

recente do alto rio Negro¹

Geraldo Andreello

Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), Brasil

andreello@ufscar.br

Este artigo trata de algumas iniciativas recentes empreendidas por lideranças e intelectuais indígenas da região do alto rio Negro no campo da ‘cultura’, tema que concentra hoje em dia grande parte dos projetos da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). Tais iniciativas expressam, de fato, uma preocupação corrente entre lideranças e comunidades indígenas da região quanto ao destino das futuras gerações, cada vez mais sensíveis aos sinais da cidade e do mundo dos brancos, conforme avalia-se correntemente. Mas a questão não é nova, e para abordá-la é preciso, a meu ver, atentar para das um conjunto de agenciamentos que vieram a configurar um tipo específico de movimento cultural no interior do movimento indígena regional mais amplo que emergiu no alto rio Negro já a meados dos anos de 1980.

O uso de aspas para o termo cultura no parágrafo acima segue os argumentos de Manuela Carneiro da Cunha, pois se refere a um “meta-discurso reflexivo sobre a cultura” (Carneiro da Cunha 2009). Uma expressão privilegiada do fenômeno é, segundo a autora, seu emprego como termo de empréstimo linguístico, pois, no alto rio Negro e em vários outros casos, vem sendo usado em português por grupos indígenas falantes de suas próprias línguas. Nesse sentido, como termo emprestado, ‘cultura’ carregaria uma chave de interpretação, apontaria para um contexto específico. Isto é, permanece sem tradução na chave interétnica. A variação de seus usos no alto rio Negro, aplicada que é tanto no contexto das relações entre índios e brancos como naquele das relações dos diferentes grupos indígenas entre si, parece-me, porém, recomendar a busca por suas

1 Este artigo consiste em uma revisão ligeiramente ampliada de uma apresentação oral feita na conferência internacional “Objetos como testigos del contacto cultural – perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del Alto Rio Negro (Brasil/Colombia)”, realizada entre 31.07. a 02.08.2014 no *Ethnologisches Museum* (Museu Etnológico) de Berlim. Agradeço aos organizadores do evento, professores Ingrid Kummels (*Freie Universität Berlin*), Michael Kraus (*Universität Bonn*, desde 2016 *Universität Göttingen*) e Ernst Halbmayr (*Universität Marburg*), pela oportunidade de apresentar e discutir as idéias elaboradas no texto com um significativo grupo de especialistas nas sociedades indígenas do Noroeste Amazônico reunidos na ocasião. Agradeço também as generosas observações de Stephen Hugh-Jones, François Correa e Ernesto Belo, igualmente presentes no encontro, que representaram um estímulo para a publicação.



possíveis traduções na língua local, pois indica modos distintos de reflexividade que parecem se alternar em diferentes circunstâncias da vida social local.

Desse modo, o problema de fundo será o de verificar, ainda nos termos propostos por Carneiro da Cunha a partir de Sahlins, um modo específico de ‘indigenização da cultura’, que, no caso no alto rio Negro, parece torná-la indiscernível de uma outra noção clássica da antropologia: a de parentesco. Quero advertir que o presente trabalho consiste apenas em uma primeira aproximação ao problema; ou seja, trata-se sobretudo de repassar um conjunto recente de acontecimentos que se sucederam no contexto da emergência do movimento indígena rionegrino buscando explorar algumas variáveis que, muitas vezes, tomamos por triviais. Refiro-me a um conjunto de formulações que emergem a partir da interlocução de lideranças locais com atores externos referentes ao tema da ‘revitalização’ ou do ‘resgate’ cultural, sugerindo que sob esses termos em princípio auto-evidentes opera uma reflexão local sobre as formas de produção do parentesco. Assim, no que se segue busco apontar para alguns aspectos da constituição desse discurso cultural no interior do movimento indígena regional, bem como propor uma sugestão preliminar acerca de como interpretá-lo.²

O alto rio Negro é uma região habitada quase exclusivamente por grupos indígenas. Para além de uma relativamente escassa população não-indígena concentrada na cidade de São Gabriel da Cachoeira, composta por comerciantes, funcionários públicos, militares e missionários, habitam ali 21 grupos diferentes, representantes das famílias linguísticas tukano oriental (cubeo, desana, tukano, miriti-tapuia, arapasso, tuyuka, makuna, bará, siriano, carapanã, wanano e pira-tapuia), arawak (tariano, baniwa, kuripako, warekena e baré) e maku (hupda, yuhup, nadeb e dow) (Cabalzar & Ricardo 1998). Esses grupos ocupam cerca de 700 povoados de tamanhos variáveis, estabelecidos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié e vários outros afluentes menores, perfazendo uma população total de cerca de 30 mil pessoas, montante que incorpora

2 Os dados etnográficos em fornecem a base para este capítulo foram obtidos ao longo de inúmeras estadias em campo na região do alto rio Negro, entre os anos de 1995 e 2007. O período de trabalho mais intenso se deu entre os anos de 2001 e 2003, quando residi por cerca de um ano no povoado de Iauaretê, no rio Uaupés, já na linha de fronteira entre Brasil e Colômbia. Os dados coletados nesse período foram trabalhados majoritariamente em minha tese de doutorado (véase Andreollo 2006). No período anterior (1995-1998) trabalhei como assessor da FOIRN como membro da equipe de pesquisadores do Instituto Socioambiental (ISA), tendo realizado então diversas viagens pelos rios da região acompanhando diretores dessa organização indígena. Nos anos de 2005 a 2007, assessoriei as atividades desenvolvidas no âmbito de um convênio assinado entre a FOIRN, ISA e IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão do Ministério da Cultura) visando o registro da Cachoeira de Iauaretê como Patrimônio Cultural Brasileiro de caráter imaterial, bem como, em seguida, no seu ‘Planos de Salvaguarda’, que incluiu um extenso leque de ações também em outras partes da região.

os cerca de 7 a 8 mil índios que vivem na própria sede do município.³ As bacias desses rios são incluídas em um conjunto de cinco Terras Indígenas contíguas, cuja extensão ultrapassa os 10 milhões de hectares. Essas significativas cifras demográficas e territoriais fornecem os contornos gerais daquilo que vem sendo reiteradamente apontado na literatura etnográfica como um extenso sistema social regional aberto, de fronteiras relativamente indefinidas –englobando extensas porções dos territórios colombiano e venezuelano–, cujas unidades compõem um mosaico de identidades sociais. Todos esses povos apresentam como características morfológicas básicas a exogamia e a descendência patrilinear, além de uma subdivisão interna em clãs hierarquizados entre si, cuja distribuição espacial é extremamente variada, sendo poucos os casos em que ainda se verifica sua concentração (ideal) em um mesmo trecho de rio ou em um dado território.

A partir de fins do século XVII, a colonização passou a exercer um novo conjunto de pressões no interior desse sistema, promovendo descimentos, escravização, deslocamentos forçados para os seringais, refluxo para zonas mais isoladas, concentrações em centros missionários, e, mais recentemente, um acentuado processo de urbanização. Desde o início do século XX, missionários salesianos começaram a implantar centros missionários na região, especialmente no rio Uaupés. Ao longo de décadas, valeram-se da educação escolar, oferecida através de um sistema de internatos, como forma de promover a catequese e ‘civilização’ dos índios. Paralelamente, desencadearam uma acirrada campanha pelo fim das moradias coletivas, do xamanismo e dos rituais. Em período mais recente, a região assistiu ao declínio do poder das missões, ao fechamento de seus internatos e à implantação de vários pelotões de fronteira pelo Exército Brasileiro, para os quais um significativo contingente indígena passou a ser recrutado. Apesar dessas profundas transformações históricas, pode-se dizer que os grupos indígenas no alto rio Negro permaneceram articulados entre si, levando a etnografia regional, que se consolidou a partir da década de 1960, a descrevê-los como partes de um grande sistema de trocas matrimoniais, rituais e econômicas,⁴ e, ainda mais importante, favorecendo a emergência de um movimento indígena regional a partir da década de 1980.

De um modo geral, poder-se-ia dizer que se trata de um movimento, e de um discurso correlato, que vieram a representar uma reação à experiência histórica de catequese e imposição dos valores cristãos sobre os povos indígenas, que teve como correlato, de acordo com os termos empregados pelas pessoas da região, uma usurpação da riqueza tradicional de seus avós levada a cabo pelos missionários salesianos. Como já foi

3 Os grupos tukano e arawak, sedentários e agricultores, possuem suas comunidades estabelecidas nas margens desses rios, ao passo que os grupos maku, caçadores/coletores semi-nômades, ocupam as áreas interfluviais da bacia do rio Uaupés.

4 Ver com relação aos povos tukano orientais, Goldman (1979), Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Bidou (1976), Arhem (1981), Jackson (1983), Buchillet (1983), Chernela (1993), para os povos arawak conferir também Wright (1981), Hill (1993) e Journet (1988).

fartamente comentado, a proteção favorecida pelas missões em pleno ciclo da borracha –quando a violência contra comunidades indígenas corriam soltas pela área, por parte de patrões, caucheros e comerciantes brasileiros e colombianos– levou muitos grupos a acatar as imposições da igreja. O acesso a sal, sabão, roupas, terçados, machados, anzóis, espingardas e munição obtidos até então por meio do endividamento com os patrões da seringa e do caucho passava a ser negociado nas missões a partir das primeiras décadas do século xx, onde os termos do escambo eram estritamente determinados pelos padres. Entregar conjuntos de adornos cerimoniais, derrubar as grandes malocas, abandonar os rituais e o xamanismo foram as exigências impostas. Todo um conjunto de práticas e objetos, bem como um estilo de vida correspondente, tornavam-se ‘coisas do diabo’. Em seu lugar, os padres introduziam a catequese, os internatos e as mercadorias, mas a nova religião e seus santos, a escrita e os números, ou as roupas e os machados, ainda que de alto interesse entre os índios, não aplacaram a perplexidade que se abateu entre os donos das velhas malocas quando a política salesiana endureceu –momento em que os centros missionários de Taracúá, Iauaretê e Pari-Cachoeira estavam plenamente implantados entre as comunidades tukano, desana, pira-tapuia, arapasso, tuyuka, wanano, cubeo, tariano, miriti-tapuia dos rios Uaupés, Tiquié e Papuri– todos grupos da família linguística tukano que vivem em mais de duzentas comunidades às margens desses rios, compondo atualmente uma população de mais de cerca de 10 mil pessoas. Conta-se que muitos vieram a deixar a região, baixando pelo Uaupés e Negro, e que alguns especialistas rituais chegaram a morrer de tristeza. Uma cena narrada ainda hoje com certa frequência em Iauaretê dá uma ideia do abalo moral que se abateu sobre alguns. Em certa ocasião, quando os homens de uma maloca tariano entregavam a caixa de ornamento ao padre, uma velha em prantos lhes advertia: “você estão entregando a sua vida!”

Tal situação iria perdurar por várias décadas. Porém, da absoluta intolerância às formas expressivas indígenas, os salesianos das missões em lado brasileiro vieram a partir dos anos 1970 adotando paulatinamente uma outra prática pastoral, para o que a denúncia de etnocídio de que foram alvo em 1980 no Tribunal Bertrand Russell, Roterdã, haveria de contribuir. Por outro lado, nas Missões Javerianas, vizinhas do lado colombiano e atuantes entre os mesmos povos indígenas, já sopravam a essa altura os ventos da teologia da libertação. Ali, a cultura indígena passava a ser recomendada e revalorizada, já que a evangelização agora baseava-se na ideia de ‘inculturação’ –as sementes do verbo estariam presentes em todas as culturas, tocando aos missionários encontrá-las– (Hugh-Jones 1997; Jackson 1991, 1995). Essa mudança de postura não deixou de influenciar uma nova geração de salesianos que passou a chegar às missões do lado brasileiro a partir desse período. Apareceram então padres que pretenderam por fim a certas comemorações cívicas antes impostas aos índios, eliminar as missas que se faziam por ocasião das formaturas nos internatos, e, mais significativamente, promover ‘festivais

culturais', para os quais os ex-alunos indígenas eram agora instados a retomar cantos e danças a fim de apresentá-los no próprio ambiente da missão. O resultado imediato foi uma nova perplexidade: "a gente não chega a entender a civilização", ponderam os moradores de hoje nos centros missionários, pois quem poderia imaginar que tudo que fora antes condenado passasse a ser vivamente recomendado? O espanto associou-se também à indignação, pois paralelamente limitava-se o fornecimento de mercadorias na cantina da missão a sal e anzóis, como se fossem os únicos itens que índios verdadeiros necessitassem. Além disso, e de modo mais importante, como querer que os índios voltassem com seus rituais se seus pais foram calados e proibidos de ensinar-lhes cantos e encantações imprescindíveis para tanto? Um padre espanhol adepto dessas medidas terminou sendo retirado da Missão de Iauaretê nesse período a pedido dos índios, o que indica a configuração de um mal-entendido que, em princípio, nada tinha de produtivo.

Com efeito, caso seja possível falar em alguma produtividade nessa situação, ela começou a aparecer aos poucos, por meio de algumas ações e formulações indígenas que há algum tempo dedicam-se a superar suas contradições – e esse é o ponto que interessa por em destaque aqui–. Trata-se de um discurso indígena que marca uma nova conjuntura na região, e cujos fatores mais determinantes são, a nosso ver, o fechamento dos internatos salesianos, depois de cerca de cinco décadas de funcionamento, e a emergência de um movimento indígena regional, com a constituição de várias organizações indígenas de base. Esse movimento foi também uma resposta à implantação dos pelotões de fronteira na área nesse período. À militarização da região correspondia um modelo específico de ordenamento territorial, com o Conselho de Segurança Nacional propondo, através do famigerado Projeto Calha Norte, a criação de várias e diminutas Colônias Agrícolas Indígenas nas bacias do Uaupés e do Içana. Essa figura foi instituída pelo Decreto Presidencial 94.946/87, de 1987, no qual distinguem-se 'áreas indígenas' de colônias indígenas, as primeiras sendo destinadas a grupos indígenas considerados não aculturados e as segundas àqueles já aculturados, categoria na qual evidentemente se enquadravam aqueles civilizados e católicos índios ao alto rio Negro.

As 'Colônias Indígenas' foram apresentadas em uma reunião no Uaupés em junho de 1988 como o verdadeiro caminho do progresso para os índios. Para obter serviços de saúde, educação e projetos econômicos a serem proporcionados pelo Governo Federal, seria preciso que admitissem os termos vigentes do decreto: bastaria que se reconhecessem como habitantes da primeira categoria –aculturados– e a eles seria destinada uma colônia e seus benefícios. Comenta-se na região que, de acordo com os interlocutores militares do período, na área indígena os índios seriam 'deixados por si só', ao passo que na colônia teriam ajuda e desenvolvimento, contariam com o apoio de autoridades para ajudar e dar incentivo. Os bens de consumo eram o que, sobretudo, fazia diferença. 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, ao entrar no assunto terra, os povos indígenas do Uaupés não estavam aparentemente preocupados com quantidade, mas com qualidade. Ou seja, o que então se apreendia daquelas categorias jurídicas era sua eficácia em manter ou transformar modos de vida, que, por sua vez, apresentava nítidas contradições com as mudanças que vinham ocorrendo no que concerne à posição dos missionários. Se os padres, a partir dos anos de 1980, salientavam a importância da cultura, os militares carregavam nas tintas na aculturação. Do ponto de vista indígena, ao que tudo indica, o dilema girava em torno do problema de voltar a viver como os antigos. Como isso poderia ser possível? Eis, entre outras, uma questão que parece ter estado na base das disputas que envolveram a fundação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro em 1987.

Configurava-se, assim, uma situação paradoxal: de um lado os padres passavam a recomendar uma volta a cultura dos antigos, de outro militares advertiam que terra e outros benefícios oficiais era coisa para índios já aculturados. Se os brancos não se punham de acordo, restava às lideranças indígenas a produção de um discurso mais sofisticado e apropriado às novas circunstâncias históricas. Em certo sentido, arrisco-me a dizer que esse também foi um fator que operou na fundação e consolidação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro a partir de 1987. Ou seja, para além do cálculo estritamente político quanto às alianças estratégicas mais relevantes naquele momento (Igreja, militares, empresas de mineração ou ONGs), parecia se configurar um campo de possibilidades para o exercício de uma nova imaginação que, ao mesmo tempo, pudesse integrar devires em princípio contraditórios (o que poderia significar, em suma, ser índio e civilizado simultaneamente?) e abrisse espaço para a constituição de novas subjetividades –ou de um novo território existencial, por assim dizer–.

Já se discutiu suficientemente a conjuntura por que passou a FOIRN nos seus primeiros anos de existência em outras ocasiões (Andreello 2006, 2008).⁵ Para além do alinhamento de diferentes grupos da região às agendas dos militares e da Igreja, o que me parece importante salientar, em suma, é que, paralelamente à constituição de um movimento indígena regional, em seu próprio interior começou a ganhar força um tipo muito específico de movimento cultural, que, ainda que baseado na reconstrução das antigas malocas, não pretendia exatamente uma volta às origens (véase Sahllins 1997), pretendendo antes uma espécie de terceira via local, em um esforço de imaginar uma mediação entre a ‘cultura dos antigos’ e a ‘civilização dos brancos’. Em 1995, sete malocas haviam ressurgido entre os desana, tuyuka, tukano e wanano, além de um exemplar erguido na cidade de São Gabriel da Cachoeira, junto ao prédio da então recém-construída sede

5 Para um panorama geral e detalhado dos acontecimentos mais ou menos recentes envolvendo os povos indígenas do alto rio Negro como um todo, ver os balanços periódicos publicados em Ricardo & Ricardo (1991, 1996, 2001).

da FOIRN –lá estavam agora exemplares das antigas moradias coletivas derrubadas por imposição dos padres a abrigar os novos eventos políticos–. Na sua assembléia geral desse ano, a diretoria da entidade informava aos delegados das suas associações de base um conjunto diversificado de atividades. De modo importante, além de questões referentes à demarcação, transporte, comunicação e relações com o governo e militares, lançava-se o primeiro volume da coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro”, o livro *Antes o mundo não existia*, de autoria de Firmiano e Luis Lana (Párókumu & Kêhíri 1995). Tratava-se de uma segunda edição, já que o livro tivera uma primeira publicada em 1980 com o apoio da antropóloga Berta Ribeiro. Com essa segunda edição, no entanto, esse tipo de experimento –registrar no papel as antigas narrativas orais– viria a proliferar na região. Em suma, antigos meios destinados a novos fins (as malocas abrigando falas políticas dirigidas ao Estado) e antigos fins obtidos por novos meios (falas que reafirmam conexões ancestrais agora registradas em livros): como disse Sahlins (1997), cultura e política tornavam-se meios e fins uma para outra.

Com efeito, desde a década de 1990, um conjunto diversificado de projetos locais veio sendo posto em prática. Já em 1993, equipes de assessores-pesquisadores da organização não-governamental Instituto Socioambiental começaram a trabalhar com lideranças comunitárias e de associações locais no sentido de promover um extenso mapeamento das comunidades da região, bem como assessorar a FOIRN na montagem de uma rede de comunicação eficaz entre as mais de 500 comunidades que representa, pertencentes a mais de 20 povos indígenas, distribuídas pelas enormes extensões dos rios que conformam a bacia do alto rio Negro. Esta primeira fase de trabalho foi coroada com a conquista da homologação de cinco Terras Indígenas na região, somando mais de 10 milhões de hectares, em 1998. Para tanto, a consolidação política e institucional da FOIRN, bem como a base de dados acumulada até então, desempenharam papel fundamental, garantindo a implementação bem sucedida de um processo participativo de demarcação física dessas áreas. Importante salientar que desde então malocas e livros de mitologia vêm marcando presença na região: a coleção conta hoje com oito volumes, havendo outros em preparação (véase Andrello 2010; Hugh-Jones 2010), e há um significativo número de malocas que seria preciso inventariar. Esse movimento inicial vai se intensificar até o final da década, estimulando várias iniciativas, inclusive todo um esforço de reestruturação do sistema escolar com base em currículos diferenciados e programas de formação intercultural de professores indígenas empreendidos por algumas organizações indígenas com o apoio de ONGs. Esse novo contexto, estimulou ainda mais uma produção bibliográfica local, na forma de cartilhas de alfabetização nas línguas indígenas e outros escritos voltados para alunos e professores indígenas, que resultam de variadas experiências de registro de conhecimentos locais.

Destaque deve ser reconhecido à implantação de escolas diferenciadas nos rios Tiquié, Içana e Uaupés, entre os tuyuka, baniwa, tukano e wanano. Esses núcleos constituíram experimentos sistemáticos para reverter uma tendência histórica que envolveu a introdução da educação escolar no rio Negro: a concentração de estudantes em idade escolar nos grandes internatos salesianos de São Gabriel, Taracuí, Iauaretê e Pari-Cachoeira desde o início do século xx, e cujo desmonte veio a se concluir também nos anos de 1980. Pode-se dizer que a experiência dos internatos forneceu uma referência em negativo para a implantação dessas novas escolas. Se lá, as línguas indígenas eram proibidas, nessas experiências recentes tudo passava a acontecer ‘nas línguas nativas’, da alfabetização à elaboração de pesquisas e monografias; se no internato os padres ensinavam a língua, a matemática e os ofícios dos brancos, tratava-se agora de montar currículos e materiais didáticos baseados em conteúdos culturais locais. A metodologia de base é o desenvolvimento de pesquisas sobre a própria cultura indígena, para o que técnicas e conhecimentos ocidentais podem e devem ser empregados. A aposta, em suma, é a de que assim procedendo é possível, ao mesmo tempo, absorver novos conhecimentos e valorizar os conhecimentos tradicionais. Não obstante o extenso conjunto de esforços necessários para viabilizar tal programa (acompanhamento pedagógico constante, formação de professores indígenas, oficinas com diferentes tipos de especialistas indígenas e não-indígenas, produção e publicação de material didático em diferentes línguas), o modelo da escola diferenciada veio a ser incorporado pela Prefeitura de São Gabriel da Cachoeira em 2007, ao menos no discurso.

Essas escolas valeram-se, e de certo modo orientaram, o início de outros projetos paralelos, em particular aquele voltado para o manejo de recursos pesqueiros e agro-florestais. Junto às escolas foram projetadas a implantação de estações de piscicultura, nas quais foram desenvolvidos métodos adaptados às condições logísticas e ecológicas locais. A criação de espécies nativas de peixes foi introduzida na região com assessoria técnica, e os viveiros domésticos, cujo planejamento incluía um sistema agroflorestal em seu entorno para garantir alimentação dos peixes, começaram a surgir em algumas comunidades mais próximas às escolas. O que se fazia nas estações retro-alimentava as atividades escolares, de modo que boa parte das pesquisas ali desenvolvidas passou a concentrar-se nos conhecimentos relativos a plantas e animais e seus ciclos reprodutivos, os chamados calendários ecológicos-culturais. Paralelamente, foram iniciados programas de monitoramento da pesca, tanto em termos da produção pesqueira quanto do uso de diferentes apetrechos, entre tradicionais e introduzidos, o que envolvia uma avaliação dos impactos da introdução do uso de redes de pesca. Mas nas escolas também se investiu no levantamento das antigas narrativas de origem, no registros das encantações a elas associadas e na tentativa de retomada de práticas rituais em desuso. Além disso,

nessas novas experiências escolares boa parte dos recursos disponíveis foram destinados à reconstrução de grandes malocas.

Em 2004, somando-se a este movimento, o Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) estabeleceu uma parceria com a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), no intuito de iniciar um programa piloto de registro do patrimônio cultural de caráter imaterial junto a grupos indígenas da região. Em 2006, o IPHAN reconheceu a Cachoeira de Iauaretê, rio Uaupés, como patrimônio cultural dos povos do Uaupés (Andrello 2012), ensejando uma série de ações de salvaguarda, entre as quais, além de um experimento participativo de cartografia de lugares sagrados com o uso de modernos recursos de GIS, incluiu-se uma visita de uma comissão indígena do Uaupés ao Museu do Índio de Manaus. Essa visita resultou, entre 2008 e 2009, na repatriação de um conjunto de adornos rituais levados no passado por missionários, num total de 108 peças, que passaram a ser utilizadas nas novas malocas (Martini 2012). É importante assinalar que o reconhecimento da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio cultural levou à idealização de um novo programa de fortalecimento cultural na região apoiado pelo Ministério da Cultura, o chamado 'Projeto Mapeo'. Esse programa é voltado para o registro audiovisual da geografia mítica do rio Negro, em ambos os lados da fronteira Brasil-Colômbia. As atividades previstas encontram-se em curso, com uma primeira viagem de reconhecimento tendo sido realizada entre Manaus e São Gabriel da Cachoeira em fevereiro de 2013, com a participação de velhos conhecedores de vários grupos, além de antropólogos e cinegrafistas, refazendo a viagem mítica da Anaconda ancestral que conduziu os ancestrais dos povos indígenas do Uaupés (Andrello 2013; Scolfaro 2014).

Para além de uma avaliação dos sucessos e fracassos desse conjunto de atividades, o fato importante a ressaltar é que esses núcleos de educação e experiências de documentação vieram a ocupar o centro da comunidade ou do conjunto de comunidades em que se inserem. Assim, forneceram a base sobre a qual novas associações se ergueram, criaram novos espaços de discussão e debates, estabeleceram novas conexões para fora, com agências de cooperação, programas de fomento a projetos comunitários governamentais e não-governamentais, instituições de pesquisa e até artistas. Mas paralelamente propiciaram novas conexões com os parentes da Colômbia, como atestam as visitas de intercâmbio dos tuyuka aos barasana, yeba-masa, tatuyo e outros do Rio Pira-Paraná, onde boa parte da vida ritual já abandonada em lado brasileiro ainda vigora. Através dessas relações, puderam entrever novas possibilidades de viver nas comunidades, agregando-lhes novas rotinas e estimulando rapazes e moças, sempre muito sensíveis aos sinais que vem da cidade e do mundo dos brancos, a continuar ali. Obviamente, esses processos envolvem a apropriação de novas tecnologias e equipamentos pelos quais se acessa e disponibiliza informações –nem é preciso falar do poder da internet nesses

contextos—. Em suma, as escolas diferenciadas e outras atividades associadas criaram um espaço a partir do qual emana um novo ânimo coletivo, o que envolve uma reflexão permanente acerca das opções e impasses que agora se delineiam, inclusive face às novas possibilidades entreabertas pelos dispositivos, oficiais ou não, de patrimonialização e das pesquisas que impulsionam. Uma delas, muito sintomática desse novo estado de coisas, é expressa por Higino Tuyuka: seremos só pesquisadores ou realmente viveremos essa cultura que estamos redescobrimos? Ou como diz André Baniwa, idealizador da Escola Pamaali do Içana: precisamos pensar bem no tipo de formação que precisa o novo homem baniwa.

Ponto particularmente complexo nesses processos diz respeito ao balanço que é preciso operar entre o conhecimento e técnicas dos brancos e o conhecimento indígena. Nas experiências até agora desenvolvidas, pode-se dizer que o conhecimento indígena converteu-se em objeto de pesquisas, isto é, um tipo de conhecimento se tornou objeto de outro tipo de conhecimento aí praticado. Difícil dizer, mas é possível aventar que, nesses processos, certos esquemas conceituais indígenas tenham sido objetivados, como se fosse possível separar seus conteúdos da forma que assumem, ou da forma pela qual são produzidos. A questão na verdade não é nova, pois boa parte das discussões em torno da proteção dos conhecimentos tradicionais é unânime em apontar que sua preservação é, antes de mais nada, a preservação das condições pelas quais são continuamente produzidos (véase, entre outros, Carneiro da Cunha 2009; Viveiros de Castro 2008).

Mas talvez aqui resida uma especificidade importante do rio Negro. Especulemos: as condições de produção e transmissão de conhecimento certamente variaram significativamente ao longo da história recente. Mais que isso, os esforços sistemáticos dos missionários salesianos em destruir as malocas e expropriar as riquezas tradicionais dos grupos da região (flautas e ornamentos cerimoniais imprescindíveis aos rituais que ocorriam nas antigas malocas) constituiu, de acordo com uma avaliação corrente na região, um golpe quase insuperável ao que seria a integridade de um *corpus* canônico de conhecimentos oriundos do passado mítico, na medida em que cantos e encantações que forneciam a base dos ciclos rituais foram sendo abandonados. Conta-se que muitos dos antigos especialistas nesse tipo de conhecimento esotérico (os baiaroa e os kumua, mestres de cantos e encantações respectivamente) morreram de tristeza, e os velhos que a geração de hoje conhece já são os filhos desses: ainda que tenham nascido nas malocas, cresceram em um ambiente no qual o abandono ou a perda da sabedoria dos antigos era como que um fato consumado. Os rituais de iniciação cederam lugar ao período em que se passou a frequentar os bancos escolares dos internatos, e os antigos kumua tiveram seu prestígio ainda mais abalado com o surgimento de novos líderes rituais, como os ex-alunos que retornavam às comunidades para ocupar o cargo de catequistas e officiar os serviços dominicais nas pequenas capelas erguidas sob orientação dos padres.

O ambiente no qual os velhos de hoje cresceram é, de certa forma, conhecido de seus filhos e netos. Suas evocações à tristeza dos antigos, os cantos melancolicamente entoados que ainda chegaram a ouvir, e, sobretudo, certas encantações que, por essenciais, jamais puderam abandonar (proteger os filhos de doenças potenciais, atribuir-lhes nomes ancestrais, neutralizar o caráter maléfico de certos alimentos, proteger as mulheres e as crianças dos perigos que envolvem a menstruação e o parto, organizar um *dabucuri* para os cunhados com quem se troca irmãs, entre outras possíveis), são indícios muito palpáveis de que conhecimentos intrínsecos a certas práticas vigentes conectam-se, certamente de modo complexo, a um sistema intelectual mais amplo, cuja expressão completa encontrava-se na vida ritual observada nas antigas malocas e no modo de vida mais austero que se levava ali. Qual é a consequência disso? Muitos dizem que os antigos eram mais fortes e saudáveis, menos preguiçosos e mais inteligentes, que os jovens de hoje. E o que se perdeu exatamente nesse processo? Eis uma questão que não parece passível de resposta precisa. Por outro lado, é comum ouvirmos que, se de um lado, muito se perdeu, por outro, muito se adquiriu, e que em certa medida os índios de hoje já se parecem com os brancos em muitos aspectos. Os brancos, porém, não possuem ‘etnias’, não possuem ‘cultura’, e, em certo sentido, não correm os mesmos riscos que índios correm, porque seu corpo e sua comida são diferentes.⁶

Uma comparação corrente no rio Uaupés permite esclarecer um pouco mais esse ponto. A estratégia é a de comparar o que um pai indígena transmite a seu filho com aquilo que um pai branco não pode transmitir ao seu. Se um alemão tiver seu filho no Brasil, a criança já não será alemã, ao passo que os índios do Uaupés podem ter filhos em qualquer parte do mundo sem que essas suas crianças deixem necessariamente de ser índios, ou mais especificamente tariano, tukano, desana, arapasso, pira-tapuia, wanano, tuyuka e assim por diante. Assim, o que falta ao branco é, como se afirma às vezes, a ‘etnia’. Outras vezes, as pessoas costumam ser mais explícitas, apontando que o branco carece, de fato, de ‘cultura’. Isto é, os brancos, ao contrário dos índios, são o fruto de uma transformação abrupta: no processo de aparecimento de uma verdadeira humanidade, relatado por meio dos mitos de origem, são aqueles que adquiriram suas capacidades distintivas em um episódio não premeditado –a má escolha das armas–, ao contrário do que ocorreu com os ancestrais indígenas, cujos grupos resultam de um lento e paulatino processo de crescimento e transformação. Nesse sentido, se cada grupo específico –tukano, tariano, etc.– pode falar em algo como a ‘nossa cultura’, os cantos,

6 Essa afirmação evoca um caso relatado por Peter Gow entre os piro da Amazônia peruana. Trata-se da discussão entre um professor de aldeia (branco) e uma mulher piro acerca dos efeitos da ingestão de água fervida: para o professor seria a condição para evitar a diarreia infantil; já para a mulher era justamente o que a causava. O interessante da história é que a mulher não duvidava do professor, mas advertia que a água fervida poderia ser recomendável aos corpos dos brancos, mas não aos corpos indígenas (relatada por Viveiros de Castro 2009).

entoações e ornamentos acumulados ao longo da saga mítica da anaconda ancestral que trouxe seus ancestrais ao rio Uaupés, o mesmo não se passaria com os brancos. Senhores da arma de fogo e das mercadorias em geral, itens que vieram a determinar o modo como levam sua vida, falta-lhes, no entanto, um princípio de subjetivação equivalente àquele que torna, por exemplo, os tukano *yepâ-masa*, ‘gente-terra’. Carentes de tal princípio, os brancos são, dessa maneira, possivelmente desalmados. Sua forma particular de subjetivação, *peka-masa*, a ‘gente-espingarda’, é incidental; sua humanidade é duvidosa, ainda que tenham logrado monopolizar poderes invejáveis.

Desse modo, podemos dizer que o discurso sobre o qual o movimento cultural rionegrino vem emergindo no Uaupés implica duas formas de diferenciação. Há, evidentemente, uma forma contrastiva, que produz termos no limite irredutíveis, e que se refere às relações entre índios e brancos. Nessa primeira acepção, ‘cultura’ é traduzida na língua tukano com a expressão *masa nisehetisehé* (modo de ser ou viver de gente), o que denota uma condição amplamente compartilhada de sujeito, ou um *habitus* de sujeito. Da qual, porém, o branco é excluído: para este não há ‘cultura’; há, como os índios puderam apreender historicamente, ‘civilização’. Este último termo é, em tukano, sensivelmente distinto do primeiro, traduzido que é como *pekasã nisehetisehé* (modo de ser ou viver da gente-espingarda). Mas há também uma outra forma de diferenciação que poderíamos chamar de transformacional, e, assim, reversível, que opera no âmbito das relações dos índios entre si.

A expressão que traduz essa outra forma é *mari yeé nisehetisehé*. Aqui são duas palavras antepostas ao termo *nisehetisehé*: *mari*, pronome da primeira pessoa do plural, ‘nós’, e, *yeé*, que corresponde ao plural inanimado de *yaá*, uma marca de posseção que liga um sujeito possessor a um objeto possuído. Ou seja, o possessor é o ‘nós’, e o possuído a ‘cultura’. Assim, na sua forma possessiva a cultura (‘nossa cultura’) parece apontar para um sujeito particular, o sujeito que possui –que adquiriu– um modo próprio de sê-lo. Dissemos acima que os grupos do rio Uaupés diferenciam-se conjuntamente dos brancos, e se consideram um mesmo tipo de gente, com sua própria comida. O mesmo tipo de gente, é certo, mas com etnias, e assim ‘culturas’, distintas. Se na primeira acepção havia uma cultura em comum, nesta segunda há culturas distintas, cultura no plural. Sua diferenciação diz respeito à propriedade de certos itens que, ainda que muito parecidos do ponto de vista de um observador externo, são considerados suficientemente distintos entre si. Refiro-me aos nomes, aos cantos e histórias rememorados no interior de cada etnia, mais especificamente pelos clãs que ocupam posições hierárquicas proeminentes, os quais figuravam nos diálogos cerimoniais que se entremeavam às performances com flautas e adornos no passado. Quando se fala em ‘nossa cultura’, são essas posses inalienáveis que se tem em mente, mesmo quando se trata de registrá-las em novos suportes para exprimi-las no presente.

De modo importante, a expressão *mari yeé nisehetisehé* pode se condensar na forma *mari yeé*, caso em que, apesar de carregar o mesmo sentido, a tradução literal passa a ser ‘nossas coisas’. Passando da primeira à terceira pessoa, há ainda, para um determinado grupo, a seguinte forma: *ye’pâ-masa* (tukano) *yeé*. Ao dizer isso, alguém estará se referindo às ‘coisas tukano’, isto é, ‘aquilo que é dos tukano’. O que está implícito ao se fazer menção àquilo que seria uma propriedade tukano são, precisamente, suas falas, *uukunsehé*, a própria língua, mas também os nomes, encantações, mitos, entoações e cantos. Essa última expressão é um nome derivado do verbo ‘falar’, *uu*, que pode ainda ser nominalizado como *uuró*. De acordo com o linguista Henri Ramirez (1997), a interpretação dessa última construção é complexa, pois exprime conceitos mais abstratos. Se *uukunsehé* se refere às ‘falas’ de modo geral, *uuró* é, por assim dizer, o seu ‘assunto’, isto é, aquilo de que trata e aquilo que pode fazer. A capacidade de proteger ou agredir metafisicamente, de nomear ou de maleficar, depende do *uuró* de alguém e do uso que é capaz de fazer dele pelo sopro das palavras, isto é, as encantações xamânicas usadas para curar, proteger e nomear parentes, bem como para maleficar desafetos. Como viemos discutindo, essa segunda acepção da cultura relaciona-se a modos particulares de subjetivação, e, portanto, de agência. Assim, poderíamos aventar que há variação de potência quanto ao *uuró* das pessoas, a depender daquilo que hoje em dia se define como ‘etnia’. Portanto, quando se fala na região sobre a necessidade de revitalizar a cultura tukano ou tariano e assim por diante, não se trata, ou não se trata apenas, de promover um idioma simbólico de identidades contrastivas.

Ou seja, quando se fala em ‘cultura’ nesse contexto relacional específico, o termo parece não designar propriamente aquilo que é socialmente construído, pois refere-se, ainda que de maneira não imediatamente evidente, a variações entendidas com dadas de antemão (véase Wagner 1981). E se há uma noção de propriedade implícita nisso tudo, há um duplo sentido envolvido: refere-se tanto àquilo que se tem como àquilo que se é e que se pode fazer, aos efeitos, em suma, que se pode produzir sobre outrem por meio da fala. Afinal, o verbo *nií*, componente essencial da expressão *nisehetisehé* (o modo de ser ou o hábito de sujeito), é, ao mesmo tempo, ‘ser’ e ‘dizer’.

Ao longo dos rios Uaupés e Negro, bem como de suas cidades, as designações coletivas genéricas e particulares constituem, de fato, um assunto delicado. Como disse certa vez um índio baniwa residente em Manaus, “tem gente aqui na cidade que vai se irritar se você disser que ele é ‘índio’, mas, ao mesmo tempo, não vai negar, e provavelmente até se orgulhar, em dizer que é desana, tukano ou tariano”.⁷ O fato a anotar é que se há, por um

7 O termo ‘índio’ ou ‘indígena’ encontra, com efeito, traduções nas línguas indígenas da região, todas elas denotando uma gente que vive nas cabeceiras dos rios da região, que não possuem sua própria comida – e por isso se alimentam com ‘tapurus’, as larvas que proliferam no tronco de certas palmeiras—. Na língua tukano, por exemplo, o termo para ‘índio’ é *po’terikâharã*, literalmente ‘aqueles que são das

lado, um uso genérico para noção de cultura, e que diz respeito àquela condição amplamente compartilhada de sujeito, há um outro uso através do qual essa condição geral vem a ser desdobrada por assim dizer, e que diz respeito a um campo relacional que gera posições distintas –ocupadas pelos quase incontáveis coletivos do Uaupés–, cujas relações a já clássica etnografia regional definiu sobretudo pela hierarquia entre primogênitos e caçulas e pela exogamia de clãs. É possível sugerir, a meu ver, que tais posições podem também ser descritas como uma série de variações no interior do grande conjunto auto-designado como *pamiri-masa*, ‘gente de transformação’, categoria que engloba os povos que se estabeleceram ao final da era mítica no médio Uaupés, e seus afluentes Papuri e Tiquié.

Em suma, ainda que não explicitamente, é possível discernir as velhas relações de parentesco e afinidade operando como uma espécie de fundo sobre o qual se configura o discurso cultural rionegrino de hoje, e certamente atualizando todos os efeitos políticos que lhes são próprios. Seguindo formulações recentes de Marshall Sahlins (2013), tomo o parentesco aqui não como aquilo que deriva das relações biológicas de procriação, mas como uma multiplicidade de participações intersubjetivas, ‘uma rede de mutualidades do ser’. A meu juízo, esta definição qualifica de um modo muito preciso o grande sistema social regional do rio Negro, no qual cada clã se define por meio de um jogo complexo de relações com irmãos (maiores e menores) e aliados (dos quais obtêm esposas para fazer crescer o próprio grupo). Sahlins, ao sugerir que é papel da cultura particularizar as relações de parentesco –diferenciando as disposições humanas voltadas para o ser transpessoal– termina por propor que parentesco é cultura. De sua parte, ao se apropriar da noção, os povos do rio Negro parecem inverter a formulação: ali cultura é parentesco, ponto que evidentemente caberia desenvolver mais cuidadosamente, mas que aqui não posso mais do que deixar apenas indicado, rogando ao leitor uma ocasião futura em que espero tratá-lo de modo mais adequado.

Não obstante, Janet Carsten, em conferência recentemente proferida na Universidade de São Carlos, sugeriu, a partir das formulações de Sahlins, que o parentesco enquanto mutualidade do ser seria aquilo que permite imaginar a socialidade para além do presente, projetando-a tanto no passado como no futuro. Nesse sentido, sugere ainda a autora, seria preciso prestar mais atenção nos modos de operação do parentesco, nos problemas que elabora, bem como naquilo que o torna potente –e menos em definições sobre o que é ou deixa de ser–. Pois o parentesco proveria, sobretudo, um campo imaginativo privilegiado para uma especulação referente a quem somos nós e ao que podemos ser no futuro. Uma reflexão, em suma, acerca de nossas conexões no presente e

cabeceras’, tendo sido usada desde o tempo dos primeiros missionários que se fixaram no Uaupés com uma conotação de ‘não-civilizado’. A conotação depreciativa do termo é, com efeito, confirmada por outras expressões a ele associados, como *báti ñia-masa*, ‘a gente do tapuru’, ou *t’omasitirã*, ‘os sem juízo’, ‘sem planos’, ‘que vivem como bêbados’. Nas línguas arawak e geral, o termo correspondente é *maaku* ou *makú*, que apresenta os mesmos conteúdos do termo tukano.

no passado, bem como com aqueles que ainda vão nascer. Desse ponto de vista, relações de parentesco são passíveis de adensamento ou diluição, o que as inscreve incontornavelmente na temporalidade. Esta qualidade específica do parentesco seria, para a autora, mais facilmente apreensível na medida em que se materializa em substâncias, como fluidos corporais ou sangue. Mas não se trata de uma relação necessária, pois a transmissão do parentesco pode ocorrer tanto pela via de substâncias corporais como por meio de comida, espaço doméstico, roupas, relíquias, e mesmo cartas ou fotografias. Em ambos os casos, trata-se de matéria prima adequada para a transmissão de essências pessoais e relações através do tempo (Carsten 2014).

Em resumo, a noção de *mari yeé*, ‘nossas coisas’, tal como mencionada acima, parece-me cumprir precisamente essa função. É preciso lembrar que se, no presente, essas ‘coisas’ são sobretudo imateriais –nomes, cantos, narrativas e encantações–, no passado incluíam adornos e flautas sagradas levadas pelos missionários, sua contraparte material. Os novos registros escritos e audiovisuais, através dos quais as narrativas e os cantos ensejam uma nova materialidade, vêm assim compensar a visibilidade perdida junto com esses objetos. Novas substâncias passam a ser utilizadas para, uma vez mais, retomar a transmissão das qualidades ainda legadas pelos antepassados tukano, desana, tariano etc às novas gerações: eis o experimento a que parecem ser submetidas as políticas culturais de hoje. Quais as chances de sucesso desse empreendimento?

Por enquanto, parece-me impossível responder à pergunta acima. Porém, como afirmamos no começo, os povos do rio Negro, apesar das vicissitudes da colonização, lograram manter-se articulados entre si. Ao final, podemos a meu ver agregar que isso significa que vieram contínua e conjuntamente produzindo relações de parentesco, de maneira que tudo que se absorveu da figura do colonizador –mercadorias de ontem, recursos técnicos de hoje– adentraria estes circuitos de intercâmbios internos. Quer dizer, tudo que veio da civilização não foi exatamente absorvido por uma cultura local, para evocar aqui as duas contrastivas e genéricas posições de índios e brancos, e sim no plano da ‘nossa cultura’ –a operação aqui não é efetuada por uma cultura no singular–, ainda que seja com relação a esta que a civilização seja concebida enquanto tal, mas pelas muitas culturas locais, aqui necessariamente no plural. Pois tudo que é gerado no interior do movimento cultural rionegrino tende a levar uma marca particular –do clá X dos tukano, ou do clá Y dos desana, e assim por diante–. A multiplicidade local fragmenta, assim, incontornavelmente a unicidade dos poderes dos brancos, que se apresentam em bloco face a diversidade das posições locais. Faz dela, em suma, mais um instrumento de sua incessante produção, motivo pelo qual, apesar da aquisição progressiva e crescente de elementos do mundo dos brancos, os povos indígenas do rio Negro lograram continuar, de maneira interdependente, se transformando em tukano, desana, pira-tapuia, e assim por diante.

Dessa maneira, talvez se possa concluir que, no rio Negro, o uso que se passou a fazer da noção de cultura apresenta peculiaridades cuja compreensão não se esgota no uso das aspas. Ao circular em diferentes sentidos, conectando relações internas e relações externas, veio a ganhar um conteúdo específico, tornando-se indistinta dos processos de produção do parentesco. Restaria saber se todos os envolvidos nos processos políticos locais estão em condições, ou possuem a disposição, de apreender sua singularidade.

Referências bibliográficas

Andreello, Geraldo

- 2006 *Cidade do Índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista (UNESP)/Instituto Socioambiental (ISA)/NuTI.
- 2008 Hierarquias e alianças: política indígena no rio Uaupés. *Teoria & Pesquisa* 18(2): 81-96.
- 2010 Falas, objetos e corpos: autores indígenas no rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 73: 5-26. <<http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v25n73/v25n73a01.pdf>> (23.08.2017).
- 2012 Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés. *Revista de Antropologia* 55(1): 291-330. <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46967/51316>> (23.08.2017).
- 2013 Origin narratives, transformation routes. *Vibrant. Virtual Brazilian Anthropology* (10)1: 1-33. <http://www.vibrant.org.br/downloads/v10n1_andreello.pdf> (23.08.2017).

Århem, 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.

Bidou, Patrice

- 1976 *Les fils de l'anaconda celeste. (Lês Tatuyo). Étude de la structure soio-politique*. Tese de doutorado. Paris: EPHESC.

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 doutorado, Université de Paris-X Nanterre. <http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/pleins_textes_7/carton04/15520.pdf> (20.11.2017).

Cabalzar, Aloísio & Beto Ricardo

- 1998 *Povos indígenas do alto e médio Rio Negro – Mapa-Livro*. São Paulo: Ministério da Educação (MEC)/SEF.

Carneiro da Cunha, Manuela

- 2009 *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify.

Carsten, Janet

- 2014 A matéria do parentesco. *R@U (Revista de antropologia da UFSCar)* 6(2): 103-118. <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2016/04/07_rauA006201-def.pdf> (23.08.2017).

- Chernela, Janet
 1993 *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: A sense of space*. Austin: University of Texas Press.
- Goldman, Irving
 1979² *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hill, Jonathan
 1993 *Keepers of sacred chants. The poetics of ritual power in an Amazonian society*. Tucson: University of Arizona Press.
- Hugh-Jones, Christine
 1979 *From the milk river: Spatial and temporal processes in North-west Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen
 1979 *The palm and the Pleiades*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1997 Éducation et culture. Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana. *Cahiers des Ameriques Latines* 23: 94-121.
 2010 Entre l'image et l'écrit. La politique tukano de patrimonialisation en Amazonie. *Cahiers des Amériques Latine* 63-64: 195- 227.
- Jackson, Jean
 1983 *The fish people. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
 1991 Being and becoming Indian in the Vaupés. Em: Urban, Greg & Joel Scherzer (eds): *Nation-states and Indians in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 131-155.
 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.
- Martini, André
 2012 O retorno dos mortos. Apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança do Museu do Índio para o rio Negro. *Revista de Antropologia* 55(1): 331-356. <<https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46968/51315>> (23.08.2017).
- Pārōkumu, Umusì (Firmiano A. Lana) & Tōrāmũ Kêhírì (Luis G. Lana)
 1995² *Antes o mundo não existia: Mitologia dos antigos desana kèhìripōrã*. São Gabriel: União das Nações Indígenas do Rio Tiquié (UNIRT)/Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN).
- Ramirez, Henri
 1997 *A fala tukano dos ye'pã-masa*. Manaus: Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia.
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo
 1971 *Amazonian cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. Chicago: University of Chicago Press.

Ricardo, Beto & Fany Ricardo (orgs.)

- 1991 *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. Aconteceu, 18 São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI). <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> (20.11.2017).
- 1996 *Povos indígenas no Brasil, 1991-1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> (20.11.2017).
- 2001 *Povos indígenas no Brasil, 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA). <<https://pib.socioambiental.org/pt/c/downloads>> (20.11.2017).

Sahlins, Marshall

- 1997 O pessimismo sentimental ou porque a cultura não é um objeto em vias de extinção (parte I). *Mana* 3(1): 41-73.
- 2013 *What kinship is – and is not*. Chicago: University of Chicago Press.

Scolfaro, Aline

- 2014 Geografia indígena e lugares sagrados no rio Negro. *R@U (Revista de @ntropologia da UFSCar)* 6(1): 229-257. <http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/06/vol6no1_11_escolfaro2.pdf> (23.08.2017).

Viveiros de Castro, Eduardo

- 2008 Perspectivismo indígena. Em: Ricardo, Beto & Marina Antogiovani (eds.): *Visões do rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 83-92.
- 2009 The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. Em: Bamford, Sandra & James Leach (orgs.): *Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered*. Oxford: Berghahn Books, 237-268.

Wagner, Roy

- 1981 *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Wright, Robin

- 1981 *History and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tese de doutorado, Stanford University.