescimento como grupo distinto no contexto do rio Uaupés. Se do passado mítico lhes coube a “força de vida” dos irmãos Diroá, a história mais recente viria a tematizar suas guerras com grupos vizinhos, sua dispersão por várias localidades e as relações que travaram com os primeiros brancos que passaram a visitar o Uaupés a partir do século XVIII. Sua reivindicação contemporânea da condição de “verdadeiros donos de Iauaretê” passa pelos dois registros: pois se, como dizem, foram eles os responsáveis por trazer os salesianos a essa parte do Uaupés, foram eles também a gente que veio a surgir dos ossos de *Okomi*, aquele que, de acordo com o mito, já habitara Iauaretê antigamente. Há uma passagem de sua narrativa que conecta, por assim dizer, o mito e a história, isto é, o mundo da gente-pedra ao mundo dos humanos de hoje. Ela trata, precisamente, dos episódios que tiveram lugar ao longo de sua trajetória do Aiari ao Uaupés, até alcançar Iauaretê.

Após seu aparecimento no rio Aiari, os Tariano haveriam crescido e se dividido em vários grupos. Há locais a meio caminho entre os rios Aiari e Uaupés nos quais sua transformação em seres humanos se completa. Já no Uaupés, novos grupos aparecem e as posições de chefia são assumidas por alguns, entre eles os *Koivathe*. E é em uma “casa de transformação” situada no alto Uaupés -- *Mawadali*, a casa do arumã -- que todos os grupos Tariano participaram da cerimônia em que pela primeira vez as flautas do Jurupari foram usadas, evento mítico que marca sua transformação definitiva em seres humanos. Ao chegar a Iauaretê, fixaram-se na Serra do Jurupari. Ali construíram sua grande maloca fortificada, a partir de onde fizeram as guerras com os Wanano e os Arara de que já tratamos, Assim se segue a narrativa Koivathe:

Foi em Mawadali, a casa do Arumã, onde os Tariano chegaram sob o comando de Koivathe, que aconteceu a divisão dos grupos Tariano. Ennu, Kui e Nanaio estavam ali e os Tariano chegaram já com a forma humana. Houve então a primeira dança com as flautas do Jurupari, feita pelo Samida (sib subordinado aos Koivathe). Depois disso, os Tariano saíram da maloca de Mawadali e se dirigiram para a maloca do Ira, situada mais abaixo no Uaupés. Neste local foi preparado o primeiro dabucuri. Eles foram tirar bacaba e prepararam o jurupari. Prepararam a festa a fim de que Samida apresentasse os seus cantos e suas danças de dabucuri [po´oli basa]. Depois dessa festa, eles foram

até Paricatuba [parica-uka], já no rio Negro. De lá, subiram pelos rios Negro e Uaupés, passando pelas mesmas casas de transformação que os Tukano haviam parado anteriormente. Só que os Tukano viajavam em sua cobra-canoa, e os Tariano iam de uma casa a outra através de uma zarabatana de quartzo. Em Taracúá, eles entraram na maloca de lá, e continuaram a viagem até Iauaretê, onde encontraram-se com Wa'ûro (chefe dos Tukano), no lado colombiano. Na foz do Papuri, em lado brasileiro, encontraram com Yaí o'a-masa, o avô dos Tukano, aquele que tomava conta dos irmãos maiores. Wa'ûro entregou essa terra porque ele sabia que os donos verdadeiros eram os Tariano, que são os descendentes de Okomi, uma pessoa que muito tempo antes já tinha morado em Iauaretê. Então se dirigiram os Tariano do segundo grupo para a serra do Jurupari".

Este trecho ao mesmo tempo em que trata do estágio final da transformação mítica dos Tariano, aproxima o surgimento dos Tariano ao dos Tukano. A zarabatana de quartzo, antes usada pelos Diroá para descer da casa do Trovão ao rio Aiari, é agora o meio através do qual os Tariano percorrem o mesmo caminho que os Tukano perfazem através de uma cobra-canoa. Um caminho que levaria a ambos até Iauaretê, um lugar desde então marcado pelo cruzamento das trajetórias Tariano e Tukano. Para os Tariano em particular, é o lugar onde se inicia uma história de feitos humanos propriamente ditos.

A forma pela qual os Tariano encadeiam mito e história para produzir um relato coerente a respeito de seu surgimento, deslocamento e estabelecimento em Iauaretê evoca nitidamente aquela associação virtual de continuidade entre esses dois tipos de relato há muito tempo sugerida por Lévi-Strauss ([1973]1987; 1978). Como aponta o autor no célebre artigo "Como morrem os mitos", ao passar sucessivamente de um grupo a outro, as transformações míticas podem atingir, por assim dizer, pontos de exaustão. Uma das possibilidades seria, então, a transformação do mito em história, quando sua mensagem articula-se às situações concretamente vividas por um grupo social. Um dos casos mencionados nesse artigo mostra, por exemplo, como os mitos podem ser adaptados para justificar um devir em processo: a colaboração entre um dos grupos da costa noroeste da

América do Norte com missionários e comerciantes em fins século XVII veio a ser explicada através do complexo da história de Lince, muito disseminada entre vários grupos pertencentes a famílias lingüísticas diferentes daquela região⁹³. Tratava-se de uma versão elaborada com o claro propósito de justificar a opção de um desses grupos em se aproximar dos brancos, ao contrário de outros que mantiveram uma atitude reservada ou hostil. Essa versão incorpora muitos acontecimentos reais, como os inúmeros casamentos entre brancos e índias que passaram a ocorrer. Em outro de seus trabalhos, Lévi-Strauss (1978) veio a formular mais explicitamente a "transformação do mito em história". No fundo, o que o autor estava sugerindo é que não há uma separação radical entre mito e história, e que sua diferença relaciona-se ao caráter fechado do primeiro em oposição ao caráter aberto da segunda: enquanto as células do mito combinam-se em um número finito de possibilidades, na história haveria inumeráveis maneiras de compor e recompor as células explicativas. Ele advoga, assim, uma revisão da barreira que usualmente se traça entre o mito e a história, precisamente através do exame de histórias contadas não como separadas da mitologia, mas que são construídas em seu prolongamento.

O relato Tariano a respeito de seu passado nos oferece um bom exemplo dessa possibilidade. Entre eles, e penso que isso ocorra no Uaupés de maneira mais generalizada, o passado se apresenta, para usar uma expressão de Arjun Appadurai (1981), como um verdadeiro "recurso escasso", cuja narrativa envolve o manejo de todos os recursos disponíveis à memória. Seguindo a linha de Malinowski e Leach, esse autor propõe que, não obstante a ocorrência de diferentes versões de um mesmo mito de acordo com interesses políticos divergentes, o debate sobre o passado é regulado por um conjunto de convenções culturais partilhadas entre grupos envolvidos. Tais convenções dizem respeito, por um lado, à

⁹³ Em História de Lince, Lévi-Strauss (1993) veio a explorar extensamente esse complexo mitológico, incorporando também versões registradas na América do Sul, entre os Tupinambá e no Peru. É interessante notar que é nesse livro que o autor vem a propor a natureza dicotômica do pensamento ameríndio, isto é, "a organização do mundo e da sociedade na forma de uma série de bipartições, mas sem que entre as partes resultantes em cada etapa surja jamais uma verdadeira igualdade" (:65). Ainda nas palavras do autor, trata-se de um "desequilíbrio dinâmico", que impede que o sistema venha a cair na inércia. Este recurso mítico haveria reservado um lugar para os brancos no pensamento indígena

“autoridade” e à “interdependência”, e, por outro, à “profundidade temporal” e à “continuidade”. No caso Tariano que viemos discutindo, as duas primeiras variáveis parecem articular-se à sua narrativa mítica, ao passo que as duas últimas ao relato histórico. Pois é a partir do mito que os Tariano buscam fundamentar suas prerrogativas como “donos de Iauaretê”, como também dão conta de explicar sua origem de maneira coerente com o próprio mito de origem dos Tukano. Quanto à profundidade temporal de sua narrativa, bem como quanto à sua continuidade com os antepassados, essas são explicitamente enfatizadas em sua história genealógica, que registra suas guerras e seu crescimento mais recente. Isto é, esta já é uma história política, onde são tematizadas as relações com outros grupos indígenas e com os brancos. A combinação dos dois tipos de relato resulta na construção do passado de acordo com seus interesses presentes. Trata-se de bem escasso, sem dúvida, pois é constituído de um *corpus* de conhecimentos certamente não disponível a todos os grupos do Uaupés.

A meu ver, é o reconhecimento tácito de sua posição hierárquica por outros sibs que lhes encoraja a convocar um antropólogo para escrever sua história. Mas é também a sua própria história que vem nos ensinar algo da instituição da hierarquia no Uaupés. Tal como disse Sahlins a respeito das linhagens na Polinésia, a hierarquia entre os Tariano parece ser mais “um argumento do que uma estrutura” (Sahlins, 1990:40). Isto é, ainda que definida no mito, mostra-se, ao mesmo tempo, aberta a estratégias localizadas, devendo ser, como já vimos no capítulo anterior, manejada com sutileza e sensatez. Mas se, em determinadas circunstâncias concretas, ela se presta efetivamente a estruturar as relações entre os sibs, podemos dizer, ainda nos termos de Sahlins, que a hierarquia no Uaupés constitui uma estrutura tão prescritiva quanto performativa, a permitir até mesmo no interior dos sibs sua reavaliação permanente a partir das práticas dos chefes. Em diversas passagens, a história contada pelos Tariano dá esse testemunho. O caso dos *Koivathe* demonstra, de modo importante, uma grande capacidade de assimilar circunstâncias contingentes a seu favor, pois, ao assumir uma posição de destaque nas relações com os brancos, firmavam-se como

os chefes dos chamados Uaupés, fortalecendo seu status não somente entre os demais sibs Tariano, como também junto aos outros grupos indígenas do rio Uaupés. Ou seja, a hierarquia prescrita no mito só se torna efetiva quando eficientemente atualizada através no curso de uma história.

No próximo capítulo, passaremos a examinar um conjunto de mitos Tukano, através dos quais a história contada pelos Tariano é, em parte, contestada. Sua emergência como humanos é igualmente precedida pelos tempos da gente-pedra, e os processos de transformação que tematiza mostram que o mundo que descrevem é o mesmo mundo dos Tariano. Como veremos, os mitos Tukano também apontam para uma história subsequente, na qual os Tariano e os brancos aparecem igualmente. A mensagem que eles tentarão ressaltar é que também eles são moradores legítimos de Iauaretê.

Capítulo 6

“Iauaretê não era de ninguém”: os Tukano em Iauaretê

Agosto de 2002, bairro São Miguel, Iauaretê. Por volta das nove da manhã, várias pessoas da comunidade estão se dirigindo ao salão comunitário, um grande barracão coberto com telhas de zinco localizado na área central do bairro, ao lado de uma capela de alvenaria recém-construída. Várias mulheres varrem a poeira do chão de cimento, outras já chegam com grandes painéis de caxiri. Atrás do salão, no pátio de uma das residências mais próximas, um grupo de moradores vai se concentrando. Uma pequena fila começa a se formar frente a uma mulher que traz nas mãos um papel com uma pequena porção de uma pasta avermelhada. Com uma pequena vareta, ela está pintando desenhos nas faces dos homens. A pasta avermelhada é tintura de urucu. Todos ali são Tariano, na maioria membros dos nove grupos domésticos mais antigos da comunidade. Eles formam o sib Adaro (Arara) e levam hoje os sobrenomes Rodrigues e Fontoura, obtidos através do batismo católico na missão salesiana local. O bairro como um todo é formado por 56 grupos domésticos, dos quais 36 não são Tariano. São Tukano, Pira-Tapuia, Desana, Arapasso, Wanano e Miriti-Tapuia. Há também outros 11 grupos domésticos Tariano que não são originariamente do bairro, tendo ali chegado, como os grupos pertencentes às outras etnias, de comunidades de outras partes dos rios Uaupés e Papuri ao longo das últimas duas décadas.

O que vai acontecer naquela manhã é um dabucuri, um ritual muito disseminado entre

todos os grupos indígenas do alto rio Negro, no qual um grupo de parentes próximos oferece presentes a outro grupo, em geral comida, como frutas silvestres, beijos, peixes, ou artefatos, como cestos, peneiras ou bancos. O termo dabucuri vem da língua geral, pois na língua tukano, hoje falada por todos os moradores de Iauaretê, esta cerimônia é chamada *po'osé*, um termo para o qual não há tradução simples. A palavra é próxima à *o'osé*, "dar" ou "oferecer", mas trata-se de um dar que supõe contrapartida, isto é, trata-se de um gesto que supõe um outro como retribuição, cuja forma é rigorosamente idêntica. Os Tariano que ali se pintam e começam a beber caxiri, estão na verdade se preparando para retribuir, com grandes quantidades de farinha de mandioca, um dabucuri anterior, a eles oferecidos pelos moradores não Tariano do bairro há alguns meses atrás.

Este primeiro dabucuri ocorreu por iniciativa de um homem Tukano chamado Miguel, que possui um pequeno comércio em São Miguel e ali reside há mais de dez anos. Para aquela ocasião, ele organizou um grande pescaria, e, junto com outros Tukano, ofereceu uma grande quantidade de pescado aos Rodrigues e Fontoura. Ao longo de todo o período em que Miguel vem morando no bairro, em várias ocasiões os Tariano questionaram seus direitos de ali residir. Sua chegada a Iauaretê ocorreu a partir de uma transação muito peculiar: ele é originário de uma região ao sul de Iauaretê, o rio Tiquié, onde nos anos de 1980 acumulou algum capital envolvendo-se no abastecimento de um garimpo na serra do Traíra, explorado por vários anos pelos Tukano do Tiquié. Com o fim da febre do ouro, terminou por aceitar uma proposta de venda de uma "palhoça" no bairro São Miguel. Tratava-se de um comércio aberto antes por um índio Arapasso originário de uma comunidade do Uaupés abaixo de Iauaretê. Este Arapasso abriu seu comércio a convite dos próprios Tariano do bairro São Miguel, transformando-o mais tarde na palhoça em que, com a instalação do pelotão do Exército de Iauaretê, recrutas em folga podiam beber e dançar com as moças indígenas. Parecia um bom negócio. E Miguel mudou-se para lá levando a esposa e suas quatro filhas.

Sua permanência em São Miguel, mesmo a contragosto dos Tariano, foi garantida por outros moradores Tukano, que o reconheceram como seu parente e membro de um

respeitado sib, *Pamo-po'rá*, que no passado deixou o rio Papuri -- que faz parte de Distrito de Iauaretê -- para se estabelecer no Tiquié (ver Capítulo 4). As coisas se acomodaram, mas ainda hoje Miguel se queixa de insultos que vêm dos Tariano, principalmente durante das festas de caxiri. Sua esposa, uma Baré de Santa Izabel do Rio Negro, insiste que voltem para São Gabriel, cidade onde também possuem uma residência. As filhas também pressionam o pai para ir morar na cidade. Por que então o esforço para oferecer um dabucuri de peixes aos Tariano?

Do dabucuri de retribuição oferecido por estes, Miguel levou apenas um pequeno saco de farinha. Ao ver os Tariano chegarem com suas dádivas, ele dizia que "era muito pouco", que não daria para todos os Tukano, e que aquilo não se comparava com a enorme quantidade de peixes que haviam oferecido antes aos Tariano. Mas não se mostrava aborrecido com isso. Ao contrário, parecia expressar suas apreciações com certo deleite. Com efeito, a recompensa econômica, por assim dizer, não era o que estava em jogo ali. Alguns momentos mais tarde, antes da entrega formal das dádivas, é que a cerimônia atingiria seu clímax. A essa altura, várias bacias vazias já estavam dispostas no centro do salão, e, ao seu redor, encontravam-se depositados os vários sacos e recipientes que continham a farinha -- a entrega seria feita no momento em que os Tariano tomariam esses recipientes e despejariam seu conteúdo nas bacias. Para tanto, executou-se antes o que em tukano se chama *paasé-paase*, as "batidas". Trata-se de um confronto verbal que aos pouco vai evoluindo para algo que se poderia chamar de uma coreografia de ataque. Três dos Tariano se posicionaram em uma das extremidades do salão, com três Tukano colocando-se no lado oposto. Passam a falar ao mesmo tempo, dirigindo-se reciprocamente exortações que iam ficando cada vez mais agressivas, a se considerar o tom de voz em elevação. Em seguida, passam, alternadamente, a deslocar-se rápida e freneticamente em direção ao trio oponente, empunhando as flautas que estiveram usando nas danças à maneira de lanças. Apontando as flautas ao chão, correm em direção à outra extremidade do salão mimetizando um ataque. Aos pés dos oponentes, imitam sons de batidas. É como se cada um dos grupos estivesse

buscando impor ao outro, ou o atacando, com suas próprias falas.

As exortações que trocaram entre si tratavam das histórias respectivas de cada grupo, isto é, de sua origem, de seus antepassados, dos lugares onde fizeram sua história e de onde vivem hoje. Em tukano, isto se chama *uúkũsehe*, "falas", algo que compreende um extenso corpo de conhecimentos sobre as origens de cada sib. Este conhecimento é a base da ação xamânica sobre o mundo, bem como das relações de aliança e hierarquia entre diferentes grupos. Expressa-lo de modo ritualizado nos dabucuris é uma forma de obter prestígio e reconhecimento. Iniciar um dabucuri e angariar respeito não deixa de ser, assim, uma forma de impor um ponto de vista.

Alguns dias depois do dabucuri, Miguel revelava suas intenções. Em tempos muito remotos, dizia ele, *"nós subimos por esse rio que se chama apekó-dia -- 'rio de leite', o Uaupés -- e chegamos até aqui em Iauaretê. Iauaretê é praticamente terra dos Tukano não é dos Tariano. Esses Tariano tiveram sua origem em um lugar bem distante daqui, com a força do trovão. Quanto à presença dos Tariano aqui, é porque eles se tornaram nossos cunhados".* E continua: *"É por isso que eu fiz dabucuri para essa gente. Isso é uma amizade de cunhado para cunhado, antigamente eles faziam dessa forma. E eu estava resgatando isso para fazer dabucuri para eles. Antigamente eles faziam dabucuri e entravam em harmonia. Agora como está dando esse tipo de briga, eu fiz dabucuri. Eu estava querendo renovar isso como os meus bisavôs fizeram. Como os Tariano não são daqui, fomos nós que puxamos, que tomamos a iniciativa. Como era antigamente. Quando a pessoa iniciava um dabucuri, a pessoa era respeitada".* Miguel diz que, muito provavelmente, vai acabar cedendo às pressões da esposa e das filhas e retornar para São Gabriel, onde já viveu boa parte de sua vida. No entanto, parece que antes de deixar o lugar fez questão de deixar claro a seus vizinhos do bairro São Miguel aquilo que julga ser uma de suas principais prerrogativas. Como Tukano, considera-se um legítimo morador de Iauaretê.

Em que bases defende sua posição? Este é o assunto do presente capítulo. A frase que lhe dá título -- "Iauaretê era de ninguém" -- diz respeito ao tempo das origens, um tempo

pré-humano, sempre acionado quando se trata de discutir quem pode e quem não pode viver em Iauaretê no presente. A frase foi retirada de uma versão da narrativa de origem dos Tariano recolhida nos anos 60 por Ettore Biocca (1965, republicada em Bruzzi, 1994), mas também a ouvi da boca de homens Tukano durante meu trabalho de campo. Quando falam que Iauaretê era de ninguém, os Tukano estão dizendo de fato questionando a ligação reivindicada pelos Tariano com os eventos que ali ocorreram antes da emergência da humanidade. Para eles, interessa o que ali se passou em um tempo de migrações humanas, depois de haverem se multiplicado no igarapé Turi. De um modo geral, os Tukano e os Tariano não discordam quanto ao que aconteceu no lugar. A diferença entre suas narrativas diz respeito, mais especificamente, às ênfases que põem em diferentes episódios que todos sabem ali terem se passado. As falas rituais que tiveram lugar naquele dabucuri do bairro São Miguel assentam-se assim sobre uma única estrutura espaço-temporal, uma estrutura que confere unidade ao sistema social do Uaupés e articula, especialmente em Iauaretê, os Tariano -- grupo originariamente falante de uma língua Arawak -- aos grupos da família linguística Tukano -- Tukano próprio, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso, Wanano e outros. Ainda que tratem de trajetórias particulares, as narrativas Tukano e Tariano expressam uma mesma cosmologia, pois se articulam com base nos mesmos princípios e nas disposições das mesmas potências primordiais, materializados em personagens e motivos presentes em ambas.

Desse modo, contra um mesmo pano de fundo geral, emergem como pontos de vista distintos que dão margem à construção de identidades sociais particulares. Mas, de modo importante, os mitos Tukano não tematizam apenas as diferenças entre os Tukano e os Tariano quanto a prerrogativas de residir hoje em Iauaretê. Falam, assim, não apenas das diferenças entre os índios, mas também de uma diferença mais radical, isto é, daquela que os separa conjuntamente dos brancos. Como veremos, o encontro com os brancos talvez tenha sido o principal motivo que, no passado, ocasionou a separação desses "cunhados ancestrais". E isso aconteceu, precisamente, em Iauaretê. Assim, através do exame dessa

narrativa dos Tukano poderemos vislumbrar mais precisamente do que se tratavam aquelas capacidades que, como discutimos no capítulo anterior, os Tariano atribuíram aos nomes dos brancos. Se os Tariano investiram mais ativamente nas relações com os chamados civilizados, para, assim, legitimar sua posição como “chefes dos Uaupés”, foram os Tukano que parecem ter se dedicado mais intensamente a pensar suas qualidades distintivas. Às diferentes estratégias que viriam a por em prática desde o início do processo de colonização, parecem corresponder distintos esforços para atribuir sentido a esse evento histórico. Uns mais afeitos à prática, outros ao pensamento.

6.1- Gente de transformação

O dabucuri do bairro São Miguel acima evocado sugere claramente que, no Uaupés, contar a história é um ato intimamente associado à construção e afirmação de identidades coletivas. É a partir das narrativas sobre o passado que as relações entre os grupos são concebidas e debatidas no presente, constituindo um campo relativamente aberto de interpretações e combinações. O material apresentado neste capítulo corresponde à narrativa de um extenso ciclo mitológico fornecido e interpretado por membros do sib Tukano Ye'pârã-Oyé, originário da comunidade de Pato, médio rio Papuri, que atualmente vivem em sua grande maioria no povoado de Iauaretê. A maior parte desse relato tematiza o surgimento dos povos que hoje vivem em toda a região, fixando-se em suas passagens conclusivas na trajetória particular dos Tukano, seus deslocamentos por diversos lugares do rio Papuri, suas relações com os grupos vizinhos e a chegada dos brancos.

Esses mitos permitem entrever as relações estruturais presentes em todas as versões já publicadas da mitologia do Uaupés (ver especialmente Fulop, 1954 e 1956; Umusĩ Pãrõkumu & Tõrãmu Kêhíri, 1995; Diakuru & Kisibi, 1996; Gentil, 2000). Trata-se assim de um relato que, como veremos, não abre mão dos princípios básicos da cosmologia do

Uaupés⁹⁴, mas que, além disso, articula uma mensagem moral mais específica, pois se concentra especialmente em enunciar os parâmetros que deveriam nortear as relações entre os grupos que hoje vivem em Iauaretê, bem como o lugar do branco na presente ordem das coisas. Como sugeriu Joanna Overing (1985:246), trata-se de um conteúdo que podemos perceber somente quando fazemos parte da audiência de uma dada performance narrativa, precisamente porque este conteúdo não é outra coisa senão uma nova forma de contar uma história já contada inúmeras vezes. A idéia desses Tukano do sib Oyé era a de produzir um livro, e eu fui envolvido nessa empreita como redator.

Ainda que amplamente reconhecidos como “chefes dos Tukano”, eles avaliam que com o crescimento de Iauaretê as pessoas tendem cada vez mais a deixar de observar certas “considerações de parentesco” (*akâ-sí’o*), ou seja, principalmente entre os mais jovens, já não se observa o uso de termos vocativos apropriados, cujo emprego denota posições hierárquicas diferenciais. Segundo dizem, os outros sibs Tukano deveriam se referir a eles utilizando termos como *ma’mí* (irmão maior), *meêkíhi* (sobrinho) ou *makikíhi* (neto), mas hoje nem todos o fazem. Lamentam, assim, que o crescimento e a concentração demográfica ensejam a perda progressiva de certas coordenadas sociais que operavam antigamente, quando as pessoas de Iauaretê viviam em suas comunidades de origem. A história contada hoje pelos Oyé é, portanto, marcada por sua inserção nesse novo contexto. Nesse sentido, ela responde em grande medida à necessidade de recordar tais coordenadas, o que, concretamente, implica em definir a posição relacional dos grupos que vêm se concentrando em Iauaretê. Desse modo, ela é também uma resposta aos Tariano que questionam a presença dos Tukano ali. O dabucuri organizado por Miguel foi um modo ritual de reafirmar aos grupos que hoje convivem no bairro São Miguel o conhecimento desses seus irmãos maiores.

De um ângulo mais geral, este relato é a história da origem dos *pa’mîri-masa*, uma expressão da língua tukano usada, à exceção dos Tariano, por todos os grupos do Uaupés

⁹⁴ Nesse sentido, subscrevo aqui a afirmação de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1971) segundo a qual, entre os povos do Uaupés, a mitologia fornece uma explicação sintética da cosmologia.

como autodesignação geral. Sua tradução usual é “gente de transformação”, como se pode ouvir em Iauaretê entre os Tukano, Desana, Pira-Tapuia. Arapasso e outros. O conceito chave aqui é *pa'mîri*, termo que deriva do verbo *pa'mí*, literalmente, “fermentar”. Seu contexto cotidiano de maior ocorrência é o processo de produção de caxiri (*peêru*), bebida fermentada de mandioca consumida em grandes quantidades nas festas comunitárias e dabucuris. O processo de produção dessa bebida, trabalho feminino por excelência, envolve várias etapas desde a retirada da mandioca da roça. Um tipo especial de beiju é assado, para em seguida ser dissolvido em água e coado. Depois disso, o caxiri é posto para fermentar em grandes coxos de madeira. Deve ficar ali, coberto, por cerca de dois dias, até atingir um ponto ideal para ser consumido. Enquanto “descansa” no coxo, conta-se que o caxiri “cresce”, passando paulatinamente de um estado de neutralidade para outro de grande vitalidade. Isto é possível porque o caxiri é algo “vivo”, e sua “força de vida” aumenta no coxo. Essa força é a capacidade de embriagar as pessoas. É a emergência dessa capacidade que faz do caxiri um produto único e diferenciado no contexto culinário.

O que se fala a respeito do caxiri aplica-se literalmente às pessoas, isto é, não se trata de metáfora. O coxo de caxiri é nesse sentido análogo ao corpo da cobra-canoa que em seu ventre trouxe ao Uaupés os ancestrais de todos os *pa'mîri-masa*. Essa viagem dos ancestrais da futura humanidade, já qualificada na literatura etnográfica como uma gestação (ver C. Hugh-Jones, 1979:249), é em geral tomada como o evento-chave da mitologia dos povos do Uaupés, que lhes dá origem e os aloca em seus respectivos territórios. Mas, tal como no processo de produção de caxiri, a viagem-gestação dos ancestrais constitui um passo culminante de um processo mais amplo, cujo início é propiciado na medida em que os poderes criativos (*u'úró*) que existiam por si próprios no início do tempo-universo -- *imîkoho*, “dia”, “tempo”, mas também “mundo”, pois não há distinção clara entre as duas noções -- põem em operação seus “instrumentos de vida e transformação” (seus *o'mó*, “ferramentas”). Iniciando o relato de sua história desde esse espaço-tempo primordial, os *pa'mîri-masa* de hoje ensinam às novas gerações como o mundo veio a ser o que é, e como sua constituição

respondia a necessidades que só vieram a se manifestar à medida mesma do surgimento de uma nova humanidade e de seu crescimento. Como vieram a ser e como vieram a se relacionar entre si são os temas centrais dessa história.

O processo de transformação que culmina com o aparecimento dos ancestrais (*diporokĩhĩ*, "que veio antes", "do passado") dos atuais grupos do Uaupés é designado como *pa'mísehé*, "o transformar", e é propiciado pela ação dos *ĩtá-masa*, a "gente-pedra" que, como já vimos através do mito Tariano, existiu no começo dos tempos. Nesse sentido, às vezes também esses são referidos como ancestrais da humanidade. Como afirmam vários informantes, a designação "gente-pedra" não significa que essas gentes (*masa*) do começo eram feitas de pedra. Por terem aparecido com seus atributos e capacidades já formados e por terem uma vida com tempo indeterminado são considerados análogos das pedras. Conta-se também que, no tempo deles, as pedras eram moles, e a forma que estas vieram a assumir constitui um registro de muitos de seus atos. Há dois outros traços fundamentais que distinguem os *ĩtá-masa* dos seres humanos de hoje: seu modo de reprodução era assexuado e seu alimento consistia em ipadu (pó de folhas de coca torradas, *Erythroxylum cataractum*), tabaco, caapi (*Banisteriopsis caapi*, cipó alucinógeno) e paricá (alucinógeno preparado a partir da casca da árvore paricá, *Piptadenia peregrina*). Para os humanos de hoje, essas são substâncias de uso ritual.

A maior parte da narrativa -- eu diria que dois terços dela -- tematiza o tempo dos *ĩtá-masa*, no qual a humanidade surge, cresce e se fortalece. Tratava-se de um mundo em formação, cujas propriedades eram marcadamente distintas daquelas que experimentam os humanos de hoje. O tempo e o espaço apresentam durações e métricas variáveis, não permanentes. Do mesmo modo, um mesmo personagem, ao trocar de nome, manifesta diferentes aspectos, de acordo com o contexto e as relações em que se envolve. Não há distinção clara entre corpo e pensamento, entre o material e o imaterial, entre coisas e pessoas. Nesse mundo, a futura humanidade figura muitas vezes como uma caixa de enfeites cerimoniais, através da qual os *ĩtá-masa* a conduzem por diferentes domínios do cosmos em

formação. Outras vezes, se desloca sob as águas em forma de peixe. Tudo isso muda nas passagens finais, quando os *ítá-masa* cedem lugar aos humanos propriamente ditos e se transformam em acidentes geográficos. A partir de então, os *pa'mîri-masa* passam a se mover em uma geografia que nos é familiar, comem dos mesmos alimentos dos homens de hoje e se reproduzem através de contatos sexuais. Tempo e espaço adquirem as propriedades que captamos até hoje através de nossos próprios sentidos.

Apresento abaixo esse material expondo livremente suas partes iniciais, sintetizando alguns trechos e discutindo seus principais motivos utilizando interpretações *a posteriori* dos próprios narradores. Essas interpretações foram fornecidas na medida em que tivemos a oportunidade de ler e reler por várias vezes o manuscrito durante sua produção. Foi nessas ocasiões que pude perceber que esse texto, cuja seqüência havia sido anteriormente discutida e definida, constituía uma performance narrativa única, produzida por homens Tukano que, residindo hoje em Iauaretê, buscaram mostrar como essa localidade inscreve-se de modo indelével na trajetória mítica de seus ancestrais.

6.2- "Antes o mundo não existia" ⁹⁵

No início, uma mulher chamada *Ye'pâ* apareceu (*bahuá*) por si mesma. Ela vivia em um "compartimento sem gente" (*masa marirí ta'tia*), que apresentava, entretanto, certas propriedades, como a escuridão, o frio, a tristeza e a insensatez. Havia também sons, que

⁹⁵ Este é também o título de uma versão Desana da mitologia de origem dos povos do Uaupés já publicada. A primeira edição é de 1980 e resultou da colaboração entre a antropóloga Berta Ribeiro e o índio Desana Luís Gomes Lana (Kêhíri) do rio Tiquié. A segunda edição de 1995 resultou de uma revisão minuciosa do manuscrito original pelo próprio autor e pela antropóloga Dominique Buchillet. Esta edição abriu a coleção "Narradores Indígenas do Rio Negro", (ver Pãrökumu & Kêhíri, 1995) editada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), com a finalidade de divulgar principalmente para a população indígena local as histórias contadas pelos velhos das diferentes etnias da região. Inscreve-se assim em um programa de longo prazo de fortalecimento cultural dos povos do alto rio Negro patrocinado por essa entidade. O texto Tukano que estarei discutindo nesta seção foi, em sua versão integral, publicado nessa mesma coleção. Trabalhei ao longo de dois anos em sua redação, tendo tido ainda a oportunidade de revisar o texto final junto aos narradores após o término de meu trabalho de campo (ver Maia & Maia, 2004).

vieram a ser os sons das flautas chamadas *miriã*⁹⁶, mais conhecidas como “jurupari”, usadas antigamente em dabucuris e rituais de iniciação e expressamente proibidas à contemplação feminina (ver S. Hugh-Jones, 1979). Havia também os sons dos cantos, que se faziam acompanhar por um ruído agudo e contínuo. Todos esses sons eram *Ye’pâ*, a primeira mulher, e não se sabia de onde vinham e o que os produzia. Apesar dessa imaterialidade quase absoluta desse espaço-tempo do começo, várias coisas envolviam e operavam, por assim dizer, a vida de *Ye’pâ*. Em primeiro lugar, conta-se que lá havia duas casas: *diâ kã’re wi’í* e *dia o’mekahá wi’í*, “casa do rio de abiú” (*Pouteria caimito*) e “casa do rio de fumaça” respectivamente. Não eram casas que se podia ver ou entrar, pois elas serviam para guardar a vida de *Ye’pâ*. *Ye’pâ* sentava-se sobre um banco, seu banco de vida, feito ao mesmo tempo de quartzo, ouro e pedra. Todas essas coisas existiam no próprio pensamento de *Ye’pâ*, e, desse modo, sua forma de existência era do mesmo tipo da das coisas que os pajés vêem quando cheiram o alucinógeno paricá. Por isso, dizem os Tukano, tudo aquilo era paricá.

Ye’pâ possuía ainda um cigarro com as propriedades do paricá, e foi soprando sua fumaça que ela fez surgir Trovão (*Bipô*) e Sol (*Muhipu*), que vieram a partilhar com ela o mesmo tipo de existência, assumindo, os dois, uma condição masculina. Uma fase inicial de povoamento do mundo se deu a partir da relação de *Ye’pâ* com eles. Como nenhum deles possuía órgãos genitais, engravidaram-se mutuamente com a fumaça de seus respectivos cigarros. Por isso, *Ye’pâ* podia tanto ser engravidada pelos dois maridos que ela mesma fez aparecer como também engravidá-los. Mais precisamente, tratava-se de uma operação através da qual um “feto era posto dentro” (*nihîsãára*) de um corpo pelos meios de ação que aquela gente primordial possuía: por sopros de fumaça de tabaco (*basesehé*) ou pelo próprio pensamento. Esses eram os meios de condução da vida (*katisehe*) ou da força de vida (*katiró*) pelos quais novas gentes ou princípios vieram a ser (*ěhá*, “tornar-se”, termo muito

⁹⁶ O termo *miriã* designa um conjunto diferenciado de flautas sagradas e é traduzido por “afogado”. O termo está relacionado ao modo de guardar esses instrumento, mantidos ocultos dos olhares femininos sob as águas de rios ou igarapés mais distantes.

próximo de *ehêri*, “respirar”), por *etoasehé* (“vômitos”) ou *se’têsehé* (“cair em pedaços”). São processos marcadamente distintos do que viria a ser o *pa’mîsehé*, que se passa dentro do corpo da cobra-canoa para dar origem aos ancestrais da humanidade, e do *wãnasehé*, a relação sexual dos homens de hoje, das quais nascem novas pessoas.

O surgimento de *Ye’pâ* e de seus dois maridos é ao mesmo tempo o início do universo. Suas casas são os pontos de referência da cosmografia, que dão origem ao conjunto de patamares superpostos que formam nosso mundo de hoje. Ou seja, o mundo em que vivem hoje os *pa’mîri-masa* é uma cristalização, compartimentada em vários domínios, de muitos dos feitos e conseqüência das intrigas em que se envolveram mutuamente os *îtà-masa*. A moradia dos dois maridos de *Ye’pâ*, Trovão (*Bîpó*) e Sol (*Muhipu*), vieram a formar os patamares superiores ao nosso, ao passo que os patamares inferiores resultam de incêndios ou dilúvios por eles provocados quando disputaram sua preferência. *Bîpó*, Trovão, foi o primeiro a ser criado por *Ye’pâ*. Ele deveria ter sido o *îmîkoho-yêkî* (“Avô do Mundo”), responsabilizando-se pela organização do universo e seu povoamento. As coisas não saíram como se esperava, pois Trovão mostrou-se indolente e incapaz de realizar a tarefa que a ele caberia. Por isso, *Ye’pâ* fez aparecer Sol, que recebeu os poderes antes entregues a Trovão. Este último, zangado e triste, foi viver só, e, apesar de destituído de suas forças, lançou ainda sobre aquele mundo primordial chuvas e trovoadas, que iriam inundar a morada de *Ye’pâ* e fazer surgir doenças, venenos e cobras. Houve então muitas brigas entre Trovão e Sol. E brigaram usando seus respectivos poderes, Sol com o seu brilho e calor e Trovão com chuva, ventania e trovoadas. Por causa disso, Sol, como o segundo “Avô do Mundo”, instalou-se na casa do céu (*î’mîsehe wî’î*), onde veio a ter seus próprios filhos.

As qualidades do espaço por onde se movem essas entidades primordiais não são simples (concebido como esférico). Em certas narrativas, tudo se passa como se interagissem em um plano acima da terra em que hoje vivem os homens, em outras se tem a impressão que inicialmente todos eles se alojavam nesta terra e só depois das brigas que envolveram Sol e Trovão é que passam aos patamares superiores. O fato é que várias entidades já

surgem nessa fase inicial do universo, mas permanecem ligadas ou se manifestam como aspectos dos três seres primordiais. Vários tipos de mulheres que surgem por intermédio de *Ye'pâ*, por exemplo, estão em seu próprio corpo, como a mulher-paricá (*wihó-masó*) ou a mulher-leite (*apekó-masó*). O modo como as coisas acontecem nesse mundo inicial sugere que tudo que ganhava existência passava imediatamente a se manifestar como gente (*masa*), muito embora nem sempre alcançassem concretizações corporais específicas. Assim surgem as gentes-estrelas ou as gentes-nuvens, mas também a gente-sonho, a gente-música ou a gente-tristeza. Surgem igualmente a gente-planta e várias gentes-pássaros e gentes-animais. Na separação entre Trovão e Sol, uns se associam ao primeiro, outros ao segundo. E assim, *Ye'pâ* via que seu intento de povoar terra se frustrava. Em outras palavras, o mundo mantinha-se algo imperfeito, pois as relações entre aqueles seres do começo não logravam dar curso ao processo de individuação de uma nova humanidade (*masa turiárã*, literalmente "os que vão nascer"), pois eles se fecharam em seus domínios específicos, guardando suas respectivas potências.

Ye'pâ teve, então, de começar novamente. Mais uma vez, soprando a fumaça de seu cigarro, ela fez aparecer outra gente (*ape-masí*). Este apareceu inicialmente na forma de uma leve claridade:

Era Lua que Ye'pâ havia feito surgir. Quando ele se aproximou, Ye'pâ disse: "-Chefe irmão do dia, pessoa austera que faz aumentar as pessoas. Chefe da gente de transformação". Assim ela falou, olhando-o firmemente. E ela via que ele era uma pessoa de percepção, com grande capacidade de conhecimento, e por isso falou a ele de uma maneira que não havia falado com outros dois. Ele será o ancestral dos Ye'pâ-masa ("gente-terra", os Tukano). Sol será o ancestral dos Im'kohori-masa ("gente-dia" ou "gente universo", os Desana). E Bipô, Trovão, é aquele que vai dar origem aos Bipô-Diiru-masa ("gente do sangue do trovão", os Tariano). É por isso, que os Ye'pâ-masa são também conhecidos como "gente da noite". Já o nome Tukano é um apelido, uma brincadeira das mulheres. Sol e Lua se mostram a Ye'pâ como pessoas. (Guilherme Maia, agosto/2002)

Neste trecho, o narrador já antecipa uma conexão entre os *ĩtá-masa* e os futuros

pa'mîri-masa, apontando a associação dos Tukano, Desana e Tariano a Lua, a Sol e a Trovão respectivamente. Lua e Sol são ambos referidos pelo termo *mhipu*, sendo o primeiro o astro da noite e o segundo o astro do dia. Por esse motivo os Tukano são considerados "gente da noite" e os Desana "gente do dia". Sol é a fonte principal dos poderes criativos (*u'uró*), mas seu brilho excessivo e seu intenso calor são índices do descontrole que o excesso de *u'uró* acarreta. Por outro lado, a suavidade da luz de Lua denotaria serenidade e comedimento, isto é, atributos fundamentais para o bom uso dos conhecimentos e capacidades necessários para propiciar a organização do universo e o surgimento da nova humanidade. Lua já surgiu com tais atributos, tendo, porém, que obter suas capacidades criativas junto a Sol, o Avô do Mundo. Como vimos no início, são poderes entregues antes por *Ye'pâ* a Sol, que os guardou em sua casa no céu. De seu encontro com Sol na Casa do Céu, Lua obteve as capacidades necessárias para organizar o universo, fazer surgir as pessoas e os alimentos e para construir a primeira casa de transformação (*pa'mîri-wi'í*), onde iria iniciar seu trabalho. A visita de Lua à Casa do Céu é narrada da seguinte maneira:

*No fundo dessa casa, havia o banco de vida de Sol, no qual ele estava sentado. Embaixo do banco, encontrava-se um tipo de bola incandescente que soltava pequenas fagulhas reluzentes. Uma membrana envolvia esta bola e a prendia ao ânus de Sol. Esta era sua arma de defesa. Da porta da casa, Ye'pâ deu uma bafurada da fumaça de seu cigarro na direção de Sol, e disse: "- Você está aí?". Então saiu ele de seu lugar e veio até eles perguntando por que vinham visita-lo. Ela disse que trazia seu irmão que andava procurando-o. Lua viu como fez Ye'pâ e pensava consigo que era isso que precisava aprender. Lua começou a conversar com Sol, e este lhe entregou os instrumentos que estavam com ele, mas que não soubera usar. Entregou aquele que seria usado para fazer surgir a terra, o que seria usado para fazer surgir pessoas, aquele que seria usado para fazer surgir as casas de transformação e aqueles que fariam surgir os alimentos. Com esses instrumentos, Lua desceu para o nosso patamar (*a'ti-imíkoho*, "nosso mundo-dia") com a finalidade de fazer a primeira casa de transformação. Por causa da briga entre Trovão e Sol haviam surgido nesse patamar a gente *surucucu* e várias espécies de gente *mamangava*. Lua foi auxiliado por essas gente para trazer ao nosso patamar a casa do rio de abiu (*diâ kã're wi'í*) e a casa do rio de fumaça (*dia o'mekahá wi'í*). Debaixo de um patamar ainda inferior ao*

nosso, o wamî-dia (rio de umari), Lua retirou os esteios, travessões, caibros e o piso para fixar essas casas em nosso patamar, o que se deu no ãpekó-dia, o Lago de Leite. Com isso, já iniciava seu trabalho de preparar a terra onde viverá a futura humanidade. (Guilherme Maia, agosto/2002)

Tendo feito isso, Lua trouxe para esta nossa terra tudo o que havia sido criado antes. Desceram à terra a gente-estrela (*yõkoa-masa*), a gente-vento (*o'me-masá*), a gente-sonho (*kêêri-masa*), a gente-tristeza (*dihâri-masa*), a gente-planta (*yuki-masa*), as cobras e os insetos. A gente do Sol (*muhîpũ-masa*) e a gente do trovão (*bipô-masa*) também vieram ao patamar debaixo. Depois disso, Lua andou por todas as partes desse nosso patamar ao lado de *Ye'pâ*, por todas as casas e rios que já haviam por aqui. Para isso, vestiram peles de cobra, porque assim podiam se deslocar por baixo das águas dos rios. Depois, *Ye'pâ* deixou com Lua todos os cigarros de transformação para que pudesse realizar sua tarefa. E então *Ye'pâ* subiu ao patamar superior. Mas antes de subir, ela deixou algo de si nessa terra. Na verdade, ela deixou o seu *u'uró* nesse patamar, que se tornou uma outra materialização de seu corpo. Nosso patamar é, assim, o corpo deitado de *Ye'pâ*, seus seios são o Lago de Leite e sua vagina é o *pa'mîri-pee*, "o buraco da transformação", de onde a futura humanidade vai nascer. Os rios são considerados suas veias. Como um "segundo corpo" de *Ye'pâ*, a terra guarda seu *u'uró*.

Lua começou então a tentar usar os instrumentos que *Ye'pâ* lhe havia deixado, mas não conseguia os resultados esperados. A gente-sol e a gente-trovão também andaram muito tentando se entender com os outros *îtá-masa* para organizar a terra, argumentando que todos haviam surgido no mesmo lugar e através de *Ye'pâ*. Mas não houve entendimento entre eles, e por isso começaram a falar diferentes línguas. Desse modo, esses *îtá-masa* que foram trazidos ao nosso mundo por Lua viriam a ser inimigos da futura humanidade e são os responsáveis pelas armadilhas que hoje ameaçam os *pa'mîri-masa*, isto é, pelas doenças das quais padecem os homens. Eles aparecem principalmente nos sonhos.

As relações que Lua manteve com Trovão e com Sol nesse tempo foram de diferentes

tipos. Sol é considerado seu irmão mais velho, fonte dos poderes criativos legados por *Ye'pâ*, isto é, trata-se de um consangüíneo em posição hierárquica superior. Já com Trovão, a relação possui um caráter de afinidade, pois conta-se que, tão logo passaram à terra, Lua passou a molestar uma de suas filhas. Este foi um dos motivos pelos quais esta segunda tentativa de organizar o universo e povoá-lo viria a fracassar. Irritado com o comportamento de Lua, Trovão buscava destruir as casas do Lago de Leite, fonte de onde deveria se iniciar o novo processo de surgimento (*pa'mísehé*). É por isso que essas casas foram escondidas por *Ye'pâ* sob as águas.

Lua não conseguia, portanto, realizar a tarefa de fazer surgir a nova humanidade. Assim, *Ye'pâ* virá novamente ao patamar de baixo, dessa vez encolhendo todo o universo em seu pensamento. Procedendo dessa maneira, ela localizou um centro no mundo de baixo, que fica na cabeceira do igarapé Macucu, um afluente da margem esquerda do baixo rio Papuri, na Colômbia, muito próximo a Iauaretê. Esse local ficou conhecido como *ãriári u'tu*, "lugar de encolhimento", também considerado "umbigo do mundo". Ali, ela fumou seu cigarro e fez surgir *Imíkoho-masí* (gente do universo) e *Ye'pâ-masí* (gente da terra), os "Netos do Mundo" (*Imíkoho-Pãramera*). Eles são novas manifestações de Lua e de Sol, isto é, os ancestrais dos Tukano e Desana. Iniciando seus feitos pelo rio Papuri, eles se deslocam juntos principalmente no eixo horizontal do cosmos, incursionando separadamente pelo patamar celeste e pelo mundo subterrâneo para passar ao Lago de Leite, a partir daqui já situado no patamar terrestre⁹⁷. Em suas respectivas atitudes, reproduzem as mesmas características de seus respectivos avós, Sol e Lua. Assim, *Imíkoho-masí* demonstra um caráter muito pouco sensato, precipitando-se em diversas circunstâncias para acelerar o surgimento das novas gentes. Seus feitos resultam, em geral, em adversidades que virão afetar a vida das futuras

⁹⁷ Sua localização nos estágios anteriores é imprecisa. À vezes é considerado a antiga morada de *Ye'pâ*, que teria ficado submersa no mundo de baixo após as chuvas provocadas pelo Trovão. Mesmo a partir desse ponto da narrativa, não é muito claro se está localizado abaixo de nosso patamar ou em um de seus pontos extremos. Às vezes se fala do Lago de Leite como um lugar situado na foz do rio submerso de tabatinga, em outras localiza-se na posição oposta das cabeceiras dos rio Uaupés e Papuri, ocupando uma ponta do eixo Oeste-Leste. Mas é também associado ao extremo sul, de onde vieram os brancos, onde hoje é a baía da Guanabara. O ato de localizar geograficamente o Lago de Leite parece associado a sucessivas transformações na forma de conceber o espaço, o que se relaciona diretamente às transformações históricas. Em todos os casos, é o lugar de origem da humanidade.

gerações. Com *Ye'pâ-masí* é tudo ao contrário, e muitas vezes é a ele que caberá a tarefa de corrigir os desastres causados pelo comportamento desmedido de seu irmão mais velho. Como "gente-universo", o ancestral dos Desana ocupa a posição de protagonista na saga que vai levar ao *pa'mísehé*, de maneira que há muitos pontos da narrativa em torno dos quais os Tukano se mostram reservados, abrindo mão de detalhar: "são os Desana que sabem disso", dizem com freqüência. Frisam que, ao fazê-los surgir, *Ye'pâ* lhes deu um cigarro, uma cuia e um banco. Mas depois eles devolveram esses instrumentos a ela, que, por sua vez, os devolveu ao Avô do Mundo. No entanto, sem que o soubessem, guardaram em seus corpos os poderes desses objetos.

Depois de surgir nas nascentes do igarapé Macucu, os dois irmãos buscam por suas respectivas casas. *Imîkoho-masí* passou a habitar em *muhipu-wi'i*, a casa do sol, localizada no igarapé Cuiu-Cuiu, um outro afluente do rio Papuri próximo a atual missão colombiana de Piracuara, ao passo que *Ye'pâ-masí* foi a habitar *nukûpoari-wi'i*, a casa de areia, localizada ao sul, em um ponto indeterminado do rio Tiquié. Como para eles a distância não existia, viviam como vizinhos. Nesses lugares iriam aparecer os instrumentos que os dois irmãos deveriam usar para fazer surgir a humanidade. Eles apareceriam na forma de palmeiras paxiúba (*Iriartea exorriza*), vindos do mundo de baixo, o *wamî-dia* ("rio de umari") -- lembremos que também foi daí que o Lua retirou os esteios, travessões, caibros e o piso para fazer as casas do Lago de Leite; essa matéria-prima usada pelos *îtá-masa* era o quartzo. De acordo com o que determinara *Ye'pâ* antes de partir para o céu, as paxiúbas iriam transpassar o nosso chão e propiciar a vida das futuras gerações que povoariam o universo. No lugar chamado *bipô-pee*, buraco do trovão, situado próximo à foz do igarapé Macucu⁹⁸, em cujas cabeceiras os dois irmãos haviam surgido, deveria aparecer a paxiúba que traria a força de vida (*katiró*) para os Desana. Em *nukûpoari-wi'i*, casa de areia, aquela que traria a força de vida dos *Ye'pâ-masa*, os Tukano. Em *moôo*, no alto rio Uaupés, a dos Wanano. Em *pasâ-sá'ro* (termo de tradução desconhecida, mas que alguns informantes sugeriram significar "beira"), pelos

⁹⁸ Este igarapé recebe na língua dos Desana o nome se *Poyaríya*, cuja tradução seria "transformação". Em Tukano, seria *eheáñhá*, cujo radical *êhá*, " tornar-se", associa-se, como vimos acima, à respiração.

lados do rio Pira-paraná na Colômbia, surgiria aquela que traria a força de vida dos demais grupos que hoje habitam o Uaupés.

Mas antes que isso acontecesse, *Imîkoho-masi* adiantou-se, e, preocupado com o surgimento de novas gentes, resolveu fazê-lo por *etoasehé* ("vômito", como vimos acima). Para isso, ele bebeu um preparado feito com vários tipos de cipós, raspando-os em uma cuia com água. Assim ele fez surgir três mulheres e um homem, que passaram a viver com ele como seus filhos. Foram essas três primeiras mulheres que, casualmente, encontraram a paxiúba que havia sido anunciada por *Ye'pâ*. E elas a quiseram para si, pedindo ao pai que a derrubasse⁹⁹. Esse fato levou *Imîkoho-masi* a cortar a paxiúba antes do tempo, o que fez com ajuda de vários animais. Ainda que não a tenha entregue às mulheres, as coisas não saíram como deveriam, pois elas se apoderaram das flautas que *Imîkoho-masi* fabricou com a paxiúba cortada. Isso aconteceu no dia em que as flautas seriam usadas pela primeira vez, quando o filho homem de *Imîkoho-masi* seria "iniciado". Para isso, ele havia preparado, no rio Papuri, a "casa de iniciação", *ã'môyeri-wíí*.

No dia em que *Imîkoho-masi* faria a iniciação, as mulheres despertaram antes do irmão, que relutava em acordar para se banhar¹⁰⁰. Elas descobriram as flautas já preparadas e tentavam fazê-las tocar, colocando-as em várias partes do corpo, como o nariz, a orelha e a vagina. Nisso, os *wa'î-masa*, a "gente-peixe", começaram a chegar¹⁰¹. Eles vinham para participar da iniciação do filho de *Imîkoho-masi*, mas, ao invés dele, encontraram na casa de iniciação as três mulheres com os instrumentos. Os primeiros *wa'î-masa* que chegaram se irritaram ao vê-las e não quiseram mostrar-lhes como se fazia para tocar as flautas -- os peixes deveriam ter sido os *bayaroá*, mestres de cantos e danças, da cerimônia de iniciação que não se realizou. Por fim, chegou um peixe jacundá, que mostrou às mulheres como se tocava as flautas, isto é, com a boca¹⁰². Depois disso, as mulheres fugiram com os

⁹⁹ Com as paxiúbas, as mulheres queriam fazer um *cumatá*, um suporte de três pernas onde é afixada uma peneira que serve para espremer massa de mandioca.

¹⁰⁰ É por esse motivo que até hoje os homens costumam dormir mais que as mulheres.

¹⁰¹ Os peixes que chegaram foram os seguintes: *ĩtâboho-wa'í*, "peixe-pedra", a pescada, *nimatíá*, acarás listados, *wãári-tihiroa*, acarás avermelhados e *wãrí-po'roa*, acarás pequenos.

¹⁰² É por isso que essa as espécies de jacundá possuem a boca arredondada.

instrumentos descendo pelo rio Papuri, com *Imîkoho-masi* em seu encalço. Ao longo do percurso, elas se multiplicaram, pois com os instrumentos transformavam a gente-planta, *yukí-masa*, em novas mulheres.

Ao chegarem na cachoeira de Aracapá, na foz do rio Papuri, foram finalmente capturadas por *Imîkoho-masi*. Este, porém, não conseguiu reaver os instrumentos, pois as mulheres os introduziram em suas vaginas. Com isso, todas as outras mulheres que haviam aparecido na baixada do rio Papuri voltaram a ser gente-planta. As três irmãs, após terem sido violentadas pelo irmão passam a ser consideradas inimigas (*wapagî*) por *Imîkoho-masi*. Duas delas se arrependem, perdoam o irmão, e partem em direção sul, para o Lago de Leite, onde passarão a fabricar mercadorias para mandar aos homens, especialmente roupas. Elas são conhecidas como *su'tí-masá-numia*, "mulheres roupa". A terceira delas, para sempre ressentida com o irmão, vai morar em um lago localizado no alto rio Uaupés. Ela é conhecida como a velha *Amó*, e até hoje vive nesse lugar em sua casa invisível. É para a casa de *Amó* que, em certos meses do ano, as garças e os pássaros *Êôroa* (da família dos ciconídeos, cf. Ramirez, 1997, tomo II:57) voam para lá deixar as penas de sua cauda, pois ao retornar não mais as possuem. Conta-se que eles deixam as penas na casa de *Amó*, onde as utilizaram para reformar o telhado e as paredes da casa da velha. O próprio nome *Amó* denota transformação, pois designa a fase crisálida das mariposas e borboletas. De um modo geral, refere-se a um processo que ainda não chegou a um termo, sendo uma fase intermediária entre dois estados. Essas primeiras mulheres são conhecidas como *numia-pãramera*, "mulheres-netas".

Antes de avançar na seqüência da narrativa, vejamos os temas que já emergem dessa parte inicial do mito. Tudo o que se passa até então nos fala de três tentativas frustradas de fazer surgir a verdadeira humanidade, figurando como um preâmbulo ao episódio que trará finalmente os ancestrais dos grupos indígenas atuais ao rio Uaupés. Não obstante, os meios pelos quais seus personagens dão curso às suas ações já permite apreender certas condições

fundamentais que devem ser observadas nas fases subseqüentes da narrativa. Como se viu, o aparecimento de gentes no tempo dos primeiros *ĩtá-masa* não se dava por intermédio de contatos corporais, mas por sopros ou pensamento. O sexo, nesse tempo, foi um ato infértil, associado à indolência ou ao puro deleite. Conta-se, por exemplo, que *Ye'pâ* passou a ter relações sexuais com seu primeiro marido, o Trovão, somente quando já havia tido vários filhos. Depois disso é que *Ye'pâ* colocou um pênis no Trovão (*ĩtábohogí*, literalmente "haste de pedra") e que este lhe abriu uma vagina (*ĩtábohopee*, literalmente "buraco de pedra"), usando a ponta da forquilha de prender o cigarro e seus brincos de ouro laminados. Ao descobrir os prazeres do sexo, o Trovão não pensava em outra coisa, desviando-se, paradoxalmente, de sua tarefa principal, que era a de fazer surgir novas gentes. Do mesmo modo, ter relações sexuais com a filha do Trovão afastou, mais tarde, o Lua do cumprimento desse mesmo desígnio.

Ou seja, tratava de um mundo de potências, no qual as gentes que vieram a surgir constituíam subjetividades muitas vezes a-corporais. Como vimos, ao mesmo tempo em que surgiram estrelas ou pássaros, surgiram afecções, como a tristeza e o sonho, todos eles qualificados como *masa*, "gente". A verdadeira humanidade, entretanto, não chegou a vir a ser, e essas subjetividades ganhavam existência independentemente de virem ou não a se alojar em corpos diferenciados. Em suma, entre os primeiros *ĩtá-masa* a distinção corpo/alma parece não se aplicar, pois aquilo que hoje os homens fazem com seus corpos -- i. e. reproduzir-se -- eles pareciam fazer com a alma. O que hoje os Tukano designam como "alma" (*eheri po'rá*, literalmente "filho da respiração", o "coração" ou a "alma") parece ser a manifestação primeira daquelas subjetividades. Para fazê-las surgir, o sexo não era portanto o meio apropriado, mas sim certos objetos, designados como *marié katisehé wa'í o'ári*, "ossos de peixe de nossa vida", expressão que qualifica o banco, a cuia, o cigarro e as casas de *Ye'pâ*, mas que é usada pela primeira vez por ocasião do surgimento das paxiúbas. São, por assim dizer, o suporte ou o veículo da vida (*katisehé*), em um tempo em que a corporeidade dos seres era indefinida. Por isso são em geral chamados "instrumentos de vida

e transformação". Como advertiu um dos informantes, "*antigamente as flautas não eram chamadas miriã (cf. nota 3), eram chamadas ossos de peixe*". Agrega que a expressão se deve ao fato de que as paxiúbas vieram do patamar de baixo, do mundo subterrâneo da gente-peixe, ao que tudo indica um domínio que apresenta continuidade direta com os rios, cujas águas alcançam a superfície de nossa terra. Depois de seu aparecimento, todos os objetos que figuram nos mitos são também chamados "ossos de peixe", pois todos eles guardam *katiró*, "força de vida". Como já vimos no Capítulo 4, esses objetos são, de maneira imaterial e invisível, manipulados pelos xamãs através das encantações de nomação.

Trovão, Sol e Lua controlam sucessivamente os poderes criativos de *Ye'pâ* à medida que recebem seus objetos. Ao surgir, Lua visita o Sol em sua casa celeste, onde este guarda seus poderes em uma bola incandescente ligada a seu ânus. Nessa passagem, não se especifica o que Sol está transmitindo a Lua, e aquilo que lhe transborda pelo ânus é designado como sua "arma de defesa". Em seguida, depois do fracasso de Lua em organizar o universo, *Ye'pâ* fez surgir *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* como novas manifestações do Sol e do Lua. Agora já estão no plano terrestre habitando suas respectivas casas. Possuem cuias, cigarros e bancos sem que o saibam, e, desse modo, sem que tenham plena consciência e controle de suas próprias capacidades. Assim, aguardam pelo aparecimento da palmeira paxiúba. Uma vez convertida em flauta, a paxiúba encontrada pela filha do ancestral dos Desana tornou-se um corpo, pois em sua fabricação *Imîkoho-masi* a soprou, e, assim, introduziu em seu interior o canto de um pássaro chamado *bosô-miri* (pássaro não identificado, sendo *bosô*, o pequeno roedor "cutiaia", e *miri*, o singular de *miriã*). Fazendo isso, a flauta passava conter aquelas propriedades do espaço onde no início de tudo aparecera a *Ye'pâ*, isto é, os sons que eram a sua vida. Aquilo que preenchia, junto com o frio e a escuridão, aquele compartimento primordial sem gente, veio, assim, a se tornar o conteúdo das primeiras flautas. Em outras palavras, elas foram o instrumento através do qual os poderes criativos preexistentes ao começo do universo poderiam ser eficientemente manipulados e direcionados.

De acordo com o mito, as flautas deveriam ter sido usadas em uma cerimônia de iniciação. Com efeito, o uso das flautas *miriã* em rituais de iniciação masculina é um fato amplamente descrito na literatura etnográfica do noroeste amazônico (ver especialmente I. Goldman, 1963; C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979, 1993, 1995 e 2001). Stephen Hugh-Jones apontou a associação direta desses rituais com a menstruação (ver S. Hugh-Jones, 1979:198ss), demonstrando como o episódio mítico do roubo das flautas pelas mulheres relaciona-se de modo ambivalente à dominação que os homens exercem sobre as mulheres entre os grupos do Uaupés. No caso Barasana descrito pelo autor, depois de reaver os instrumentos os homens punem as mulheres com a menstruação, isto é, eles recuperam as flautas ao mesmo tempo em que as mulheres adquirem suas capacidades reprodutivas. Em outras versões tratadas pelo autor, os homens castigam as mulheres introduzindo-lhes as flautas pela vagina e provocando o seu sangramento. Assim, embora proibidas de tomar parte nos rituais em que as flautas são usadas, bem como de jamais contemplá-las, as mulheres trariam em seu próprio corpo os poderes ocultos nesses instrumentos. Por esse motivo, nota o autor, os rituais de iniciação masculina, dos quais as mulheres são excluídas, podem ser interpretados como uma menstruação masculina simbólica (S. Hugh-Jones, 1979:205), a partir do qual os rapazes podem passar a ter relações sexuais, obter uma esposa e procriar. De acordo com algumas versões, ao apoderar-se das flautas as mulheres passam a dominar os homens (Fulop, 1956; Gentil, 2000). Haveria sido um tempo em que, além de obrigados a cuidar das crianças e do cultivo e processamento da mandioca, os homens menstruavam. Quando os homens recuperam os instrumentos, a situação se inverte, e são as mulheres que passam a menstruar.

No caso Tukano que viemos tratando, o ato de introduzir as flautas pelas vaginas das mulheres não fez parte do castigo masculino. Conta-se que as mulheres, ao verem que seriam capturadas, tratam, elas próprias, de esconder as flautas em sua genitália. A menstruação não aparece tampouco como forma de castigo. É o irmão que as castiga, violentando as três. Há, por outro lado, uma associação literal neste caso entre menstruação

e iniciação: o termo *ã'môye*, que foi traduzido genericamente por "iniciação", decompõe-se, na verdade, em *ã'mô*, precisamente "menstruação", e *yee*, "fazer alguma coisa com rapidez" (cf. Capítulo 1). A casa preparada por *Imîkoho-masí* para a iniciação do filho chamava-se assim "casa de fazer menstruação", *ã'môyeri-wíí*. Mas essa é uma tradução literal para um processo que ocorreria antes mesmo que o termo *ã'mô* viesse a designar um processo corporal feminino. Ou seja, o que estava em questão naquele tempo descrito na narrativa era o processo pelo qual o filho de *Imîkoho-masí* tornar-se-ia um "humano verdadeiro", *diagí-masí*. Como isso não aconteceu, ele desaparece na narrativa. Parece deixar de existir, pois nada mais se fala a seu respeito. Aquilo que foi conquistado pelas mulheres consistia, pois, na capacidade de dar curso à emergência da verdadeira humanidade. Nada se fala a respeito da menstruação propriamente dita, mas sim de novas habilidades que as mulheres passam a exercitar em pontos extremos deste mundo.

Os homens, portanto, não recuperam os instrumentos ao capturar as mulheres. O reaparecimento das flautas ao longo da narrativa virá mais tarde, como veremos abaixo. O destino dessas mulheres-netas, a partir de então inimigas dos ancestrais dos *pa'mîri-masa*, mostra que elas tornaram-se senhoras de novas potências. Uma delas, a que vai viver em um lago no alto rio Uaupés, é, aliás, pura potência. Seu nome, *Amó*, "crisálida", atesta isso. Sua forma de existência corresponde a um estágio transformativo abrigado em uma casa invisível, cuja matéria prima são as penas que os pássaros trocam anualmente. A substância desse seu abrigo imaterial seria, assim, a própria capacidade demonstrada por certas espécies de pássaros de se renovar, de trocar de pele. Ela é a que parece mais claramente assumir a posição de inimiga, pois se recusa a perdoar o irmão. As duas outras se mostram arrependidas e partem para o Lago de Leite. Vão passar a fabricar roupas e outras mercadorias para enviar aos homens.

Em artigo mais recente, S. Hugh-Jones (2001) veio a dar uma nova interpretação para os mitos que tematizam o roubo das flautas e a subsequente retomada desses instrumentos pelos homens. Propõe assim uma alternativa àquela interpretação que os toma como uma

espécie de “jogo de soma zero”, no qual o que um sexo ganha o outro perde -- i.e. se os homens têm as flautas, as mulheres menstruam e vice-versa. Valendo-se das formulações de Marilyn Strathern (1988) em sua monumental revisão da etnografia melanésia, o autor sugere que esses mitos podem ser tomados como uma “reflexão sobre os corpos de homens e mulheres”. Análogos às flautas que aparecem nos mitos, o corpo humano e suas partes são também tubos, cujo fluxo interno de substâncias propicia vida. As transações que têm lugar nos mitos, e que mostram homens retomando instrumentos de mulheres, antes de tematizar a dominação dos homens e a constituição da cultura e da sociedade como um domínio exclusivamente masculino, mostram que aquilo que as mulheres guardam para si em seus corpos elas também entregam aos homens em forma objetificada.

As personagens do mito emergem assim como entidades andróginas, que partilham capacidades reprodutivas complementares, cuja forma material são as flautas. Na narrativa que estivemos discutindo, o caráter andrógino das personagens é inequívoco: mulheres e homens podem engravidar-se mutuamente, homens podem ter filhos sem mulheres e mulheres podem fazer surgir novas mulheres. Fazem tudo isso como pessoas-tubo¹⁰³ -- gravidez com sopros de tabaco, ingestão de preparados de cipós e vômito de pessoas, instrumentos de transformação que transbordam pelo ânus, transformação de plantas em pessoas por meio de flautas. Tais são as propriedades que carregavam aquelas flautas. Mas por enquanto os homens não as receberam de volta. Há apenas, por ora, a promessa de que elas retornem aos homens como roupas fabricadas pelas mulheres. Ora, do que foi dito acima podemos supor uma analogia entre as roupas e as penas dos pássaros: uma das irmãs que roubaram as flautas propicia a troca das penas dos pássaros, outras fabricam roupas. Isso atribui a essas mercadorias dos brancos um estatuto particular, associado às capacidades de renovação embutidas no motivo da troca de pele. Isto é, não seriam objetos com fins meramente utilitários. Nessa linha, as mercadorias já aparecem como capacidades

¹⁰³ O tema dos instrumentos tubulares e seus fluxos interiores, como flautas e zarabatanas fabricadas com diferentes espécies de palmeiras, e suas correlações com noções de criação, transformação e ancestralidade foram também recentemente apontadas entre outros grupos amazônicos, como os Yagua (Chaumeil, 2001) e os Matis (Erickson (2001).

objetificadas. Lembremos, pois, das roupas que Stradelli retirava nas casas invisíveis das serras do alto Uaupés (cf. Capítulo 4) e da farda de Nicolau, ritualmente exibida pelos Tariano de Iauaretê no começo do século (cf. Capítulo 5).

As capacidades de que estamos tratando podem, assim, ser “encorporadas”¹⁰⁴ por pessoas ou coisas. Mas nada se fala dos brancos até este ponto da narrativa. Seu aparecimento virá mais adiante, como também veremos. As mercadorias, portanto, surgiram antes daqueles que viriam a ser seus senhores, pois, como já podemos constatar, o mito trata de um mundo no qual as potências existem antes mesmo da emergência de seres individuados. Ou seja, as capacidades são dadas e os sujeitos tornam-se sujeitos na medida em que vêm a controlá-las¹⁰⁵.

A seguir, retomaremos a narrativa. Por uma questão de espaço, a partir daqui passo a resumí-la. Serão três segmentos, que, a meu ver, nos permitem extrair e comentar os elementos que nos interessam mais diretamente. Os dois primeiros segmentos tratam,

¹⁰⁴ Forma portuguesa pouco usual, utilizada por Eduardo Viveiros de Castro (1996, nota 18) para traduzir o “embody” inglês, no âmbito da formulação de sua teoria do perspectivismo ameríndio. O autor o utiliza em um contexto em que os termos “encarnar” e “incorporar” não cabem, pois está tratando da posse de certos “atributos pronominais”: todos os animais são dotados de almas, ou intencionalidade humana, pois ocultam um corpo humano sob suas “roupas animais”. De seu próprio ponto de vista, os animais são gente como nós, e enxergam o mundo do mesmo modo que os humanos. Assim, aquilo que para nós é sangue, para a onça é cerveja de mandioca; o que para nós é uma piracema, para os peixes são suas festas e rituais. Assim, para o autor, o corpo constitui um ponto de vista, uma perspectiva, que ao mesmo tempo define, do ângulo de seu portador, a posição de sujeito. Ser um sujeito é ocupar a posição do ‘eu’ em um enunciado. Sob essa luz, o tema do surgimento de uma nova humanidade que o mito Tukano desenvolve poderia ser tomado como uma história que trata da constituição do sujeito por excelência, que são os *pa’miri-masa*, a “gente de transformação”. Se em nossa discussão, tais atributos, ou capacidades, estão armazenados em objetos -- as flautas --, o perspectivismo não diria respeito apenas a corpos, mas também a coisas. Ou, pelo menos, a certas coisas que possuem propriedades de corpos. Voltaremos a esse ponto mais adiante.

¹⁰⁵ Esta formulação baseia-se na idéia de um “princípio de individuação”, desenvolvida pelo filósofo francês Gilbert Simondon ([1964]1992). Na ontogênese proposta por Simondon, a questão fundamental não é saber o que é um indivíduo, mas indagar como o indivíduo veio a ser. Em linhas muito gerais, o autor define este processo como um fluxo, no qual o indivíduo torna-se indivíduo na medida em que constitui uma resposta a um estado metaestável que o precede. É um processo que diz respeito a relações internas e externas, isto é, à psique e à coletividade. Em sua visão, o “ser” consiste em um sistema cujos elementos são potências e cujas relações são tensões, estas últimas podendo variar em intensidade, indo de zero até um ponto em que uma resolução se torna imprescindível. Aí mora o princípio de individuação: o indivíduo é uma fase do ser. Disso resulta que o *devenir* é uma, senão *a*, dimensão fundamental em questão, e seria, por assim dizer, o motor da ontogênese. Este termo seria apropriado para, nas palavras de Simondon, qualificar “o desenvolvimento do ser -- ou seu ‘tornar-se’ [becoming, devenir, devir] -- em outras palavras, aquele que faz o ser se desenvolver como ou tornar-se ser”. Um “ser” poderia, assim, existir de maneira ainda não individuada, isto é, sem passos, sem fases. Esta é uma realidade que Simondon qualifica como “pré-individual”. A meu ver, essa é uma boa expressão para qualificar o mundo descrito nessa primeira parte do mito tukano.

respectivamente da primeira e da segunda viagem da cobra-canoa que, finalmente, conduz os ancestrais da humanidade desde o Lago de Leite até o rio Uaupés. Ela sobe os rios em busca daqueles locais onde antes haviam surgido as palmeiras paxiúba. Nesses locais deveriam ser deixados os ancestrais de cada um dos grupos que viriam a habitar o rio Uaupés. Os narradores do mito esclareceram que por ocasião do roubo das flautas pelas primeiras mulheres, todas as paxiúbas voltaram para mundo subterrâneo. Se as mulheres não houvessem fugido com as flautas, os ancestrais de todos os grupos do Uaupés teriam vindo para participar da iniciação do filho do ancestral dos Desana, e dele recebido seus adornos cerimoniais. Como isso não aconteceu, o primeiro segmento se inicia com a obtenção desses enfeites por *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* na Casa do Céu.

A narrativa indica dessa maneira que as coisas poderiam ter tido um curso diferente do que vieram a ter, e a própria viagem-gestação da cobra-canoa poderia não ter sido necessária. E, como veremos, serão duas as viagens, a segunda tendo sido acarretada pela necessidade de conduzir o ancestral dos brancos a outras terras. O último segmento trata da saga dos humanos propriamente ditos, que já se multiplicam por seus próprios meios. É um tempo em que os *î'ta-masa* já os deixaram, e os diferentes grupos trocam mulheres entre si. É quando a região de Iauaretê vai ser ocupada sucessivamente pelos Tukano e pelos Tariano, e começa a ser visitada pelos brancos, que então passam novamente a fazer parte da vida dos índios.

6.3- A primeira viagem da cobra-canoa

Com o roubo das flautas pelas mulheres, *Ye'pâ*, desde a Casa do Céu, via que *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi* não haviam obtido sucesso em sua tentativa de povoar o universo, e, por isso, sugeriu-lhes que fossem falar com o Avô do Mundo. Visitando-o em sua casa no céu, os dois irmãos receberam novos instrumentos. Agora se tratava de vários conjuntos de enfeites cerimoniais (*basa bu'sa*, "enfeites de dança", que incluem os cocares feitos das penas de vários pássaros, colares de osso e de quartzo e cintos de

dentes de onça -- ver Capítulo 4), que o avô do mundo fez sair de dentro de seu próprio corpo, vomitando-os sobre uma esteira estendida no chão de sua casa. Da Casa do Céu, os dois descem diretamente ao Lago de Leite, atraídos pelos ruídos daquelas primeiras mulheres que para lá se dirigiram. Eles passam a ter novos nomes: Im̄koho-masí passa a ser Tõ'râki-bo'teâ e U'arí-bo'tea (nomes de dois peixes aracú) e Ye'pâ-masí passa também a ser Ye'pâ-õ'akîhi. U'arí-bo'tea transforma-se na pa'mîri-pïro, a "cobra de transformação". Essa cobra passou a amamentar seus filhos no Lago de Leite. Esses eram os ancestrais da humanidade, que ali viveram como wa'î-masa, "gente-peixe". Ye'pâ-masí se dirigiu ao mundo subterrâneo, onde obteve mais força de vida em seu próprio corpo, e voltou em seguida ao lago de leite. A cobra de transformação engoliu então todos os ancestrais e, dentro de seu ventre, os levou a uma viagem pelo rio subterrâneo até a cachoeira de transformação, pa'mîri-poea, localizada em Ipanoré, no médio rio Uaupés. No ventre da cobra haviam os seguintes viajantes: Ye'parã ou Ye'pâ-masi, o ancestral dos Tukano, Tõ'râki-bo'teâ, o ancestral dos Desana, Pïrô-masi, o ancestral dos Pira-Tapuia, Kõreâgi, o ancestral dos Arapasso, Di'ikâhâgi, o ancestral dos Tuyuka, Bekagi, o ancestral dos Baniwa, Barêgi e Pe'târî, os ancestrais dos Baré, e Pekâsî, o ancestral dos brancos. O ancestral dos Hupda vinha pelo lado de fora e retirava sua força de vida da espuma produzida pelo deslizar da cobra. Eles foram levados pela cobra até o pa'mîri-pee, o buraco de surgimento que existe em uma pedra da cachoeira de Ipanoré. Desse buraco, eles saíram como crianças. O último a sair do buraco foi o ancestral dos brancos. O ancestral dos Baré saiu por um segundo buraco que havia ao lado do primeiro. A partir daí, o ancestral dos Baré, seguido por seu servo (os Dow, um dos grupos de língua Maku que hoje habita em uma única comunidade no rio Negro, em frente à cidade de São Gabriel da Cachoeira), se separou dos demais, e foi encontrar seu lugar no rio Negro, onde hoje está situada a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Os ancestrais da humanidade deveriam então ter se banhado em uma água que borbulhava dentro do próprio buraco de surgimento. Mas eles não tiveram coragem. Apenas o ancestral dos brancos, vendo que era o último e não teria nada a perder, se jogou na água. Ao sair do buraco, ele estava diferente, mais crescido e com a pele clara. Os outros tentaram fazer o mesmo, mas já não havia muita água no buraco, de modo que apenas molharam as palmas das mãos e a planta dos pés. Ficaram apenas com essas partes do corpo mais claras. Depois de sair pelo buraco do surgimento, todos eles, à exceção do ancestral dos brancos, se dirigem para diâ bupûra wî'i, uma grande casa que se localiza em uma ilha do Uaupés um pouco acima da cachoeira do surgimento. Nessa casa, eles encontraram novos instrumentos, em

particular o “pari de proteção”¹⁰⁶. Alguns grupos Tukano e os Arapasso já permaneceram no Uaupés nessa primeira viagem, e dali fizeram sua história. Mas a maioria dos pa’mîri-masa seguiu por um túnel aberto no chão, através do qual passaram para o rio subterrâneo. Eles então visitaram várias casas que existem lá, as wa’î-masa wi’seri, “casas dos peixes”, para depois reencontrar a cobra de transformação, que já fazia sua viagem de retorno ao lago de leite levando em seu ventre apenas o ancestral dos brancos. Nessa viagem de volta, apenas o ancestral do branco seguia no ventre da cobra. Os outros foram pelo lado de fora como peixes. (Variante complementar: Novamente no lago de leite, Ye’pâ-õ’akîhi fez surgir um arco e uma espingarda para que os ancestrais escolhessem suas armas. O ancestral dos brancos pegou logo a espingarda e começou a atirar. Os ancestrais dos grupos indígenas ficaram com o arco). Como o branco havia ficado diferente dos demais, todos eles fazem uma nova viagem com a canoa de transformação para o outro lado do Lago de Leite, isto é, para o outro lado do oceano, onde vão deixar os brancos em outros países, como a Inglaterra, a África, o Japão e a Rússia. A partir desses lugares, os brancos fazem sua história, ao passo que os ancestrais dos índios retornam ao Lago de Leite.

Em primeiro lugar, quero acrescentar um comentário feito por um dos narradores a propósito do que se passa no início desse segmento. Ao descer da casa do céu, os dois irmãos dirigem-se para o Lago de Leite, onde os ancestrais da humanidade nadam em forma de peixe. Segundo o narrador, *Imîkoho-masi* e *Ye’pâ-masi* já sabem nesse ponto a partir de onde a nova humanidade deverá surgir: dos peixes, pois foi ao seu mundo subterrâneo que voltaram as palmeiras paxiúba. Eram os peixes que teriam se incumbido de manejar as flautas e entoar os cantos da festa de iniciação que não ocorreu, como também foi um deles, o jacundá, que terminou por ensinar as mulheres a tocar esses instrumentos. E assim, o irmão mais velho, ao descer ao Lago de Leite, já se converte em dois novos personagens, que levam ambos nomes de peixes. Um deles torna-se a cobra de transformação, *pa’mîri-pîro*, que vai engolir e transportar em seu ventre os ancestrais-peixe. No buraco da cachoeira de Ipanoré, eles saem à terra, já em corpos humanos, porém ainda como crianças. Palmeiras

¹⁰⁶ O pari, *imisaha* em tukano, é uma cerca confeccionada de talas da palmeira jupati (*Raphia vinifera*) empregado para cercar pequenos cursos d’água para a captura de peixes.

paxiúba, peixes e corpos humanos são assim transformações encadeadas no mito, hipóstases da força de vida que propicia a origem dos grupos indígenas que vão habitar o rio Uaupés.

No início desse trecho da narrativa vemos aparecer enfeites cerimoniais, vomitados pelo Avô do Mundo e entregues aos dois irmãos. Lembremos que no começo dos tempos este mesmo Avô do Mundo entregara ao Lua algo genericamente definido como suas “armas de defesa”, cuja aparência era a de uma bola incandescente ligada a seu ânus. Podemos dizer que essas armas, ao saírem-lhe pela boca, apresentam nesse novo episódio outra aparência. Ao contrário do que ocorreu antes, agora ele entregou aos irmãos objetos muito específicos, com formas bem determinadas, os enfeites cerimoniais, que em seu conjunto desenhavam um corpo, como que prefigurando a forma corporal humana. Era um conjunto de enfeites para cada um dos grupos que viriam a habitar o rio Uaupés. Esses enfeites irão reaparecer em vários outros pontos da narrativa, em particular nas paradas da cobra-canoa ao longo de sua segunda viagem. São momentos em que os ancestrais tratam de verificar se seus grupos estão crescendo. Na verdade, eles estão abrindo suas respectivas caixas de enfeites para checar se estes aumentaram em número. Mas o corpo humano não é apenas prefigurado pelos enfeites entregues pelo Avô do Mundo aos irmãos. Ele deve também ser construído pelos novos demiurgos que aparecem a partir daqui.

Nas passagens anteriores a este trecho, é o Lua que ocupa esta posição. Depois foram os irmãos ancestrais dos Desana e Tukano, *Imîkoho-masi* e *Ye'pâ-masi*. São eles que ainda figuram no início da passagem em foco. Porém, depois que recebem os enfeites, eles descem ao Lago de Leite ao mesmo tempo em que se dividem, ambos, em dois, o que se expressa na duplicação de seus nomes. O ancestral dos Tukano deixa de ser apenas *Ye'pâ-masi*, o “gente-terra”, passando a ser *Ye'pâ-õ'âkîhi* (a palavra *õ'âkîhi* é decomposta em *õ'â*, “osso”, e *kîhi*, “estar no/em”, podendo ser literalmente traduzida como “do osso”) e *Ye'pâ-di'ro-masi* (literalmente, “gente da carne de terra”¹⁰⁷). Essa partição é o que parece dar origem à distinção entre as posições do demiurgo e do ancestral, entre divindade e humanidade,

¹⁰⁷ O termo *di'ro* é também utilizado para designar sangue coagulado, o que revela uma associação entre sangue e carne.

correspondendo ambas a distintas partes do corpo, os ossos e a carne. A distinção é também uma forma de se conceber uma dualidade entre corpo e pensamento, ou entre corpo e espírito, pois a existência de *Ye'pâ-õ'âkĩhi* é uma existência "de pensamento", *ti'ó yã'a* (i.e. "escutar" + "olhar" = perceber, pensar, sentir). De um modo geral, as personagens que ocupam sucessivamente essa posição atuam sobre as coisas com o pensamento, ações que são designadas na língua tukano com a expressão *yã'a-kasa*, na qual o verbo "olhar", *yã'a*, está associado ao termo *kasa*, "analisar" ou "avaliar". A expressão pode ser sintetizada, assim, como "conceber", "propiciar" ou "idealizar", denotando uma intencionalidade própria.

Ao tornar-se dois, *Ye'pâ-masi* separa uma parte de si mesmo, parte que ganha existência concreta a medida em que vem a adquirir corporeidade no mundo de baixo. O resumo que apresentei da narrativa não explícito quanto a isso, mas os Tukano interpõem entre a passagem de seu demiurgo/ancestral pela Casa do Céu e sua chegada ao Lago de Leite, uma descida ao escuro nível inferior. É ali que ele "pega corpo", *upí*. O corpo é composto pela junção dos objetos que *Ye'pâ-masi* obtém nas casas do mundo de baixo. Com eles, "fez o corpo ficar em pé, na carne desta terra", como se aponta em uma fala ritualizada a respeito do que ali se passou. Conta-se que o banco é a base sobre a qual é posto um suporte de cuia, e agregados outros objetos, como forquilha de cigarro e a lança ritual. A matéria prima de todos esses objetos é o quartzo existente no mundo de baixo. Com cipós são ainda feitas as veias e com os cristais a cabeça e o cérebro. "Os materiais juntos tornaram-se gente", afirma-se em seguida. O resultado é um corpo sentado sobre um banco, sendo a cuia sobre o suporte aquilo que corresponde ao coração. Além dos objetos, certas substâncias, como o ipadu, o paricá e o tabaco, são experimentadas. Com este último, *Ye'pâ-masi* soprou para que este corpo tivesse vida. É depois disso que ele se encontra com o ancestral dos Desana no Lago de Leite para iniciar a viagem da cobra-canoa¹⁰⁸.

¹⁰⁸ Como vimos no capítulo 4, a junção desses objetos e substâncias é igualmente evocada nas encantações de nominação. A cada nome, corresponde um ancestral distinto, e um conjunto similar de objetos. Os nomes cerimoniais tukano têm, portanto, origem nessa saga mítica, correspondendo cada um deles aos ancestrais que irão surgir nas casas de transformação existentes ao longo do percurso da cobra-canoa.

A forma com a qual a nova humanidade iria deixar o ventre da cobra e passar pelo buraco do surgimento estava assim pré-definida. Antes de passar a ela definitivamente, os ancestrais dos grupos do Uaupés terão que visitar as inúmeras casas submersas da gente-peixe, onde vão obter novos objetos e dançar usando os enfeites cerimoniais. Fazendo isso, crescem e se habilitam gradativamente a viver como gente na terra. Podemos dizer que se trata de um processo de subjetivação, proporcionado paradoxalmente por objetos. Mas se tratam de objetos que são considerados ossos, ou melhor, "ossos de peixe", *wa'í o'ári*, expressão que, como vimos, foi usada primeiramente para designar as flautas de paxiúba. Vemos com isso que a fabricação do corpo descrita acima é uma operação de personificação, que garante ao ancestral dos Tukano certas qualidades antes restritas ao demiurgo *õ'âkîhi*, isto é, capacidades de pensamento, percepção e ação sobre as coisas, ditas alojarem-se "no osso". Para obtê-las haveria que se apoderar dos ossos dos peixes. Essas são as capacidades transportadas pelos nomes cerimoniais até os dias de hoje.

Já é bem conhecida a concepção, corrente entre os grupos do Uaupés, de que os peixes também são gente, e que, uma vez em suas casas subaquáticas, tiram suas "roupas de peixe" e se mostram entre si como seres humanos. Em suas casas, fazem as mesmas festas e rituais que os homens, assim como possuem seus enfeites, artefatos e roças (ver Arhem, 1993; 1996). Ao deixar o ventre da cobra de transformação, os ancestrais da humanidade parecem passar por processo análogo, através do qual deixam igualmente de se mostrar como peixe. Com efeito, os Tukano afirmam que a gente-peixe que nos dias de hoje vive nos rios de sua região são os descendentes daqueles que não conseguiram desembarcar da cobra-canoa. Ou seja, nem todos seus tripulantes lograram completar a transformação. Estes permaneceram como peixe, e são hoje inimigos dos humanos, cuja sina é atraí-los à sua morada sob os rios. Muitas doenças são assim reputadas aos peixes, que roubam as almas dos humanos para leva-los a viver consigo. Por isso, há muitas precauções xamânicas para evitar esses raptos, que recaem principalmente sobre mulheres menstruadas, ou em período pós-parto, quando se banham no rio, como também sobre crianças recém-nascidas

(ver também Lasmar, 2002: cap. 5). Podemos supor a partir disso que a condição humana então adquirida jamais deixou de estar sujeita a ser perdida, revelando-se como um estado instável passível de reverter à animalidade. Pois consiste em capacidades que, ao menos em parte, foram como que furtadas aos peixes. Um estado metaestável, nas palavras de Gilbert Simondon (ver supra, nota 12).

Como veremos nas partes subseqüentes da narrativa, o que parece funcionar como dispositivo estabilizador da condição humana são os adornos cerimoniais. São eles, a meu ver, que operam a diferenciação definitiva entre humanos e peixes, pois vêm do demiurgo. Os peixes possuem também enfeites, utilizando-os da mesma forma que os humanos, em festas e rituais. Porém, aos olhos dos humanos os enfeites dos peixes são igualmente peixes. Conta-se que as piracemas são as festas dos peixes, ocasião em que estão usando seus cocares de penas. Quando os pescadores tentam apanhá-los, muitas vezes esbarram-lhes os cocares com o puçá, pequena rede de fios de tucum disposta em um cabo de cipó. As penas que se soltam aparecem no puçá do pescador em forma de peixes menores. Temos aqui, portanto, uma analogia entre corpos e enfeites: se os enfeites dos peixes são peixes para os humanos, seus próprios enfeites serão, para eles, seu próprio corpo. Isto é, os enfeites cerimoniais em seu conjunto são um outro corpo humano. Um corpo enfeitado será, assim, um corpo dentro de outro corpo, ambos exibindo a forma humana¹⁰⁹. São os enfeites que parecem assegurar aos humanos, precisamente, sua humanidade. Não é o que se passa com os peixes, cujos enfeites também são, aos olhos dos humanos verdadeiros, peixe. As caixas de enfeites cerimoniais trazidas ao Uaupés pelos ancestrais são como que a garantia da condição humana, isto é, avatares da humanidade em sua forma acabada, que materializam o estado resultante de um devir. Explico.

¹⁰⁹ A idéia de “um corpo dentro de outro corpo” foi tomada de Viveiros de Castro (2002a:388). Ele aponta que a construção social do corpo ameríndio consiste em uma operação de “particularizar um corpo ainda demasiado genérico, diferenciando-o dos corpos de outros coletivos humanos tanto quanto de outras espécies”. Mas ao tomar o corpo como confrontação da humanidade e animalidade, o considera como “o instrumento fundamental de expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem. Por isso, sua máxima particularização, expressa na decoração e exibição ritual, é ao mesmo tempo sua máxima animalização, quando são recobertos por plumas, cores, grafismos, máscaras e outras próteses animais”. Esta é outra questão para retomarmos mais tarde.

Antes do começo do mundo, vimos demiurgos criadores em tentativas infrutíferas de dar curso a esta transformação. Em seguida, aparecem os ancestrais dos Tukano e Desana, entidades compósitas, a meio caminho entre a divindade e a humanidade que ainda virá. Ao duplicarem seus nomes, decompõem seus dois aspectos, propiciando um campo de ação ao ancestral propriamente dito: é ele que vai se incumbir de, literalmente, dar corpo a seus descendentes. Trata-se, como vimos, de uma operação que envolve a agregação do *katiró*, aquela força de vida que vem dos peixes, aos enfeites cerimoniais, que vêm do Avô do Mundo. O corpo humano montado, por assim dizer, através da junção dos objetos de vida e transformação -- o banco, a cuia sobre seu suporte, o cigarro encaixado na forquilha -- no aquático mundo subterrâneo é complementado pelos enfeites. Um envoltório peixe, sob o qual se oculta um corpo de homem, é substituído pelo conjunto de adornos, dispositivo que fixa, por assim dizer, esta forma como a forma definitiva da verdadeira humanidade. No próximo trecho da narrativa, já não veremos uma cobra carregando os filhos-peixe em seu ventre, mas um ancestral chamado *Doêtihiro* conduzindo seu grupo na forma de uma caixa de enfeites. Não obstante, a vida que emerge dessa composição corpórea, o espírito ou o princípio vital chamado *katisehe*, não deixa de ser concebida como "ossos de peixe".

Os ossos parecem ser, com efeito, o suporte dessa essência espiritual que é a hipóstase de todo o processo de transformação. Não é fortuito que as primeiras flautas fossem chamadas "ossos de peixe", e que o aspecto propriamente espiritual do ancestral dos Tukano tenha sido qualificado, como vimos, pelo termo *õ'âkîhi*, precisamente "do osso". Inicialmente, ele é o princípio ativo do processo de transformação, mas paulatinamente sua capacidade de agência será transferida aos ancestrais da humanidade. Esta, à medida que cresce e se fortalece, torna-se apta a, por si mesma, fazer sua história futuramente. O ancestral dos brancos adquiriu tais capacidades mais rapidamente, e logo foi levado às terras distantes. Com os índios, o processo é lento, como trataremos abaixo. Em suas várias etapas e elementos, o processo de emergência da verdadeira humanidade é, assim, um processo de formação de novas subjetividades, de novas pessoas. Mas o que essas etapas nos mostram é

que, como já aludi acima a propósito do destino das primeiras mulheres, este processo de personificação é “encorporação”, no sentido dado a este termo por Eduardo Viveiros de Castro (1996; cf. supra, nota 11).

A narrativa Tukano não deixa dúvidas de que a fabricação do corpo dos ancestrais é o que lhes atribuía, ao mesmo tempo, distintividade física e capacidades específicas. Viveiros de Castro, ao formular a teoria do perspectivismo ameríndio, toma o conceito de ‘encorporação’ para explicar a atribuição de reflexividade humana às espécie animais: a maioria deles apreende-se sob a forma da humanidade, pois em suas casas, ou domínios específicos, despem-se de suas vestes animais, e, enxergando-se em corpos de homens, apresentam as mesmas características da sociedade humana. Agência e intencionalidade humanas seriam qualidades não restritas aos humanos propriamente ditos, constituindo a forma geral do sujeito. Tratar-se-iam de disposições encorporadas, pois todos os seres se vêem como humanos, e, assim, como sujeitos, e vêem os outros como outra coisa, que não humanos. O que importa é que todos vêem o mundo da mesma maneira, de acordo com as mesmas categoria e relações. Mas o ponto de vista muda de acordo com o corpo exterior e distintivo de cada espécie, de modo que os animais caçados pelos homens os vêem em geral como outros animais predadores.

Entre os Tukano, a discussão acima mostra que o perspectivismo se expressa principalmente nas relações entre homens e peixes. Ainda que o mesmo se passe com relação a pássaros e mamíferos, todos esses animais são englobados na categoria *wa’ikirã*, que os associa diretamente aos peixes, e é traduzida por “dos peixes”, ou “peixes maduros” (ver também Arhem, 1993:111). Os peixes, dizem os Tukano, sentem inveja dos homens por não haverem conseguido completar a transformação corporal por que passaram os humanos. Aqueles que fizeram essa passagem viriam a obter novos corpos, aparentemente graças à junção dos objetos de transformação aos enfeites cerimoniais. Os enfeites cerimoniais fixam a transformação, pois, também dizem os Tukano, para o Avô do Mundo, bem como para todas as personagens *ĩtá-masa*, a “gente-pedra” que até aqui figurou na narrativa, eles não

são simples enfeites, são gente. Ou seja, são enfeites aquilo que vemos nas antigas caixas de adornos cerimoniais que os Tukano ainda guardavam antes da chegada dos missionários; mas as divindades os vêem como pessoas. A verdadeira humanidade não é apenas uma condição que a gente-peixe não logrou alcançar. Esses que não se tornaram humanos verdadeiros ainda podem sê-lo, ou parecer sê-lo, em suas casas subaquáticas. Mas os humanos de fato são os *pa'mîri-masa*, que, ao deixar sua pele de peixe na passagem pelo buraco de transformação, ainda viriam a 'vestir' esse outro corpo que são os enfeites. No perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, a espiritualização de plantas e artefatos é dita secundária com relação àquela dos animais. Ele adverte, porém, que há casos, como o do Alto Xingu, em que a espiritualização dos artefatos "desempenha um grande papel cosmológico" (2002a: nota 14). Sem dúvida alguma este é também o caso dos Tukano.

Ainda de acordo com Viveiros de Castro, enfeitar um corpo seria uma forma de particularizar algo ainda demasiadamente genérico (cf. supra, nota 16). Se o modelo do espírito, diz ele, é o espírito humano -- comum a todas as espécies que habitam o cosmos --, o modelo do corpo seriam os corpos dos animais -- fonte de perspectivas diferenciais. Por isso, a ornamentação ritual envolveria itens animais como plumas, dentes, cores, grafismos e outras "próteses animais". Esta "animalização" seria uma singularização do sujeito para si mesmo e para os demais coletivos humanos e espécies animais; nas palavras do autor, uma "objetivação", isto é, uma "naturalização da cultura". No caso Tukano, a ornamentação cerimonial, igualmente composta de itens confeccionados a partir de plumas, dentes, e ossos animais, parece representar, de fato, aquela "contrapartida do animal sobrenaturalmente nu" sugerida pelo autor (Viveiros de Castro, 2002b:389). Mas esse conjunto também é, do ponto de vista das divindades, o envoltório humano por excelência. Parece haver aqui "máxima animalização", sim, mas no sentido de uma humanização que é buscada ritualmente, pois, ao portarem seus enfeites, os Tukano também se tornam visíveis como gente verdadeira aos olhos dos demiurgos. Trata-se de um elemento suplementar, e que se presta, precisamente, a singularizar os Tukano, assim como os *pa'mîri-masa* em seu conjunto, com relação às

demais gentes que povoam o universo. Se os animais podem ser gente, apesar de sua aparência animal, os humanos são verdadeiramente gente, graças ao realce corporal que seus adornos lhes conferem.

O perspectivismo está implícito em toda a nossa história, mas talvez com a particularidade de que aqui também conta a perspectiva dos demiurgos. No mais, ainda que os homens não possam ver os peixes como gente, minha impressão é a de que os peixes também vêem os humanos como humanos, e não, como se poderia supor, como animais predadores. Humanos que não chegaram a ser, e que por isso invejam. Parecer humano aos peixes tem lá seus perigos, e vê-los como humanos -- i.e. ser levado e tornar-se um deles -- é o risco maior que se corre. Mas ainda mais importante que as precauções que se tem de tomar para evitar as doenças causadas pela gente-peixe é parecer gente para os demiurgos, isto é, ser verdadeiramente gente. E isso os Tukano alcançam na medida em que portam seus enfeites: portar os enfeites não corresponderia aqui, simplesmente, ao uso eventual desses objetos, mas um complemento qualitativo, e ritual, da pessoa. Trata-se tanto de um hábito, no sentido de uma roupa que se veste, como de *habitus*, no sentido daquilo que "dá forma à natureza do sujeito" (Almeida, 2003). Assim, na visão Tukano, esses objetos são operadores de um *habitus* de sujeito. São operadores perspectivísticos, pois guardam a capacidade de alterar a perspectiva das divindades.

Enfeites e outros artefatos também aparecem à medida que a narrativa passa a tratar do surgimento dos brancos, o que, como já notou S. Hugh-Jones a propósito dos Barasana (1988:148), os torna parte intrínseca da mitologia e cosmologia Tukano. A meu ver, esse é um dado que se pode estender ao Uaupés como um todo, já que, como veremos abaixo, o branco está presente em diversas versões da mitologia de origem já coletadas entre diferentes grupos. Como apontou o autor, a figura do branco não teria sido objeto da formulação de novos mitos, tendo sido introduzida na própria narrativa que versa sobre a origem da humanidade.

O mito trata, primeiramente, da separação entre os Baré e os grupos que viriam a

habitar o Uaupés. O ancestral dos Baré desembarca na terra através de um segundo buraco, dirigindo-se imediatamente a seu lugar de destino, o rio Negro, à altura do lugar onde hoje se localiza a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Tal como o ancestral dos brancos, ele se situa no fim da fila, por assim dizer, mas não há quanto aos Baré a afirmação de que sejam irmãos mais novos dos índios do Uaupés. Essa é uma qualificação destinada especificamente aos brancos, cujo ancestral, ao comportar-se como um caçula que toma a frente de seus irmãos mais velhos, desrespeita a hierarquia implícita na ordem de nascimento (ver, p. ex., o mito de origem na noite em Pãrökumu & Kěhíri, 1995; Barbosa e Garcia, 2000). Ao fazê-lo, apropria-se de itens originariamente destinados aos índios. Ao branco, portanto, o mito consigna perspicácia e audácia para a obtenção das mercadorias, ao Baré, a narrativa reserva apenas servos. São coisas com as quais eles vão fazer sua história, o que é coerente com a presença histórica de ambos no Uaupés: os brancos tendo enviado as mercadorias, que ali chegaram muitas vezes através de intermediários Baré, que as utilizavam para obter mais servos, isto é, gente para trabalhar nos aldeamentos coloniais e nos seringais (cf. Capítulo 2).

Com efeito, a respeito dos brancos, a narrativa encadeia sucessivamente dois motivos que os diferenciam dos índios. Em primeiro lugar, o banho transformador, e, em seguida, já de volta ao Lago de Leite, a escolha entre o arco e a espingarda. Este segundo motivo é o que mais freqüentemente figura nas análises sobre a mitologia do Uaupés, nas quais se enquadra o episódio a partir do famoso tema da “má escolha”, presente em muitas mitologias sulamericanas e que em geral mostra o ancestral dos índios optando por instrumentos tecnologicamente menos poderosos do que os brancos. Trata-se de uma escolha equivocada, que tem como conseqüência uma assimetria de poder entre índios e brancos. À medida que o ancestral dos brancos se apodera da arma de fogo, ele se torna propenso à guerra e é levado a terras distantes por determinação do demiurgo. A escolha das armas é, por vezes, acompanhada de vários outros artefatos. O arco indígena vem junto com vários outros objetos, como enfeites, zarabatanas, cestos etc, ao passo que a espingarda dos brancos vem

junto com várias outras mercadorias, como roupas, facões e panelas de alumínio (ver Hugh-Jones, 1988:144-145; Lasmar, 2002:210-226). Um de meus informantes narrou separadamente um episódio no qual duas cuias são apresentadas pelo demiurgo aos ancestrais dos índios e dos brancos. O ancestral dos índios escolheu primeiro, e decidiu-se pela cuia que continha os artefatos indígenas, ao passo que o ancestral dos brancos teria ficado com a cuia contendo a espingarda e demais mercadorias. Hoje, os mais jovens entendem que naquela cuia que coube aos brancos estaria até mesmo o computador, esta sofisticada mercadoria que o branco vem dando a ver só mais recentemente. Em algumas versões, o branco ainda se distingue dos índios por receber, além de instrumentos diferentes, os papéis, sobre os quais irão escrever seus conhecimentos. Isso evoca, mais uma vez, o tema dos “*papéra*” e seus poderes, de que já tratamos no Capítulo 4. Os índios, inversamente, não necessitam anotar seus conhecimentos em papéis, pois adquirem uma excepcional capacidade de memória. A bíblia aparece em certos relatos como a arma do missionário, pois ali se concentra seu poder (Fulop, 1954:114; Lana, 2000:35). A má escolha indígena também acarreta a inversão da ordem hierárquica original, pois ao adquirir suas mercadorias o branco, o último a desembarcar da cobra de transformação, torna-se superior aos demais.

É preciso salientar, além disso, que o episódio da escolha dos objetos figura em nossa narrativa como algo que preferi chamar de ‘variação complementar’. Isso se deve ao fato de que a menção ao “episódio da má escolha” e sua introdução no corpo da narrativa foi feita a meu pedido, não estando presente na gravação original. Por já conhecer algumas versões desse mito, indaguei os narradores a seu respeito, bem como quanto ao seu lugar na ordem dos acontecimentos. Todos conheciam o episódio, e, depois de refletir sobre minha questão, avaliaram que poderia ser introduzido somente após o retorno da canoa dos ancestrais ao Lago de Leite. Há um deslocamento sutil aqui, mas que parece ter implicações importantes. Embora outras versões desse mito coloquem em seqüência o episódio do banho que torna os brancos mais claros e a subsequente escolha dos instrumentos -- eventualmente também na

ordem inversa (ver Hugh-Jones, 1988 e Diakuru & Kisibi, 1996; este último é uma versão Desana, ao passo que o primeiro traz uma versão compósita) --, os narradores de nossa versão parecem ter feito uma opção quanto à forma de tratar a diferenciação entre índios e brancos, realçando de modo explícito o episódio do banho. Há versões que, por outro lado, restringem-se ao episódio da escolha das armas (ver uma versão Tukano em Lasmar, 2002 e uma versão Desana em Pãrõkumu & Kêhíri, 1995). Isso sugere, a meu ver, dois modos alternativos de tratar do surgimento dos brancos, um privilegiando o registro corporal, outro o registro dos objetos. Tratam-se de registros complementares, que, na verdade, mantêm conexões importantes, que desejo explorar antes de prosseguir com a narrativa.

A cobra-canoa engole os ancestrais da humanidade para trazê-los ao rio Uaupés. Como já discutimos acima, eles são peixes, mas ao desembarcar possuem corpos humanos. Esta é a transformação que se dá no ventre da cobra, e que faz dela um análogo das flautas de paxiúba furtadas pelas primeiras mulheres. Essa transformação mostra-se, ainda nesta fase da narrativa, facilmente reversível, pois os ancestrais dos grupos indígenas retomam sua forma de peixe e nadam sob as águas seguindo a cobra-canoa de volta ao Lago de Leite. Vão pelo lado de fora, ao passo que o ancestral dos brancos segue sozinho pelo lado de dentro. Isso sugere que o branco já não podia se deslocar sob as águas, isto é, que ele realmente já não era peixe. Assim, ao banhar-se antes dos outros teve sua forma corporal definitivamente fixada. A pele tornada mais clara, agregam alguns informantes, foi apenas um sinal visível das capacidades que então adquiriu em seu próprio corpo, tendo crescido mais rapidamente e ganhado novas forças.

Se aos ancestrais dos índios restou uma quantidade insuficiente daquela água que transformou o ancestral dos brancos -- tiveram apenas mãos e pés clareados --, eles se separam ali mesmo do branco para adentrar em uma casa rio acima chamada *bupûra wí'i*, sendo *bupûra* um termo que designa tanto a palmeira jupati (*Raphia vinifera*) como a zarabatana, artefato ao qual fornece a matéria prima. Com talas do caule da palmeira jupati é também confeccionado o "pari", cerca utilizada na captura de peixes de igarapés (cf. Nota

13). Em contexto xamânico, esse é um artefato que se presta a envolver pessoas ou casas para propiciar proteção. Uma encantação xamânica para proteger uma pessoa consiste, assim, em envolver-lhe com um pari invisível. Esse é o novo instrumento ali obtido. Nessa casa, os ancestrais dos grupos indígenas passam, através de um túnel que se abre no chão, para o mundo de baixo, retomando a forma de peixe. Trata-se portanto de uma casa que evoca, em vários aspectos, a figura do tubo -- através da palmeira, da zarabatana, do túnel e mesmo do pari, instrumento que, como envoltório de pessoas, é um container análogo aos outros tubos. A série que já continha as flautas e a cobra-canoa, passa a incluir zarabatanas e paris, o que adiciona aos poderes transformativos desses objetos tubulares uma função de proteção.

Temos, portanto, uma espécie de bifurcação no processo de gestação da humanidade: ao passo que o branco se diferencia abruptamente dos demais ao se banhar, os outros ancestrais continuam a percorrer uma transformação paulatina. Essa transformação progressiva é narrada como a obtenção de novos instrumentos já acima pontuada, bem como um processo no qual a reversibilidade entre as formas peixe e humana é parte intrínseca. Ao banho que transforma rapidamente o corpo do ancestral dos brancos, corresponderia, assim, uma transformação mais lenta dos corpos indígenas. Sugiro, dessa maneira, que o episódio da escolha das armas como o evento que diferencia imediatamente brancos e índios seja um modo metonímico de descrever um processo que, por um lado, é experimentado pelos ancestrais indígenas como uma transformação progressiva, e, por outro, experimentado pelo ancestral dos brancos como uma transformação instantânea. A espingarda, ao contrário do que se poderia pensar em uma primeira interpretação, não seria, portanto, uma metáfora da índole agressiva adquirida pelo ancestral do branco após o banho transformador. Assim como o arco escolhido pelo ancestral indígena, ela também é uma metonímia, uma objetivação, das qualidades que se associaram para sempre aos brancos: rapidez, intrepidez, coragem, falta de medida, insensatez, e outras coisas em geral atribuídas à gente hierarquicamente inferior. O registro corporal relaciona-se, portanto, ao registro dos objetos, uma vez que ambos

referem-se à transformação de fundo que se encontrava em processo, a emergência de novas e distintas subjetividades.

Desse modo, os corpos e objetos do mito aparecem novamente nesse trecho da narrativa como termos intercambiáveis. Ao me relatar a versão da escolha dos objetos que estavam depositados em diferentes cuias, um dos narradores afirmou que o demiurgo via que não havia diferenças entre aqueles que haviam saído pelo buraco de transformação. Ou seja, trata-se de uma versão que oblitera absolutamente o episódio do banho diferenciador. A apresentação das duas cuias aos ancestrais teria sido um modo através do qual o demiurgo iria promover a diferenciação entre eles. Seria o momento, também esclareceram, em que iriam “pegar suas vidas”. Esse é o *katiró*, a força de vida, transportada pelas armas. Foi daí que veio o termo que hoje designa os brancos, *pekâ-masa* ou *pekasã*, sendo *pekâ* traduzido por “lenha de fogo”, um objeto que teria como características a forma tubular e um oco interior. Esta é também a tradução tukano para “espingarda”. Então quando se diz que os brancos são a “gente da espingarda”, está se afirmando ao mesmo tempo que eles são a “gente do fogo” (*pekâ me'é*), pois o fogo é o que, afinal, passa pelo interior desse igualmente tubular objeto.

Vimos que os enfeites são, para os índios, a garantia de sua humanidade. O que dizer então da relação entre brancos e mercadorias? Sabemos que os peixes não são humanos verdadeiros. E os brancos seriam-no? Por ora, lembremos apenas que nossos narradores situaram a escolha das armas no Lago de Leite, fonte original da transformação dos *pa'mîri-masa*, a “gente de transformação”, os humanos. Para lá também foram duas das primeiras mulheres que roubaram as flautas, onde viriam a produzir mercadorias. Os brancos ainda foram levados para outros continentes, situados do outro lado do Lago de Leite. As capacidades de produzir mercadorias associam-se assim a terras muito distantes do Uaupés, onde os brancos e as primeiras mulheres fixaram sua morada. Extrema separação espacial e controle de certos poderes transformativos são motivos que, até aqui, a narrativa associou a mulheres e brancos. Voltaremos essa questão mais tarde. Prossigamos com a narrativa.

6.4- A segunda viagem da cobra-canoa

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 para a festa. Trocando suas respectivas bebidas, todos se embriagam. A pa'mîri-pîro deixa de ser a cobra de transformação e passa a ser a pa'mîri yukîsi, a "canoa de transformação". Aqui surgiu Doêtihiro e Yu'upûri, dois chefes dos Ye'pâ-masa (Tukano), que, ao lado de Tõ'râki-bo'teâ (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. A chegar no lugar onde seria a foz do rio Amazonas, encontraram uma grande árvore de abiu. 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 do abiu. 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. Houveram inúmeras paradas nas casas de transformação existentes ao longo do rio Negro. Onde hoje 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 baixando o rio Negro. Entrou então pelo rio Içana e alcançou a cachoeira de Tunuí. Em Tunuí, surgiu o ancestral dos Tariano. Ele não foi deixado pela canoa dos ancestrais, mas se originou a partir de uma gota de sangue do Trovão, que o Avô do Mundo fez cair em um lago com uma trovoadas. Ficou acertado que os Tukano e os Tariano seriam cunhados futuramente. A canoa retornou para 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). Esta casa veio a substituir a casa do Lago de Leite, pois ali os pa'mîri-masa cresceram muito. Esta casa marca também o ponto a partir de onde eles vão fazer sua história. Nesta 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

cua, e por isso não adquiriram a capacidade de se renovar, como aconteceu com os insetos, que trocam de pele ao envelhecer para renascer. Eles haviam feito surgir duas mulheres, exatamente como no início, vomitando depois da ingestão de um preparado de cipós. Essas mulheres viram a cua e não recusaram em experimentar de seu conteúdo. Elas engravidaram imediatamente. Para o parto, elas tiveram que fazer a vagina das mulheres com a ponta da forquilha do cigarro. Elas deram a luz a Itâboho-Õ'âkĩhi e ao menino Caapi (o cipó alucinógeno banisteriopsis caapi). O primeiro foi levado à Casa do Céu logo após seu nascimento sem que sua mãe pudesse conhecê-lo. Ela apenas ouviu o som de seu choro, que era o mesmo das flautas miriã, pois seu corpo era feito dessas flautas -- as mesmas roubadas no início pelas primeiras mulheres. O menino Caapi foi enfeitado pela mãe e distribuído entre os ancestrais dos diferentes grupos. Cada qual teve um caapi diferente. Aqueles que ficaram com sua cabeça, possuem até hoje o caapi mais forte. Depois de obter seus respectivos tipos de caapi, os ancestrais dos Desana e dos Tukano passaram a falar línguas diferentes e deixaram de se considerar como irmão mais velho e irmão mais novo. Passaram então a ser cunhados. Junto com o menino caapi, a mulher deu a luz aos pássaros cujas penas são utilizadas na confecção dos enfeites cerimoniais. Ali também surgiram os cantos característicos de cada grupo, pois tudo acontecia como se fosse uma festa. Todos sentiam o efeito do caapi em seus corpos. A canoa prosseguiu a viagem entrando então pelo rio Tiquié. Nas cabeceiras desse rio ficaram os Di'karã, Tuyuka, Miteá, Carapanã, Pamoá-masá, Tatuyo. Eles haviam surgido ao longo da subida do Tiquié. Retornando ao Uaupés, canoa alcançou diã bupûra wi'í novamente, a casa localizada acima do buraco do surgimento, onde na primeira viagem os pa'mîri-masa haviam começado a obter seus instrumentos de transformação. Ali apareceram os Akotikãhara, os Wanano. Eles desciam voando como pássaros, transformando-se em gente ao atravessar a fumaça do cigarro do ancestral dos Tukano. Os Wanano ficaram como "filhos de mãe" dos Tukano, pois se recusaram a ser chamados de cunhados. A canoa seguiu viagem subindo o Uaupés, com os ancestrais dos Desana, Wanano, Pira-Tapua e outros Tuyuka que não haviam ficado no alto Tiquié. Seguiu até a cachoeira de Jurupari, na Colômbia. A partir dali já era a terra dos po'te-kãharã, "gente das cabeceiras". De lá, a canoa retornou, deixando os Wanano no alto Uaupés. Por ali, a canoa submergiu definitivamente, e o ancestral dos Desana e Pira-Tapua seguiram por terra em direção ao "centro do universo", onde no começo de tudo haviam aparecido Imîkoho-masí e Ye'pâ-masí, os primeiros ancestrais. O ancestral dos Tukano não acompanhou este último trecho da viagem da canoa dos ancestrais, pois de diã bupûra wi'í ele havia se deslocado à Casa do Céu através de um tubo que abriu com o seu

pensamento, e que se fechava à medida em que ele subia. Ele levou todo o seu grupo na forma de uma caixa de enfeites cerimoniais. De lá, vestiram peles de garça e desceram voando para um ponto mais acima no Uaupés. Mas ali encontram os Arapasso. Seguem então em direção ao Papuri, pousando na Casa de Garça, e daí seguindo igualmente ao centro do universo, no igarapé Macucu. Depois de tirarem suas peles de garça os ancestrais dos Tukano encontram-se novamente com os ancestrais dos Desana no centro do universo, e a partir daí se dispersam por vários lugares. Doêtihiro é o chefe dos Tukano, que se encarrega 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 aumentaram muito. Doêtihiro era ainda *ítá-masa*. Ele permanece nas três últimas casas de transformação, sendo 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 na forma de uma caixa de enfeites. A partir de então, os Tukano passam a viver sob a chefia de seus irmãos maiores, Ye'pârã e Yu'pûri. Agora já são humanos prontos, comem da mesma comida com as quais os Tukano se alimentam até hoje e se reproduzem através de relações sexuais. Estão prontos para fazer sua própria história.

Este trecho da narrativa nos fala de uma segunda viagem dos ancestrais, ao longo da qual a transformação dos *pa'mîri-masa* continua a se processar, alcançando, por fim, a passagem definitiva à sua atual condição. Ao final, o último dos *ítá-masa*, que conduz os Tukano ao seu território de destino, o igarapé Turi, vai deixá-los para se fixar definitivamente nas últimas das três casas de transformação. Ao contrário das demais, bem como da localização atual das comunidades Tukano dos rios Uaupés, Papuri e Tiquié, essas últimas casas são distantes das margens desses rios, situando-se na região das cabeceiras dos igarapés Turi e Japu. Veremos mais adiante que esta é uma região onde os Tukano viveram episódios importantes de sua história mais recente, antes passarem a estabelecer suas malocas às margens dos rios maiores. Nessas últimas casas de transformação, contam que *Doêtihiro*, este último ancestral *ítá-masa*, veio a "entrar-sentar", *sãhâ-nuhá*, indicando com isso que ele não morreu, mas que permaneceu vivendo nelas para sempre. Aos nossos olhos, elas são serras, e tal como acontece com a gente-peixe, somente os xamãs têm a capacidade

de enxergá-las como casas e visitar o ancestral que ali reside. Se há alguma coisa entre os Tukano que poderíamos chamar de "lugares sagrados", aí estão eles.

Conta-se que um dos meios pelos quais uma pessoa pode adquirir conhecimentos xamânicos é bebendo da água de uma pequena nascente que há no local onde está situada a última casa de transformação. Ela fica na serra do Jacamim, de onde os Tukano finalmente saíram como seres humanos iguais aos de hoje em dia. Depois de beber a água, a pessoa deve pernoitar lá. Porém, isso só valeria para aqueles que são membros dos sibs de alta hierarquia. Embora os Tukano afirmem que até hoje ninguém tenha tentado experimentar este processo, trata-se de uma afirmação que deixa em aberto a possibilidade de uma conexão direta com o mundo ancestral mediada por uma qualidade inscrita no espaço. O lugar onde o ancestral "sentou-se" é, assim, uma fonte de conhecimentos e capacidades que distinguem não apenas os grupos entre si, mas também os sibs que o compõem. Se os xamãs, em sonhos ou viagens da alma, desfrutam de acesso privilegiado a essas fontes, há outros homens que, sob a condição de ir lá de fato, possuiriam também a prerrogativa de obtê-lo. Isso demonstra que entre os Tukano as noções de ancestralidade e hierarquia articulam-se entre si e a um território de origem. Janet Chernela (1983:83) em seu estudo sobre os Wanano, mostrou como a categoria de *makariro*, "aquele que pertence", qualifica grupos e pessoas que se "sentam" no lugar de seu ancestral. Em oposição a outros que não possuem um lugar de parada, que perambulam por lugares de outros, estes se encontram apropriadamente estabelecidos no mundo físico. A autora enfatiza assim a relação de pertencimento de uma pessoa a um grupo social a partir de seu estabelecimento apropriado em um território ancestral -- seu lugar de assentamento, no sentido de fixação apropriada que envolve a imagem do "sentar-se". Trata-se de uma dimensão da pessoa -- seu assentamento ou estabelecimento, "placement" -- que promove, nas palavras da autora, uma "fusão entre espaço e tempo". Estar, ou sentar, em um lugar apropriado seria um dos requisitos para "se falar com autoridade".

Ao cabo dessa segunda viagem, os Tukano e demais grupos do Uaupés passam a

experimentar este mundo de igual maneira ao que se passa com seus descendentes de hoje. É por isso, a meu ver, que a *pa'mîri-pîro*, a cobra de transformação, passa nesse trecho a ser chamada de *pa'mîri-yukîsi*, a canoa de transformação, como também os irmãos que assumem o comando da viagem possuem novos nomes, *Doêtihiro* e *Yu'upûri*. São nomes que já fazem parte da série de nomes cerimoniais que são atribuídos aos humanos de hoje. A canoa segue viagem pela superfície das águas, e a medida em que avança os rios vão ganhando seus cursos. Vemos os rios Amazonas, Negro e Uaupés aparecerem com o tombamento de uma grande árvore de abiu, cujos galhos mais altos vêm a formar as cabeceiras dos rios. Todos esses rios tiveram então águas doces e suaves, sendo chamados *dia kãré maa*, rio de abiu, ou *dia pa'mîri maa*, rio de transformação. São inúmeras as casas de transformação em que a canoa para ao longo da viagem, em cuja lista (ver uma relação completa em Pärökumu & Kêhíri, 1995) as cidades atuais do rio Negro -- Manaus, Barcelos, Sta Isabel, São Gabriel -- são incluídas. Nessas paradas, a tripulação da canoa vai aumentando à medida que obtêm novos cantos e nomes e dançam com os enfeites cerimoniais.

Esta segunda viagem consiste, com efeito, em uma particularidade dessa versão Tukano da narrativa de origem da humanidade. Duas detalhadas versões Desana já publicadas (Pärökumu & Kêhíri, 1995; Diakuru & Kisibi, 1996) não dão conta de duas viagens, mas de apenas uma. Essas versões condensam em uma mesma viagem os temas que nossa versão Tukano apresenta em duas etapas sucessivas. Ao fazê-lo, parece enfatizar ainda mais a diferença entre índios e brancos. Como nas outras versões, a origem dos brancos está indissociavelmente ligada à origem dos grupos indígenas, mas aqui, diferentemente, há uma preocupação maior em detalhar como o ancestral dos brancos foi levado a outras terras. E isso se passa em um ponto da narrativa em que os ancestrais indígenas encontravam-se em uma fase ainda inicial de transformação. É somente após o retorno ao Lago de Leite que, na forma dessa segunda viagem da cobra-canoa, que vemos os grupos indígenas perfazendo a maior parte de sua trajetória, na forma de uma segunda

viagem que os leva finalmente a seus territórios tradicionais. Duas viagens, duas gestações: em primeiro lugar uma que promove a separação genérica entre índios e brancos, e, em seguida, aquela que promove a diferenciação dos índios entre si. E isso se inicia com uma festa de caxiri. A primeira diferenciação, como vimos, foi tratada em um registro que envolveu diferenciação corporal e obtenção de distintas classes de objetos; esta segunda diferenciação, mais sutil, é expressa em uma confrontação de forças que se materializam em diferentes qualidades de caxiri, *peeru*, oferecidos pelos ancestrais mutuamente, em uma festa que se realiza antes da partida da cobra-canoa para sua segunda viagem.

Como vimos no início, o caxiri é um produto culinário concebido de maneira análoga às pessoas. Enquanto fermenta, se transforma, desenvolvendo e fazendo crescer sua vitalidade. Christine Hugh-Jones (1979:Cap.6) já demonstrou como o caxiri situa-se entre a comida de todos os dias e aquelas substâncias consideradas comidas dos *ĩtá-masa* (ipadu, caapi, tabaco, "soul-food", cf. C. Hugh-Jones, 1979:203). De acordo com a autora, a fermentação torna o caxiri uma bebida ritual, cujo consumo, entre os Barasana, acompanha regularmente a ingestão do caapi. Na festa antes da partida para a segunda viagem, os narradores esclarecem que não se tratava do caxiri tal como é preparado pelos humanos de hoje, e sim uma bebida que preparam precisamente pensando como viria a ser o caxiri futuramente. Os ancestrais preparam suas respectivas bebidas com os próprios meios, ou substâncias, que haviam sido empregados em seu próprio surgimento como "gente". Por ser "gente-paricá", o ancestral dos Desana trouxe caxiri preparado com vários tipos de paricá, assim como, por ter surgido no mundo subterrâneo, o ancestral dos Tukano trouxe caxiri preparado com a própria terra -- caxiri de barro branco e caxiri de tabatinga. Apesar de possuírem distintas qualidades, os ingredientes utilizados na preparação das bebidas tinham a aparência de plantas aquáticas. São plantas que os peixes comem e também usam para preparar o caxiri de suas festas. Como todos os ancestrais ainda eram gente-peixe, um dos narradores agregou que ali foi o início das piracemas, quando os peixes fazem seus rituais e se reproduzem. Seus ovos são as dádivas que eles oferecem às grandes serpentes aquáticas,

isto é, um dabucuri, que, dessa maneira, não deixa de ser uma forma de oferecer algo de si mesmo a um parceiro de troca. Experimentando mutuamente da força de vida que cada um deles já acumulava, todos se embriagam. Se nas passagens anteriores da narrativa, a constituição de pessoas é descrita através da obtenção de objetos (instrumentos, adornos), aqui se fala do “crescimento da vida” como fermentação. Transformação é, assim, tanto objetificação como fermentação. Nos dois tipos de processo, trata-se da incorporação de novas capacidades.

Os Tariano ainda não estão presentes na ocasião dessa festa. A narrativa mostra como eles surgiram na cachoeira de Tunuí, ainda antes que a cobra-canoa adentrasse pelos rios Uaupés e Tiquié para alocar todos os grupos Tukano em seus respectivos territórios. Ao subir pelo Içana e alcançar Tunuí, conta-se que foi o próprio Avô do Mundo que percebeu que ali deveria aparecer um novo grupo. A narrativa não entra em detalhes a respeito do surgimento dos Tariano, apontando apenas que eles são considerados *bipô-diro-masa*, “gente do sangue do trovão”, pois ali o Avô do Mundo fez cair uma espuma de sangue sobre um lago. Daí veio o ancestral dos Tariano, que vão reaparecer somente no trecho final da narrativa. Ali, os Tukano e Tariano entram em acordo, e definem que futuramente viriam a trocar irmãos entre si. Depois disso, a cobra-canoa desce o rio Içana até o rio Negro, para finalmente adentrar o Uaupés e atingir a casa de transformação mais importante desse rio, *diâ-wií*, termo para o qual, curiosamente, não obtive tradução alguma.

Os Tukano são unânimes em apontar que seus ancestrais permaneceram por um período muito longo de tempo em *diâ-wií*. É comum que, ao perguntarmos quando teriam se passado certos acontecimentos narrados em outros mitos que tematizam outros feitos dos personagens de nossa narrativa, nos respondam, sem aparentemente atribuir grande importância a esse tipo de questão, que foi em *diâ-wií*. Essa casa situa-se na chamada “ilha do Jacaré”, localizada no baixo Uaupés, marcando o início do território onde a gente de transformação iria “fazer sua história”, tradução usual do termo tukano *ní'kaká'ro*, literalmente “ponto de partida”, expressão que carrega consigo a idéia de uma saga que

virá. Aqui cada um dos grupos vai adquirir sua língua particular, bem como as relações de afinidade e germanidade entre eles serão definidas. Assim, se até então os ancestrais dos Desana e Tukano eram irmãos, primogênito e caçula respectivamente, em *diâ-wi'í* os dois passam a ser *meokíí*, isto é, "cunhados", de maneira que seus descendentes viriam a trocar irmãs, isto é, a mesma relação que antes ficou definida entre os Tukano e os Tariano. Mais adiante, quando a cobra-canoa alcança novamente *bupûra wi'i*, os Wanano aparecem em forma de pássaros. Transformados em gente através do cigarro do ancestral dos Tukano, eles embarcam na canoa para seguir viagem até seu território. Com estes, os Tukano não viriam a trocar irmãs, pois eles se recusaram a ser chamados de "cunhados". Por outro lado, aceitaram ser chamados de *pako-makí*, "filho de mãe", categoria com a qual não se troca mulheres, pois são muito próximos ao que seria um irmão¹¹⁰. É por isso que os Wanano seriam considerados irmãos mais novos dos Tukano.

Ou seja, poderíamos dizer que uma 'ordem social' começava, a partir de *diâ-wi'í*, a se desenhar. Os ancestrais atravessavam assim uma fase terminal no processo de transformação, e ao adentrar por fim no território a eles destinados definiam parâmetros que viriam a ordenar as relações entre seus descendentes. A partir desse ponto, todos os grupos que vieram crescendo ao longo da viagem são alocados em territórios específicos. A atual localização dos grupos indígenas do Uaupés guarda certa co-relação com o que descreve a narrativa: vemos que os Barasana, Makuna, Tatuyo e Carapanã são conduzidos às partes mais remotas da área através do rio Tiquié, fixando-se no extremo oeste. Também em direção oeste, mas pela via do rio Uaupés, são levados os Wanano, Desana e Pira-Tapuia. Os primeiros desembarcam da cobra-canoa no alto curso do Uaupés, onde estão até hoje. Ali, os Desana e Pira-Tapuia também desembarcam da cobra-canoa. Por terra, esses dois grupos

¹¹⁰ Trata-se de uma categoria que inclui em geral filhos das irmãs da mãe de ego. Este termo adiciona uma dimensão de complexidade ao padrão dravidiano das terminologias de parentesco do Uaupés (ver C. Hugh-Jones, 1979; Arhem, 1981; Jackson, 1983, Chernela, 1993; Cabalzar, 1996). Muito embora esses indivíduos pertençam geralmente a um grupo junto ao qual o pai de ego obteve sua esposa, o casamento com suas irmãs é julgado impróprio. O termo introduz, com efeito, uma diferenciação no campo dos primos paralelos, operando uma distinção entre patri e matrilinearidade. O primo paralelo patrilateral é chamado "irmão", mas o matrilinear, embora de um grupo junto ao qual se poderia obter esposas, não é um "cunhado", mas "filho de mãe".

varam em direção ao rio Papuri, para alcançar o centro do mundo, onde no início de tudo haviam surgido os primeiros ancestrais. Já os Tukano, deixam a cobra-canoa em *bupûra wi'í*. Como aconteceu no trecho anterior da narrativa, aqui também eles passam por um túnel a outro patamar, porém agora é para a Casa do Céu, não para o aquático mundo inferior; na forma de pássaros, não de peixes. Mais adiante, eles baixam voando em suas peles de garça, para reencontrar os Desana no centro do mundo.

A cobra-canoa chegou até a cachoeira de Jurupari, hoje Colômbia, retornando para submergir ainda nas águas do alto rio Uaupés. Embora não tenhamos incluído em nosso resumo, os narradores apontam várias casas de transformação por que passou a cobra-canoa entre *diâ-wi'í* e *bupûra wi'í*. Esse é o trecho final da transformação da humanidade, no qual surgiram novos cantos e enfeites, como o *kitiô*, o chocalho de tornozelo. Entre *bupûra wi'í*, de onde os Tukano se dirigiram à Casa do Céu, e o local no alto Uaupés onde a cobra-canoa submergiu, os Tukano garantem que existem muitas outras casas de transformação, muito embora não possam apontá-las. Os narradores afirmam que é preciso refletir e discutir o assunto com homens Tukano de outros sibs e com velhos Desana e Pira-Tapuia para que se possa esclarecer o assunto. De modo importante, é justamente nesse último trecho do Uaupés que se localiza Iauaretê, onde, segundo dizem, não havia ninguém morando por ocasião da passagem da cobra-canoa. É à altura de Iauaretê que o rio Papuri deságua no Uaupés. Muito próximo à foz do Papuri, existe uma cachoeira chamada Aracapá, lugar onde, segundo um dos narradores, teriam surgido outros grupos: os *yiarã*, "salgados", *eêruria* (?), *pamoá*, "tatus", *bosoá*, "acutivaia", *wa'i-yãra*, "Miriti-Tapuia", e outros. São grupos que surgiram através do ipadu, e a partir cachoeira de Aracapá dirigiram-se para as cabeceiras do Papuri. Nessa cachoeira, estão as casas de transformação desses grupos, mas Iauaretê, como frisam explicitamente, não de ninguém -- como assinalamos no título deste capítulo.

Toda a região que compreende as cabeceiras dos rios Uaupés, Tiquié e Papuri é considerada a "beira do nosso mundo", *a'ti-imikoho-sumútoho*. Essas partes extremas do território são também designadas com a expressão tukano *pasâ-sa'ro*, de tradução

desconhecida. Grupos que vivem nessas regiões são muitas vezes incluídos em uma categoria utilizada mais amiúde para designar grupos que vivem além do território dos *pa'mîri-masa: po'teri-kãharã*, a “gente das cabeceiras”, entre os quais incluem-se os grupos que surgiram na cachoeira de Aracapá¹¹¹. As cabeceiras carregam uma conotação negativa, de inferioridade, situando-se no extremo oposto do Lago de Leite, bem como de *diâ-wi'í*. Conta-se que *diâ-wi'í* também é o Lago de Leite pois, de acordo com os narradores, possuem os mesmos atributos. Mais especificamente, os narradores afirmam que o Lago de Leite “foi transferido” para *diâ-wi'í*. Se no Lago de Leite os ancestrais surgiram inicialmente como peixes e foram amamentados pela cobra de transformação, em *diâ-wi'í* eles crescem de uma maneira que não havia ocorrido nas casas de transformação por que passaram anteriormente.

A narrativa opera assim uma transposição espacial, revelando uma topologia que, por analogia entre eventos sucessivos, torna equivalentes lugares distintos. Aqui também o espaço surge como uma categoria que não pode ser concebida senão a partir de sua relação com o tempo do começo da humanidade. Isto é, não há algo como um “mundo físico” existente a priori, palco de acontecimentos narrados no mito. A medida em que a humanidade emerge, o espaço se transforma igualmente. É este processo que, portanto, cria o espaço, atribuindo qualidades distintivas a lugares distintos. Na narrativa original, esta transposição espacial é realizada a partir de uma transposição análoga de nomes: *diâ-wi'í*, enfatizam os Tukano, veio a ser o Lago de Leite ao receber os nomes de duas das casas lá situadas originariamente, *diâ-barîra-wi'í* e *diâ-saâki-wi'í*. *Diâ-barîra-wi'í*, “casa onde se arrasta”, era um nome que já havia sido atribuído àquela casa no lago de leite onde se realizou a festa da partida da cobra-canoa. Embriagados, todos, naquela ocasião, arrastavam-se pelo chão. Já o nome *diâ-saâki-wi'í* quer dizer “casa cheia”, pois ali os diferentes grupos aumentaram muito.

¹¹¹ *Po'teri-kãharã* é um termo genérico, utilizado em diferentes contextos. De um modo geral, é traduzida por “índio”, em oposição aos brancos. Entre diferentes grupos indígenas, ela diferencia segmentos da população de acordo com sua localização a montante ou jusante e no “centro do mato” ou em zonas ribeirinhas. Trata-se de um campo semântico com implicações importantes para nossa discussão, que retomaremos ao final tese.

Sendo também *diâ-barîra-wi'í*, vemos uma outra festa sendo realizada em *diâ-wi'í*, aquela em que cada um dos grupos vai receber o seu próprio caapi, cuja potência varia de acordo com as diferentes partes do corpo recém-nascido do menino caapi. Portanto, se naquela festa do Lago de Leite os grupos do Uaupés tinham sua diferença realçada de acordo com os tipos de caxiri que foram capazes de fabricar, em *diâ-wi'í* pode-se dizer que esta diferenciação já se completa, à medida que cada um deles adquire diferentes espécies de caapi. O episódio do surgimento do caapi guarda uma ligação direta como episódio do roubo das flautas pelas primeiras mulheres, pois aqui também duas mulheres, que apareceram igualmente através do vômito do ancestral dos Desana, se antecipam aos homens, indo experimentar do conteúdo de uma cuia em cuja borda havia vários insetos. Se os homens tiveram receio em experimentar da farinha de milho e de tapioca que havia nas cuias, as mulheres não hesitaram. Caso os homens tivessem experimentado daquelas substâncias, teriam adquirido a capacidade de trocar de pele ao envelhecer, tal como veio a ocorrer com os insetos. Assim, não morreriam. Este episódio aparece em outras versões na seqüência àquele da escolha das armas entre índios e brancos (S.Hugh-Jones, 1988; Diakuru & Kisibi, 1996). Isso sugere que *diâ-wi'í* articula dois motivos de episódios anteriores: aqueles em que os ancestrais dos grupos do Uaupés deixam de obter itens que correspondem a capacidades que vieram a ser controladas pelas mulheres e pelos brancos respectivamente. Mas aqui eles recuperam sob outra forma aquilo que havia sido roubado pelas mulheres.

Ao experimentar do conteúdo das cuias, as mulheres engravidaram imediatamente. Mas elas não possuíam vaginas, o que de acordo com os Tukano, devia-se ao roubo das flautas por parte daquelas primeiras mulheres que apareceram na primeira parte do mito. Naquela ocasião, as mulheres ocultaram as flautas em sua própria genitália, impedindo que os homens as retomassem. Por isso, afirmam também os Tukano, as novas mulheres deste trecho da narrativa já não possuem vaginas. Para que possam dar a luz a seus filhos, os homens abrem-lhes o órgão com a ponta da forquilha do cigarro. O lugar correto é indicado através do suco de cucura, que lhes escorre da boca até o ponto onde a vagina deveria ser

aberta. O corpo feminino aparece aqui como um tubo, porém com uma das extremidades ainda fechada. E assim, são os homens que fazem nas mulheres a *nihî-sope*, “a porta do parto” ou “porta do feto”. O filho que a primeira mulher deu à luz é *Itâboho-Õ’âkîhi*, também conhecido por Bisiu ou Jurupari, cujo corpo é formado pelas flautas *miriã*. Assim que nasceu, ele foi levado diretamente à Casa do Céu, sem que sua própria mãe chegasse a conhecê-lo. Ela pôde apenas ouvir seu choro. Essa personagem não reaparece em nosso resumo da narrativa, mas há um relato paralelo que conta como ele virá novamente à terra a fim de realizar a iniciação de três meninos. Isso se passa em Tunuí, no rio Içana. O mau comportamento dos meninos os leva a serem devorados por *Itâboho-Õ’âkîhi*. Este, por sua vez, será queimado pelos pais dos meninos. De suas cinzas nascerão novas paxiúbas, com as quais os homens poderão futuramente fabricar novas flautas.

É, portanto, somente após esta segunda viagem da cobra-canoa, quando a humanidade já se encontra nas etapas conclusivas de sua transformação, que os homens irão reaver aquelas flautas furtadas no começo de nossa história. Antes, elas foram introduzidas no corpo feminino em forma de objetos, agora elas saem desse mesmo corpo na forma de uma pessoa, cujo corpo elas mesmas compõem. Do corpo de *Itâboho-Õ’âkîhi* emanavam os sons de todo o conjunto de flautas. Seu próprio choro, que sua mãe ouviu sem que pudesse vê-lo, era um deles. Conta-se que, ao perceber que o corpo de *Itâboho-Õ’âkîhi* era feito das flautas, os homens imediatamente proibiram que as mulheres o vissem. As flautas, agregam vários informantes, foram proibidas às mulheres não porque lhes causem doenças e morte. Tratou-se, de fato, de uma determinação dos chefes no passado: caso uma mulher quebrasse essa regra, ordenavam ao xamã que a matasse. As flautas em si não causam mal às mulheres, e se adoecem e morrem por contemplarem esses instrumentos trata-se de uma deliberação consciente dos homens. Fizeram-no por raiva daquelas primeiras mulheres, tomadas definitivamente como inimigas.

Do parto da segunda mulher, nasceu o menino Caapi. Na narrativa original, conta-se que antes que o menino nascesse, saíram pela vagina da mãe todos os pássaros cujas penas

viriam a ser utilizadas na fabricação dos cocares que fazem parte do conjunto de enfeites cerimoniais. Depois dos pássaros, saíram inúmeras espécies de cobras, que, em sua maioria, foram mortas pelos ancestrais. Somente depois disso é que o menino Caapi nasceu. Sua mãe o levou ao pátio da casa e se pôs a enfeitá-lo com pinturas de carajuru. Enquanto fazia isso, todos os que estavam dentro da casa passaram a ter visões, que correspondiam às pinturas que a mãe aplicava sobre o corpo do filho. Todos entraram em transe, e os animais que também ali se encontravam começaram a comer sua própria cauda. Alguns comeram toda ela, outros apenas uma parte e outros resistiram em comê-la. Isto é, de acordo com as visões produzidas pelo caapi, os animais iam ganhando suas aparências características. A paca, a anta, os porcos do mato e a acutiuaia ficaram sem rabo, certos macacos ficaram com a cauda pela metade, outros com a cauda toda. Depois disso, a mulher dirige-se aos ancestrais dos Tukano e Desana e entrega a esses seus irmãos aquilo que eles queriam: a semente do caapi. Mas era o próprio menino enfeitado que ela passava a eles. Nessa ocasião, cada um dos grupos do Uaupés recebeu uma espécie distinta de caapi. Os Desana receberam caapi de ingá, os Tukano caapi de terra. A cabeça do menino teria ficado com os grupos que vieram a se estabelecer nas cabeceiras, os *po'teri-kãharã*. Por isso, o caapi desses é mais forte que o dos demais. Tudo isso se passou como uma festa, na qual os ancestrais dançaram com novos cantos.

Tal como a festa de caxiri que ocorrera no Lago de Leite, aqui o caapi também figura como um operador de diferenças entre os grupos que estavam prestes a se fixar nas diferentes partes da região do rio Uaupés. Esta substância, como já assinalamos acima (cf. C. Hugh-Jones, 1979), forma em geral um par com o caxiri, sendo esta combinação objeto de consumo ritual (ver também S. Hugh-Jones, 1995:61). Aparentemente, ao contrário das outras substâncias que eram a “comida dos ancestrais”, essas bebidas seriam de propriedade comum a todos os grupos. Ao passo que os pós de ipadu (coca) e paricá associam-se à “gente das cabeceiras” e aos Desana respectivamente, o caxiri e o caapi seriam de todos. De fato, a distintividade que estas bebidas proporcionam diz respeito a seu maior ou menor grau

de fermentação ou potência. Nesse sentido, o processo de obtenção de diferentes qualidades de caxiri e de caapi parece ser uma extensão da própria transformação corporal por que passavam os ancestrais dos grupos do Uaupés. Vimos que os Tukano se concebem como "gente-terra", porque seu corpo foi formado pela junção de objetos de transformação no mundo subterrâneo. Do mesmo modo, seu caxiri e seu caapi "são de terra", o que lhes consigna certo poder de embriagar ou de produzir visões. Isso sugere uma homologia entre as capacidades que os ancestrais adquiriam à medida que ganhavam corporeidade e as qualidades de suas respectivas bebidas rituais.

É interessante notar que tais substâncias, que aparecem no mito como sendo intimamente ligadas a qualidades diferenciais que eram então adquiridas por grupos de descendência masculinos, são entregues aos homens por suas irmãs. Isso é explícito no caso do caapi, mas também o caxiri veio a ser um produto que resulta do processamento da mandioca, trabalho feminino por excelência. Isto é, se as transações entre homens e mulheres envolvendo as flautas -- roubo pelas primeiras mulheres, devolução pelas mulheres que surgem em *diâ-wi'í* -- explicitem um antagonismo entre os sexos, sugerindo a dominação masculina, a entrega ritual do caapi por uma irmã, por outro lado, leva a pensar em termos de complementaridade entre os sexos, sugerindo até certa dependência dos homens com relação às mulheres. Nessa mesma linha, uma das substâncias que estava na cuia e que causou a gravidez das mulheres em *diâ-wi'í* era o amido da mandioca, a tapioca, outro produto culinário fabricado pelas mulheres. Mas aqui a tapioca faz as vezes do sêmen. Essa associação ambígua da tapioca -- possuir um caráter feminino e ser ao mesmo tempo associada ao sêmen -- já foi apontada por Christine Hugh-Jones (1979:186). De acordo com a autora, a tapioca é o principal alimento oferecido a jovens em período de reclusão pré-iniciação, quando irão pela primeira vez usar os adornos cerimoniais.

Desse modo, este alimento estaria ligado, sobretudo, ao aspecto físico do grupo de descendência, manifesto nos corpos de seus membros masculinos e femininos; e não ao aspecto espiritual, materializados nos adornos rituais. Representa, assim, tanto o sêmen

quanto o fluido vaginal, este último uma transformação do primeiro. C. Hugh-Jones chama a atenção, assim, para o fato de que a tapioca seria uma forma de contribuição feminina aos grupos de descendência masculinos do Uaupés ("the descent-group aspect of women", C. Hugh-Jones, 1979:219). Poderíamos dizer, nesta mesma linha, que o caxiri e o caapi agora entregues por irmãs aos ancestrais manifestam essa mesma propriedade. Esses produtos, assim como os adornos fabricados com as penas dos pássaros que saíram da vagina da segunda mulher, são marcas das identidades coletivas dos grupos do Uaupés (S. Hugh-Jones, 1995:63). Aquilo que os narradores qualificam explicitamente como um castigo impingido sobre as mulheres por haverem roubado as flautas -- jamais poder revê-las --, apresenta, portanto, uma contrapartida: em forma de caxiri, caapi e penas de pássaros, as mulheres devolvem aos homens algo de que se apropriaram no começo dos tempos.

Passemos agora à parte conclusiva da narrativa Tukano, na qual os acontecimentos narrados a aproximam do relato histórico.

6.5- A partida de Yu'pûri e a chegada dos Tukano, Tariano e brancos a Iauaretê

Os Tukano se multiplicaram no igarapé Turi. Havia dois grupos, um liderado por Yu'pûri-Wa'ûro, o primogênito dos Tukano, outro por Ye'pârã, um sucessor de Doêtihiro. O grupo deste último veio a crescer mais do que o do primeiro. Isso irritou profundamente Yu'pûri, pois não podia aceitar que seu irmão menor liderasse um grupo maior que o dele próprio. Por causa disso, os dois irmãos brigaram, e Yu'pûri terminou morto por Ye'pârã. Depois disso, o filho de Yu'pûri, que levava o mesmo nome, decidiu partir de volta para o Lago de Leite. Ele levou todo seu grupo, e como chefe dos Tukano levou também os chefes dos Desana, Pira-Tapuia e Tuyuka, todos eles seus cunhados. Nunca mais retornaram ao Uaupés, e hoje já vivem como brancos em cidades como Belém e Rio de Janeiro. A partir de então, Ye'pârã definiu que seu filho mais velho, Kí'mâro, passaria a se chamar Kí'mâro-Wa'ûro, passando a ser o chefe do primeiro grupo dos Tukano -- Wa'ûro era o apelido de Yu'pûri. Seu segundo filho, Ye'pârã-Oyé, passaria a chefiar o segundo grupo. Como cresceram muito, os Tukano mudaram-se das cabeceiras do igarapé Turi para Iauaretê. E ocuparam as imediações do lugar,

deixando um sib inferior tomando conta das terras do igarapé Turi. Quando o filho de Kí'mâro-Wa'ûro estava em idade de se casar, eles lembraram-se de seus cunhados Tariano, que haviam surgido no rio Içana. Os Tukano foram até lá para conseguir uma esposa para o filho de seu chefe, e trouxeram a mulher para viver com eles em Iauaretê. Depois de algum tempo, Kí'mâro-Wa'ûro sugeriu ao filho que convidasse o sogro Tariano para que viesse morar com eles. O sogro aceitou e trouxe todo o seu grupo. Com o tempo, outros Tariano seguiram o seu chefe e passaram a procurar lugar para viver pelas imediações de Iauaretê. Os Tukano e os Tariano passaram a viver como vizinhos, fazendo dabucuris e respeitando-se mutuamente. Nessa época, jovens Tukano e Tariano já andavam pelo rio Negro e sabiam do que vinha acontecendo por lá e da chegada dos brancos. Apareceram então em Iauaretê pessoas vindo de São Gabriel da Cachoeira pedindo gente para trabalhar na construção de um quartel. Por três vezes foram enviadas turmas de trabalhadores. Mas estes, ao chegarem lá viam que o trabalho era muito pesado e fugiam, retornando ao Uaupés. Mesmo assim, chegavam outros para pedir trabalhadores. Uma quarta turma foi enviada, na qual havia um homem Tukano que garantiu que não voltaria de mãos vazias, como fizeram os outros que antes foram enviados. Disse que traria fósforos, anzóis, sal, roupas, pentes, terçados e espelhos que os índios precisavam. Mas isso não aconteceu, pois ele voltou rapidamente dizendo que estava havendo uma guerra com os espanhóis no rio Negro e que os brancos estavam matando muita gente nas comunidades. Por isso, os Tukano resolveram deixar Iauaretê e voltar ao Papuri, onde, depois de vários deslocamentos, vão se fixar em Piracuara. Passado algum tempo houve uma doença muito grave lá, que matou muita gente. Os responsáveis por essa doença eram os Ye'pârã pãresí, um grupo inferior dos Tukano. Estes foram expulsos para o rio Tiquié junto com seus irmãos. Até hoje seus descendentes vivem por lá. Os Tariano, por sua vez, permaneceram em Iauaretê, tendo temporariamente passado a morar em malocas construídas dentro do mato para se esconder dos brancos. Depois de muito tempo votaram a viver na beira. É por isso que eles se consideram donos de Iauaretê.

Esta parte final da narrativa diferencia-se nitidamente das demais. Ela trata de um tempo humano propriamente dito, no qual os Tukano crescem como grupo e se dispersam espacialmente. Embora meu resumo não permita apreciar claramente, o estilo narrativo contrasta-se com o das partes precedentes, assumindo um tom mais direto. Há menor elaboração dos detalhes de cada evento e maior ênfase em seu encadeamento. Se em outras

partes do mito a sucessão dos eventos foi, em alguns pontos, objeto de reflexão e discussão entre os narradores, esta última parte já não deu margem a qualquer dúvida. Aqui se tratava de narrar da maneira mais precisa e límpida aquilo que se passou com os Tukano depois que deixaram o igarapé Turi para habitar outras regiões. Há dois movimentos sucessivos: em primeiro lugar, uma séria rivalidade entre os dois irmãos maiores ocasiona a dispersão inicial em direção jusante; em seguida, a forma inicial das relações com os brancos leva à busca de refúgio na direção oposta. Estabelecidos mais a montante no rio Papuri, os Tukano passam por nova cisão, quando um de seus sibs é expulso para o rio Tiquié ao ser acusado de provocar doença. Esse foi o início de um deslocamento da bacia do Papuri para a do Tiquié, que viria a envolver outros sibs. Pesquisas recentes entre os grupos Tukano que atualmente encontram-se estabelecidos nesse último rio vêm mostrando, através de histórias genealógicas, que eles aí chegaram há cerca de cento e cinquenta anos, ou cinco gerações acima de informantes contemporâneos (Aloísio Cabalzar, 2002, informação pessoal).

O relato mostra assim que a ampla dispersão dos Tukano por toda a bacia do rio Uaupés relaciona-se a distintos fatores, entre os quais a chegada dos brancos no rio Negro exerce peso considerável. Mas há também uma dinâmica própria que, antes e depois dos primeiros contatos, parece influenciar igualmente a atual configuração socioespacial dessa etnia. Em primeiro lugar, é mencionada uma longa fase de estabelecimento e crescimento no igarapé Turi, que levaria à separação do sib de *Yu'pûri-Wa'ûro*, o irmão mais velho, chefe de todo o grupo. A narrativa original enumera cinquenta antigos locais de moradia nas cabeceiras desse igarapé, indicando também o nome do dono de cada uma das malocas então construídas nesses locais. Quando os Tukano se deslocam em direção a Iauaretê, outro de seus sibs ali permanece, com a missão estabelecida pelos chefes de cuidar da terra dos Tukano. Segundo dizem vários homens Tukano, o verdadeiro nome do igarapé Turi seria *niririya*, "igarapé da expulsão". Esse nome foi atribuído porque o lugar tornou-se, com o tempo, insuficiente para todos os sibs Tukano. Aparentemente, a rivalidade que envolveu *Yu'pûri-Wa'ûro* e seu irmão mais novo não foi a única que haveria ocorrido no Turi. Quanto a

isso, os Tukano são evasivos: “pode ser...”, dizem alguns.

Mais tarde, eles vão deixar Iauaretê para voltar ao Papuri, refugiando-se da guerra dos brancos. Há menções de que nessa entrada rio acima, os Tukano tenham desalojado outros grupos que já habitavam o Papuri, como os Tuyuka e os Carapanã. A narrativa original dá conta de inúmeros episódios que se passaram então, envolvendo vários sibs que foram se fixando em distintas partes desse rio. Inicialmente, os grupos que saem de Iauaretê alcançam as cabeceiras do Papuri, onde se encontram com sibs menores, que, embora tivessem seguido *Yu'pûri-Wa'ûro* em sua partida, fugiram de seu líder e foram se estabelecer nessas regiões mais remotas. Piracuara, no médio Papuri, futura missão monfortiana, foi o local escolhido pelos chefes Tukano como local de moradia. Conta-se que em torno da maloca dos chefes houve uma grande concentração de sibs menores que os serviam. Vem então uma nova intriga entre diferentes sibs, envolvendo uma acusação de feitiçaria que teria ocasionado uma doença que matou muitos Tukano. Houve então a expulsão do sib chamado *Ye'pârã-pãresí*, cujos descendentes atuais concentram-se em Pari-Cachoeira, centro missionário do alto rio Tiquié. A doença que grassou em Piracuara não levou apenas à expulsão de seus responsáveis, mas também a nova dispersão dos Tukano. Alguns foram ao alto Papuri, outros ainda mais acima, onde hoje já é a Colômbia. Houve outros grupos que passaram ao Tiquié. O filho do chefe que antes havia se casado com a mulher Tariano morreu nessa ocasião. Sua esposa teria retornado para junto de seus parentes em Iauaretê levando consigo os três filhos, últimos descendentes do sib *Ye'pârã-oâkapea*. Esses meninos ainda voltaram ao Papuri mais tarde, mas não chegaram a deixar descendente. O último deles teve apenas filhas mulheres, sendo que a última delas, conhecida por Dona Caridade, morreu na década de 1940. De acordo com os narradores, eventos mais recentes como esses devem ser esclarecidos com cada sib específico, pois a partir de então cada qual possui uma trajetória particular. Dona Caridade parece ter sido uma personagem de grande importância no rio Papuri entre as décadas de 30 e 40. Seu nome é mencionado pelo Tenente-Coronel Frederico Rondon, chefe da Comissão de Limites que percorreu esse rio em 1932-33. Ao chegar a

Piracuara, o militar surpreende-se com sua autoridade: "É a única exceção no Uaupés, este governo ostensivo de mulher, numa taua a que não faltam os mais vigorosos tipos masculinos" (Rondon, 1945:183)¹¹².

É nesse outro registro que eventos mais recentes da história de contato dos Tukano deve ser buscado, como seu envolvimento com a economia extrativista e com as diferentes ações missionárias que, já no século XX, se fizeram presentes no Uaupés, vindo da Colômbia ou do Brasil. São eventos que já não fazem parte de nossa narrativa, mas de outras, nas quais as relações com os brancos são tematizadas com outro grau de elaboração. Como salientou S. Hugh-Jones (1988:141), essas narrativas que tratam de eventos mais recentes já não apresentam o branco como um personagem genérico, distinguindo categorias como militares, comerciantes, missionários e assim por diante. Tratar-se-ia de um outro estilo narrativo, em relação complementar com as narrativas de tipo mítico. A meu ver, os Tukano concordariam com isso, na medida em que, como também aponta o autor, os acontecimentos contados no mito envolvem transformações que já não podem ocorrer no mundo contemporâneo. Aquilo que se passou no mito é acessível aos homens de hoje através do xamanismo, do ritual e dos sonhos. Para os Tukano, o tempo parece assim claramente dividido entre duas fases distintas. A primeira delas termina quando os *ĩtá-masa* sentam-se em suas casas invisíveis para deixar que os seres humanos façam sua própria história. A partir daí, eles vivem em um mundo que já é como o de hoje. Dessa maneira, confirma-se também entre os Tukano aquela continuidade entre mito e história que, ao tratar das narrativas Tariano, aventamos no capítulo anterior. A narrativa Tukano deixa ainda mais claro que o que o mito descreve é o mundo em formação dos *ĩtá-masa*, cujas relíquias, por assim dizer, são os enfeites e nomes, exibidos, trocados ou capturados pelos homens de hoje. Ou seja, é com um legado transmitidos pelos demiurgos a seus ancestrais que os homens fazem a história.

¹¹² Branca, mestiça, raptada em certa ocasião por colombianos, e extremamente respeitada no Papuri. Esses são os atributos com os quais alguns viajantes descrevem Caridade. Há ainda hoje muitos relatos a seu respeito fornecidos por homens e mulheres Tukano mais velhos. Seria interessante explorar sua biografia à luz daquilo que o mito Tukano fala sobre as mulheres. Mas isto extrapolaria os limites de nossa discussão.

Este trecho final de nossa narrativa trata, portanto, dos acontecimentos iniciais dessa história Tukano. É nesse tempo que os Tariano chegam a Iauaretê após um primeiro casamento entre os dois grupos. A narrativa enfatiza que sua vinda ao Uaupés se deu a partir de um convite dos próprios Tukano, e que os Tariano vieram a se considerar os donos de Iauaretê porque os primeiros teriam se retirado ao Papuri. O motivo da saída dos Tukano dali foi o medo de que os brancos, que já àquela altura encontravam-se fazendo guerra no rio Negro, chegassem até Iauaretê. Menciona-se guerra com os espanhóis e construção de um quartel em São Gabriel da Cachoeira, para cujos trabalhos os Tukano e os Tariano haveriam sido convocados por pessoas que chegavam a Iauaretê. Não se explicita quem eram essas pessoas, mas não se afirma que eram os próprios brancos. Tudo isso sugere que a narrativa esteja a tratar de acontecimentos históricos de que já falamos no Capítulo 2, quando, à segunda metade do século XVIII, a política colonial da coroa portuguesa baseava-se principalmente no estabelecimento de aldeamentos indígenas como forma de consolidar a posse do território. Grupos de regiões mais distantes dos centros coloniais eram alcançados através de outros grupos indígenas aliados ou em relações mais diretas com os colonizadores. Esse é contexto da construção do forte de São Gabriel, idealizado para impedir a entrada de espanhóis pelo rio Negro. Através da narrativa Tukano, vemos que turmas de trabalhadores indígenas foram enviadas desde Iauaretê, mas que, ao se darem conta de que o trabalho era demasiadamente árduo, fugiam para retornar ao Uaupés. Foram três as turmas que foram trabalhar com os brancos. Como todos voltavam de mãos vazias, houve um homem que insistiu para que tentassem uma vez mais. Ele garantia que não voltaria de mãos vazias, mas trazendo tudo que se precisava, como fósforos, anzóis, sal, roupas, pentes, terçados e espelhos.

O resultado dessa última tentativa de estreitar as relações com os brancos para obter mercadorias levou os Tukano de volta ao Papuri, dando outra direção à sua história. A narrativa fez menção, antes disso, ao fato de que já haveria jovens Tukano e Tariano que nessa época incursionavam pelo rio Negro, trazendo notícias daquilo que os brancos já faziam

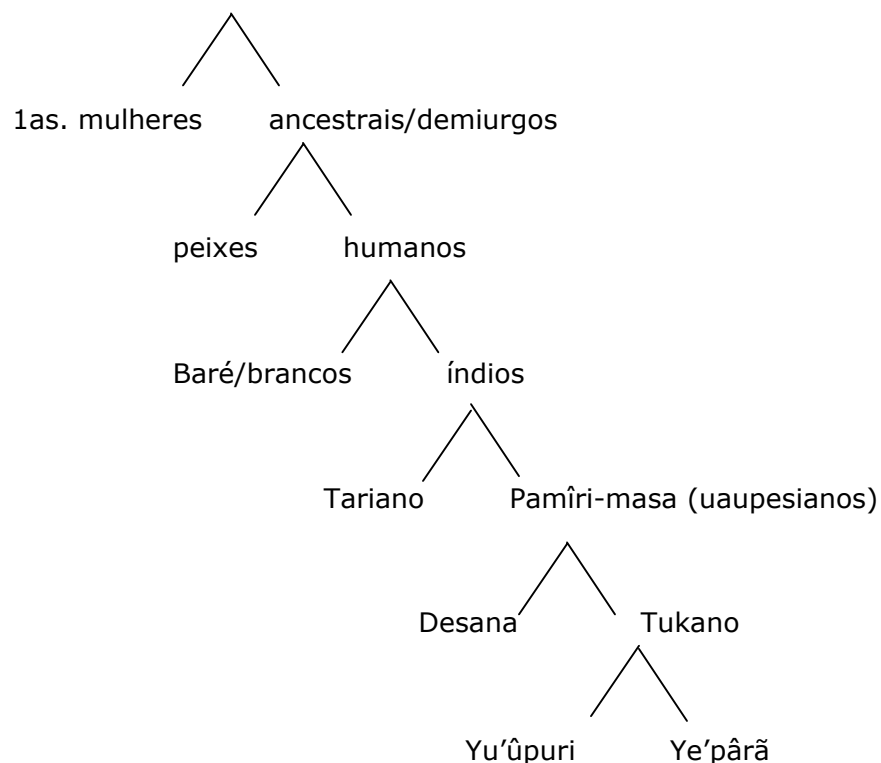
por lá. Mas não há qualquer especulação quanto aos motivos que então os levava a se estabelecer pelo rio Negro. Ao indagar alguns dos narradores quanto ao retorno dos brancos à região, ouvi a resposta invariável: "esta é a vossa história...". As motivações dos brancos são consideradas, portanto, fora de alcance. Mas, como vimos em outras partes da narrativa, suas qualidades distintivas são cuidadosamente elaboradas e enquadradas nos tempos da transformação mítica. Isto é, as guerras dos brancos, e seu empenho em fazer um quartel, não fazem sentido imediato aos índios. Eles vinham, como se comenta muito freqüentemente, para "levar gente", o que logravam obter graças à sua superioridade técnica. Essa superioridade fazia sentido, pois dizia respeito àquelas capacidades que haviam adquirido antes de serem conduzidos ao outro lado do Lago de Leite. E se apropriar delas foi, de acordo com a narrativa, um esforço empreendido pelos índios logo que os brancos voltaram a fazer parte de suas vidas.

Para encerrar, e sintetizar, essa já demasiadamente longa interpretação do mito Tukano, podemos nos valer de um diagrama proposto por Lévi-Strauss em *História de Lince*, através do qual o autor representa um exemplo de "gênese ameríndia", tematizada no mito de origem Tupinambá recolhido por Thevet ainda no século XVI. O diagrama apresenta uma série sucessiva de bipartições: uma primeira separação entre divindades celestes e criaturas terrestres é seguida da divisão dessas últimas entre brancos e índios. Uma nova divisão, agora dos índios entre si, dá origem aos Tupinambá e seus inimigos Temiminó, que descendem respectivamente de um par de irmãos filhos do demiurgo Sumé. Seguem novas separações no interior do pólo ocupado pelos Tupinambá, primeiramente entre bons e maus. Entre os bons, vem ainda a ocorrer uma separação entre fortes e fracos (Lévi-Strauss, 1993:55). A cada degrau corresponde a figura de um demiurgo, do qual sempre emerge uma nova dicotomia. Os episódios que se sucedem nesse mito falam de dilúvios e incêndios que destroem humanos e animais, que são recriados e diferenciados pelos demiurgos.

No esquema abaixo, busco preencher os termos do diagrama proposto por Lévi-

Strauss para o mito Tupinambá com as figuras que aparecem no mito Tukano. Tal como nos exemplos Jê e Tupi analisados por Lévi-Strauss, nosso mito Tukano atesta também aquele “desequilíbrio dinâmico” evocado pelo autor: o processo de organização progressiva do mundo e da sociedade dependeria dessa cadeia de bipartições, cujas partes resultantes jamais alcançam um perfeita igualdade. Isso impede que o sistema caia em inércia, e, de modo importante, fornece um recurso mental perfeitamente adequado para o encaixe da figura do branco, pois, como sugere Lévi-Strauss, nenhum desequilíbrio poderia parecer mais profundo aos índios do que aquele entre eles próprios e os brancos. Isso indica que o mito Tukano consiste em mais uma demonstração da principal formulação de História de Lince: o lugar dos brancos estava prefigurado no pensamento indígena, pois “eles dispunham de um modelo dicotômico que permitia transpor em bloco essa oposição e suas seqüelas para um sistema de pensamento no qual seu lugar estava, de certo modo, reservado” (Lévi-Strauss, op.cit.:66).

Bipartições do mito Tukano



A propósito desse diagrama de bipartições proposto por Lévi-Strauss, Eduardo Viveiros de Castro (2002b:436) observa o seguinte: "As bifurcações do mito tupinambá começam na zona mais abrangente do universo de discurso, procedendo por oposições sucessivamente decrescentes que se afunilam em direção a um atrator representado pelo pólo de enunciação do mito (a sociedade do narrador)". Esta observação é perfeitamente aplicável à nossa versão do mito Tukano, fornecida precisamente por homens do sib Tukano Ye'pârã, que se situa no último degrau da série que expus acima. Ainda de acordo com Viveiros de Castro, a seqüência de posições alocadas no lado direito do diagrama apontaria na direção de um centro de perfeita auto-identidade, representando um limite inatingível de consangüinidade absoluta. Por conseqüência, as posições do lado esquerdo, ainda não conectadas entre si no diagrama de Lévi-Strauss, corresponderiam ao oposto, correspondendo a esferas cada vez mais concretas de afinidade, dos inimigos aos cunhados próximos. No topo do diagrama, a afinidade aparece, no entanto, como um valor genérico, isto é, como afinidade potencial. O diagrama lévi-straussiano parece ter sido, com efeito, uma das fontes de inspiração de Viveiros de Castro em sua re-consideração do conceito de afinidade potencial, na qual o dualismo entre afinidade e consangüinidade é igualmente caracterizado a partir da idéia de "desequilíbrio dinâmico". Esta referência aos conceitos de afinidade e consangüinidade como valores de fundo, que subjazem à seqüência de bipartições do mito Tukano, nos remete à questão que propusemos no início da tese (ver Capítulo 1, pp. 46-50): teriam os brancos vindo a ocupar a posição de afim potencial no Uaupés? O que o exame do mito Tukano nos permite dizer a esse respeito?

É preciso lembrar que havíamos chegado a essa questão no contexto de uma indagação mais geral em torno do significado da noção de civilização do ponto de vista indígena. Vimos então que as transformações por que vieram passando os grupos indígenas do Uaupés eram, por eles próprios, qualificadas como uma "entrada na civilização". Embora à primeira vista se trate de transformações sociais e históricas, vimos que suas implicações profundas incidiam, mais exatamente, sobre a própria pessoa. Assim, a expressão *pekâsã-*

yee, com a qual a civilização veio a ser definida, denotaria uma transformação análoga às que têm lugar na iniciação e na nomeação, pois, literalmente traduzida como “fazer-se branco”, corresponderia não apenas à incorporação de novos conhecimentos e mercadorias, mas à incorporação de novos atributos e capacidades. Ou seja, a apropriação da civilização dos brancos pelos índios do Uaupés -- que, como vimos ao longo da tese, envolveu a captura de seus poderes na forma de papéis, roupas e nomes -- seria equivalente à predação ontológica, isto é, à incorporação de potências exteriores através das quais se alcança a reprodução social interna. Nesse sentido, o branco ocuparia, tanto quanto o inimigo, a posição de um afim potencial, que aqui é fonte não de cônjuges, mas de outros itens simbólicos e materiais. Sua alteridade seria, assim, igualmente constitutiva, o que explicaria aquela afirmação indígena que corriqueiramente ouvimos em Iauaretê: “já entramos na civilização”. Ademais, a alocação do branco na posição do afim potencial é sugerida pelo próprio autor do conceito: “A afinidade potencial e seus harmônicos cosmológicos continuam a dar o tom das relações genéricas com os grupos não-aliados, os brancos, os inimigos, os animais, os espíritos” (Viveiros de Castro, 2002b:417, grifo meu). E já se conta com estudos etnográficos sobre outros grupos amazônicos que mostraram claramente como “a entrada na civilização”, ou o “tornar-se branco”, envolve, precisamente, afinidade potencial (ver Gow, 2001, para os Piro; Gow, 2003, para os Cocama; e, Kelly, 2003, para os Yanomami).

Havíamos também anotado um paradoxo. Os grupos do Uaupés são, como alguns autores já observaram (Descola, 1993; Fausto, 2002), exemplo de contraponto ao paradigma da “economia simbólica da alteridade”, pois entre os Tukano, Desana, Pira-Tapuia e outros, as potências que certos grupos assimilam através dos inimigos são, em grande medida, legadas por seus ancestrais míticos. Assim, ao contrário de grupos que enfatizam o idioma do canibalismo, como os Tupi e os guianenses (onde há predação horizontal), no Uaupés verificamos uma maior ênfase na continuidade linear (isto é, transmissão vertical). Isso não quer dizer que as relações horizontais, por assim dizer, entre os grupos do Uaupés não

envolvam apropriação. Mulheres e enfeites cerimoniais podiam ser, como já salientamos, obtidos através de guerras. Mas é a reiteração de alianças ancestrais via exogamia que parece, até o presente, dar o tom nas relações entre os grupos, e cuja contrapartida seria a participação conjunta em rituais de troca, os dabucuris, assim como as próprias trocas de enfeites cerimoniais. De fato, como frisou Stephen Hugh-Jones (n.d.a.:14), o canibalismo não é nessa região a forma paradigmática da afinidade ou da troca. Este autor sugere que, embora presente no noroeste amazônico como um todo, o tema da predação aparece, nas práticas rituais ou nos mitos, como algo que pode ser evitado. O mito Tariano que examinamos no capítulo anterior é um bom exemplo: ali vemos como os demiurgos Diroá vêm a exterminar o “único povo canibal” que já existiu no Uaupés, a gente onça. No mito, esses cunhados predadores são definitivamente aniquilados, e é só então que, de acordo com algumas versões, a cobra canoa irá trazer os ancestrais dos grupos Tukano ao Uaupés. O sistema social que vai se constituir ali seria posterior ao canibalismo.

Mas, em trabalho mais recente, Eduardo Viveiros de Castro veio a definir a afinidade potencial em novos termos, nos quais a predação e o canibalismo já não parecem ocupar um papel tão proeminente. A afinidade potencial passa então a ser definida como “um dado genérico, fundo contra o qual é preciso fazer surgir uma figura particular de socialidade consangüínea. O parentesco é construído, sem dúvida; ele não é dado. Pois o dado é a afinidade potencial” (Viveiros de Castro, 2002b:423). Esta formulação corresponde, com efeito, a uma nova definição da relação entre afinidade e consangüinidade: se em sua formulação original Viveiros de Castro (1993; 2002c) lançou mão da linguagem dumontiana do englobamento hierárquico da consangüinidade pela afinidade, agora se trata de uma retomada dessa oposição a partir da linguagem melanésia do dado e do construído.

No caso da primeira formulação, com foco inicial nas terminologias de parentesco dravidianas, tratava-se de verificar a aplicabilidade do modelo proposto por Dumont para terminologias do mesmo tipo verificadas na Índia do Sul. Ali, as categorias de afinidade e consangüinidade formam uma oposição distintiva, sem que uma prevaleça sobre a outra. Mas

na Amazônia o dualismo diametral da terminologia era infletido regularmente por um dualismo concêntrico, próprio às classificações sociopolíticas vigentes, entre grupos em geral cognáticos e tendencialmente endogâmicos. Ao nível do grupo local, a consangüinidade engloba a afinidade, isto é, os afins são consangüinizados no plano das atitudes, da partilha ou do uso de tecnônimos. À medida, porém, em que se afasta desse círculo de parentes próximos, a afinidade vai progressivamente sobrepondo-se à consangüinidade. Pois as relações supralocais, desde os casamentos distantes, em geral pouco expressivos estatisticamente, passando pela guerra com inimigos, até as interações com diferentes esferas sociocosmológicas -- os animais, as plantas, os espíritos ou as divindades --, são todas elas concebidas no registro da afinidade. Conforme se avança no gradiente de distância social, genealógica ou espacial, a afinidade deixa de apresentar um vínculo direto com a aliança matrimonial para se tornar um valor genérico, definindo o Outro, antes de mais nada, como um afim. O afim distante continua sendo, no entanto, necessário, pois é na relação (de predação) com ele que essências, na forma de nomes, almas ou partes de corpos, seriam apropriadas. Em outro de seus trabalhos, o autor veio a definir o que está em jogo aqui (Viveiros de Castro, 2002d:290). Com base no canibalismo Tupinambá e em um sistema ritual que opera a fusão metafísica matador/vítima entre os Araweté, Viveiros de Castro veio a sugerir que o que, de fato, se assimila do inimigo é um ponto de vista, uma perspectiva sobre o Eu. Assim, o modo que assume a apropriação de nomes, cantos, substâncias espirituais, energias vitais, identidades e assim por diante, seria o de um "confronto de sujeitos", de maneira que a assimilação predatória das qualidades da vítima corresponderia, mais propriamente, a uma "preensão perspectiva". A objetivação do inimigo é a subjetivação de seu matador¹¹³. A afinidade potencial demonstra, assim, íntima associação com o perspectivismo, tema que impregna também o nosso mito Tukano.

¹¹³ A discussão e os exemplos etnográficos elaborados por Viveiros de Castro apresentam grande complexidade, que, infelizmente, não posso aqui reproduzir de maneira a lhe fazer jus. Só espero que minhas referências a seus trabalhos permitam uma compreensão suficiente ao leitor, e que não distorçam demasiadamente as idéias do autor.

A pergunta essencial que levou o autor a se decidir por uma nova linguagem -- a do dado e do construído -- para tratar da afinidade potencial é a seguinte: em relação a que os coletivos indígenas são constituídos? A relevância da questão diz respeito ao fato de que a primeira formulação teórica da afinidade potencial prestou-se, principalmente, para mostrar *como* esses coletivos se constituem. A resposta inicial foi a de que eles se constituem pelo seu exterior, pela alteridade. Daí a afirmação de que, na Amazônia, certas sociedades não têm interior. Mas o interior não se constitui *com relação a um exterior*, pois este seria imanente ao próprio interior, não haveria uma unidade superior englobando tanto o que é interior como o que é exterior e externa a ambos. A consequência disso seria a de que o "Eu é uma figura do Outro", e não que o "Outro é um tipo de Eu" (Viveiros de Castro, 2002b:429). Assim, dizer que uma sociedade não tem interior não significa dizer meramente que sua existência depende do que está fora dela, mas que este fora, a alteridade, é uma relação interna a ela. O exterior já está, por assim dizer, dentro, à medida mesmo que um interior vem a ser. É preciso, portanto, deslocar o foco de nossa atenção dos termos em direção às relações para poder entender a alteridade como relação constitutiva, isto é, seu sentido ontológico. A linguagem da hierarquia e do englobamento da consangüinidade pela afinidade não seria, assim, a mais adequada. Mas então, qual a resposta para a pergunta acima?

A partir deste princípio, o autor deduzirá que as sociedades indígenas amazônicas, objetos de contornos pouco definidos, "são constituídas em relação, não a uma sociedade global, mas a um fundo infinito de socialidade virtual", sugerindo "que tais coletivos se tornam locais, isto é atuais, ao se extraírem desse fundo infinito e construírem, literalmente, seus próprios corpos de parentes. Esses seriam, respectivamente, os sentidos dos conceitos de afinidade e de consangüinidade no mundo amazônico" (Viveiros de Castro, 2002b:418-19). O parentesco passa, então, a ser visto como um processo, um processo que supõe a constituição do social a partir de sua extração desse fundo virtual. Parentesco e consangüinidade devem ser construídos por oposição àquilo que é dado, a afinidade potencial. Isso exprime uma das premissas ontológicas básicas do pensamento amazônico,

isto é, a de que “a identidade é um caso particular da diferença” (idem:422).

É a partir daí que Viveiros de Castro irá propor um diagrama para representar a construção do parentesco na Amazônia, composto por duas linhas paralelas orientadas em direções opostas. A linha que desce é a da progressiva atualização da consangüinidade, o que se dá por contra-efetuação da linha que sobe, e que aponta para as esferas mais gerais de afinidade e diferença. O campo constituído pelas duas linhas, orientadas respectivamente para baixo e para cima, é metaestável. Isso quer dizer que a diferença está sempre pronta a irromper no ambiente precariamente construído da identidade. Um dualismo dinâmico, portanto: o diagrama de Viveiros de Castro é uma nova versão do diagrama de Lévi-Strauss que evocamos acima. O próprio autor mostra isso, e passa a enumerar casos etnográficos que preenchem as sucessivas posições diagramáticas. O grau de desenvolvimento que alcançam suas proposições mereceria maior atenção, mas não dispomos de espaço aqui para tanto. E observo que a melhor forma de que disponho para tentar clarificar essas idéias é retornar ao mito Tukano, e verificar a associação da figura do branco à afinidade potencial assim reformulada.

Vale aqui destacar, por meio de uma longa citação, o conteúdo etnográfico preciso que, segundo Eduardo Viveiros de Castro, é o fundo virtual da afinidade potencial:

“Isso que chamo de fundo de socialidade virtual encontra sua plena expressão na mitologia indígena, onde se acha registrado o processo de atualização do presente estado de coisas a partir de um pré-cosmos dotado de transparência absoluta, no qual as dimensões corporal e espiritual dos seres ainda não se ocultavam reciprocamente. Ali, muito longe de qualquer “indiferenciação” originária entre humanos e não-humanos — ou índios e brancos etc.—, opera uma diferença infinita, mas interna a cada personagem ou agente (ao contrário das diferenças finitas e externas que codificam o mundo atual). Donde o regime de “metamorfose”, ou multiplicidade qualitativa, próprio do mito: a questão de saber se o jaguar mítico, digamos, é um bloco de afecções humanas em figura de jaguar ou um bloco de afecções felinas em figura de humano é rigorosamente indecível, pois a metamorfose mítica é um “acontecimento” ou um “dever” (superposição intensiva de estados), não um “processo” de “mudança” (transposição extensiva de estados). A linha geral traçada pelo discurso mítico descreve

a laminação desses fluxos pré-cosmológicos de indiscernibilidade ao cáírem no processo cosmológico: doravante, o aspcto humano e o aspecto jaguar do jaguar (e do humano) funcionarão alternadamente como fundo e forma potenciais um para o outro. A transparência absoluta se bifurca, a partir daí, em uma invisibilidade (a "alma") e uma opacidade (o "corpo") relativas — relativas porque reversíveis, já que o fundo virtual é indestrutível ou inesgotável. A afinidade potencial remonta a esse fundo de socialidade metamórfica implicado no mito: não é por acaso que as grandes narrativas de origem, nas mitologias indígenas, põem em cena personagens ligados paradigmaticamente por aliança transnatural: o protagonista "humano" e o sogro "urubu", o cunhado "queixada", a nora "planta"... O parentesco humano atual provém dali, mas não deve jamais (justamente porque pode sempre) retornar" (Viveiros de Castro, 2002b:419)

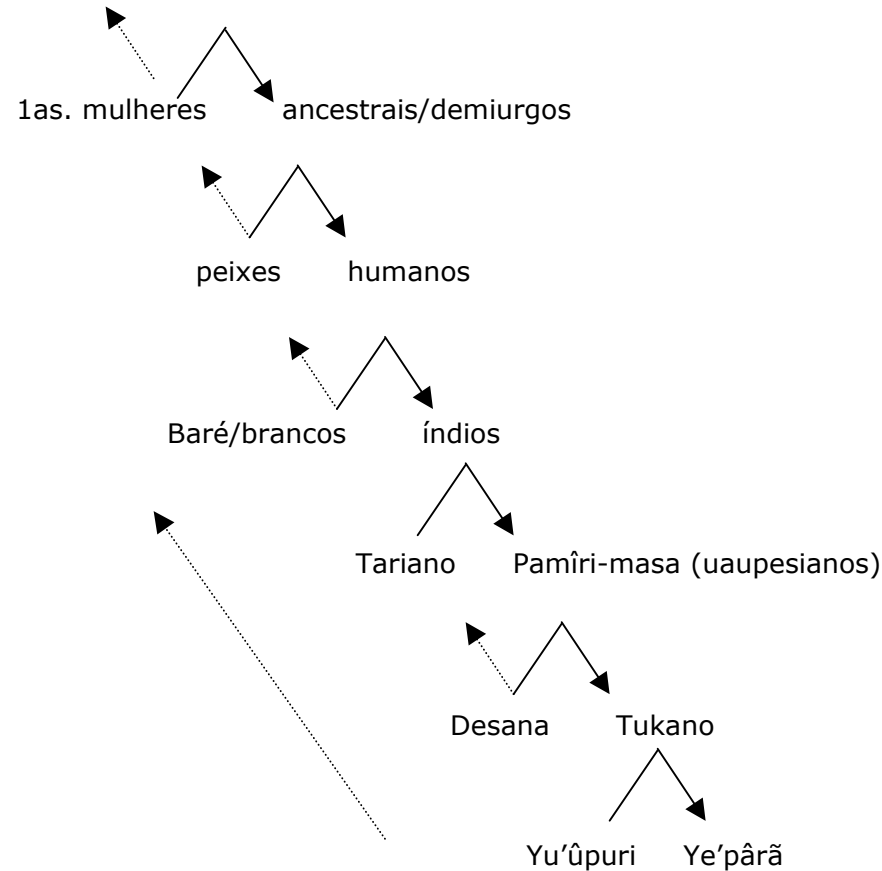
Podemos, assim, retornar ao nosso (não tão firme) solo do mito Tukano. A definição do que é o mito apresentada acima me parece explicar com grande profundidade o material que veio sendo apresentado e discutido ao longo do capítulo. Com efeito, em diferentes passagens tivemos a ocasião de anotar a imprecisão, ou indiscernibilidade, das suas personagens, cuja existência era, via de regra, descrita de maneira oscilante entre as formas espiritual e corporal. O conceito de devir presta-se, a meu ver, para qualificar com grande precisão as figuras do mito Tukano, em particular os ancestrais da humanidade, a quem coube o manejo das potências primordiais e a busca dos meios que pudessem propiciar a individuação progressiva dos grupos do Uaupés.

O mito Tukano parece, no entanto, fornecer uma solução de continuidade entre o fluxo pré-cosmológico e o processo cosmológico mencionados pelo autor, e que vale a pena sublinhar. Isso se dá porque a chamada bifurcação entre corpo e alma é particularmente tematizada no episódio do parto, por assim dizer, de uma verdadeira humanidade: a passagem do pelo buraco de transformação da cachoeira de Ipanoré. Aqueles que não realizaram tal passagem continuariam peixes, senhores do domínio de onde foi retirada a força de vida dos humanos. Humanos são os que se extraíram dali, assumindo novos corpos e, ao mesmo tempo, assegurando uma essência espiritual na forma dos *wa'î-o'âri*, os "ossos de peixe" de vida. O mito Tukano não fala, pois, de alianças transnaturais, isto é, não há

qualquer passagem que dê conta de humanos casando-se com peixes para lhes roubar o princípio vital. Isso é porque os ossos de peixe prototípicos já lhes haviam sido entregues pelas divindades que existiram antes do começo mundo. Esses são os “instrumentos” dos demiurgos, os objetos de vida e transformação. Se os aspectos humano e animal das personagens dos mitos podem, de um modo geral, funcionar reciprocamente como fundo e forma potenciais, no mito Tukano, especificamente, tal relação parece envolver os corpos humanos propriamente ditos e os objetos de transformação. Vimos, aliás, que a expressão “ossos de peixe” designa tanto os objetos que chamaríamos de interiores (o banco, a cuia, a forquilha, que dão corporeidade aos ancestrais) e aqueles que nitidamente são exteriores, os enfeites cerimoniais e as flautas (entregues no início pelas divindades e que vão aumentando com a absorção progressiva da força e vida dos peixes). Como diz Viveiros de Castro (2002b:361; fazendo referência a Alfred Gell), “os artefatos possuem esta ontologia interessante ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material”. Os chamados ossos de peixe o são, sem dúvida alguma.

Na página seguinte, reapresento o diagrama das bipartições, incluindo agora também a linha que sobe e indicando um conjunto de artefatos que é preciso considerar.

afins/inimigos



operadores

flautas roubadas [abertura]
(gênero)

peles/enfeites [1ª. viagem da cobra-canoa]
(animalidade/humanidade)

espingarda/arco [1ª. viagem da cobra-canoa]
(objetificação/personificação)

caxiri [2ª. viagem da cobra-canoa]
(cunhado distante)

caapi [2ª. viagem da cobra-canoa]
(cunhado próximo)

mercadorias, trabalhos de branco [fim]
(transformação do irmão mais velho)

consangüíneos

O diagrama acima é uma aplicação daquele proposto por Viveiros de Castro à seqüência temporal de eventos delineada no mito Tukano. No modelo geral construído pelo autor, todas as posições da linha que sobe são definidas como "afinidade", ao passo que as da linha que desce definidas como "não-afinidade". O modelo é dinâmico, na medida em que marca, sobretudo, dois movimentos em tensão. Cada uma das posições da linha que desce é uma resolução precária, de extração da identidade a partir do fundo geral de diferença. Optei por representar a linha que sobe de maneira descontínua, querendo com isso assinalar uma especificidade do caso Tukano face ao modelo geral, e que é relacionada a uma mudança de caráter em dois momentos da seqüência de bipartições: a subseqüência [mulheres – peixes – Baré/branco] constitui uma série específica, ao passo que a segunda subseqüência [Tariano – Desana] é uma série de outro tipo. A bipartição mais inferior, por sua vez, diz respeito a partida do irmão maior dos Tukano, Yu'ûpuri, para a terra dos brancos, onde, apesar de continuar portando seus atributos indígenas, passa a viver como eles. Por isso, uma terceira linha paralela à esquerda, perfazendo, no entanto, apenas a distância que separa a posição resultante da última bipartição da posição ocupada pelo branco. Assim, entre os cunhados atuais (Tariano e Desana) e os pólos de alteridade mais globais localizados na parte superior do diagrama (os peixes, as primeiras mulheres), há um lugar reservado ao branco, assim como aos Baré, os índios já há mais tempo considerados civilizados. Assim, podemos sugerir que, na base do diagrama, há afinidade efetiva, e no topo, afinidade potencial.

Ou seja, a afinidade potencial está presente, mas aparentemente como uma relação primordial que veio a dar lugar às novas formas de troca instituídas pelos diferentes grupos entre si. A diferença se torna ainda mais nítida se voltamos o olhar para a coluna dos operadores à direita do diagrama. Por essa via, a afinidade potencial encontra-se associada às flautas (distinção de gênero, que responde pela partrilinearidade observada entre os grupos do Uaupés) e aos enfeites cerimoniais (que, opondo-se às peles de peixe abandonadas pelos humanos, marcam a distinção entre animalidade e humanidade). Já os elementos ligados à afinidade efetiva, são o caxiri e o caapi, bebidas de uso ritual que todos os grupos do Uaupés possuem. A variação entre eles diz respeito à sua força específica, isto

é, no caso do caxiri, à sua fermentação e poder de embriagar, no caso do caapi, ao seu poder de produzir visões com maior ou menor intensidade. Assim, flautas e enfeites operam diferenciações de fundo, que dizem respeito às capacidades reprodutivas masculinas e femininas e à separação entre humanos verdadeiros e animais. Já as substâncias obtidas mais tarde operam a diferenciação da própria humanidade. O caapi é o mais claro índice das distinções intra-humanas, pois, como esclarece o mito, em sua modalidade mais potente ele foi entregue aos *po'teri-kãharã*, a "gente das cabeceiras". Estamos, com efeito, tratando novamente de perspectivas, ou melhor, de operadores de perspectivas (ver Almeida, 2003), pois esses objetos e substâncias instituem novas relações, das quais emergem novos sujeitos e objetos potenciais. Como espero ter ficado claro ao longo do capítulo, os operadores são o que mantêm o processo de transformação em curso, propiciando a constituição de novas subjetividades e de seu crescimento. Voltaremos a esse ponto abaixo.

Ocupando o pólo genérico da afinidade potencial, as mulheres e os peixes são explicitamente qualificados no mito como inimigos, de quem os homens obtêm *katiró*, "força de vida". Esta condição advém, no caso das mulheres, pelo roubo das flautas sagradas, e, no dos peixes, pela inveja que sentem dos humanos, portadores de uma condição que não lograram alcançar. As mulheres desaparecem e ressurgem na narrativa. Inicialmente, elas roubam as flautas; em seguida se estabelecem em pontos extremos desse mundo, concentrando poderes transformativos e capacidade de produzir mercadorias. Isso leva à primeira viagem da cobra-canoa, que consiste em uma gestação da humanidade no mundo dos peixes. Nas casas subaquáticas, os ancestrais dançam com seus enfeites e aumentam em número. Bem mais tarde, na casa de *di'â-wi'í*, já ao final da segunda viagem da cobra-canoa, as mulheres reaparecem, e devolvem aos homens não apenas as flautas, mas também as penas dos pássaros e o caapi, que complementam o processo de emergência da humanidade. Ao receber o caapi, os ancestrais dos Tukano e Desana decidem que passariam a trocar irmãs. Assim, aquilo que lhes entregam as mulheres vai permitir que se separem entre si como cunhados. O episódio da festa de partida para a segunda viagem da cobra-canoa, quando os ancestrais dos diferentes grupos trocaram caxiri produzido a partir de sua própria

matéria corporal, já mostrava que suas respectivas bebidas seriam veículos de força de vida. Como foi salientado, o caxiri fermentado está vivo, de maneira que quando se aceita o caxiri de outra pessoa se aceita tacitamente experimentar algo de sua subjetividade.

Parece-me plausível afirmar, portanto, que a narrativa já dá conta da construção do parentesco, assegurando aos grupos do Uaupés, os *pa'mîri-masa*, aquela interioridade ausente entre os grupos que enfatizam o idioma da predação e do canibalismo. Tal interioridade é constituída, precisamente, através desses operadores, que vieram objetificar a riqueza por excelência dos grupos atuais do Uaupés. Como tivemos ocasião se discutir no Capítulo 4, nomes, flautas e enfeites cerimoniais são qualificados como tal, e traduzidos com a expressão *îsâ yêkisîmia kióke'*, literalmente, "o que nossos avós tiveram". São essas objetificações que guardam a vitalidade dos sibs do Uaupés, uma potência que se manifesta igualmente nas bebidas que oferecem entre si ritualmente, isto é o caxiri e o caapi. Isso vem reforçar a caracterização dos sibs do Uaupés como "casas" (S. Hugh-Jones, 1993; 1995; n.d.b.), isto é, como pessoas morais que se constituem através da propriedade de um patrimônio material e imaterial, transmitido através de gerações.

Mas aqui é preciso assinalar que se trata de propriedade nos dois sentidos do termo, pois a noção de riqueza em questão envolve tanto a idéia de posse como a de qualidade, ou caráter. Isso quer dizer que os objetos do mito são igualmente sujeitos, isto é, são pessoas. Como disse Stephen Hugh-Jones, "que ornamentos são como sêmen de corpos-tubo, que a caixa de ornamentos e a canoa dos ancestrais são pessoas, ou continentes com a qualidade de úteros, que a viagem [da cobra-canoa] é uma gestação, tudo isso é bastante claro (...), estas objetificações e personificações são explícitas, bem entendidas localmente, e não requerem uma interpretação sofisticada do discurso simbólico por parte do analista" (n.d.b.:4). Com efeito, a indistinção entre pessoas e coisas no mito Tukano ficou bastante evidente. De modo importante, o autor ainda sugere que, ao usar os adornos cerimoniais, a pessoa se expande e se torna um "operador espaço-temporal" (idem:25), condensando em si as capacidades e poderes ancestrais. Como já indicamos, os objetos do mito são como metonímias, essências, ou partes de corpos, daquelas potências que deram origem ao

cosmos. Assim, de forma metonímica, a caixa de enfeites transporta até o destino final da trajetória Tukano, a casa do ancestral Doétihiro nas cabeceiras do igarapé Turi, é o próprio universo. Daí a relação fractal freqüentemente apontada entre cosmos, casa, corpo, caixa de enfeites.

As diferenciações hierárquicas entre os sibs e aquelas entre os grupos do Uaupés relacionam-se a esses itens de riqueza. Tais distinções são afirmadas ritualmente, quando sua riqueza é exibida. Esta é uma forma pela qual os diferentes grupos tornam pública sua conexão ancestral, anunciando, através de seus cantos, genealogias e nomes, quem são eles. Ao mesmo tempo, exibindo seus enfeites e instrumentos, mostram suas qualidades. É nesse sentido que Stephen Hugh-Jones qualifica os rituais de troca do Uaupés como “torneios de valores”, através dos quais grupos aliados buscam reciprocamente realizar seus propósitos através uns dos outros. Se ao nível das alianças efetivas isso envolve troca de comida, caxiri e mulheres, isto é, a entrega de parte de si a outro, a riqueza ancestral materializada nos enfeites e nos instrumentos deve ser mantida dentro do grupo¹¹⁴. Pois é ela que garante a participação bem sucedida em futuras transações, já que permite que um grupo se afirme como sujeito com relação a outros. O dabucuri entre os Tukano e os Tariano do bairro de São Miguel, com o qual abrimos este capítulo, embora já realizado sem o uso de instrumentos ou adornos, não deixa de afirmar esses valores tradicionais. É sintomático, por exemplo, que os homens Tariano envolvidos, por pertencerem a um sib de baixa hierarquia, hajam convocado outros Tariano com prerrogativas de chefe para fazer frente aos Tukano nos duelos verbais que tiveram lugar naquela ocasião. As falas proferidas são igualmente riquezas, e expressam, talvez até mais do que os itens propriamente materiais desse patrimônio, uma perspectiva própria. Uma perspectiva a respeito de si mesmo.

Talvez esta seja, com efeito, a melhor maneira de definir o que é riqueza no Uaupés. Nesse sentido, como aventamos acima, os objetos do mito Tukano, seriam operadores de perspectivas, tanto quanto os inimigos, ou certas partes de seus corpos, o são entre os

¹¹⁴ Ainda que as caixas de enfeites pudessem, no passado, ser roubadas através de guerras, ou mesmo que certos de seus itens, como os cocares de pena de arara e os cintos de dentes de onça, pudessem ser trocados para reiterar alianças ancestrais entre grupos, essa apropriação do que é alheio parece mais ligada ao incremento da riqueza própria do que à substituição de uma por outra.

grupos canibais (ver Kelly, 2002). Essa parece ser a mensagem de fundo embutida no mito Tukano: a obtenção das flautas, dos enfeites e dos demais operadores constitui uma forma de subjetivação. No caso dos enfeites, como vimos especificamente, sua apropriação significava, correlativamente, assumir a perspectiva das divindades a propósito da verdadeira humanidade, isto é, assumir uma perspectiva sobre si. Assim, se a predação ontológica é uma forma de “preensão perspectiva” (cf. Viveiros de Castro, 2002d:291), a origem da riqueza dos grupos do Uaupés também o é, pois foi igualmente obtida no começo dos tempos junto a entidades que então ocupavam uma posição de afinidade potencial. Dessa maneira, a afinidade potencial seria, no Uaupés, determinada mais por uma noção de distância temporal do que de distância espacial ou genealógica. De maneira correlata, a relação dos afins efetivos de hoje já não é caracterizada pela predação, mas pela troca de irmãs e pelo confronto ritual de suas respectivas propriedades. No presente, já não se trata de se apropriar da perspectiva de *outrem*, mas de afirmar a sua própria. E isso agrega ao perspectivismo uma outra dimensão.

Dissemos em algum momento do capítulo que a relação entre homens e peixes expressava por excelência o perspectivismo no Uaupés. Além disso, é no momento em que os homens recebem o caapi que os animais passam a assumir suas aparências atuais, comendo, sob o efeito do alucinógeno, sua cauda ou parte dela. Isto é, o caapi associa-se diretamente à visão, e o momento em que os homens o recebem de suas irmãs é também o momento da conformação dos corpos animais. Em suma, a relação entre humanidade e animalidade é claramente uma questão de perspectiva. Mas ao constituir riqueza, os operadores de perspectivas passam também a definir os termos das relações internas à própria humanidade. Aqui se trata de mensuração, antes que preensão, de perspectivas. Isso é o que responde, a meu ver, pela pregnância da ideologia de hierarquia entre os grupos do Uaupés. A hierarquia seria, assim, um modo particular pelo qual as pessoas podem oferecer perspectivas umas sobre as outras. Isto é, o perspectivismo interiorizado no domínio propriamente humano geraria aqui formações sociais verticalizadas, não igualitárias. Como disse Marilyn Strathern (1999:252) a propósito da relação entre perspectivismo e trocas

cerimoniais na melanésia, “as linhas significativas são internas, entre seres humanos como entidades sociais distintas, isto é, entre tipos ou espécies distintos através da relação uns com outros”. Não é fortuito, a meu ver, que as auto-designações no Uaupés expressem literalmente propriedades: os Tukanos são, como dizem, verdadeiramente *Ye’pâ-masa*, “gente da terra”, uma afirmação que é sobretudo realçada quando contraposta ao que dizem ser os Tariano, *Bipó-diroá-masa*, “gente do sangue do trovão”. Ainda a propósito da Melanésia, Strathern agregou que, ali, a visão do xamã -- ao contrário do que ocorre na Amazônia -- não é um operador de perspectivas. A contrapartida melanésia das viagens dos xamãs seria, de fato, a “viagem da riqueza”, pois é ela que faz as pessoas verem a si mesmas através do ponto de vista de outros (ver também Gell, 1999:68). Ali, dádivas na mão são como olhos amazônicos. Para o Uaupés, será preciso encontrar, penso eu, um ponto intermediário entre esses dois perspectivismos.

Mas há, de fato, um ponto intermediário em nosso diagrama que falta comentar. Trata-se da posição ocupada pelo branco. Os brancos são, indubitavelmente, um outro tipo de gente. Sua diferenciação originária, foi o evento que parece ter levado à realização de duas viagens da canoa dos ancestrais ao Uaupés, e entre elas uma longa incursão pelas terras de outros continentes, para que lá os assim chamados civilizados fizessem sua própria história, e, por inferência, que não interferissem na história dos índios. Mas não foi o que aconteceu, pois os brancos voltaram. Como indica a narrativa, desde sua chegada no rio Negro, os índios do Uaupés passaram a descer o rio para ver de perto “os seus trabalhos”, o que logo os fez perceber que o melhor era manter-se à distância. A associação imediata dessa nova figura foi com aquele intrépido irmão mais novo da origem dos tempos, que havia se apropriado de capacidades distintas ao banhar-se antes do demais e ao apoderar-se da arma de fogo. Associados à gente-peixe e àquelas primeiras mulheres que já sabiam fabricar mercadorias, o branco encontrou seu lugar no pensamento indígena rapidamente, e, assim, começou a ser possível aventar que aquelas potências que ele havia capturado para si podiam ser recuperadas. Nesse sentido, podemos responder afirmativamente quanto à alocação do branco na categoria de um afim potencial: de humanidade duvidosa, o branco é, ao mesmo

tempo, detentor de poderes que cumpre apropriar, o que podia ser feito através das mercadorias. Assim como os operadores do mito, estas vieram a se insinuar como objetificações de capacidades subjetivas.

Até onde chega a narrativa, os Tukano não lograram obtê-las. O primeiro entre eles que vai consegui-lo é *Yu'pûri-Wa'ûro*, chefe e primogênito dos Tukano, que partiu para sempre na direção do Lago de Leite após o desentendimento com seu irmão mais novo. Os Tukano dizem que hoje seus descendentes já vivem como brancos, têm a pele clara e coberta de pelos. É porque já passaram a se casar com mulheres brancas. Vivem em cidades como Belém e Rio de Janeiro, trabalham em escritórios, e é só no dia dezanove de abril, dia do índio, que fazem dabucuris usando seus enfeites cerimoniais. No dia seguinte, voltam a se vestir como brancos e retomam seus trabalhos usuais. Assim, tomando por referência a trajetória do chefe dos Tukano, o branco passou de afim potencial para afim efetivo. O que se passou inicialmente com *Yu'pûri-Wa'ûro*, prefigura a história das relações entre brancos e índios no Uaupés. Vimos que quando os brancos iniciam a construção do forte de São Gabriel, e o recrutamento de mão-de-obra indígena no Uaupés se intensifica, os Tukano se retiram para o Papuri, deixando os Tariano em Iauaretê. Com isso, os Tariano parecem ter se tornado cunhados dos brancos mais cedo -- lembremos da história de Nanaio apresentada no capítulo anterior. Lembremos igualmente que, de sua posição em Iauaretê, os Tariano, como chefes dos Uaupés, não tardaram a ter acesso às mercadorias e nomes dos civilizados, como o atesta a história de Cali Kalitro que se desenrolou ao final do século XVIII.

Assim, ao tomarmos conjuntamente o mito propriamente dito e as seqüências finais do texto, nas quais a história se introduz, a civilização dos brancos aparece em dois momentos diferentes, nos quais se tematiza sua origem, saída e retorno, após muito tempo, ao Uaupés: trata-se de um movimento de disjunção e conjunção espaço-temporal. Isto é, parte daquelas potências do mundo primordial que haviam escapado ao controle dos ancestrais indígenas viria mais tarde a subir o Uaupés, na pessoa e nas coisas do colonizador. Os chamados *Pekasã*, a "gente da espingarda", voltaram a fazer parte da vida dos índios, e, com o tempo, envolveram-se cada vez mais com eles. Durante muito tempo, esses brancos

demonstraram um ponto de vista muito particular com relação aos Índios: todos eram vistos indistintamente como *po'teri-kãharã*, a "gente das cabeceiras". Esta foi a forma pela qual os Índios em geral passaram a ser chamados com a chegada da civilização, sendo a forma que denotava sua condição não civilizada. Os Baré do rio Negro foram os que mais rapidamente se excluíram dessa categoria, tendo já bem antes que os grupos do Uaupés se apoderado das mercadorias dos brancos. Tornavam-se civilizados na medida em que se apropriavam de uma nova perspectiva a respeito de si mesmos. Os Índios do Uaupés tiveram que aguardar a chegada das missões para entrar na civilização. A princípio, a obtenção das coisas dos brancos implicava uma substituição suas próprias coisas, como as malocas, os enfeites e boa parte dos rituais. O que era visível e material foi substituído pelos novos itens da civilização.

Conta-se que os descendentes de *Yu'pûri-Wa'ûro*, aqueles Tukano que se tornaram brancos, passaram a visitar disfarçadamente a região do alto rio Negro. São pilotos de avião da Força Aérea e médicos cirurgiões que operam no hospital de São Gabriel da Cachoeira. Já são, assim, especialistas nos mais avançados conhecimentos e técnicas dos brancos. Correm inúmeras histórias no Uaupés que tratam de episódios em militares ou médicos foram ouvidos falando a língua Tukano, ou mesmo de alguns que circunstancialmente teriam se revelado como tais, mas que no dia seguinte preferiam negar sua identidade -- casos que, via de regra, referem-se situações vividas em bares noturnos nas cidades, onde Índios e brancos podem beber juntos. Assim, apesar de cheios de novos conhecimentos, os descendentes de *Wa'ûro* não se esquecem de sua língua materna. E, além disso, possuem um livro onde se encontram ainda registrados todos os nomes Tukano.

A história de *Yu'pûri-Wa'ûro* indica que para mostrar aos brancos que os Tukano não são *po'teri-kãharã* é preciso dominar suas técnicas e seus conhecimentos. A entrada na civilização mostra-se, dessa maneira, como uma empreita mais complexa do que pode parecer à primeira vista, pois se trata de assimilar as capacidades há muito monopolizadas pelos brancos para incrementar as suas próprias. Isto é, para, com maior chances de sucesso, veicular uma perspectiva própria. As relações com os brancos referem-se, assim, a uma história de perspectivismos. Se até uma certa altura da história, os Índios aquiesceram à

perspectiva dos brancos, aceitando sua categorização como gente sem civilização, e, assim, localizada nas bordas da humanidade, com o passar do tempo, e com sua progressiva entrada na civilização, um inusitado processo veio a ocorrer. Se parte da riqueza ancestral, como as flautas sagradas e as caixas de enfeites, foi levada pelos missionários, seus nomes e muitos de seus conhecimentos continuaram a ser transmitidos através das gerações. E esta porção invisível e imaterial de riqueza mostra-se potencialmente passível de incremento através das coisas dos brancos. Refiro-me, especificamente, à própria narrativa que resumi e interpretei ao longo deste capítulo, que, na forma de um livro, foi publicadas em sua versão integral antes mesmo do término da redação de minha tese. Uma nova objetificação, sem dúvida, e que devolve aos brancos uma perspectiva dos Tukano a respeito de si mesmos.

“Nossa esperança”, disse-me o senhor Moisés Maia, principal narrador do texto, “é que os filhos de *Yu’pûri-Wa’ûro* que estão lá como brancos vejam que ainda estamos aqui como *Ye’pâ-Masa*”. Se este livro objetifica uma perspectiva Tukano face aos Tariano, Pira-Tapuia e outros, não deixa de enviar uma mensagem aos brancos, que interpreto da seguinte maneira: continuamos índios, apesar e através de vossa civilização.

Considerações Finais

Conversando certa vez em Manaus com religiosas que atuaram em Iauaretê nos idos dos anos 50, vim a saber que, de seu ponto de vista, naquela época os índios só pensavam em uma coisa: “queriam virar brancos”. Essa afirmação me fez lembrar de um discurso proferido no ano anterior por ocasião da formatura de segundo grau do Colégio São Miguel em Iauaretê. O paraninfo da turma da turma de formandos, um Tariano que hoje é o maior comerciante indígena do povoado, habituado a negociar intensamente com os brancos, dizia o seguinte: *“meus irmãos, mesmo que queiramos ser como brancos, nunca vamos chegar ao topo dessa pirâmide de ser branco, seremos sempre indígenas ou índios civilizados (...), vamos resgatar nossa cultura, nossa língua, mostrar para o mundo que nós também somos um povo, que temos cultura, que merece respeito, assim como respeitamos outras culturas e povos”*. O que terá ocorrido ao cabo dessas cinco décadas para acarretar uma tal mudança de perspectiva. Emergência de um discurso etnopolítico? Constatação de uma assimetria inelutável? Mas será que os índios de Iauaretê almejaram realmente se transformar em brancos?

Muitas pessoas em Iauaretê apontam que os Baré, os moradores dos inúmeros sítios e comunidades da calha do rio Negro, já haveriam se aventurado por esse caminho de “tornar-se branco”. Ao comentar o assunto, um professor tukano de Iauaretê que passou uma temporada lecionando em uma das escolas do rio Negro, afirmou que os Baré consideram-se mais civilizados porque usam a língua geral, moram no rio Negro e tomam café com bolachas pela manhã. Mas não vivem em verdadeiras comunidades, e sim em sítios espalhados ao longo do rio, ou seja, “no mato para bem dizer”. Lá, disse ainda o professor, porcos e galinhas vivem entrando dentro das casas, coisa impensável nos bem organizados bairros de Iauaretê. “Já quiseram ser como brancos”, comenta-se a respeito dos Baré, “agora estão querendo ser mais índios do que nós”, referindo-se à retomada de sua identidade indígena na

última década. Quanto a isso, já ouvi de um Baré a seguinte explicação: "as coisas que os índios têm ainda hoje, a gente também sabe fazer, como canoas, cestarias e dançar com carissu, mauaco e japurutu -- tipos de flautas --; mas resolvemos deixar essas coisas para eles, porque fomos pegando *outras coisas*". Essa pessoa agregou que quando os Baré precisam de canoas ou cestos, vão então comprá-los dos outros índios. Ou seja, os Baré não avaliam que tenham 'perdido' tais itens contra sua vontade, mas que fizeram suas opções. E essa explanação Baré não deixa de ser coerente com a apreciação final dos índios do Uaupés a seu respeito: "os Baré eram tidos por civilizados porque possuíam mercadorias". Em Iauaretê, morar em sítios dispersos, "quase no mato", não representa, em hipótese alguma, um modo de vida civilizado. Ali, como vimos, os cuidados com o aspecto comunidade, a educação escolar, o controle da juventude, as festas de caxiri, as refeições e o trabalho coletivos são elementos imprescindíveis no cotidiano de uma comunidade animada, e, assim, civilizada. Esse cenário contrasta-se com a imagem que fazem dos pequenos sítios Baré dispersos ao longo do rio Negro.

Porém, não há dúvidas de que os moradores dos bairros de Iauaretê concordariam que, com o tempo, têm ficado cada vez mais diferentes dos antepassados, e cada vez mais parecidos com os brancos ou os Baré, porque também eles vêm consumindo mercadorias em quantidades cada vez maiores -- essas "outras coisas", que nosso informante Baré mencionou. A diferença entre os índios de hoje e seus antepassados fica patente ainda quando afirmam que já falam uma língua emprestada, referindo-se ao uso exclusivo do português em várias circunstâncias, isto é, na escola, na igreja e no exercício de algumas profissões. Mas apesar disso, e esse é o ponto importante, os índios do Uaupés consideram os brancos como sendo possuidores de "outra vida", despojados de etnia, constituindo um outro tipo de gente, *ape-masa*. Um modo usado por uma pessoa para me dar uma noção da diferença entre índios e brancos foi comparar o que um pai indígena transmite a seu filho com aquilo que um pai branco não pode transmitir ao seu. Se um paulista como eu tiver seu filho no Amazonas, a criança já não será paulista, me disseram, ao passo que os índios do Uaupés podem ter filhos em qualquer parte do mundo sem que essas suas crianças deixem

de ser índios, ou mais especificamente Tariano, Tukano, Desana, Arapasso, Pira-Tapuia, Wanano, Tuyuka e assim por diante. "O problema dos brancos é que eles não têm etnia", ainda me explicaram, "sua *vida* é diferente". Do ponto de vista indígena, isso leva à conclusão de que os brancos jamais deixaram de fato de ser *wa'i-masa*, gente-peixe. Isto é, os brancos, ao contrário dos índios, são o fruto de uma transformação incompleta: não chegaram a obter nomes étnicos, ou almas, como ocorreu com os ancestrais indígenas. Mas nem por isso deixaram de obter poderes invejáveis.

Assim, ainda que o modo de vida das pessoas de Iauaretê tenha se tornado cada vez mais distinto daquele que levavam seus avós, eles não chegaram a se transformar em um outro "tipo de gente", como são os brancos com sua carência de etnia. E ainda que se vejam como diferentes entre si, pois cada um tem sua etnia, os índios do Uaupés consideram-se o mesmo tipo de gente, diferenciando-se, conjuntamente, dos brancos. Afirmam serem o mesmo tipo de gente porque sua comida é, basicamente, a mesma, e sua alimentação ideal, apesar da crescente introdução de comida dos brancos, continua sendo baseada em peixe com pimenta e beiju.

Portanto, podemos concluir que hoje, no Uaupés, os índios estão a afirmar, ao mesmo tempo, uma continuidade e uma descontinuidade com relação a seus antepassados. Poderíamos dizer que há uma descontinuidade quanto ao "modo de vida", mas uma continuidade paradoxalmente expressa na frase, "a vida do branco é diferente". Acontece que essa não é uma frase tão simples como parece. Aqui não se está falando de modo de vida, ou o modo como hoje se leva à vida, mas daquela propriedade metafísica embutida nos corpos indígenas na concepção e reforçada através da nomenclatura, o *katisehé*. Em Iauaretê, nada disso é contraditório à incorporação progressiva das coisas dos brancos. Isto é, a aquisição progressiva das capacidades dos brancos pode ter transformado o modo de se viver, mas não chegou a corromper a substância imaterial que sustenta a vida dos índios. Ao contrário, elas vieram a suplementar essa capacidade que se herda dos antepassados. E se hoje há bairros que fundamentam sua vida comunitária sobre a obtenção cada vez mais intensa dos itens da civilização, há outras comunidades que, como vimos, começam a rever essa orientação, em

especial aquelas onde vivem grupos que, do ponto de vista da chamada “cultura dos antigos”, situam-se em posições elevadas da hierarquia tradicional.

Certamente, a noção de civilização foi por muito tempo uma referência central do próprio discurso indígena, mas as gerações mais novas já estão a suspeitar de sua adequação para qualificar suas diferenças com os brancos. Para eles, o que parece estar em causa já não é quem é civilizado e quem é índio, e sim o que é um civilizado e o que é um índio. Há uma distinção fundamental entre essas duas categorias, cujos atributos se apresentam como dois pólos extremos entre os quais as pessoas podem se situar de acordo com os tipos de vida que possuem e que levam hoje. Historicamente, as categorias “civilizado” e “índio” foram respectivamente traduzidas para a língua tukano com as expressões *pekâsã* e *po'terikãharã*. O primeiro termo é a palavra usada para designar os brancos, sendo uma forma abreviada da expressão *pekâ-masa*, “gente da lenha de fogo tubular e oca”, com a acepção precisa de “gente da espingarda” e evocação direta do evento mítico de origem dos brancos. Já o termo *po'terikãharã* refere-se genericamente aos indígenas da região, e se traduz como “aqueles que são das cabeceiras”, tendo sido usada desde o tempo dos primeiros colonizadores e missionários com uma conotação de “não-civilizado”. Como tratamos nos capítulos 2 e 5, esta oposição foi historicamente re-fraseada através de uma outra, aquela que opunha os Baré, a gente misturada e civilizada do rio Negro, aos Uaupés, que designava os índios propriamente ditos, não-civilizados, cujas malocas localizavam-se acima das primeiras cachoeiras do rio Caiary, que veio, por isso mesmo, a ficar conhecido como o “rio dos Uaupés”, ou apenas rio Uaupés.

Mas, como já nos indicava Koch-Grunberg no início do século XX, o termo “Uaupé” não agradava àqueles assim referidos, pois qualificava gente sem caráter e pouco confiável. A conotação depreciativa do termo é, com efeito, confirmada por seu significado ainda recordado por pessoas mais velhas: “comedores de tapuru”, termo da língua geral que engloba vários tipos de larvas, que se reproduzem em várias espécies de árvores, em particular nas palmeiras. Como apontamos no capítulo 2, a etimologia da palavra uaupé, ou boapé, como foi registrada em textos históricos, é desconhecida, não havendo cognatos na

língua geral ou nas línguas das famílias Tukano e Arawak ainda existentes na região (R. Wright & A. Aikenvald, 2004, comunicação pessoal). Alguns homens Tariano de Iauaretê confirmam, de fato, que a palavra era usada para os índios do Uaupés em geral, e que seu antigo chefe *Koivathe* ficou conhecido como Boapé por ter sido em seu tempo a pessoa mais importante desse rio, sendo considerado o chefe de todos os índios. A partir de sua função adjetiva mais específica -- comedores de tapuru -- é possível, por outro lado, identificar sua tradução na língua tukano propriamente dita. Essa expressão é usada pelos Tukano para designar, precisamente, os *po'terikãharã*, "a gente das cabeceiras", como *ba'tî ã'ia-masa*, "a gente do tapuru", que se refere àqueles que vivem de comer tapurus. Gente assim é considerada "sem juízo" (*ti'omasítirã*), "sem planos", "que vivem como bêbados", e que comem tapurus por não terem sua própria comida.

Um relato fornecido pelo senhor Gregório Soares, Tukano no Papuri hoje residente no bairro de São Miguel, nos dá uma clara idéia de quem são esses comedores de tapuru:

"Como nós temos nosso surgimento no Pa'míri-pee [o buraco de transformação], em Ipanoré, lá mesmo começou o respeito entre os grupos (êhopeósehe, "respeito, tratamento adequado entre as pessoas e grupos"). Já esses grupos que surgiram aqui no Aracapá [a cachoeira de Aracapá, localizada próxima à foz do rio Papuri, há poucos minutos de Iauaretê], esses são po'terikãhara. São os yiará, eêruria, pamoá, bosoá, wa'î-yãra, miteá, pãrêroa [alguns desses termos referem-se aos Barasana, Tatuyo, Makuna e Carapanã, grupos da família lingüística tukano localizados nas cabeceiras do Uaupés, Tiquié, Papuri e Pira-Paraná, já em território colombiano]. Eles apareceram mais para cima que nós, nas cabeceiras, e surgiram através do ipadu. Esses grupos não fizeram parte da viagem da cobra-canoa de transformação. Eles são considerados nosso avós [isto é, inferiores hierarquicamente]. Ao contrários deles, nossos ancestrais não comiam ipadu, mas farinha de milho e de tapioca. Já comparando com eles, nós somos Ye'pã-masa, cada grupo tendo seu nome. Nós não fazemos parte dos po'terikãhara, foram os missionários que aplicaram essa palavra para todos os grupos da região. Os antigos desconsideravam os po'terikãhara, diziam que eles eram inferiores. Os padres chegaram dizendo que vieram para civilizar, mas se eles tivessem vindo para criar mesmo uma civilização eles primeiro deveriam ver e entender os costumes de nossos antepassados. Mas eles se precipitaram, dizendo que para civilizar os índios seria preciso acabar com os dabucuris e miriã [as flautas do jurupari]. Eles deveriam ter tido esse reconhecimento, e acabaram nos prejudicando.

Os religiosos usavam muito essa palavra po'terikãhara, comparando as pessoas com animais, nos julgava como animais, sem juízo. Nos achavam pessoas sem plano, como bêbados. Os antigos consideravam essas pessoas que surgiram aqui no Aracapá como pessoas sem juízo também [pessoas sem controle, sem considerações]. Esses, nossos ancestrais já consideravam peorã [maku, servidor], e os chamavam de ba'ti í'ia-masa, a gente do tapuru, gente que não tem sua própria comida, que come tapuru ou come da comida de outros. Há também outros po'terikãhara conhecidos como yamá-kuaro-masa [tradução desconhecida], que estão nas cabeceiras do rio Solimões e são muito bravos, sendo considerados grandes e perigosos guerreiros. Então esses têm outra história de surgimento, não são pa'mîri-masa. Muitos dos grupos que ficam para além das casas que delimitam nosso mundo são todos po'terikãhara, também conhecidos como sumutórikãhara, gente da beira, ou do canto. Os velhos diziam que entre esses há alguns que falam nossa língua, mas com sotaque bem diferente, às vezes falam muito rápido". (narrativa fornecida originalmente em tukano por Gregório Soares, Iauaretê, maio/2002)

Através desse relato, confirma-se, a meu ver, a hipótese sugerida no último capítulo da tese: a de que as categorias "civilizado" e "índio" dizem respeito a qualidades diferenciais que distinguem os vários tipos de gente, e que, sobretudo, expressam pontos de vista. Parece óbvio, mas o detalhe importante aqui é que a civilização não é monopólio dos brancos, ou dos Baré que pretenderam tornar-se como eles, pois corresponde a um ponto de vista sobre si mesmo. Assim, quando os Tukano dizem que são Ye'pâ-masa, "gente da terra", estão afirmando suas qualidades próprias, adquiridas por seu ancestral nos tempos da transformação mítica. São qualidades que os distinguem dos demais *pa'mîri-masa*, os Desana, Pira-Tapuia, Tuyuka e outros. Entre os Tukano e esses outros *pa'mîri-masa* vigora respeito e tratamento adequado, *êhopeósehe*. Quanto aos *po'terikãhara*, já não ocorre o mesmo, pois estes surgiram rio acima, nas pedras das primeiras cachoeiras do Papuri, através do ipadu. A partir desse ponto, deslocam-se em direção montante para encontrar seu lugar à beira do mundo *pa'mîri-masa*. Portanto, se para os brancos e os Baré, os Tukano são gente das cabeceiras, para os Tukano, a verdadeira gente das cabeceiras são os grupos localizados ainda mais acima de seu território. São considerados avós, inferiores; são, enfim,

os verdadeiros comedores de tapuru. À primeira vista, somos levados a pensar em termos de um gradiente de civilização decrescente, que se estende entre os seguintes pólos: de jusante a montante, de leste a oeste, do lago de leite à beira do mundo, com os Tukano e demais *pa'mîri-masa* situando-se em um ponto intermediário.

Mas não é exatamente disso que se trata. Pois os brancos, como mostra o mito Tukano, é um irmão mais novo dos índios, o que não condiz com sua alocação no pólo hierárquico superior desse gradiente virtual. Isto é, as qualidades denotadas pela expressão *pekâsã*, "gente da espingarda", não sintetizam, do ponto de vista Tukano, algo como uma extrema civilização. Por isso mesmo, não se pode dizer que eles tenham pretendido tornarem-se brancos. Os brancos são, com também vimos, possivelmente desalmados, uma conclusão abdutiva que decorre do fato de não possuírem etnia. Portanto, ainda que ser *pa'mîri-masa* corresponda, em certo sentido, a ocupar um ponto médio entre as categorias de *pekâsã* e *po'teríkãhara*, não se trata de fusão de perspectivas, mas de dupla justaposição, que ocorre, precisamente, quando os Tukano se afirmam *Ye'pâ-masa*. Afinal, entre eles e seus vizinhos do Uaupés, os nomes e os mitos constituem um patrimônio ainda hoje mantido através do xamanismo vertical dos kumu (ver Hugh-Jones, 1996). Isso é o que me parece ter lhes garantido historicamente uma interioridade social de natureza substantiva, associada a valores de ancestralidade e hierarquia -- "continuidade diacrônica entre vivos e mortos" e "descontinuidade sincrônica entre os vivos" (ver Viveiros de Castro, 2002e:471). É a partir disso que os povos do Uaupés vêm, a meu ver, se relacionado com os assim chamados "civilizados"

A respeito da civilização dos brancos, Gregório Soares esclarece ainda o seguinte:

"Antigamente os velhos escutaram essa palavra através dos padres, e acharam que para ser civilizado era preciso levar a vida como os brancos. Isto é, ter roupas, calçados, falar português. Se uma pessoa já tinha isso tudo, já era visto como um civilizado. O que eu acho é que a civilização não é ser como os brancos, pois o nosso modo de viver já era a nossa civilização. Mas os velhos acharam que era preciso ter as coisas do branco para ser civilizado. Como eu já fui professor, posso dizer que dentro da maloca já havia civilização, pois cada pessoa tinha sua área para limpar e suas

coisas em ordem. Durante as festas não se podia agredir os outros, como o chefe recomendava”.

Era, pois, preciso ter as coisas do branco, mas em troca os brancos exigiram que os índios os entregassem várias de suas coisas. Há pessoas em Iauaretê que afirmam que muitos de seus antepassados que auxiliaram os salesianos na implantação da missão, vieram, em pouco tempo, a se surpreender com a conta que foi apresentada. O velho Tuxaua Leopoldino foi um deles, que, destituído de suas “riquezas”, decidiu abandonar Iauaretê (ver Capítulo 5). Bem se vê que não era o caso de trocar uma coisa pela outra. Os índios queriam a civilização dos brancos para incrementar a sua própria, valorizando nomes e objetos brasileiros a partir de um ponto de vista subjetivo, isto é, através dos mesmos parâmetros pelos quais valorizavam sua própria riqueza ancestral. Os índios claramente subjetivaram as coisas dos brancos. E isto não parece ter passado totalmente despercebido aos salesianos, que, para obter caixas de adornos e instrumentos cerimoniais, utilizaram fartamente do expediente de distribuir ou negar mercadorias. Gregório Soares prossegue apontando que, embora os padres dissessem que vinham para civilizar os índios, eles não chegaram a “entender os costumes dos antepassados”, no que é confirmado por várias pessoas de Iauaretê: “mesmo antes da chegada dos padres, nós tínhamos muita civilização, mas eles não entenderam...” refletem hoje, por exemplo, os Tariano dos bairros de Santa Maria e São Pedro. Se não entenderam o essencial, puderam avaliar suficientemente o papel central da maloca, dos enfeites e das flautas na cosmologia desses povos, atacando-os por todos os meios de que dispunham.

Hoje há muitas caixas de adornos guardadas em um museu que essa ordem religiosa mantém em Manaus. Por décadas, este fato não foi questionado. Só mais recentemente, à medida que os índios passaram, por motivos de estudo ou trabalho, a freqüentar mais amiúde essa cidade é que essa informação passou a circular no Uaupés. Expostas no museu, essas caixas estavam ajudando os padres a ganhar dinheiro, com os turistas que pagam para vê-las. Se eram coisas do diabo, por que os missionários não as teriam queimado? As mudanças recentes, como a tomada de novas posições por parte de uma nova geração de

missionários, o crescimento das organizações indígenas e o aparecimento freqüente de antropólogos gravando e escrevendo as histórias dos antigos, entre outras coisas, vem abrindo novos espaços que permitem hoje aos índios do Uaupés expressar em novos termos a relação entre a "cultura dos antigos" e a "civilização dos brancos". Lideranças mais jovens já estão conjecturando reaver as caixas de enfeites entregues por seus avós, e, assim, a formular um discurso em que essas "coisas dos antigos" passam a ser afirmadas como parte de "nossa própria cultura". Pessoas pertencentes a sibs Tariano e Tukano de alta hierarquia avaliam que é hora de trazer de volta ao Uaupés essa parte usurpada da riqueza de seus antepassados, colocar no papel sua sabedoria e retomar algumas práticas rituais. O acelerado processo de urbanização que assistem em Iauaretê os leva a avaliar que essa é uma tarefa urgente.

O que pude vir a saber sobre a cosmologia indígena do Uaupés resulta de meu envolvimento nesse tipo de discussão, e pelo fato de ter me colocado à disposição para auxiliar na redação de manuscritos sobre as histórias dos antigos. A meu ver não há outra maneira de se fazer pesquisa antropológica no Uaupés hoje, pois ali a antropologia é estigmatizada geralmente como uma atividade interessada dos brancos, e que poucas vezes trouxe algum benefício para os índios. Hoje, eles já estão tentando melhor explorar seus etnógrafos, como profissionais especializados em colocar no papel suas tradições orais. É hora, aos olhos destes, de repensar sua entrada na civilização, para, dessa maneira, imaginar um futuro para as novas gerações e para essa cidade indígena na fronteira do Brasil. Ou seja, é preciso refletir sobre as conseqüências que vêm trazendo o modo de vida que os índios do Uaupés escolheram adotar. Talvez isso venha a ensejar mudanças tão significativas quanto as mudanças de hábitos e comportamentos impostas pelos missionários, pois vai implicar em uma re-configuração da co-existência entre o novo e o velho em Iauaretê.

Referências Bibliográficas

- Albert, Bruce. 1985. *Temps du sang, temps des cendres: représentations de la maladie, système rituel et espace politique chez lês Yanomami du sud-est (Amazonie brésilienne)*. Tese de doutorado. Nanterre: Université de Paris X.
- Albert, Bruce. 1997. "Ethnographic Situation and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork". *Critique of Anthropology* 17(1):53-65.
- Albert, Bruce. 1998. "Territorialité, Ethnopolitique et Développement: À Propos du Mouvement Indien en Amazonie Brésilienne". *Cahiers des Ameriques Latines* 23:177-210.
- Albert, Bruce. 1998. "O Ouro Canibal e a Queda do Céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza". *Série Antropologia*, 174, 30 pp., Universidade de Brasília, Depto. De Antropologia.
- Albert, Bruce. 2001. "Introdução". *Pacificando o Branco. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP/Imprensa Oficial/IRD.
- Almeida, Mauro. 1988. "Dilemas da Razão Prática: Simbolismo, Tecnologia e Ecologia na Floresta Amazônica". *Anuário Antropológico* 86:213-226.
- Almeida, Mauro. 1992. "Desenvolvimento e responsabilidade dos antropólogos". In *Desenvolvimento e Direitos Humanos. A responsabilidade do antropólogo*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Almeida, Mauro. 1999. "Guerras Culturais e Relativismo Cultural". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 14(41):5-14.
- Almeida, Mauro. 2002. "The Politics of Amazonian Conservation: The Struggles of Rubber Tappers". *Journal of Latin American Anthropology* 7(1):170-219.
- Almeida, Mauro, n.d. "A ética no trabalho de campo" Mss. (notas de aula), 12 pp.
- Almeida, Mauro. 2003. "A Inconstância da Alma Selvagem: Resenha". Mss., 19pp..
- Almeida, Mauro & M. Carneiro da Cunha. 2001. "Global Environmental Changes and Traditional Populations". In Daniel J. Hogan e Maurício Tiomno (orgs.), *Human Dimension of Global Environmental Changes: Brazilian Perspectives*. Rio de Janeiro, Academia Brasileira de Ciência, pp. 79-98.
- Andrello, Geraldo. 1993. *Os Taurepáng: Memória e profetismo do século XX*. Tese de mestrado. Campinas: UNICAMP.
- Andrello, Geraldo. 1995. "Relatório Içana". São Paulo: Programa Rio Negro, ISA, mss., 16 pp.
- Andrello, Geraldo. 1996. "Área Indígena Alto Rio Negro Renasce das Cinzas". *Povos Indígenas no Brasil 1991-1995*: 119-122. São Paulo: Instituto Socioambiental.

- Appadurai, Arjun. 1981. "The past as a scarce resource. *Man* 16(2):201-219.
- Appadurai, Arjun (ed.) 1986. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Araújo e Amazonas, Lourenço da Silva. [1852] 1984. *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da comarca do Alto Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas, edição fac-similar.
- 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.
- Arhen, Kaj. 1993. "Ecosofia Makuna". In F. Correa (ed.), *La Selva Humanizada*. Santafé de Bogotá: CEREC.
- Arhen, Kaj. 1996. "Cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon". In P. Descola and G. Pálsson (eds.), *Nature and Society. Anthropological perspectives*, pp. 185-204. London and New York: Routledge.
- Arhem, Kaj. 2001. "From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon". In L.M.Rival & N.L.Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, pp. 123-156. Oxford: Oxford University Press.
- Barbosa, Manuel (Kedali) & Garcia, Adriano (Kali). 2000. *Upíperi Kalísi. Histórias de antigamente. História dos antigos Taliaseri-Phururana*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRA/FOIRN.
- Becerra, Gabriel Cacrera. 2001. "Índios, Misiones y Fronteras: Una Historia de las Misiones Católicas en el Vaupés, 1850-1950". Dissertação de Mestrado em História, Facultad de Ciências Humanas, Universidad Nacional de Colômbia.
- Brandão de Amorim, Antonio. [1928]1987. *Lendas em Nheengatu e em Português*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas.
- Brandhuber, Gabriele. 1999. "Why Tukanoans Migrate. Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil)". *Journal de la Société des Americanistes* 85:261-280.
- Bruzzi, Alcionílio da Silva. [1949] 1977. *A civilização indígena do Uaupés*. Roma: LAS.
- Bruzzi, Alcionílio da Silva. 1994. *Crenças e Lendas do Uaupés*. Quito: Abya-Yala.
- 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 de. Université de Paris-X Nanterre.
- Buchillet, Dominique. 1990. "Los Poderes del Hablar. Terapia y agresión chamanica entre los índios Desana del Vaupes brasileiro". In E. Basso & J. Sherzer (eds.), *Las Culturas Nativas a traves de su discurso*. Quito: Abya-Yala/MCAL, Coleção 500 anos.
- Buchillet, Dominique. 1991. "Pari Cachoeira: o laboratório tukano do projeto Calha Norte". *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu especial 18*. São Paulo: CEDI, pp. 107-115.

- Buchillet, Dominique. 1995. "Nobody is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations". In L.M. Langdon & G. Baer (eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Cabalzar, Aloísio & Ricardo, Carlos A. 1988. *Povos Indígenas do Alto e Médio Rio Negro – Mapa/Livro*. São Paulo: ISA/FOIRN/MEC.
- Cabalzar, A.1995. "Organização Social Tuyuka". Dissertação de Mestrado, FFCHL, USP.
- Cabalzar, Aloísio. 2000. "Descendência e Aliança no Espaço Tuyuka. A noção de nexos regional no noroeste amazônico". *Revista de Antropologia*.
- Cabalzar, Aloísio. n.d. Geografia das Alianças no rio Tiquié. Mss. 25 pp..
- Câmara Cascudo, Luís. 2001. *Em Memória de Stradelli*. Manaus: Valer Editora/Edições do Governo do Estado.
- Canclini, Nestor G. 1990. *Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo.
- Carneiro da Cunha, Manuela & Viveiros de Castro, Eduardo. 1985. "Vingança e Tempoalidade: os Tupinambás". *Anuário Antropológico 1985*, pp. 57-78.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1992. "Introdução a uma história indígena". In M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, pp. 9-24. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1992. "Política indigenista no século XIX". In M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, pp. 133-154. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2003. Culture (sic): Anthropological qualms and indigenous intellectual rights claims. Mss., 23 pp..
- Carvalho, José C. M. 1952. *Notas de Viagem ao Rio Negro*. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
- Castro, Henrique. 1991 "Os colonos são vocês". *Aconteceu Especial 18* (Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90):101-106. São Paulo: CEDI.
- CEDI. 1991. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- Chaumeil, Jean-Pierre. 2001. "The Blowpipe Indians: Variations on the Theme of Blowpipe and Tube among Yagua Indians of the Peruvian Amazon". In L.M.Rival & N.L.Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, pp. 81-100. Oxford: Oxford University Press.
- Chernela, Janet. 1982. "Estrutura Social do Uaupés". *Anuário Antropológico* 81:59-69.
- Chernela, Janet. 1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A Sense of Space*. Austin: University of Texas Press.
- Comissão de Defesa do Consumidor, Meio Ambiente e Minorias. 1995. *Agenda 21*. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações.

- Conklin, Beth & Graham, Laura. 1995. "The shifting middle ground: Amazonian indians and eco-politics". *American Anthropologist* 97(4):695-710.
- Costa, D. Frederico. 1909. *Carta Pastoral de Dom Frederico Costa, Bispo do Amazonas a seus amados diocesanos*. Fortaleza.
- Coudreau, Henri. 1887/89. *La France équinoxiale. Voyage à travers les Guyanes et l'Amazonie*. Paris: Challamel Aine. 2 vol.
- Cruz, Oswaldo. 1913. Relatório sobre as condições Medico-Sanitárias do Valle do Amazonas apresentado a S.Exma. Snr. Dr. Pedro de Toledo, Ministro da Agricultura, Industria e Commercio pelo Dr. Oswaldo Gonçalves Cruz. Rio de Janeiro: Typ. Do Jornal do Commercio.
- Descola, Philippe. 1993. "Lês affinités sélectives: alliance, guerre et prédation dans l'ensemble Jivaro". *L'Homme* 126-128:171-190.
- Dias, Gonçalves. [1861] 2002. "Diário da Viagem ao Rio Negro". In Gonçalves Dias na Amazônia, Col. Austregésilo de Athayde, Introdução de Josué Montello. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, pp. 135-203.
- Erikson, Philippe. 2001. "Myth and Material Culture: Matis Blownguns, Palm Trees, and Acestor Spirits". In L.M.Rival & N.L.Whitehead (eds.), *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Peter Rivière*, pp. 101-122. Oxford: Oxford University Press.
- Escobar, Arturo. 1995. *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Farage, Nádia. 1991. *As Muralhas do Sertões. Os povos indígenas do rio Branco e a colonização*. São Paulo: Paz e Terra/ANPOCS.
- Fausto, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- Fausto, Carlos. 2002. "Banquete de Gente. Canibalismo e Comensalidade na Amazônia". *Mana* 8(2): 10-45.
- Fernades, Américo (Diakuru) & Fernades, Dorvalino (Kisibi). 1996. *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.
- Fernandes de Souza, Cônego André. 1848. "Noticias Geographicas da Capitania do Rio Negro no Grande Rio Amazonas. *Jornal do IHGB*, Tomo X, 4º. Trimestre de 1848.
- Ferreira, Alexandre Rodrigues. [1776] 1885. "Diário da viagem Philosophica pela Capitania de S. José do Rio Negro com a informação do estado presente, pelo Dr. Alezandre Rodrigues Ferreira, naturalista empregado na expedição philosophica do Estado, em 1775-6". *Revista do IHGB*, Tomo 48, Rio de Janeiro.
- Fulop, Marcos. 1954. "Aspectos de la Cultura Tukana – Cosmogonia". *Revista Colombiana de Antropologia* 3:99-137.
- Fulop, Marcos. 1956. "Aspectos de la Cultura Tukana – Mitología". *Revista Colombiana de Antropologia* 5:335-373.

- Galvão, Eduardo. 1976. "Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro". In E. Schaden (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Galvão, Eduardo. 1979. "Aculturação Indígena no Rio Negro". In *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra.
- Gates, Marilyn. 1996. "Anthropology and the Development Encounter". *Current Anthropology* 37(3):575-577.
- Geertz, Clifford. 2000. "A pesquisa antropológica nos novos países". In *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Gell, Alfred. 1999. "Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors". In *The art of anthropology: essays and diagrams*, pp. 29-75. Londres: Athlone.
- Gentil, Gabriel. 2000. Mito Tukano. Quatro Tempos de Antiguidades. Histórias proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres, Tomo I. Edição para Regula Ruegg e Dorothee Ninck, Zurich e Basel: Waldgut.
- Goldman, Irving. 1948. "Tribes of the Uaupes-Caqueta Region" in J.H. Steward (org.) *Handbook of South American Indians, Volume III*, pp. 763-798. New York: Cooper Square Publishers.
- Goldman, Irving. [1963] 1979. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- Gordon, Cesar. 2003. *Folhas Pálidas. A incorporação Xikrin (Mebêngôkre) do dinheiro e das mercadorias*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional.
- Gow, Peter. 1991. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- Gow, Peter. 1993. "Gringos and Wild Indians. Images of History in Western Amazonian Cultures". *L'Homme* 126-128:327-347, número especial, La remontée de l'Amazone.
- Gow, Peter. 2001. *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.
- Gow, Peter. 2003. "'Ex-cocama': Identidades em transformação na Amazônia peruana". *Mana* 9(1):57-79.
- Gregory, Christopher. 1982. *Gifts and Commodities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Grunberg, Georg. 1995. "Relatório Uaupés". Paulo: Programa Rio Negro, ISA, mss., 16 pp.
- Gudeman, S. & Rivera, A. 1990. *Coversations in Colombia. The domestic economy in life and text*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gudeman, Stephen. 1986. *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood*. London: Routledge and Keagan Paul.
- Gudeman, Stephen. 1992. "Remodeling the house of economics: culture and innovation". *American Ethnologist* 19(1): 141-154.

- Gudemen, Stephen. 1986. *Economics as Culture. Models and Metaphors of Livelihood*. New York and London: Routledge.
- Hill, Jonathann. 1983. *Wakuenai Society: a processual-structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio Negro region of Venezuela*. Tese de Doutorado, University of Indiana. Ann Arbor: The University of Microfilms International.
- Hill, Jonathann. 1993. *Keepers of Sacred Chants. The Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Hill, Jonathann & Wright, Robin. 1988, "Time, narrative and ritual: historical interpretation from an Amazonian society". In J. Hill (ed.), *Rethinking history and myth*, pp. 78-105. Urbana: University of Illinois Press.
- Hobart, Mark. 1993. "Introduction - The Growth of Ignorance?". In M. Hobart (ed.), *An Anthropological Critique of Development. The Growth of Ignorance*, pp. 1-30. Londres: Routledge/EIDOS.
- Hugh Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh Jones, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen & Humphrey, Caroline (eds). 1992. *Barter, Exchange and Value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1981. "Historia del Vaupés". *Maguaré. Revista del Departamento de Antropología* I(1):29-51.
- Hugh-Jones, Stephen. 1988. "The Gun and the Bow. Myths of White Men and Indians". *L'Homme* 106-107: 138-155.
- Hugh-Jones, Stephen. 1992. "Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia" in S. Hugh-Jones & C. Humphrey (eds), *Barter, Exchange and Value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1993. "Clear Descent or Ambiguous Houses? A Re-Examination of Tukanoan social Organisation". *L'Homme* 126-128: 95-120, número especial, La remontée de l'Amazone.
- Hugh-Jones, Stephen. 1995. "Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia". In J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.), *About the house. Lévi-Strauss and Beyond*, pp. 226-252. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1996. "Shamans, prophets, priests and pastors". In N. Thomas & C. Humphrey (eds.), *Shamanism, history, and the state*, pp. 32-75. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1998. "Éducation et Culture. Réflexion sur le système scolaire dans la région du Vaupés". *Repenser l'école. Témoignages et expériences éducatives en milieu autochtone, Ethnies Documents* 22-23, pp. 179-201. Paris: Survival International.

- Hugh-Jones, Stephen. 2001. "The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with a an Experiment". In T.Gregor & D. Tuzin (eds.), *Gender in Amazonia and Melanesia*. Berkeley: University of California Press, pp. 245-278.
- Hugh-Jones, Stephen. 2002. "Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nominção no Noroeste Amazônico". *Mana* 8(2): 45-68.
- Hugh-Jones, Stephen. n.d.a. Brideservice and the Absent Gift. Mss., 28 pp.
- Hugh-Jones, Stephen. n.d.b. Pandora's Box. Amazonian Style. Mss., 30 pp.
- Jackson, Jean. 1983. *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jackson, Jean. 1991. "Being and Becoming Indian in the Vaupés". In: Greg Urban & Joel Scherzer (eds), *Nation-States and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press.
- Jackson, Jean. 1994. "Becoming Indian: The Politics of Tukanoan Ethnicity". In Anna Roosevelt (ed), *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press.
- Jackson, Jean. 1995. "Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupés, Colombia". *American Ethnologist* 22 (1): 3-27.
- Journet, Nicolas. 1988 "Les jardins de paix. Etude des structures sociales chez les Curripaco du haut Rio Negro (Colombie)". Tese de doutorado. Paris: École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Koch-Grunberg, Theodor. [1909/10] 1995. *Dos Años entre los Indios* (2 volumes). Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Kelly, Jose Antonio. 2001. "Fractalidade e troca de perspectivas". *Mana* 7(2):95-132.
- Kelly, Jose Antonio. 2003. *Relations within the Health System among the Yanomami in the Upper Orinoco, Venezuela*. Tese de doutorado. Cambridge: University of Cambridge.
- Lasmar, Cristiane. 2002. *De volta ao Lago de Leite. A experiência da alteridade em São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro)*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional.
- Lea, Vanessa. 1986. *Nomes e nekrets kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional.
- Lea, Vanessa. 1992. Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil. *Man* 27(1):129-153.
- Leite, Jurandir Carvalho F. 1993. "1987-1990: Redução das terras indígenas e paralisa de processos". In *Terras Indígenas do Brasil*. São Paulo: CEDI/PETI.
- Lévi-Strauss, Claude. 1978. "Quando o mito se torna história". In *Mito e Significado*. Lisboa: Perspectivas do Homem/Edições 70.
- Lévi-Strauss, Claude. [1973] 1987. "Como morrem os mitos". In *Antropologia estrutural dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- Lévi-Strauss, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lopes de Souza, Boanerges. 1959. *Do Rio Negro ao Orenoco (A Terra – O Homem)*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios, Publicação 111.
- Maia, Moisés & Tiago Maia. 2004. *O conhecimento de nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI (ISA/H3000).
- Marchesi, Pe. João. n.d. Notícia sobre a implantação da Missão de Iauaretê. Manuscrito do arquivo da Missão Salesiana de Iauaretê. 3 pp..
- Marx, Karl. [1844] 1974. "Manuscritos econômico-filosóficos (terceiro manuscrito)". In: *Marx, Coleção Os Pensadores*, vol. 35, pp. 34-39. São Paulo: Editora Abril.
- McGovern, William. 1927. *Jungle Paths and Inca Ruins*. Grosset & Dunlap Publishers.
- Meira, Márcio & Pozzobon, Jorge. 1999. "De Marabitanas ao Apapóris – Um diário de viagem inédito do noroeste amazônico". *Boletim do Museu Paraense Emília Goeldi, Série Antropologia* 15(2):287-235.
- Meira, Márcio. 1991. "Finalmente eles reconheceram que nós somos índios". In *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu Especial 18*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- Meira, Márcio. 1993. "O Tempo dos Patrões: extrativismo da piaçava entre os índios do rio Xié". Dissertação de Mestrado. Campinas: UNICAMP.
- Meira, Márcio. 1997. "Índios e Brancos nas Águas Pretas. Histórias do Rio Negro". Versão revisada da conferência apresentada no Seminários Povos Indígenas do Rio Negro: Terra e Cultura, organizado pela Fundação Universidade do Amazonas e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, Manaus, 1996, 45pp..
- Meira, Márcio. 2000. "Os índios do Xié e a fibra da floresta". In L. Emperaire (org.), *A floresta em jogo. O extrativismo na Amazônia central*, pp. 31-48. São Paulo: Imprensa Oficial/ Editora UNESP/IRD.
- Missão Salesiana de Iauaretê. n.d.a. Resumo das crônicas dos anos 1946-1960. Manuscritos do Arquivo da Missão Salesiana de Iauaretê.
- Missão Salesiana de Iauaretê. n.d.b. Livro de Tombo de Fundação da Missão Salesiana de São Miguel Arcanjo – Aberto em 1929. Manuscritos do Arquivo da Missão Salesiana de Iauaretê.
- Missão Salesiana de Iauaretê. n.d.c. Ofícios diversos, Pasta Colômbia. Manuscritos do Arquivo da Missão Salesiana de Iauaretê.
- Missão Salesiana de Iauaretê. n.d.d. Notícia sobre a construção do campo de pouso de Iauaretê, 4 pp.. Manuscritos do Arquivo da Missão Salesiana de Iauaretê.
- Missão Salesiana de Iauaretê. n.d.e. Notícia Histórica de Iauaretê, 3pp.. Manuscritos do Arquivo da Missão Salesiana de Iauaretê.
- Nabuco, Joaquim. 1941. *O Direito do Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional/Civilização Brasileira.

- Neves, Eduardo. 1998. *Paths in Dark Waters: Archeology as Indigenous History in Upper Rio Negro Basin*. Tese de doutorado. Bloomington: Indiana University.
- Neves, Eduardo. 2001. "Indigenous Historical Trajectories in the Upper Rio Negro Basin". In C. McEwan, C. Barreto & E. Neves (eds.), *Unknown Amazon*. Londres: The British Museum Press.
- Noronha, José Monteiro, [1756] 1856. *Roteiro de viagem da cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rio Amazonas e Negro. Ilustrado com algumas notícias que podem interessar a curiosidade dos navegantes e dar mais claro conhecimento das duas capitânias do Pará e de S. José do Rio Negro*. Lisboa: Academia Real das Ciências.
- Nimuendaju, Curt. [1927] 1982. "Reconhecimento dos rios Içana, Ayari e Uaupés". In C. de Araújo Moreira Neto (org.), *Curt Nimuendaju. Textos indigenistas*, pp. 123-191. São Paulo: Edições Loyola.
- O Jornal. 1959. "Joaquim Gonçalves de Araújo. O consolidador da economia amazonense", Matéria do dia 5 de setembro de 1959, Manaus.
- Oliveira, Ana Gita. 1981. "Índios e Brancos no Alto Rio Negro. Um Estudo da Situação de Contato dos Tariana". Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB.
- Oliveira, João Pacheco. 1990. "Segurança das Fronteiras e o Novo Indigenismo: Formas e Linhagens do Projeto Calha Norte". In *Militares, Índios e Fronteiras*. Rio de Janeiro: editora da UFRJ.
- Oliveira, João Pacheco. 1993. "Três modelos de intervenção do Estado no reconhecimento das Terras Indígenas: democratização, remilitarização e reflexos da UNCED". *Resenha & Debate* 2: 1-11.
- Oliveira Filho, João Pacheco. 1999. "O ofício do etnógrafo e a responsabilidade social do cientista". In *Ensaio de antropologia histórica*, pp. 211-263. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ.
- Oliveira, João Pacheco. 1999. "Uma etnologia dos "índios misturados". In *Viagem da volta*. Rio de Janeiro: Conta-Capa.
- Oliveira, Brigadeiro Protásio Lopes. 1963. *A Amazônia Que Eu Conheci. Iauaretê – Um dos tesouros da Amazônia*. Belém.
- Olivier de Sardan, Jean-Pierre. 1995. *Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris: Apad-Karthala.
- Overing, Joanna. 1984. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought". *Antropologica* 59-62:331-348.
- Overing, Joanna 1991. "A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa". *Revista de Antropologia* 34:7-33.
- Overing, Joanna. 1995. "There is no end of evil. The guilty innocents and their fallible god". In D. Parkin (ed.), *The Anthropology of evil*. Londres: Basil Blackwell.

- Overing, Joanna. 2000. *The anthropology of Love and Anger. The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*. Londres e Nova York: Routledge.
- Pärökumu, Umusí & Kéhíri, Törämu. 1995. *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kéhíripörã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN.
- Parry, Jonathan & Bloch, Maurice. 1989. "Introdução: Money and the morality of exchange". In *Money & morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pérez, Antonio. 1988. "Los Bale (Baré)". In J. Lizot (ed.), *Los Aborígenes de Venezuela, Volume III. Etnología Contemporánea II*. Caracas: Fundación La Salle de Ciências Naturales/Monte Avila Editores.
- PPG-7. 1997. "Livro das Secretarias Técnicas". Brasília: MMA.
- PPG-7. 1998. *Programa Piloto para Proteção das Florestas Tropicais no Brasil*. Brasília: PPG-7/Banco Mundial.
- Prelazia do Rio Negro. 1969. "Relatório Geral do ano de 1968". São Gabriel da Cachoeira, Mss., 11 pp..
- Prelazia do Rio Negro. 1970. "Relatório Geral do ano de 1969". São Gabriel da Cachoeira, Mss., 17 pp..
- Programa Rio Negro – ISA. 2000. "Diagnóstico Socioambiental Preliminar das Terras Indígenas do Alto e Médio Rio Negro". São Paulo, Mss.
- RADAMBRASIL. 1976. *Projeto RADAMBRASIL. Levantamento de Recursos Naturais Vol. 11* (Referente à área do alto rio Negro). Brasília: MME/DNPM.
- Ramirez, Henri. 1997. *A Fala Tukano dos Ye'pâ-Masa*, 3 Tomos (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem). Manaus: Inspeção Salesiana da Amazônia – CEDEM.
- Reichel-Dolmatoff, G. 1971 *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.
- Ribeiro de Sampaio, Ouvidor Francisco Xavier. [1774-75] 1825. *Diário da viagem que em visita e correção das povoações da Capitania de S. José do Rio Negro fez o Ouvidor e Intendente Geral da mesma Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio, no anno de 1774 e 1775*. Lisboa: Tipographia da Academia.
- Ricardo, Carlos A. 1991. "Jogo duro na Cabeça do Cachorro". *Aconteceu Especial 18 (Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90)*, pp. 101-106. São Paulo: CEDI.
- Ricardo, Carlos A. 2001. "Dos Petroglifos aos Marcos de Brinze". *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, pp. 241-254. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Rivière, Peter. 1984. *Individual and Society in Guianas. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rondon, Ten.Col. Frederico. 1945. *Uaupés. Hidrografia, Demografia, Geopolítica*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar.
- Roosevelt, Anna C. 1991. "Arqueologia amazônica". In M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, pp. 253-266. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC.

- Roosevelt, Anna C. 1991. "Determinismo ecológico na interpretação do desenvolvimento social indígena na Amazônia". In W. Neves (org.), *Origens, Adaptações e Diversidade Biológica do Homem Nativo da Amazônia*, pp. 103-140. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Sachs, Wolfgang et alli. 2000. *Dicionário do Desenvolvimento. Guia para o conhecimento como poder*. Rio de Janeiro: Vozes.
- Sahlins, Marshall. 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Sahlins, Marshall 1997a. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte I), *Mana* 3 (1): 41-73.
- Sahlins, Marshall 1997b. O 'pessimismo sentimental' e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em via de extinção" (Parte II), *Mana* 3 (2): 103-150.
- Santilli, Márcio. 1989. "Tratado de cooperação Amazônico: um instrumento diplomático a serviço da retórica nacionalista". *Tempo e Presença* 244-245: 40-42.
- Santilli, Márcio. 1990. "Projet Calha Norte: politique indigéniste et frontière nord-amazonienne". *Ethnies* 11-12:111-115 [número especial: "Bresil. Indiens et Developpement en Amazonie"].
- Schminck, Marianne. & Wood, Charle H. 1992 *Contested Frontiers in Amazonia*. New York: Columbia University Press.
- Silverwood-Cope, Peter. 1975. "Relatório sobre a situação dos indígenas do Uaupés, Alto Rio Negro". FUNAI, Brasília, Mss., 82 pp..
- Silverwood-Cope, Peter. 1976. "Projeto de Emergência para as Comunidades do Alto Rio Negro". FUNAI, Brasília, Mss., 64 pp..
- Simondon, Gilbert. 1992. "The Genesis of the Individual". In J.Crary & S. Kwinter (eds.), *Incorporations – Zone 6*. Nova York.
- Serviço de Proteção aos Índios. 1932. Estatística dos índios assistidos por este Posto com a discriminação de nascimentos, idades, tribus, enviadas à Inspetoria do SPI do Amazonas e Acre. Posto Indígena do Uaupés, Jauareté. Documento Microfilmado do Cento de Documentação Etnológica, Museu do Índio, Rio de Janeiro.
- Serviço de Proteção aos Índios. 1931. Relatório da 1ª. Inspetoria Regional do SPI, Amazonas e Acre. Documento Microfilmado do Cento de Documentação Etnológica, Museu do Índio, Rio de Janeiro.
- Serviço de Proteção aos Índios. 1959. Relatório da Ajudância de Uaupés. Documento Microfilmado do Cento de Documentação Etnológica, Museu do Índio, Rio de Janeiro.
- Stradelli, Ermano. [1889] 1991. "O Rio Negro, o Rio Branco, o Uaupés (1888-1889)". In T. Isenburg (org.), *Naturalistas italianos no Brasil*, pp.203-308. São Paulo: Ícone Editora e Secretaria de Estado da Cultura (publicação em português de "L'Uaupés e gli Uaupés" e "Del Cucuhy a Manãos", ambos em *Bolletino della Società Geographica Italiana*).
- Stradelli, Ermano. [1896] 1964. "Leggende dei Taria". In *La Leggenda Del Jurupary e outras lendas amazônicas*. São Paulo: Instituto Cultural Ítalo-Brasileiro.

- Strathern, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press/
- Strathern, Marilyn. 1998. "Novas Formas Econômicas: Um Relato das Terras Altas da Papua-Nova Guiné". *Mana* 4(1):109-139.
- Strathern, Marilyn. 1999. *Property, Substance and Effect. Anthropological Essays on Persons and Things*. Londres: The Athlone Press.
- Sweet, David. 1974. "A Rich Realm of Nature Destroyed: the Middle Amazon Valley, 1640-1750". Tese de doutorado, The University of Wisconsin. Ann Arbor: The University of Microfilms International.
- Taussig, Michael. 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra
- Taylor, Anne-Christine. 1992. "História pós-colombiana da alta Amazônia". In M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos índios no Brasil*, pp. 213-238. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC.
- Tenreiro Aranha, Bento de Figueiredo. 1906-1907. "As explorações e os exploradores do rio Uauapés". *Arquivo de Amazonas. Revista destinada a vulgarização de documentos geográficos e históricos do Estado do Amazonas*. Manaus , vols. I e II, Nos. 2 a 6.
- Turner, Terence 1991. Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In G.W. Stocking (ed.), *Colonial Situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge (History of Anthropology, 7)*. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 285-313.
- Turner, Terence 1993. "Da cosmologia a história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó". In M. Carneiro da Cunha & E.B.Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*, pp. 43-66. São Paulo: NHI/USP.
- Vidal, Silvia M. 1999. "Amerindian groups of northwest Amazonia. Their regional system of political-religious hierarchies". *Anthropos* 94:515-528.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor/ANPOCS.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1993. "Alguns Aspectos do Dravidianato na Amazônia". In M. Carneiro da Cunha & E. Viveiros de Castro (orgs.), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: NHI/USP.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. "Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology". *Annual Review of Anthropology* 25:179-200.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. "Etnologia brasileira". In S. Micelli (org.), *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. Volume I: Antropologia. São Paulo: Ed.Sumaré/ANPOCS, pp. 109-223.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002a. "Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena". In *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp. 345-400. São Paulo: Cosac & Naif.

- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002b. "Atualização e contra-efetuação: o processo do parentesco". In *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp. 401-456. São Paulo: Cosac & Naif.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002c. "O Problema da Afinidade na Amazônia". In *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp. 87-180. São Paulo: Cosac & Naif.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002d. "Imanência do inimigo". In *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp. 265-294. São Paulo: Cosac & Naif.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2002e. "Xamanismo e sacrifício". In *A Inconstância da Alma Selvagem*, pp. 457-472. São Paulo: Cosac & Naif.
- Wallace, Alfred. [1853] 1992. *Una Narracion de Viajes por el Amazonas y el Rio Negro*. Coleção Monumenta Amazônica. Iquitos/Lima: IIAP.
- Wright, Robin. 1981. "History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley". Tese de Doutorado, Stanford University.
- Wright, Robin. 1989. "Uma conspiração contra os civilizados: História, Política e Ideologias dos Movimentos Milenaristas dos Arawak e Tukano do Noroeste da Amazônia". *Anuário Antropológico* 89:191-234.
- Wright, Robin. 1991. "Indian Slavery in the northwest Amazon" *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi* 7(2):149-179.
- Wright, Robin. 1992. "História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões, e perspectivas". In M. Carneiro da Cunha (org.), *História dos Índios no Brasil*, pp. 253-266. São Paulo: FAPESP/Companhia das Letras/SMC.
- Wright, Robin. 1999. "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". In R. Wright (org.), *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígena no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- Wright, Robin. No prelo a. "Escravidão Indígena no Noroeste Amazônico". In *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras.
- Wright, Robin. No prelo b. "Kamiko, Profeta Baniwa, e o Canto da Cruz". In *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras.
- Wright, Robin & Hill, Jonathann. 1986. "History, ritual and myth: nineteenth century millenarian movements in the Northwest Amazon". *Ethnohistory* 33(1):31-54.