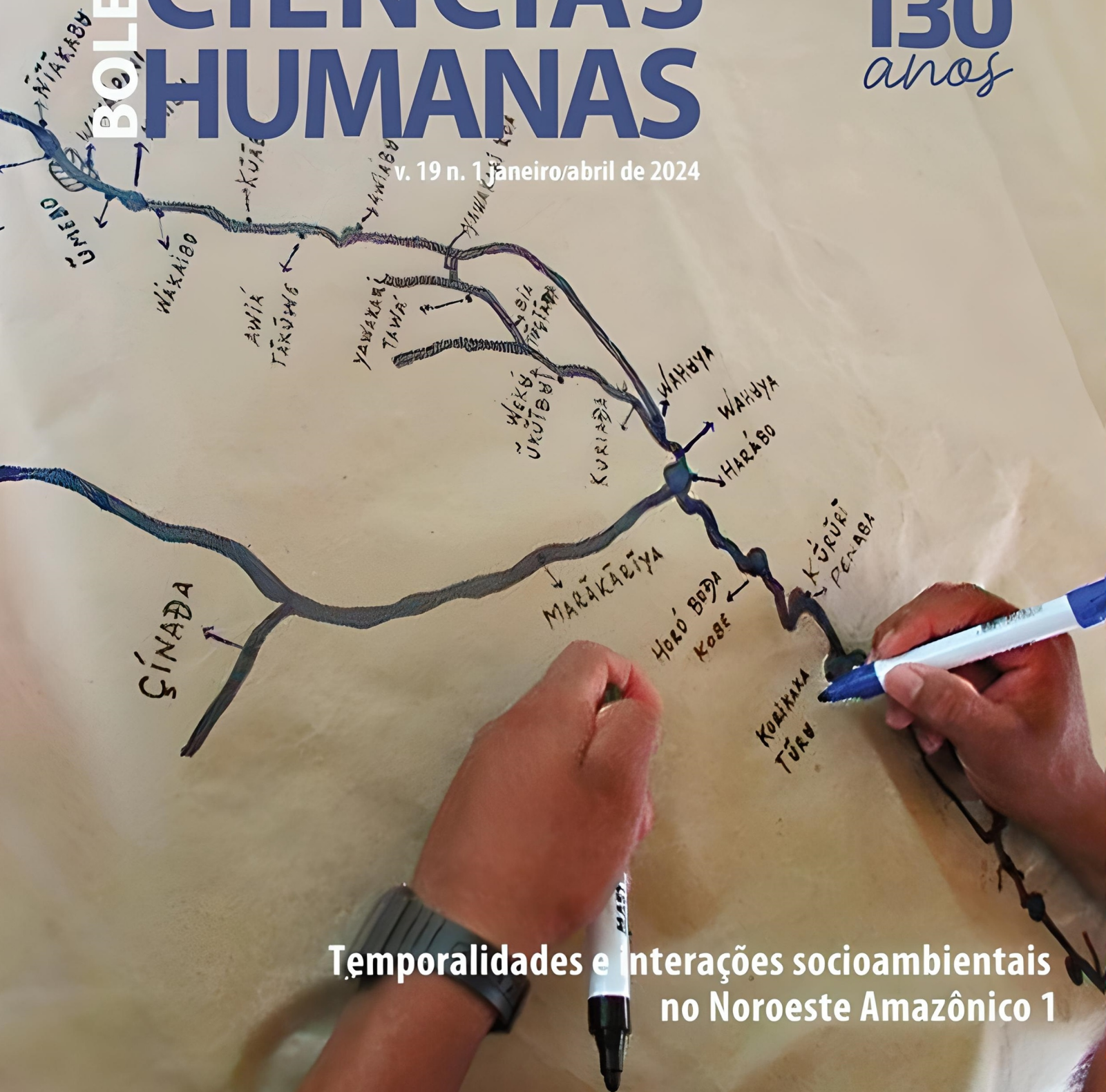


130
años

v. 19 n. 1 Janeiro/abril de 2024



Temporalidades e interações socioambientais no Noroeste Amazônico 1

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas



v. 19, n. 1

Publicação contínua

janeiro-abril 2024

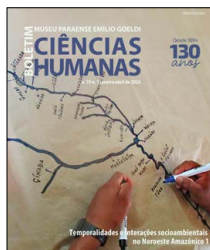


IMAGEM DA CAPA

Detalhe de mapa de Igarapés com nomes em Kubeo, elaborado por representantes das etnias Yuremawa, Yuripawa e Betówa. Foto: Diego Rosa Pedroso (2014).

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI CIÊNCIAS HUMANAS (ISSN 2178-2547)

O Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia foi criado por Emílio Goeldi e o primeiro fascículo surgiu em 1894. O atual Boletim é sucedâneo daquele.

The Boletim do Museu Paraense de História Natural e Ethnographia was created by Emílio Goeldi, and the first number was issued in 1894. The present one is the successor to this publication.

EDITORA CIENTÍFICA

Jimena Felipe Beltrão

EDITORES ASSOCIADOS

Adam Singerman - Universidade de Chicago - Linguística

Ana Vilacy Galúcio - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística

Claudia López - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia

Cristiana Barreto - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - Arqueologia

Eliane Cantarino O'Dwyer - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) - Antropologia

Fernando Ozório de Almeida - Universidade do Estado do Rio de Janeiro - Arqueologia

Flávia de Castro Alves - Universidade de Brasília - Linguística

Henry Salgado Ruiz - Pontifícia Universidad Javeriana - Sociologia

Hein van der Voort - Museu Paraense Emílio Goeldi - Linguística

Jorge Eremites de Oliveira - Universidade Federal de Pelotas - Antropologia

Laure Empereire - Institut de recherche pour le développement - Etnobotânica

Lúcia Hussak van Velthem - Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia

Márcio Couto Henrique - Universidade Federal do Pará - História

Marília Xavier Cury - Universidade de São Paulo - Museologia

Márlia Coelho Ferreira - Museu Paraense Emílio Goeldi - Etnobotânica

Martijn van den Bel - Universiteit Leiden - Arqueologia

Mily Crevels - Universiteit Leiden - Linguística

Pedro Glécio Costa Lima - Museu Paraense Emílio Goeldi - Etnobotânica

Priscila Faulhaber Barbosa - Museu de Astronomia e Ciências Afins - Antropologia

Richard Pace - Middle Tennessee State University - Antropologia

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Ângela Domingues - Instituto de Investigação Científica Tropical - Lisboa - Portugal

Bruna Franchetto - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil

Eduardo Brondizio - Indiana University - Bloomington - USA

Eduardo Góes Neves - Museu de Arqueologia e Etnologia - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil

Gustavo Politis - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires - Tandil - Argentina

Janet Marion Chernela - University of Maryland - Maryland - USA

Klaus Zimmermann - Universidade de Bremen - Bremen - Alemanha

Marcos Chor Maio - Casa de Oswaldo Cruz - FIOCRUZ - Rio de Janeiro - Brasil

Maria Filomena Spatti Sândalo - Universidade Estadual de Campinas - Campinas - Brasil

Michael J Heckenberger - University of Florida - Gainesville - USA

Michael Kraus - Universidade de Bonn - Bonn - Alemanha

Neil Safier - The John Carter Brown Library - Providence - USA

Rui Sérgio S Murrieta - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil

Tânia Andrade Lima - Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil

Walter Neves - Universidade de São Paulo - São Paulo - Brasil

William Balée - Tulane University - Louisiana - USA

NÚCLEO EDITORIAL

Normatização - Fernanda Menezes, Rafaela Lima e Taíse Silva

Revisão ortográfica - Rafaela Lima e Adrienny Souza

Editoração, versão eletrônica e capa deste número - Talita do Vale

Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovações
Museu Paraense Emílio Goeldi

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi

Ciências Humanas



ISSN 2178-2547

Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi	Cienc. Hum.	Belém	v. 19	n. 1	Publicação contínua janeiro-abril 2024

ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA:

Museu Paraense Emílio Goeldi
Núcleo Editorial - Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi
Av Perimetral, 1901
Terra Firme – CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil
Telefone: 55-3221-6486
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

ACESSO EM:

<http://editora.museu-goeldi.br/humanas>
<http://www.scielo.br/bgoeldi>
http://issuu.com/bgoeldi_ch

SUBMISSÃO DE TRABALHOS:

<https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>

AQUISIÇÃO:

Permuta: mgdoc@museu-goeldi.br
Venda: livraria@museu-goeldi.br

INDEXADORES

AIO - Anthropological Index Online
Anthropological Literature
CLASE - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades
DOAJ - Directory of Open Access Journals
IBSS - International Bibliography of the Social Sciences
LATINDEX - Sistema Regional de Información en Línea para
Redalyc - Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe,
España y Portugal
SciELO - Scientific Electronic Library Online
SCOPUS

Não é permitida a reprodução parcial ou total de artigos ou notas publicadas, sob nenhuma forma ou técnica, sem a prévia autorização do editor. Ficam isentas as cópias para uso pessoal e interno, desde que não destinadas a fins promocionais ou comerciais. As opiniões e considerações emitidas nos artigos assinados são de inteira responsabilidade dos autores, e não refletem necessariamente a posição dos editores ou da instituição responsável pela publicação.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação CIP

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2024. – Belém: MPEG, 2024. v. 19 n. 1, v. il.

Semestral: 1984-2002

Interrompida: 2003-2004

Quadrimestral a partir do v. 1, 2005.

Títulos Anteriores: Boletim Museu Paraense de História Natural e Ethnographia 1894-98; Boletim Museu Paraense de História Natural e Ethnographia (Museu Goeldi) 1902; Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia 1906-1914; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi de História Natural e Etnografia 1933; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia 1949-2002; Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Ciências Humanas, em 2005. A partir de 2006, Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas.

ISSN 2178-2547

1. Antropologia. 2. Arqueologia. 3. Linguística. 4. História. I. Museu Paraense Emílio Goeldi.

CDD-21ª.ed. 500

© Direitos de Cópia/Copyright 2024 por/by MCTI/Museu Goeldi



MINISTÉRIO DA
EDUCAÇÃO

MINISTÉRIO DA
CIÊNCIA, TECNOLOGIA
E INOVAÇÃO



ARTIGOS ARTICLES

Arqueologia, etnografia e multivocalidades: percepções sobre o patrimônio arqueológico em uma escavação no Centro Histórico de Belém

Archaeology, ethnography and multivocalities: perceptions of archaeological heritage in an excavation in the historical center of Belém

Ney Gomes

Pintar como relação: interações de pessoas e pinturas nas paredes de pedra

Painting as relationship: interactions between people and paintings on rock walls

Andrei Isnardis

Terras crescidas e terras antigas: novas aplicações do sensoriamento remoto à prospecção de sítios arqueológicos em várzeas amazônicas

Ancient lands and lands in formation: new applications of remote sensing for archaeological surveys of Amazonian floodplains

Vitória dos Santos Campos | Myrtle Pearl Shock | Gabriela Prestes-Carneiro

A conjuração dos Kiriris: sublevação indígena e disputa de terras no sertão da Bahia no final do século XVIII (1797-1798)

The Kiriri conspiracy: indigenous uprising and land dispute in the hinterland of Bahia, Brazil (1797-1798)

Fabício Santos

Mudança e (re)organização social no artesanato tradicional de trançados do rio Arapiuns, Santarém, Pará

Change and social (re)organization in traditional braided crafts from the Arapiuns River region, Santarém, Pará

Ana Carolina Vitorio Arantes | Luciana Gonçalves de Carvalho | Veridiana Barreto do Nascimento

O Mal está neste chão: sobre as composições nas práticas de cura karajá e o regime de comunicação dos espíritos

Evil is on this earth: on the compositions in Karajá's healing practices and the spirits' communication regime

Eduardo Soares Nunes

Evil is on this earth: on the compositions in Karajá healing practices and the spirits' communication regime

O Mal está neste chão: sobre as composições nas práticas de cura karajá e o regime de comunicação dos espíritos

Eduardo Soares Nunes

DOSSIÊ TEMPORALIDADES E INTERAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS NO NOROESTE AMAZÔNICO 1

DOSSIER TEMPORALITIES AND SOCIO-ENVIRONMENTAL INTERACTIONS IN THE NORTHWEST AMAZON 1

Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico: apresentação ao dossiê

Temporalities and socio-environmental interactions in the Northwest Amazon: introduction to the dossier

Geraldo Andrello | Pedro Lolli | Márcio Meira

Miragens cartográficas: lugares e narrativas de origem em disputa no alto rio Uaupés, Amazonas, Brasil

Cartographic mirages: places and narratives of origin in dispute on the upper Uaupés river, State of Amazonas, Brazil

Diego Rosa Pedroso

O que pode um mapa? Agência nos traços e caminhos dos desenhos do povo Hupd'äh

What can a map do? Agency in the traits and paths of the drawings of the Hupd'äh people

Bruno Marques

Entre territórios e mundos: espacialidade e contracartografia kotiria e kubeo no alto rio Uaupés, Amazonas, Brasil

Between territories and worlds: spatiality and counter-cartography among the Kotiria and Kubeo on the Upper Vaupés River (AM)

Pedro Rocha | Thiago Costa Chacon

Names, places, and dance houses: social units among the Eastern Tukanoans

Nomes, lugares e malocas de dança: unidades sociais entre os Tukano orientais

Luis Cayón

Formação e transformação de coletivos entre os Waikhana do rio Papuri (alto rio Negro)

Formation and transformation of collectives among the Waikhana of the Papuri River (upper Negro River)

Aline Scolfaro

Nomes em disputa entre os Tukano do baixo Uaupés

Names in dispute among the Tukano of the lower Uaupés

Raphael Rodrigues

Nominações yuhupdeh: geração, cuidado e fortalecimento do nome-sopro-de-vida

Yuhupdeh nominations: engenderment, care and strengthening of the breath-of-life name

Pedro Lolli | Henrique Junio Felipe

Os nomes jocosos, seus significados e usos entre os Tuyuka: uma reflexão sobre o humor ameríndio a partir dos apelidos

Nicknames of the Tuyuka, their meaning and use: a reflection on Amerindian humor

Emmanuel Richard

Mulheres, manivas e artefatos: corpo, gênero e socialidades no noroeste amazônico

Women, manioc and artefacts: body, gender and socialities in Northwest Amazonia

Melissa Santana de Oliveira

ARTIGOS CIENTÍFICOS

Arqueologia, etnografia e multivocalidades: percepções sobre o patrimônio arqueológico em uma escavação no Centro Histórico de Belém

Archaeology, ethnography and multivocalities: perceptions of archaeological heritage in an excavation in the historical center of Belém

Ney Gomes 

Universidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Neste artigo, a Arqueologia e a sua interface com a Etnografia – Arqueologia Etnográfica – são apresentadas como possibilidades de ouvir as muitas vozes que se manifestam durante uma escavação – a estas vozes, chamarei de multivocalidades, e as usarei como um dos meios para investigar as percepções das pessoas sobre a escavação de um sítio histórico. O cenário para as discussões aqui propostas foi um projeto de Arqueologia Urbana executado no bairro da Campina, no arrabalde imediato de cartões postais singulares da capital paraense. O objetivo do texto é, tendo como paisagem o Centro Histórico de Belém, argumentar que a pesquisa arqueológica muito se beneficia e serve ainda como instrumento de informação sobre a participação das cidadãs e dos cidadãos que fruem pela cidade, sejam as pessoas que trabalham diretamente junto com o arqueólogo, sejam aquelas que têm a oportunidade de visitar as escavações. Uma das conclusões é a de que o patrimônio cultural arqueológico perde um pouco de seu 'mistério', tornando-se mais fácil para as pessoas reconhecê-lo e, por isso, talvez preservá-lo.

Palavra-chave: Arqueologia Etnográfica. Multivocalidades. Arqueologia Urbana. Belém.

Abstract: This article presents archaeology where it intersects with ethnography (ethnographic archaeology) as a possibility for listening to the many voices that manifest themselves during an excavation. I refer to these voices as multivocalities, and they are one of the means I use to investigate people's perceptions of an excavation of a historical archaeological site. The backdrop for these discussions was an urban archaeology project in the district of Campina, in the immediate surroundings of the unique landmarks of Pará's capital, Belém. Set amid this historical center, this text suggests that archaeological research can greatly benefit from the participation of citizens who enjoy the city and even become a tool for information, whether these people work directly together with archaeologists or visit the excavations. One conclusion is that through participation, archaeological and cultural heritage loses some of its 'mystery' and becomes easier for people to recognise and, in turn, perhaps preserve.

Keywords: Ethnographic Archaeology. Multivocalities. Urban Archaeology. Belém.

Gomes, N. (2024). Arqueologia, etnografia e multivocalidades: percepções sobre o patrimônio arqueológico em uma escavação no Centro Histórico de Belém. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20220091. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0091.

Autor para correspondência: Ney Gomes. Universidade Federal do Pará. Antropologia. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (ney.gomes@gmail.com).

Recebido em 23/01/2023

Aprovado em 27/06/2023

Responsabilidade editorial: Fernando Ozório de Almeida



É janeiro em Belém e, nesta época, chove um dia sim e outro também. Tentei a todo custo iniciar a pesquisa arqueológica, no casario que será o futuro anexo II do Sesc Boulevard, antes do período chuvoso, em setembro. Mas a burocracia fez com que só em dezembro, às vésperas de Natal, a portaria que autoriza os trabalhos fosse publicada. De modo que, é janeiro e vou escavar em Belém (N. Gomes, comunicação pessoal, 4 jan. 2019¹).

PARA COMEÇO DE CONVERSA

Início este artigo com um trecho lamentoso do meu diário, para refletir sobre o cotidiano do trabalho de campo. Há uma espécie de entendimento tácito entre arqueólogas e arqueólogos que atuam em cidades na Amazônia: qualquer pesquisa envolvendo escavação precisa se ater também ao voluntarismo climático que marca a região. Entre dezembro e março – por vezes além – chove intensamente em Belém, grandes alagamentos põem ocorrer, criando novos cotidianos na cidade. A não ser que haja a possibilidade de cobrir toda a área a ser escavada, evita-se cavar buracos que serão fatalmente inundados e, por conseguinte, comprometer a leitura da estratigrafia. Todavia, por força das circunstâncias, precisei escavar no período chuvoso. O trecho do diário permite entrever um pouco a complexidade das interações entre o pesquisador, o aparato estatal e o espaço de pesquisa.

É comum que arqueólogas e arqueólogos ou outros estudiosos que se dedicam às pesquisas relacionadas com o que convencionamos chamar de 'patrimônio cultural' – aqui trato especificamente do patrimônio cultural histórico-arqueológico – tomem por certo que os vestígios do passado são inerentemente valiosos, e, por esse valor, já merecem preservação (Holtorf, 2012; Smith, 2011; Troncoso, 2019). Em alguma medida, quando aceitei escavar o casarão que hoje faz parte do Centro Cultural do Serviço Social do Comércio (Sesc), em Belém, eu estava imbuído desta ideia; era importante

escavar porque é um lugar histórico e está em uma das áreas de ocupação pós-colonial mais antigas da região; e porque estaria atendendo à legislação que diz respeito à preservação e à proteção do patrimônio cultural brasileiro.

Após alguns dias de escavações, uma questão relacionada com a ideia apontada acima e a efetiva execução do meu trabalho como arqueólogo começou a me inquietar. Qual a real importância que as pessoas ao meu redor davam àquele trabalho? E havia muitas pessoas circundando as escavações: os empreendedores e seus engenheiros fixados com prazos; o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que havia embargado as obras; os colaboradores, operários da obra, que escavavam comigo; além das muitas pessoas que visitaram o canteiro de obras/sítio arqueológico, posto que este se localiza em área movimentada, acostado a uma unidade em funcionamento do Sesc e no Centro Histórico belenense. Há que se dizer que busquei dar visibilidade à escavação, dado que não é sempre que o trabalho de um arqueólogo pode ser visitado e que, em geral, as escavações são realizadas em áreas com restrições de segurança e vedadas ao público, algumas vezes por má vontade da pesquisadora ou do pesquisador. De todo modo, neste artigo, meus interlocutores principais serão os trabalhadores da empresa de engenharia, contratada para executar as obras de requalificação e readequação do casarão do Sesc.

A escolha por privilegiar estes interlocutores, que adjetivarei de colaboradores, se dá principalmente pela intensa convivência, pela efetiva colaboração durante as escavações e pelos *insights* advindos de nosso convívio. Em outra ocasião, usei o termo co-trabalhadores (N. Gomes & R. Lopes, 2012b, pp. 74-75), anuindo às reflexões de Shepherd (2009). Desta feita, considero 'colaborador' um termo mais apropriado para me referir aos homens que tornaram as escavações possíveis e, junto comigo, fizeram

¹ Trechos extraídos do meu caderno de campo e outras anotações. De acordo com Cachado (2021, p. 552), na tradição teórica das Ciências Sociais, o "diário de campo se encontra em uma espécie de posição ritual: existe, mas quase sempre é instrumentalizado como modalidade de coleta de dados etnográficos, e menos como objeto de análise". No entanto, o diário de campo é a base documental central de muitas etnografias, possuindo força como material empírico para compreensão das intersubjetividades nos terrenos etnográficos. Levando isso em conta, coloquei os registros do diário de campo em pesquisa como parte das discussões neste artigo, para interação epistemológica com a leitora e o leitor.

a primeira curadoria da cultura material coletada no sítio Sesc Ver-o-Peso.

No projeto de Arqueologia e Educação Patrimonial apresentado ao IPHAN (N. Gomes, 2018), para ter autorização de desenvolvimento da pesquisa, precisei me preocupar em balancear três interesses aparentemente contrastantes. Aquele dos empreendedores e idealizadores do projeto de construção do futuro anexo do Sesc, representados pela empresa de engenharia contratada para execução das obras, muito preocupados com o cronograma dos trabalhos, estando este atrapalhado pela legislação a ser cumprida e um embargo a ser revogado²; o IPHAN, supostamente interessado na preservação e salvaguarda do patrimônio; e minha disposição em cumprir a legislação, mas usar as escavações, bem como a cultura material desenterrada no local, como fonte de informação acessível ao maior número de pessoas.

Imbuído da ideia de multivocalidades, procurei me relacionar com os operários da empresa de engenharia responsável por executar a maior parte das obras civis naquela área. Estes, para mim, foram colaboradores na tarefa de escavar o local, coletar os vestígios arqueológicos e executar outras muitas atividades na escavação. Na medida do possível, abri as escavações para diversos grupos de pessoas que visitavam as obras – alguns turistas, estudantes do curso de arquitetura e restauro, bem como mestrandos em Arqueologia da Universidade Federal do Pará (UFPA), também educadores do sistema integrado de museus do estado do Pará (Figura 1) e turmas de ensino fundamental da Escola de Aplicação da UFPA, convertidas pelo trabalho que eu estava fazendo ali e pela compulsoriedade da legislação, com ajuda dos colaboradores, em sítio arqueológico.

Importante ressaltar que o que busquei durante este trabalho foi me afastar das tradicionais práticas

de Educação Patrimonial que acompanham pesquisas arqueológicas. Mesmo quando o público foi de educadores do Museu do Estado ou estudantes do ensino fundamental da Escola de Aplicação da UFPA, o norte foi ouvi-los primeiro, permitindo que as pessoas construíssem narrativas, despertassem memórias ou mesmo externassem seu desconhecimento ante a cultura material que eu lhes expunha ou sobre o trabalho da Arqueologia, para, depois, juntar com informações que eu lhes dava, sem hierarquizar as informações, nem necessariamente submeter as ideias ‘não científicas’ ao conhecimento arqueológico que a pesquisa poderia representar naquele contexto.

No sítio Sesc Ver-o-Peso, passei um pouco mais de dois meses escavando, e mais de dois anos pesquisando sobre o fazer arqueológico, a análise do material escavado (N. Gomes, 2023b), a preservação do patrimônio, o diálogo com as pessoas e suas falas sobre a prática da Arqueologia. Entre janeiro e fevereiro de 2019, conduzindo as escavações com uma equipe que chegou a contar com 25 pessoas, observei como diversos personagens



Figura 1. Visita de alguns dos educadores do Sistema Integrado de Museus à escavação – alguns dos quais trabalham em museus que têm coleções de materiais arqueológicos. Foto: Ney Gomes (2019).

² As obras de restauro e readequação do prédio que servirá de anexo ao Sesc Ver-o-Peso estavam embargadas justamente porque seus empreendedores não seguiram a legislação e não oportunizaram uma pesquisa arqueológica na área. O embargo só foi definitivamente suspenso em julho de 2019, após o protocolo de um relatório preliminar, depois de concluídas as escavações e atividades ligadas à arqueologia no sítio.

interagiam dentro dos trabalhos de reforma e readequação daquele casario histórico em área tombada pelas legislações municipal, estadual e federal. No projeto idealizado pelo Sesc e executado pela GM Engenharia, a pesquisa arqueológica foi só mais uma das etapas legais a serem superadas, mas é a que mais aponta para as discussões relacionadas ao patrimônio e à sua preservação.

Aqui, cabe uma digressão desnecessária, talvez, às pessoas que trabalham com Arqueologia, mas que pode servir à leitora menos afeita a este *métier*. Como parte habitual dos projetos de Arqueologia de Contrato³, são impostas ações de Educação Patrimonial⁴. Nesta oportunidade, não me deterei às críticas comuns a estas ações, ou mesmo à ordinária execução de palestras e às distribuições de cartilhas que, por vezes, são o cerne do que se convencionou chamar de Educação Patrimonial. Um dos momentos previstos nos ritos da Educação Patrimonial é a apresentação do projeto de Arqueologia, seus objetivos e metodologias aos colaboradores que irão ajudar nas escavações. Abaixo, um trecho do meu diário de campo, com minha abordagem utilizada no primeiro encontro que tive com as pessoas que iriam me auxiliar nas escavações: somente quatro senhores (Figura 2), trabalhadores da construção civil, que, a contragosto, foram ter comigo no casarão, com obras paradas, onde trabalharíamos por meses.

No casario outrora abandonado, uma casca na qual, de forma precária, as paredes laterais estavam em pé, juntamente com a fachada, agora convertido em um canteiro de obras, marcamos [Sesc, construtora e eu] um encontro com os colaboradores que iriam me auxiliar na escavação (funcionários da empresa de engenharia GM, contratada pelo Sesc para executar a 'reforma'). Iniciei por dizer quem eu sou e comeci a explicar o motivo de estarmos ali e apresentar o que era arqueologia, material arqueológico e descrever a forma como iríamos trabalhar.

Os senhores me olharam com desconfiança, ou timidez, e se recusaram a responder a quaisquer de minhas perguntas sobre o que eles sabiam de arqueologia, se já tinham visto um "material arqueológico" e se tinham alguma dúvida sobre como trabalharíamos. Ninguém ria das minhas piadas [nota mental: parar de fazer a piada do dinossauro] e nosso primeiro encontro terminou com "vai chover, o senhor vai continuar aí, nós tá indo", dito por um dos senhores que me ouvia (N. Gomes, comunicação pessoal, 4 jan. 2019).

Para além dos excertos do meu diário, decidi usar-me de alguns registros fotográficos de corpos com base no legado teórico de Sontag (2016), que defende que "... as fotos declaram a inocência, a vulnerabilidade de vidas que rumam para a própria destruição e esse vínculo entre fotografia e morte, assombra todas as fotos de pessoas" (Sontag, 2016, p. 85). Em seus escritos do final da vida, defendia que a fotografia é uma forma, especialmente a fotografia de guerra, de nos posicionarmos enquanto sociedade (Sontag, 2016). Considero que esta reflexão se estende também aos espaços nos quais estes corpos intervêm e no registro desses espaços por meio da fotografia.



Figura 2. Primeiro contato com os colaboradores que iriam ajudar nas escavações. Nesse momento, eu explicava que a retirada da camada de concreto no piso seria feita sem auxílio de máquinas e de forma setorizada, o que gerou protestos gerais. Foto: Ney Gomes (2019).

³ Neste artigo, não me deterei em explorar as distinções entre Arqueologia Preventiva/de Contrato e outras formas de atuação dos profissionais desta disciplina. Destaco que chamamos de Arqueologia Preventiva e/ou de Contrato os trabalhos ligados diretamente ao licenciamento ambiental ou a contratos privados que buscam resolver pendências junto ao IPHAN ou atender à legislação de proteção do Patrimônio Cultural Arqueológico.

⁴ Todas as atividades de Educação Patrimonial e extroversão estão descritas no relatório preliminar de escavação, disponível para leitura e download no site do IPHAN (ver processo nº 01492.000390/2015-81 no SEI/IPHAN).

Esta interação inicial descreve como o contato entre pesquisador e trabalhadores da escavação é marcado por dissonâncias simbólicas a respeito das atividades exercidas naquele espaço. A ideia de patrimônio cultural e muitas de nossas certezas em relação à necessidade de sua preservação, quando confrontadas com os entendimentos de diversos públicos, podem não se encontrar muito sintonizadas. Como diz Holtorf (2012), tais certezas estão ligadas a uma maneira de pensar muito particular que não é, de modo algum, universal ou sem alternativa.

Neste artigo, apresento a pesquisa desenvolvida junto a diferentes agentes no casario do Sesc, dando centralidade aos colaboradores que diretamente estiveram presentes durante a etapa de escavação. Nesta apresentação, me sirvo de anotações e fotografias de campo, que, muitas vezes, de alguma forma instigaram minhas reflexões. Nas seções seguintes, pretendo mostrar quais estratégias etnográficas aliadas ao respeito pelas multivocalidades podem dar novo sentido ao trabalho arqueológico em campo, ajudando na aproximação entre o que chamamos de patrimônio histórico e as pessoas que deveriam fruí-lo.

SOBRE ESCAVAR NA CHUVA, CONVERSAR SOBRE ARQUEOLOGIA E PAGAR UMA COCA-COLA

Decidi usar os dias chuvosos – e houve dias que só choveu, e, como não havia como cobrir toda a extensão do casarão para proteger as escavações – para conversar com as pessoas que trabalhavam comigo. Nesses momentos, também tentei, sempre com a ajuda dos trabalhadores da obra, lavar o material que ia sendo desenterrado durante nossas escavações e ficava falando sobre sua origem. Minhas primeiras impressões eram de que nestas conversas tudo estava fluindo, parecia-me que todos iam, pouco a pouco, entendendo o que estávamos fazendo ali. Foram muitas chuvas e cafés ruins ao redor de cacos de louças, moedas, vidros e outros materiais. Até que percebi que os senhores se sentiam obrigados a me ouvir (N. Gomes, comunicação pessoal, 10 jan. 2019).

Desde muito cedo, busco, enquanto pesquisador, não cair na 'supremacia da escavação' (Reis, 2007), onde as pessoas não arqueólogas viram coadjuvantes, ouvidos para 'as

verdades da ciência', em que há um reforço da hierarquia na qual a pesquisadora ou o pesquisador ditam os interesses no campo (Cabral & Saldanha, 2009; Ferreira, 2008; Reis, 2007; Schaan, 2006; F. Silva et al., 2011). O trecho que abre esta seção mostra que, a despeito de minhas intenções, eu ainda não havia conseguido uma forma efetiva de comunicação com meus colaboradores; minha prática ainda não conseguia incluir os que estavam ao meu redor, muito menos lhes dar qualquer voz. Reis (2007) argumenta que arqueólogas e arqueólogos precisam falar para a população toda, principalmente quem estiver mais perto do lugar onde se esteja desenvolvendo algum trabalho de Arqueologia – nesse meu trabalho, os colaboradores.

Foi muito difícil explicar aos senhores que escavavam comigo a opção por não permitir o uso de máquinas para quebrar o piso de concreto, o que pouparia tempo e energia a todos, ou porque essa retirada do piso se daria seguindo quadrados estabelecidos por mim (Figura 3). Arrisco dizer que minhas explicações prévias, talvez por excesso de zelo, ou mesmo falta de tato, tenham sido as principais responsáveis pelas resistências que encontrei entre os colaboradores.

Há definições quase hegemônicas sobre o que é patrimônio – e a Arqueologia participa em muitas medidas deste discurso – apropriadas pela academia e pelo Estado, que Smith (2011) classifica como 'o discurso patrimonial



Figura 3. Forma como setorizei o piso para proceder as escavações. Foto: Ney Gomes (2019).

autorizado', que define o patrimônio sem necessariamente levar em consideração entendimentos mais plurais, como objetos, "materiais, sítios, lugares, paisagens esteticamente agradáveis e que não são renováveis" (Smith, 2011, p. 43).

É importante sugerir a preservação dos patrimônios de ordem material ou transformados em material a partir das realidades locais, e que fazem parte da maioria dos trabalhos que têm por objeto de estudo um 'patrimônio cultural reconhecido' (Smith, 2011). O que, muitas vezes, ocorre é que a 'preservação' é feita à revelia das pessoas que utilizam os espaços públicos; e estes espaços, quase sempre lócus de disputas políticas e econômicas, como o Centro Histórico de Belém, podem ser subtraídos de algumas pessoas, afastadas seja por barreiras sociais, seja por barreiras econômicas (Holtorf, 2012; Smith, 2011; Yarrow, 2019). Esta subtração ficou subjacente às minhas primeiras interações com os colaboradores da escavação:

Chegamos à segunda semana de escavações e percebo que está sempre mais difícil parar toda hora e dizer que "isso é importante" ou "não joguem aquilo fora", e ouvir: "mas tá quebrado", "é só um pedacinho, não vai servir". Já mostrei fotos de material arqueológico na tela do computador, já tomei muito café e contei novas piadas [nota mental: eu, talvez, não seja bom contando piadas]. Passei a iniciar os dias de trabalho com uma espécie de recapitulação do que já havia falado no dia anterior, nova estratégia (N. Gomes, comunicação pessoal, 15 jan. 2019).

Cinco dias desde a minha constatação de que as pessoas se sentiam obrigadas a me ouvir, mas sem qualquer interesse. O excerto acima mostra que minhas estratégias continuavam falhando. Baseei minha postura seguinte na ideia de multivocalidades, sendo esta a qualidade de permitir que muitas vozes, mesmo dissonantes, participem de um mesmo esforço de conferir significados a experiências que são coletivas (Ferreira et al., 2014; García et al., 2015; Gnecco, 1999; Rivilta et al., 2014). Uma prática arqueológica que leve em conta multivocalidades seria aquela em que a reconstituição do passado desse conta de capturar os conflitos, as divergências, os modos de vida distintos e as distintas maneiras de conceber a realidade

e as relações sociais (Schaan, 2012). Seria uma Arqueologia que entendesse que o passado é sempre pensado a partir do presente (Moore, 2006; Moore et al., 2020), e, portanto, dos contextos sociais e políticos de uma dada realidade. Reconhecer que a ciência ocidental é parte de um 'sistema cultural' (Geertz, 1983, 2008) ocidental é um primeiro passo para uma abertura da Arqueologia a outras formas de construir o conhecimento e significar o mundo.

Além disso, uma vez que as arqueólogas e os arqueólogos fazem parte de disciplinas científicas, suas narrativas sobre o passado baseiam-se nessa mesma ciência que representam (Wittgenstein, 1953). A ciência como a conhecemos é uma construção cultural do 'Ocidente', que colonizou tantas sociedades nativas, impondo não somente novas ordens sociais e políticas, mas uma nova moral, religião e modos de pensar o mundo. Em um mundo pós-colonial, multicultural, portanto, a imposição da ciência ocidental é uma violência epistêmica que renova a hierarquia colonial (Gnecco, 1999, 2009, 2010, 2013).

Respeitar a diversidade cultural não significa concordar com tudo. Não é necessário concordar com a opinião de outra pessoa para respeitá-la e considerá-la legítima. Muito frequentemente, tendemos a desconsiderar opiniões diferentes da nossa, desqualificando a opinião do outro como representante de um saber legítimo. Na sociedade ocidental, o método científico é considerado como o único apropriado para estudar, conhecer e explicar os fenômenos do mundo. Sonhos, por exemplo, não são considerados como meios científicos de conhecimento, ainda que a análise dos sonhos seja objeto de estudo da Psicologia e da Psicanálise voltada para o conhecimento individual. Frequentemente, sonhos são relatados em nossas interações com as pessoas que nos auxiliam nas escavações ou que visitam os sítios arqueológicos.

Durante os trabalhos no sítio Sesc Ver-o-Peso, certa manhã, um dos colaboradores disse ter sonhado com um pote de ouro que estaria enterrado no casarão e que nós o encontraríamos em breve. Ainda na parte da manhã, encontramos três moedas durante as escavações, e todos os colaboradores passaram a aludir ao sonho

sobre o pote de ouro, o qual jamais foi encontrado, mas prometi pagar uma Coca-Cola caso encontrássemos mais moedas no mesmo dia (a Coca-Cola era a ‘moeda’ mais apreciada pelos meus colaboradores, e eles estavam sempre encontrando ocasiões de me fazer pagar por ela).

Essa situação fala menos sobre o sonho como matéria de conhecimento do que como maneira de participar, de ser ouvido em uma situação em que a Arqueologia se coloca em conflito com maneiras locais de se relacionar com o desconhecido. Mesmo sem grandes tensões, eu continuei percebendo que o trabalho que fazíamos, a despeito de meus esforços explicativos, continuava sem fazer sentido para as pessoas que colaboravam comigo. A esta altura, as escavações já tinham recebido uma visita fiscalizadora do IPHAN, além de alguns estudantes da UFPA. Nestas ocasiões, os trabalhos paravam e eu notava

que minha explicação era seguida por todos, sempre como se fosse a primeira vez que eles estavam ouvindo sobre o assunto. Mas havia um certo orgulho quando eu nomeava especificamente um deles por ter encontrado um objeto em particular, ou quando eu dizia quem estava trabalhando numa trincheira, ou ajudando na lavagem e na separação dos objetos (Figuras 4 e 5).

A prática arqueológica em meio urbano, e não somente, tradicionalmente acontece com a participação de operários das empresas de engenharia contratadas pelos empreendedores, como figurantes da cena principal, no papel de trabalhadores braçais – de escavadores, peneiradores e carregadores de ferramentas e materiais arqueológicos. Com a obrigatoriedade do desenvolvimento de programas de Educação Patrimonial dentro dos projetos de Arqueologia, entretanto, os trabalhadores



Figura 4. Escavação de uma trincheira dentro do sítio. Foto: Ney Gomes (2019).



Figura 5. Mostra dos primeiros materiais desenterrados. Foto: Ney Gomes (2019).

passaram a ser foco de ações específicas. Dificilmente, no entanto, foi alterado seu papel secundário. De figurantes, passaram a espectadores. Passaram a dizer-lhes como se comportar frente ao patrimônio arqueológico, ou os acusaram de destruir o patrimônio, e, como ocorre em muitas comunidades fora dos centros urbanos, também foi ordenado aos colaboradores em alguns trabalhos arqueológicos que lessem cartilhas para se informar sobre Arqueologia e legislação (Hilbert, 2006). Além disso, o trabalho arqueológico tende a mudar o nome de coisas e lugares, antes conhecidos por todos: o canteiro de obra virou sítio arqueológico; os cacos viraram material arqueológico e ganharam uma importância até então inaudita.

Percebi que o principal motivo pelo qual eu não via o interesse dos interlocutores pelo material ou mesmo pelo trabalho arqueológico que eu coordenava era a distância. Os colaboradores estavam longe de entender o que eu chamava de material arqueológico, não reconheciam os cacos, as garrafas, os vestígios de louças ou as moedas como algo além do que eles são: cacos, garrafas e moedas – por vezes, lixo. Nesse ponto, decidi apresentar a todos os mesmos objetos, mas

convertidos em material arqueológico dentro de uma vitrine expositiva (Figuras 6 e 7).

Como nos lembra Gnecco (2009), na confrontação entre conhecimentos ‘universais’, trazidos pelo arqueólogo, e os conhecimentos ‘locais’, os primeiros são considerados conhecimento; e os segundos, ‘saberes’; “ao primeiro se outorga legitimidade cognitiva e ao segundo[,] exotismo antropológico” (Gnecco, 2009, p. 21). Ainda segundo Gnecco (2009), a alternativa seria promover a complementaridade dos saberes, em vez do monolinguismo.

As imagens que seguem e os trechos do meu diário de campo demonstram um momento de aproximação entre a cultura material e colaboradores no processo de desenterrá-la.

É uma sexta-feira qualquer de um janeiro chuvoso. Estamos no fim da segunda semana de escavações e hoje irei mostrar aos senhores que trabalham comigo uma vitrine com materiais arqueológicos expostos nos antigos armazéns do porto de Belém, hoje um dos pontos turísticos mais celebrados da capital. Encerramos o expediente uma hora antes, às 15 h, não estava chovendo, e depois que todos “se arrumaram” (houve uma recusa geral em ir diretamente da obra), fomos à Estação das Docas⁵, no armazém onde fica a mostra de peças



Figura 6. Os colaboradores foram ver junto comigo uma exposição de material arqueológico que fica num centro cultural bem na frente do local onde estávamos escavando. Foto: Ney Gomes (2019).



Figura 7. Os colaboradores se detiveram junto à vitrine expositiva e conseguiram ver um material muito similar ao que estavam escavando diariamente, mas já remontados, com iluminação cênica e com o status de material arqueológico. Foto: Ney Gomes (2019).

⁵ Inaugurada em maio de 2000, a Estação das Docas é um complexo turístico resultado da restauração dos armazéns do porto da capital paraense pelo governo do Estado, sendo hoje administrada por uma parceria público-privada – a empresa Pará 2000.

arqueológicas escavadas no período da requalificação do espaço. Passei 15 minutos falando de como foi o trabalho naquele lugar; falei do material que estava exposto, e, após isso, uma chuva de perguntas sobre o material – todas as perguntas que não foram feitas durante nossas duas semanas trabalhando juntos.

Um perguntou: o nosso material vai ficar bonito assim?

Outro: esse aqui parece caro, o nosso é caro?

Um outro fez a seguinte observação: muita coisa igual o que nós têm lá.

Outros apontando para garrafas iguais às que tínhamos encontrado, ou para os padrões decorativos das louças indicando que tínhamos as mesmas.

De repente, a curiosidade sobre o material arqueológico surgiu, ou melhor, despertou. A possibilidade de ver o material que eles estavam escavando, ganhando a mesma luz e atenção que os vestígios que eles estavam vendo, os animava. Vários olhavam para os artefatos expostos e se desafiavam a encontrar coisas semelhantes no casarão que estavam escavando (N. Gomes, comunicação pessoal, 18 jan. 2019).

Nos dias que seguiram a ida à Estação das Docas, as conversas mudaram. Havia um valor, uma importância nova ao material que estávamos encontrando e à forma como escavávamos: cuidado para não quebrar mais. Seu Ney, recolhi isso aqui, encontrei isso, olha isso aqui Muitos querendo encontrar coisas que depois ficariam expostas (N. Gomes, comunicação pessoal, 23 jan. 2019).

Esta situação paradigmática do trabalho de campo, minha versão pessoal de ter *anthropological blues* (Da Matta, 1978), demonstrou que, desde o princípio, o que estava em jogo eram os diferentes valores e hierarquias entre a mirada arqueológica sobre o material de escavação e a dos trabalhadores. Ao verem o que outrora consideravam lixo ser disposto em uma vitrine, num dos locais de prestígio e distinção econômicos da cidade – a Estação das Docas –, o trabalho que os operários vinham fazendo passou por uma operação ressemantizadora. O próprio gesto de se arrumar antes de se dirigir ao espaço é elucidativo do lugar que este ocupa no imaginário social das pessoas circulando na cidade. Em suma, o salto simbólico que eu não fora capaz de fazer até aquele momento era um salto de poder – o tipo de poder apenas outorgado pela materialidade do patrimônio do passado inserida em lugar de destaque, uma vitrine, em um local de expressão das desigualdades do tempo presente.

SOBRE SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS, ESCAVAÇÕES ARQUEOLÓGICAS, O CENTRO HISTÓRICO DE BELÉM E ALGUMAS DISCUSSÕES POSSÍVEIS

A ocupação colonial e a fundação da cidade de Belém datam, segundo a historiografia amazônica, da primeira metade do século XVII, dentro do contexto de efetivação da empresa colonial portuguesa na Amazônia e as narrativas sobre a formação do primeiro povoado, chamado 'Feliz Lusitânia', em 1616. Posteriormente, a cidade do Pará e Santa Maria de Belém do Grão-Pará podem ser encontradas em diversos autores que rememoram a epopeia do navegador português Francisco Caldeira de Castelo Branco, que partiu de São Luís do Maranhão para efetivar a ocupação da região (Baena, 1969; Baena, 2004 [1885]; Barata, 1973; Cruz, 1971; Meira Filho, 2015). É em uma porção do bairro da Campina, Centro Histórico de Belém, área de antiga ocupação colonial, que se insere o sítio arqueológico Sesc Ver-o-Peso, no arrabalde imediato do icônico mercado paraense e seu complexo (Campelo, 2000, 2002, 2010; Nascimento & Rodrigues, 2011; Freitas & Freitas, 2017).

Britto e Silveira (2014, p. 145) apontam que a paisagem do Ver-o-Peso (e seus arredores) está ligada com a história de Belém e “. . . sua expansão urbana a partir do núcleo de fundação da cidade, que hoje corresponde aos bairros mais antigos: Cidade Velha e Campina/Comércio”. Dentro dos projetos de requalificação de alguns sítios históricos na capital, temos os trabalhos na área do Porto de Belém, onde hoje está a Estação das Docas, e as escavações dentro do complexo Feliz Lusitânia (Marques, 2003, 2005, 2006, 2010), a partir das quais foi posta em evidência uma variada cultura material que remete ao período colonial.

Quando criança, lembro que a Campina, ou o Comércio, era chamada pela minha avó e por minha família de 'lá embaixo'. De fato, quando alguns belenenses dizem 'vai (vou) lá embaixo' pode indicar diversas possibilidades, mas, em geral, eles se referem a uma ida ao centro comercial antigo da cidade, invariavelmente passando pelo Ver-o-Peso. Uma ida ao comércio, ao Ver-o-Peso, acaba sendo

uma experiência que pode ser banal pela familiaridade ou extraordinária pelo ineditismo, como observei em uma das estratégias de interação com meus colaboradores.

Do ponto de vista da Arqueologia, várias foram as intervenções no Centro Histórico da capital paraense, praticamente todas compulsórias⁶, sem qualquer participação das pessoas ao redor e com poucos de seus resultados publicados até hoje (N. Gomes, 2023a, 2023b). Uma das mais antigas foi aquela realizada no largo do Carmo, em frente à igreja homônima, sob os auspícios do Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG) (Guapindaia et al., 1996; Kern, 1996). Ainda na Cidade Velha, foram pesquisados e escavados o pátio interno do casarão onde encontra-se o Instituto Histórico e Geográfico do Pará (IHGP) e o interior da Casa Rosada, hoje sede do Fórum Landi.

O que se observa no Centro Histórico de Belém, nos últimos anos, é que os trabalhos arqueológicos continuam ligados a emergências, quase sempre na ordem do compulsório. Em geral, são grandes obras de requalificação conduzidas pelo poder público, mas que não incluíram as pesquisas arqueológicas dentro dos projetos executivos e das quais pouco se sabe, seja do destino do material escavado, seja das inferências que, porventura, tiveram as arqueólogas e arqueólogos que coordenam ou coordenaram estes trabalhos (N. Gomes, 2018; N. Gomes et al., 2019, 2022; P. Lopes et al., 2021, 2022; Seabra, 2020a, 2020b, 2020c, 2020d; A. Silva, 2018, 2019, para citar somente os mais recentes).

Mesmo poucos, há trabalhos que se dissociam dos exemplos acima, como o de D. Costa (2007), o qual, dentro do Feliz Lusitânia, investigou os litígios ligados à derrubada do muro que protegia o Forte do Presépio, para entender as relações sobre patrimônio e poder nesse projeto (R. Lopes, 2011). R. Lopes (2011, 2013) pesquisou a forma como o colégio e a igreja dos jesuítas, desde o período colonial da capital paraense, ancorado

nos métodos da Arqueologia e da Arquitetura, se impõem naquilo que chamou de 'paisagem de poder' do Centro Histórico de Belém – não obstante, R. Lopes (2011, 2013), fazendo uma relação analítica, tentou ainda integrar suas inferências com a criação do projeto Feliz Lusitânia, uma grande obra de restauro e requalificação da qual a igreja, objeto de sua pesquisa, fez parte. Fernandes (2013, 2014) se debruçou sobre o largo do Carmo e a memória do sítio arqueológico da Igreja do Rosário dos Homens Brancos. Fernandes (2013, 2014) trabalhou as relações que os moradores do entorno do sítio arqueológico construíram com o local, e uma de suas conclusões é que as pesquisas anteriores, sem ter levado em consideração os usuários da área, tentaram afastar as pessoas que vivem ao redor e transformar a área numa atração turística.

Também buscando relacionar as percepções das pessoas com a área, em local contíguo à praça do Carmo, S. Costa (2019) entrou no beco homônimo e investigou a antiga zona portuária nos arrabaldes da Igreja do Carmo e do Porto do Sal, para pesquisar como as pessoas que habitam aquele espaço transformaram trapiches em lar, onde vivem e trabalham em uma relação quase simbiótica com as águas, um dos agentes a moldar a paisagem.

Uma distinção, contudo, fica clara. As pesquisas arqueológicas não ligadas ao compulsório, em geral, têm trabalhado com a arquitetura e a paisagem, prescindindo muitas vezes do conceito de sítio arqueológico, tratando a arquitetura e a paisagem como artefatos (ou superartefatos), objetos de estudo dentro da arqueologia da arquitetura, com suas metodologias próprias, apartadas do ato de escavar. Os trabalhos de D. Costa (2007), R. Lopes (2013), Fernandes (2014) e, mais recentemente, Seabra (2019) e S. Costa (2019) são exemplares no estudo de objetos arqueológicos, trazendo discussões sobre percepções acerca do patrimônio, da paisagem cultural, da apropriação do patrimônio e, principalmente, da Arqueologia da

⁶ Em artigo recém-publicado, tendo por objeto sempre as escavações levadas a cabo no sítio Sesc Ver-o-Peso, trato da compulsoriedade dos trabalhos arqueológicos no Centro Histórico da capital paraense, além de um estudo da construção social da paisagem histórica desta área (ver N. Gomes, 2023a).

Arquitetura como metodologia de análise. À exceção de Fernandes (2014), todas as outras pessoas pesquisadoras desconsideraram o conceito de sítio arqueológico.

É possível perceber que novas formas de aproximar as pessoas das pesquisas arqueológicas estão sendo testadas. Por exemplo, Fernandes (2019), em suas primeiras reflexões de sua pesquisa doutoral, procurou, usando a arqueologia e a materialidade da Capela Pombo – um prédio quase em ruína protegido pelo Estado através do tombamento –, estudar sua inserção na paisagem de Belém, bem como analisar a biografia do edifício e sua relação com as pessoas que frequentam o centro comercial e histórico de Belém. Todavia, ao conceituar a Capela Pombo como sítio arqueológico (Fernandes, 2022), a autora se afasta de seu intento, posto que cria uma categoria desconhecida e desnecessária à discussão que incitou sua pesquisa. Aliás, ao chamar a ermida de sítio arqueológico, a autora pode ter contradito parte de suas conclusões.

A Arqueologia – e as pesquisas levadas a cabo por esta ciência – serve para contar histórias (Schaan, 2009b), e um dos principais intuitos de minha pesquisa é corroborar com este gesto intelectual. Cada vestígio escavado, cada caco ou garrafa servem para contar a história de mulheres e homens do passado e a forma como eles se relacionavam em um tempo distinto numa paisagem. Mas, antes, interessou-me a contemporaneidade, inquietaram-me as percepções das pessoas sobre o trabalho que eu estava desenvolvendo. Essa inquietação se deu muito por conta da constante ressignificação e do valor que algumas camadas da sociedade dão a lugares que são legitimados pela Arqueologia (Mathers et al., 2005; Weiss, 2006). Visivelmente, o que a Arqueologia e os estudos que tratam do patrimônio cultural urbano consideram importante e de valor são elementos frequentemente afastados de parte

das pessoas que fruem pelos mesmos lugares. O sentido dado às coisas do passado acaba por ser díspar entre esses grupos (Bezerra, 2013). O porquê de preservar o passado transforma-se em uma imposição, seja por parte da academia, seja por parte do Estado (Rocha & Eckert, 2006).

SOBRE AS PERCEPÇÕES, JUNÇÕES E DISJUNÇÕES ENTRE ETNOGRAFIA E ARQUEOLOGIA

Visualmente, a paisagem do Centro Histórico de Belém, especificamente no entorno imediato do Ver-o-Peso, quase atordoa, dada a multiplicidade de estímulos oferecidos. O Boulevard Castilhos França, onde se localiza o Sesc Ver-o-Peso, em frente à Estação das Docas, sua janela para a baía do Guajará e os arredores do Ver-o-Peso – um complexo composto por várias unidades quase autônomas, mas indistintamente ligadas –, não é somente um lugar, é uma experiência que junta paisagem, com uma arquitetura icônica para a cidade, e pessoas, produzindo sons, cheiros, cores, texturas e diversos sabores; nas palavras de Ingold (1993), uma ‘*taskscape*’⁷ (Edgeworth, 2016; Hicks, 2016), possível de ser percebida a partir dos seus habitantes e de frequentadores da economia mobilizada em seus espaços, pela natureza que o circunda e dele faz parte e também de seus usos como um espaço público (Ingold, 1993, pp. 158-160).

Andando por lá, é possível sentir-se como Hamilakis (2014), quando passeava por Londres num ensolarado e quente novembro, descrevendo suas percepções e, depois, escrevendo sobre a era da sensorialidade⁸, em que os ‘sentidos’ estão estimulados em todos os lugares: nas propagandas, em uma seção de supermercado, com o cheiro de pão quentinho, nos corredores dos *shoppings*, em museus, galerias, patrimônios culturais e em diversas literaturas e discussões acadêmicas (Hamilakis, 2014, pp. 59-60).

⁷ O termo *taskscape* não tem nenhuma tradução possível em português que servisse para explicar seu uso aqui. O termo proposto por Ingold (1993) derivou da desconstrução do termo *landscape*, paisagem, e desde então criou grande interesse e encontrou uma aplicação considerável para se referir a todo o conjunto de tarefas ou ações que uma sociedade, comunidade ou indivíduo realiza em um espaço (Darvill, 2008).

⁸ Ver Porcello et al. (2010), em suas valiosas discussões sobre o interesse pela sensorialidade na Antropologia, a organização do mundo sensorial.

Hamilakis (2014) propõe discussões sobre as possibilidades de perceber os espaços pelos sentidos e o faz pondo a Arqueologia como a lente para as inferências.

Esse mesmo autor faz uma instigante reflexão sobre Arqueologia Etnográfica, a qual classifica como um emergente campo interdisciplinar/transdisciplinar, que pode propiciar uma colaboração maior entre Antropologia e Arqueologia, sendo a Arqueologia Etnográfica (e não Etnoarqueologia) definida como um “espaço transcultural para múltiplos encontros, conversas e intervenções, envolvendo pesquisadores de diversas disciplinas e públicos diferentes, e centrados em materialidade e temporalidade” (Hamilakis, 2011, p. 399). As reflexões de Hamilakis (2011, 2014), Hamilakis e Anagnostopoulou (2009) e outros pesquisadores que têm discutido as intercessões entre Etnografia e Arqueologia (Castañeda, 2006, 2008, 2009; Castañeda et al., 2008; Edgeworth, 2003, 2006; Schaan, 2014) têm-me servido de questão para, a partir da Etnografia e da Arqueologia, refletir sobre os usos e as apropriações feitos desta parte do Centro Histórico de Belém; e a principal conclusão a que cheguei é que as apropriações mudam com o tempo, os usos são diversos e variam muito de acordo com o grau de instrução, oportunidades de interação com o patrimônio cultural e vestígios arqueológicos, bem como com as interferências que o Estado ou alguns projetos de requalificação trazem à paisagem local.

O bairro da Campina, no Centro Histórico de Belém, e seus arredores se prestam muito a ser objeto de estudo de uma Arqueologia Etnográfica, que tem sido definida como uma prática inovadora e híbrida, um método que combina procedimentos e ideias da Arqueologia e da Antropologia (Hamilakis, 2011; Hamilakis & Anagnostopoulou, 2009). Para Hamilakis (2011), a definição anterior pode limitar o potencial da Arqueologia Etnográfica, evitando que os pesquisadores que a utilizam explorem não só as implicações epistemológicas, mas também ontológicas desse campo emergente, tanto para a Arqueologia quanto para a Antropologia. O autor argumenta que Arqueologia Etnográfica é (e pode ser) muito mais do que uma prática

e um método; pode ser um espaço transdisciplinar e transcultural, uma localidade e um terreno que permite reuniões múltiplas, conversas e intervenções.

A produção deste espaço, que é definido pela materialidade e pela temporalidade, é possível devido às transformações epistêmicas e interpretativas que suas disciplinas primárias, Arqueologia e Antropologia, sofreram nos últimos 20 anos, e por causa das intervenções sociais sobre o trabalho acadêmico e a prática de pessoas e grupos desprotegidos (Hamilakis, 2011, p. 405).

Enquanto ainda é comum que muitas arqueologias detenham-se no estudo de artefatos, de maiores ou diminutas dimensões – e, muitas vezes, imbuídas de um fetiche pela cultura material, possam deslizar na desconsideração das sujeitas e dos sujeitos que a produziram (N. Gomes & R. Lopes, 2012a, 2012b; R. Lopes & R. Gomes, 2012) –, quando associadas a estudos etnográficos, o papel das pessoas tende a ficar claro, até porque os pesquisadores, como etnógrafos, deverão se colocar “a tarefa de não só compreender o efeito de certas práticas e artefatos na vida das pessoas, mas também recriar alguns desses efeitos no contexto da escrita sobre eles” (Strathern, 2014, p. 315).

“A etnografia consiste em descrever práticas e saberes de sujeitos e grupos sociais a partir de técnicas como observação e conversações, desenvolvidas no contexto de uma pesquisa” (Rocha & Eckert, 2003, p. 3); todavia, como adverte Peirano (2014), a Etnografia não deve ser entendida somente como método, mas como empirismo, portanto, como a ideia-mãe da Antropologia. Ingold (2008), por outro lado, admitindo que Etnografia e Antropologia são campos de conhecimentos próximos, adverte que Etnografia não é Antropologia (Ingold, 2008, 2014, 2017) e vaticina:

A etnografia visa descrever a vida tal como é vivida e experimentada, por um povo, em algum lugar, em algum momento. A antropologia, ao contrário, é uma investigação, uma pesquisa, sobre as condições e as possibilidades da vida humana no mundo. A antropologia e a etnografia podem ter muito a contribuir entre si, mas seus objetos e objetivos são diferentes. A etnografia é um fim em si mesmo; não é um meio para fins antropológicos (Ingold, 2017, p. 21, tradução minha).

As ponderações sobre ser a Etnografia a mesma coisa que Antropologia – ou, ainda, se aquela pode ser vista como método – têm suscitado discussões interessantes, nas quais a Antropologia e a Etnografia ganham cores pouco ortodoxas e uma multiplicidade de possibilidades (Goldman, 2006; Magnani, 2009; Uriarte, 2012). Para Strathern (2014, p. 345), na medida em que os “locais em que atua o(a) etnógrafo(a) podem ser vistos como alternantes, cada um deles oferece uma perspectiva sobre o outro”, e sobre o mundo. Logo, fica difícil dissociar um campo do outro.

Se não é fácil dissociar a Etnografia da Antropologia, conforme exposto anteriormente acerca de uma definição de ‘Arqueologia Etnográfica’, é singular constatar que a Etnografia e a Arqueologia não são campos de estudos estranhos um ao outro. Há bastante tempo que trabalhos de Arqueologia buscam na Etnografia uma maior compreensão, uma maior aproximação com as pessoas que estão próximas ou utilizando sítios arqueológicos (Castañeda et al., 2008; Hollowell & Nicholas, 2009; Pyburn, 2009). Como mencionado, há muitas reflexões sobre o uso da Etnografia no fazer arqueológico, com pesquisas muitas vezes tendo o sítio a escavar ou escavado, como o lugar privilegiado, onde entrevistas e observações são realizadas, fazendo dele um espaço ideal para as junções e disjunções das duas disciplinas (Cabral & Saldanha, 2009; Castañeda, 2006, 2008; Castañeda et al., 2008; N. Gomes & R. Lopes, 2012a, 2012b; Hamilakis & Anagnostopoulos, 2009; Hamilakis et al., 2009; R. Lopes & R. Gomes, 2012; Pyburn, 2009; Ribeiro, 1990). As reflexões acima mencionadas serviram-me, a partir da Arqueologia Etnográfica, para repensar minha prática arqueológica e investigar os usos e apropriações feitos pelas pessoas do espaço que eu chamei de sítio arqueológico.

Yarrow (2019), na introdução a seu trabalho sobre a importância de explorações etnográficas em projeto de conservação/renovação de edifícios históricos, põe-se a pergunta que segue: por que os edifícios antigos são importantes? E eu adiciono outras para continuar esta reflexão: por que certos conjuntos arquitetônicos, como aquele que constitui o casario

ocupado pelo Sesc, ganham certa importância em alguns discursos? E qual o significado do meu trabalho enquanto arqueólogo para consolidar a importância que é dada ou construir algum sentido de valor a um bem histórico?

Em um dos dias de escavação no Sesc, após eu ter levado todos os meus colaboradores (cerca de 16 pessoas) às vitrines onde estão expostos objetos arqueológicos na Estação das Docas, ouvi: “Isso tem importância porque o senhor diz que tem!”. Essa foi a resposta que um dos colaboradores na escavação me deu quando lhe perguntei “Por que era importante fazer o que estávamos fazendo?”. Fiz a pergunta após ele achar um anel, durante as escavações, e vir me entregar todo excitado, perguntando se esse achado não valeria uma coca-cola. Já fazia quase um mês que escavávamos juntos e, ainda assim, a importância do trabalho era ditada pela minha autoridade.

De outro colaborador, eu ouvi: “Isso é muito importante, mas não tem valor, ninguém pagaria nada”. Desta vez, era outro colaborador, um senhor mais velho, que me dizia algo sobre o valor dos objetos que desenterrávamos. Notei, contudo, que as noções de valor e importância podiam não se confundir mesmo quando eu lidava com os engenheiros e arquitetas. Para o engenheiro responsável pela obra, a arqueologia era muito importante, pois só esse trabalho suspenderia o embargo às obras imposto pelo IPHAN, mas não tinha valor, pois não traria nenhum benefício ao futuro prédio. Segundo ele, uma árvore frutífera seria mais interessante, pois traria sombra e frutas, e não custaria o mesmo que meus serviços.

Observando as muitas conversas e discussões que tive com as pessoas que visitaram ou trabalharam durante as escavações, tenho a impressão de que, salvo os profissionais que trabalham diretamente com a temática da preservação – mas que podem estar partidários do discurso ‘oficial’, como os educadores dos museus e os acadêmicos, docentes ou discentes universitários –, as outras pessoas não têm sedimentados conceitos sobre patrimônio cultural ou ainda sobre a importância que objetos arqueológicos (e o trabalho arqueológico) possam ter. Não percebi

ninguém fazendo qualquer associação entre o prédio que está sendo restaurado com as pessoas do passado que o construíram e o utilizaram.

O que pude observar no imaginário de meus colaboradores, presente também em outras tantas pessoas que fruem a cidade, é: o que é velho, precisa virar novo ou desaparecer. Muitas vezes, o discurso autorizado (Smith, 2011) sobre o patrimônio impõe às pessoas a ideia do que será e deverá ser preservado e ainda porque isso será feito. Durante as escavações, em diversas interações com as pessoas que me cercavam, percebi que o entendimento sobre o que estava acontecendo ali era dado por mim, e que o entendimento que eu tinha, vinha da academia e da observância das leis.

Não posso dizer que, ao final das escavações, os meus colaboradores estavam todos convencidos sobre o valor do patrimônio arqueológico, ou mesmo se eram capazes de dar importância ao trabalho que fizemos – era perceptível, contudo, um alívio, pois ‘finalmente eles poderiam trabalhar’. Mas, ao saber que o Sesc tinha interesse em fazer uma exposição do material escavado, semelhante à que eles visitaram na Estação das Docas, consegui perceber uma excitação. Aqui, cabe uma *mea-culpa*: depois da conclusão das escavações, o material escavado foi completamente apartado dos colaboradores. As etapas seguintes, das quais tanto falei em nossas conversas, não foram possíveis de serem compartilhadas com eles. Nunca mais os encontrei, dado que as obras foram concluídas e eles foram dispersos por outras empreitadas cidade a fora.

SOBRE ESTE EPÍLOGO – OU COMO NÃO CONCLUIR (AINDA) ESTA DISCUSSÃO

Foram mais de dois meses de escavações e muitas chuvas. Com o tempo, o café, que era doce e horrível, melhorou consideravelmente, as conversas também ficaram melhores, já havia quem risse das minhas piadas [nota metal: piadas melhoram com o tempo e com alguma intimidade, pois as pessoas passam a rir de você e não das piadas em si] e resta a expectativa sobre o que será exposto – expectativa esta que não tenho como dar vazão (N. Gomes, comunicação pessoal, 1 mar. 2019).

Para muitas(os) antropólogas(os) e arqueólogas(os), o trabalho de campo funciona como uma espécie de rito de iniciação na formação disciplinar: por meio dele, sedimentam-se ou modificam-se as percepções e significados atribuídos ao tema de pesquisa. Como se vê pelo trecho do diário ora destacado, comigo não foi diferente. Se o contato inicial com os trabalhadores produziu uma informação aguda sobre as dissonâncias entre nossas percepções acerca do material de escavação, a partilha do tempo (Oliveria, 2004) alterou, aos poucos, nossa interação, nossa comunicação, nossa linguagem. Numa espécie difícil de operação hermenêutica, fomos, aos poucos, alcançando um sentido imperfeitamente comum de experiência cotidiana. Há fenomenologia nisto: o passar dos dias produziu entre nós um laço relacional. Uma fronteira se estabeleceu no espaço da alteridade entre nós.

Nas páginas precendentes, eu apresentei uma discussão possível (a primeira) a partir da pesquisa arqueológica realizada por mim no sítio Sesc Ver-o-Peso, e como eu tenho pensado esta pesquisa a partir de uma Arqueologia Etnográfica, nos moldes de Hamilakis (2011), tendo em vista, também, a ideia de multivocalidades (Ferreira et al., 2014; García et al., 2015; Gnecco, 1999, 2010; Riolta et al., 2014; Schaan, 2009a). Apontei as possibilidades que um trabalho etnográfico na pesquisa arqueológica pode trazer para uma compreensão plural sobre o patrimônio e sua importância para as pessoas.

No caso específico do Centro Histórico de Belém, a despeito de algumas pesquisas arqueológicas terem sido realizadas em muitos lugares, não há muito material produzido que nos conduza a pensar a experiência arqueológica em conjunto com as pessoas. Smith (2011, p. 60) nos diz que “. . . o patrimônio é uma experiência, e como representação social e cultural é algo em que as pessoas se envolvem ativamente”; mas para que esse envolvimento ocorra é necessário que se oportunizem espaços de interação, que as escavações sejam abertas e que as pessoas que trabalham nestas pesquisas, como colaboradores não experts, possam também construir entendimentos sobre o que se pesquisa.

O trabalho arqueológico executado por mim no sítio Sesc Ver-o-Peso é, sem dúvida, uma forma de realizar o que penso como prática arqueológica, jamais apartada das pessoas envolvidas no processo (N. Gomes & R. Lopes, 2012a, 2012b). Desde o início, com a elaboração do projeto (N. Gomes, 2018), antes mesmo de entender que esse sítio se converteria como objeto de minha futura tese, eu já sabia que queria fazer um trabalho envolvendo as pessoas, levando em consideração as apreensões delas na execução da pesquisa.

Contar uma história é também escolher a forma e, invariavelmente, privilegiar aspectos em detrimento de outros (N. Gomes, 2013). Tal qual em outros trabalhos como arqueólogo, ao olhar para um fragmento, procurei sempre, para além da forma, da pasta, da decoração, ver a mulher, o homem, a criança, o idoso que habitaram e se relacionaram com aquele espaço (N. Gomes, 2013). E, durante as escavações, recebendo o maior número de pessoas possível, procurei desmistificar a imagem sisuda do arqueólogo e seu trabalho, trazendo as noções de patrimônio e preservação para o mais próximo possível do público. Este artigo é a primeira parte de uma história que há de ter mais capítulos e personagens, mesmo se o cenário continuar sendo o mesmo.

AGRADECIMENTOS

Este artigo faz parte de minha pesquisa de doutorado, que só foi possível graças à bolsa de doutorado da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), da qual desfrutei de 2017 a 2021, e do financiamento do Sesc para as escavações e análises do material arqueológico. Sem os generosos colaboradores, os senhores que auxiliaram nas escavações, este trabalho também não teria sido possível, e a eles toda minha gratidão. Agradeço ainda à Camille Castelo Branco pela leitura atenta e todas as sugestões dadas à primeira versão deste texto, bem como à Daiana Travassos, amiga e orientadora. São de minha inteira responsabilidade todas as ideias aqui expressas.

REFERÊNCIAS

- Baena, A. L. M. (1969). *Compêndio das eras da província do Pará*. Universidade Federal do Pará. <https://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/98>
- Baena, A. L. M. (2004 [1885]). *Ensaio corográfico sobre a Província do Pará*. Senado Federal. <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/1097>
- Barata, M. (1973). *Formação histórica do Pará: obras reunidas*. Universidade Federal do Pará. <https://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/47>
- Bezerra, M. (2013). Os sentidos contemporâneos das coisas do passado: reflexões a partir da Amazônia. *Revista de Arqueologia Pública*, 7(1), 107-122. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/rap/article/view/8635674>
- Britto, R. M., & Silveira, F. L. A. (2014). As poéticas das paisagens do Ver-o-Peso, Amazônia: reflexões sobre a exposição museológica da IPHAN-PA. *Iluminuras*, 15(35), 145-170. <https://doi.org/10.22456/1984-1191.49326>
- Cabral, M. P., & Saldanha, J. D. M. (2009). Um sítio, múltiplas interpretações: o caso do chamado "stonehenge do Amapá". *Revista de Arqueologia*, 22(1), 115-123. <https://doi.org/10.24885/sab.v22i1.264>
- Cachado, R. (2021). Diário de campo. Um primo diferente na família das ciências sociais. *Sociologia & Antropologia*, 11(2), 551-572. <https://doi.org/10.1590/2238-38752021v11i2>
- Campelo, M. M. (2000). *Em busca de um patrimônio: inventário sócio-cultural da Feira do Ver-o-Peso - Relatório Final*. Inventários.
- Campelo, M. M. (2002). Feira do Ver-o-Peso: cartão-postal da Amazônia ou patrimônio da humanidade. *Humanitas*, 18(2), 149-170. <https://periodicos.ufpa.br/index.php/rhumanitas/article/view/14373>
- Campelo, M. M. (2010). Conflito e espacialidade de um mercado paraense. In W. M. Leitão (Org.), *Ver-o-Peso: estudos antropológicos no mercado de Belém* (pp. 41-68). NAEA.
- Castañeda, Q. E. (2006). The invisible theatre of ethnography: performative principles of fieldwork. *Anthropological Quarterly*, 79(1), 75-104. <https://www.jstor.org/stable/4150909>
- Castañeda, Q. E. (2008). The 'ethnographic turn' in archaeology: research positioning and reflexivity in ethnographic archaeologies. In Q. E. Castañeda & C. N. Matthews (Eds.), *Ethnographic archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices* (pp. 25-62). Altamira Press.
- Castañeda, Q. E., Handler, R., Hollowell, J., Leone, M. P., Nicholas, G., Pyburn, K. A., & Zimmerman, L. J. (2008). *Ethnographic archaeologies: reflections on stakeholders and archaeological practices*. AltaMira Press.

- Castañeda, Q. E. (2009). The 'past' as transcultural space: using ethnographic installation in the study of Archaeology. *Public Archaeology*, 8(2), 262-282. <https://doi.org/10.1179/175355309x457277>
- Costa, D. F. C. (2007). *Além da pedra e cal: a (re)construção do Forte do Presépio (Belém do Pará, 2000-2004)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. <https://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4211>
- Costa, S. C. (2019). *Porto, água e vida: paisagem, sensorialidades e transformações de uma Zona Portuária Amazônica (Cidade Velha, Belém, Pará)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. <https://repositorio.ufpa.br/handle/2011/14946>
- Cruz, E. (1971). *As edificações de Belém: 1783-1911*. Conselho Estadual de Cultura.
- Da Matta, R. (1978). O ofício de etnólogo, ou como ter *anthropological blues*. *Boletim do Museu Nacional. Nova Série, Antropologia*, (27), 1-12. <https://revistas.ufrj.br/index.php/bmna/article/view/49240/26886>
- Darvill, T. (2008). *Concise Oxford Dictionary of Archaeology*. OUP Oxford.
- Edgeworth, M. (2003). *Acts of discovery: an ethnography of archaeological practice*. British Archaeological Reports.
- Edgeworth, M. (2006). *Ethnographies of archaeological practice: cultural encounters, material transformations*. AltaMira Press.
- Edgeworth, M. (2016). Phenomenology of landscapes and taskscapes in excavation archives. *Norwegian Archaeological Review*, 49(1), 26-29. <https://doi.org/10.1080/00293652.2016.1164233>
- Fernandes, G. C. B. (2013). *Janela pra que te quero? Usos e desusos da arqueologia urbana na Praça do Carmo em Belém – PA* [Qualificação de mestrado, Universidade Federal do Pará].
- Fernandes, G. C. B. (2014). *“Um buraco no meio da praça”: múltiplas percepções sobre um sítio arqueológico em contexto urbano amazônico – o caso de Belém, Pará* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/8856>
- Fernandes, G. C. B. (2019). Cultura material e arqueologia no contemporâneo: o caso da Capela Pombo em Belém/Pará/Amazônia. *Revista Mosaico - Revista de História*, 12, 46-67. <https://doi.org/10.18224/mos.v12i0.6736>
- Fernandes, G. C. B. (2022). *Arqueologia contemporânea e suas possibilidades: o caso da Capela Pombo em Belém-Pa* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará]. <https://fauufpa.org/2020/03/13/arqueologia-contemporanea-e-suas-possibilidades-o-caso-da-capela-pombo-em-belem-do-para/>
- Ferreira, L. M. (2008). Sob fogo cruzado: Arqueologia comunitária e patrimônio cultural. *Revista Arqueologia Pública*, 3(1[3]), 81-92. <https://doi.org/10.20396/rap.v3i1.8635804>
- Ferreira, L. M., Montenegro, M., Rivolta, M. C., & Nastri, J. (2014). *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Freitas, N., & Freitas, N. (2017). Educação em espaços não formais: a produção de roteiro científico para o mercado do Ver-O-Peso. *Revista Areté - Revista Amazônica de Ensino de Ciências*, 8(17), 95-106. <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/arete/article/view/182>
- García, C. G., Martínez, D. B., & Baptista, B. V. (2015). *Patrimonio y multivocalidad: teoría, práctica y experiencias en torno a la construcción del conocimiento en patrimonio*. Ediciones Universitarias. <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/10990>
- Geertz, C. (1983). *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. Basic Books.
- Geertz, C. (2008). *A interpretação das culturas*. LTC Editora.
- Gnecco, C. (1999). *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología* (1. ed.). Departamento de Antropología, Universidad de Los Andes.
- Gnecco, C. (2009). Caminhos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4(1), 15-26. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222009000100003>
- Gnecco, C. (2010). Da arqueologia do passado à arqueologia do futuro: anotações sobre multiculturalismo e multivocalidade. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 2(1), 92-103. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v2i1.343>
- Gnecco, C. (2013). Arqueología multicultural. *Notas intempestivas. Complutum*, 23(2), 93-102. https://doi.org/10.5209/rev_CMPL.2012.v23.n2.40877
- Goldman, M. (2006). Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, 10(1), 159-173. <https://doi.org/10.4000/etnografica.3012>
- Gomes, N. (2013). *Arqueologia e cultura material – uma História contada em cacos de vidros e louças da Vila de Santo Antônio (Porto Velho – RO)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará].
- Gomes, N., & Lopes, R. C. S. (2012a). Cacareco de índio e artefato arqueológico: conversas entre arqueólogos e a família Souza no Sítio Cedro, Santarém – Pará. *Revista de Arqueologia Pública*, 5(1), 20-31. <https://doi.org/https://doi.org/10.20396/rap.v5i1.8635748>

- Gomes, N., & Lopes, R. C. S. (2012b). Os co-trabalhadores do Cedro - uma possibilidade de Arqueologia Pública. In D. P. Schaan (Ed.), *Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá, Pará* (pp. 73-92). GKNoronha.
- Gomes, N. (2018). *Projeto de pesquisa arqueológica e educação patrimonial, anexo II do Sesc Boulevard* [Projeto de Pesquisa]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_exibir.php?wt7h6hFBI_9S3DJjGLI0dpQiiSEQL4RcICP821UP_Zu3te9Mz8pMgdSFPXZPRHsDc8jMQ17erGYJfOcrcc-boq9IGFomzoF0TDY6ESOMhrZnF8DLWNCewd9gR0ttjtAub
- Gomes, N., Costa, D. F., & Sóstenes, S. (2019). *Projeto de pesquisa arqueológica e educação patrimonial no anexo II do Sesc Boulevard* [Relatório Preliminar]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_exibir.php?wt7h6hFBI_9S3DJjGLI0dpQiiSEQL4RcICP821UP_Zu3te9Mz8pMgdSFPXZPRHsDc8jMQ17erGYJfOcrcc-boq9IGFomzoF0TDY6ESOMhrZnF8DLWNCewd9gR0ttjtAub
- Gomes, N., Seabra, A. C. S., Pina, A. D. V., & Araujo, T. S. (2022). *Projeto de pesquisa arqueológica e educação patrimonial anexo II do Sesc Boulevard* [Relatório Final de Análise]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_exibir.php?wt7h6hFBI_9S3DJjGLI0dpQiiSEQL4RcICP821UP_Zu3te9Mz8pMgdSFPXZPRHsDc8jMQ17erGYJfOcrcc-boq9IGFomzoF0TDY6ESOMhrZnF8DLWNCewd9gR0ttjtAub
- Gomes, N. (2023a). A paisagem histórica da capital paraense e suas interrelações com as pessoas: e a arqueologia com isso? *Revista de Arqueologia*, 36(2), 243-273. <https://doi.org/10.24885/sab.v36i2.1098>
- Gomes, N. (2023b). The material culture of the urban site Sesc Ver-o-Peso, in Belém, at the Amazon: possibilities of analyses. *Global Journal of Human-Social Science: D History, Archaeology & Anthropology*, 25(5), 25-42. <https://doi.org/10.17406/GJHSS>
- Guapindaia, V., Marques, F. L. T., & Magalhães, M. P. (1996). *Resgate arqueológico da Igreja de N. S. do Rosário dos homens brancos, em Belém, Pará*. Caminhos da Cultura.
- Hamilakis, Y., & Anagnostopoulos, A. (2009). What is archaeological ethnography? *Public Archaeology*, 8(2-3), 65-87. <https://doi.org/10.1179/175355309x457150>
- Hamilakis, Y., Anagnostopoulos, A., & Ifantidis, F. (2009). Postcards from the edge of time: archaeology, photography, archaeological ethnography (a photo-essay). *Public Archaeology*, 8(2), 283-309. <https://doi.org/10.1179/175355309x457295>
- Hamilakis, Y. (2011). Archaeological ethnography: a multitemporal meeting ground for archaeology and anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 40(1), 399-414. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-081309-145732>
- Hamilakis, Y. (2014). Recapturing sensorial and affective experience. In Y. Hamilakis (Ed.), *Archaeology and the senses: human experience, memory, and affect* (pp. 57-110). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139024655.004>
- Hicks, D. (2016). The temporality of the landscape revisited. *Norwegian Archaeological Review*, 49(1), 5-22. <https://doi.org/10.1080/00293652.2016.1151458>
- Hilbert, K. (2006). Qual o compromisso social do arqueólogo brasileiro? *Revista de Arqueologia*, 19(1), 89-101. <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/ra/article/view/1670>
- Hollowell, J., & Nicholas, G. (2009). Using ethnographic methods to articulate community-based conceptions of cultural heritage management. *Public Archaeology*, 8(2), 141-160. <https://doi.org/10.1179/175355309x457196>
- Holtorf, C. (2012). The heritage of heritage. *Heritage & Society*, 5(2), 153-174. <https://doi.org/10.1179/hso.2012.5.2.153>
- Ingold, T. (1993). The temporality of the landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174. <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>
- Ingold, T. (2008). Anthropology is not ethnography. *Proceedings of the British Academy*, 154, 69-92. <https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2051/pba154p069.pdf>
- Ingold, T. (2014). That's enough about ethnography! *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 4(1), 383-395. <https://doi.org/10.14318/hau4.1.021>
- Ingold, T. (2017). Anthropology contra ethnography. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 7(1), 21-26. <https://doi.org/10.14318/hau7.1.005>
- Kern, A. A. (1996). *Intervenção arqueológica na Igreja do Rosário dos homens brancos, Largo do Carmo, Belém-Pará - Relatório de assessoria em arqueologia histórica*. Caminhos da Cultura.
- Lopes, P. R. C., Fonseca Júnior, A. F. J., & Mendes, K. L. M. (2021). *Pesquisa de avaliação do patrimônio arqueológico no Cemitério da Soledade - Belém/Pará* [Projeto de Pesquisa]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_pesquisar.php?acao_externa=protocolo_pesquisar&acao_origem_externa=protocolo_pesquisar&id_orgao_acesso_externo=0
- Lopes, P. R. C., Fonseca Júnior, A. F. J., & Mendes, K. L. M. (2022). *Acompanhamento arqueológico, Cemitério da Soledade* [Relatório Parcial]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_pesquisar.php?acao_externa=protocolo_pesquisar&acao_origem_externa=protocolo_pesquisar&id_orgao_acesso_externo=0
- Lopes, R. C. S. (2011). "Indigitado estrupício": Arqueologia e significados acerca do muro do Forte do Presépio (Belém, PA). *Amazônica - Revista de Antropologia*, 3(2), 370-390. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v3i2.773>

- Lopes, R. C. S., & Gomes, R. N. C. (2012). De roça a sítio: o saber local e pesquisas arqueológicas. In *I Congresso Pan-Amazônico e VII Encontro da Região Norte de História Oral*, Belém.
- Lopes, R. C. S. (2013). "O melhor sítio da terra": Colégio e igreja dos jesuítas e a paisagem de Belém do Grão-Pará (Um estudo de arqueologia da arquitetura) [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. <https://www.repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/4039>
- Magnani, J. G. C. (2009). Etnografia como prática e experiência. *Horizontes Antropológicos*, 15(32), 129-156. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832009000200006>
- Marques, F. L. T. (2003). *Pesquisa arqueológica na área do Forte do Castelo, em Belém, PA - monitoramento arqueológico*. MPEG/SECULT.
- Marques, F. L. T. (2005). Prospecção arqueológica no Palácio Episcopal de Belém. In S. E. C. Estado (Ed.), *Feliz Lusitânia/Museu de Arte Sacra* (pp. 1-308). SECULT/PA.
- Marques, F. L. T. (2006). Investigação arqueológica na Feliz Lusitânia. In S. E. C. Estado (Ed.), *Feliz Lusitânia/Forte do Presépio – Casa das Onze Janelas – Casario da Rua Padre Champanhath* (pp. 147-187). SECULT/PA.
- Marques, F. L. T. (2010). Um sítio indígena sob a Feliz Lusitânia: descobertas recentes em Arqueologia Urbana em Belém do Pará. In L. T. L. Simonian (Ed.), *Belém do Pará: história, cultura e sociedade* (pp. 49-58). Editora da UFPA.
- Mathers, C., Darvill, T., & Little, B. J. (2005). *Heritage of value, archaeology of renown: Reshaping archaeological assessment and significance*. University Press of Florida.
- Meira Filho, A. (2015). *Evolução histórica de Belém do Grão-Pará: fundação e história, 1616-1823*. M2P Arquitetura e Engenharia.
- Moore, T. (2006). *Following the digger: the impact of developer-funded archaeology on academic and public perceptions of cultural landscapes* [Paper presentation]. 10th International Seminar of Forum UNESCO University and Heritage: Cultural Landscapes in the 21st century, International Centre for Cultural Heritage Studies (ICCHS), University of Newcastle, UK. <http://dro.dur.ac.uk/22898/>
- Moore, T., Guichard, V., & Sanchís, J. R. A. (2020). The place of archaeology in integrated cultural landscape management. A case study comparing landscapes with Iron Age oppida in England, France and Spain. *Journal of European Landscapes*, 1(1), 9-28. <http://dx.doi.org/10.5117/JEL.2020.1.47039>
- Nascimento, L. T. A., & Rodrigues, C. I. (2011). Sociabilidades no mercado de peixe do Ver-o-Peso: das práticas cotidianas à Festa de Nossa Senhora de Nazaré. *Revista Pós Ciências Sociais*, 8(16), 155-174. <http://periodicosletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/697>
- Oliveria, J. P. (2004). Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na Antropologia. In E. J. Langdon & L. Garnelo (Eds.), *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa* (pp. 9-34). Contra Capa.
- Peirano, M. (2014). Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, 20(42), 377-391. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200015>
- Porcello, T., Meintjes, L., Ochoa, A. M., & Samuels, D. W. (2010). The reorganization of the sensory world. *Annual Review of Anthropology*, 39(1), 51-66. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.012809.105042>
- Pyburn, K. A. (2009). Practising Archaeology — as if it really matters. *Public Archaeology*, 8(2), 161-175. <https://doi.org/10.1179/175355309x457204>
- Reis, J. A. (2007). Lidando com as coisas quebradas da história. *Revista Arqueologia Pública*, 2(1[2]), 33-44. <https://doi.org/10.20396/rap.v2i1.8635809>
- Ribeiro, S. G. (1990). Perspectivas etnológicas para arqueólogos (1957-1988). *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, (29), 17-77. <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/102>
- Rivolta, M. C., Montenegro, M., Ferreira, L. M., & Nastri, J. (2014). *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica*. Facultad de Ciencias Sociales, Fundación de Historia Natural Félix de Azara. <https://www.fundacionazara.org.ar/img/libros/multivocalidad.pdf>
- Rocha, A. L. C., & Eckert, C. (2003). Etnografia de rua: estudo de antropologia urbana. *Revista Iluminuras*, 4(7), 1-22. <https://doi.org/10.22456/1984-1191.9160>
- Rocha, A. L. C., & Eckert, C. (2006). A cidade e suas crises, o patrimônio pelos viés da memória: Por que e como preservar o passado? *Habitus – Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, 4(1), 455-470. <https://doi.org/10.18224/hab.v4.1.2006.455-470>
- Schaan, D. P. (2006). Arqueologia, público e comodificação da herança cultural: o caso da cultura marajoara. *Revista Arqueologia Pública*, 1(1), 19-30. <https://doi.org/10.20396/rap.v1i1.8635819>
- Schaan, D. P. (2009a). *Arqueologia e multivocalidade: desafios contemporâneos* [Paper presentation]. Seminário Nacional de Arqueologia e Sociedade, São Luís, Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Maranhão.
- Schaan, D. P. (2009b). Reflexões de uma arqueóloga e mulher na Amazônia. In L. Domínguez, P. P. A. Funari, A. V. Carvalho & G. B. Rodrigues (Eds.), *Desafios da Arqueologia - depoimentos* (pp. 89-99). Hábilis.

- Schaan, D. P. (2012). *Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá, Pará* (1. ed.). GKNoronha.
- Schaan, D. P. (2014). Arqueologia para etnólogos: colaborações entre arqueologia e antropologia na Amazônia. *Anuário Antropológico*, 39(2), 13-46. <https://doi.org/10.4000/aa.1243>
- Seabra, A. C. S. (2019). *Arquitetura disciplinar na Amazônia: o Educandário Dr. Nogueira de Faria – Ilha de Cotijuba – Belém – Pará* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Pará]. https://repositorio.ufpa.br/bitstream/2011/14939/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o_ArquiteturaDisciplinarAmaz%C3%B4nia.pdf
- Seabra, A. C. S. (2020a). *Projeto arqueológico para as obras de requalificação da Rua João Alfredo, Bairro da Campina, Belém/PA* [Relatório Parcial]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_pesquisar.php?acao_externa=protocolo_pesquisar&acao_origem_externa=protocolo_pesquisar&id_orgao_acesso_externo=0
- Seabra, A. C. S. (2020b). *Projeto arqueológico para obras de qualificação da Rua João Alfredo, Bairro da Campina, Belém/PA* [Projeto de Pesquisa]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_pesquisar.php?acao_externa=protocolo_pesquisar&acao_origem_externa=protocolo_pesquisar&id_orgao_acesso_externo=0
- Seabra, A. C. S. (2020c). *Projeto de acompanhamento arqueológico e arqueologia pública nas obras de reforma e restauro do Solar da Beira* [Relatório Final]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_pesquisar.php?acao_externa=protocolo_pesquisar&acao_origem_externa=protocolo_pesquisar&id_orgao_acesso_externo=0
- Seabra, A. C. S. (2020d). *Projeto de acompanhamento arqueológico e arqueologia pública nas obras de reforma e restauro do Solar da Beira* [Projeto de Pesquisa]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_pesquisar.php?acao_externa=protocolo_pesquisar&acao_origem_externa=protocolo_pesquisar&id_orgao_acesso_externo=0
- Shepherd, N. (2009). Cuando la mano que sostiene el palustre es Negra: Prácticas disciplinarias de auto-representación y el asunto de la mano de obra “Nativa” en Arqueología. *Arqueología Suramericana*, 5(1), 3-20.
- Silva, A. B. C. (2018). *Programa de acompanhamento arqueológico Belém Porto Futuro* [Projeto de Acompanhamento Arqueológico]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_pesquisar.php?acao_externa=protocolo_pesquisar&acao_origem_externa=protocolo_pesquisar&id_orgao_acesso_externo=0
- Silva, A. B. C. (2019). *Programa de acompanhamento arqueológico Belém Porto Futuro* [Relatório Final de Acompanhamento Arqueológico e Relatório Laboratorial]. https://sei.iphan.gov.br/sei/modulos/pesquisa/md_pesq_processo_pesquisar.php?acao_externa=protocolo_pesquisar&acao_origem_externa=protocolo_pesquisar&id_orgao_acesso_externo=0
- Silva, F. A., Bespalez, E., & Stuchi, F. F. (2011). Arqueologia colaborativa na amazônia: Terra Indígena Kuatnemu, Rio Xingu, Pará. *Amazônica - Revista de Antropologia*, 3(1), 32-59. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v3i1.629>
- Smith, L. (2011). El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples? *Antipoda Revista de Antropología y Arqueología*, 1(12), 39-63. <https://doi.org/https://doi.org/10.7440/antipoda12.2011.04>
- Sontag, S. (2016). *Sobre la fotografía*. Penguin Random House Grupo Editorial España. <https://books.google.com.br/books?id=Ry8IU0I04pYC>
- Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. Cosac Naify.
- Troncoso, L. P. S. (2019). *Horizontes mineradores: arqueologia da mineração e a gestão do patrimônio arqueológico sob a ótica do licenciamento ambiental* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.71.2019.tde-17032020-101814>
- Uriarte, U. M. (2012). O que é fazer etnografia para os antropólogos. *Ponto Urbe*, 11, 1-13. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.300>
- Weiss, L. (2006). Heritage of value, Archaeology of renown: reshaping archaeological assessment and significance. *American Anthropologist*, 108(2), 425-426. <https://doi.org/https://doi.org/10.1525/aa.2006.108.2.425.1>
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Blackwell.
- Yarrow, T. (2019). How conservation matters: Ethnographic explorations of historic building renovation. *Journal of Material Culture*, 24(1), 3-21. <https://doi.org/10.1177/1359183518769111>

Este documento possui uma errata: <http://dx.doi.org/10.1590/2178-2547-bgoeldi-2024-e001>
Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 19, n. 1, e2024-e001, 2024

Na página 1, **onde se lia:**

"Arqueologia, etnografia e multivocalidades: percepções sobre o patrimônio arqueológico em uma escavação no Centro Histórico de Belém"

Leia-se:

"Arqueologia, etnografia e multivocalidades: percepções sobre o patrimônio arqueológico em uma escavação no Centro Histórico de Belém"

Pintar como relação: interações de pessoas e pinturas nas paredes de pedra

Painting as relationship: interactions between people and paintings on rock walls

Andrei Isnardis 

Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

Resumo: Este artigo se propõe a explorar o fenômeno das intensas interações entre grafismos rupestres, valendo-se da interlocução teórica entre Arqueologia e Etnologia indígena brasileiras. As interações em painéis rupestres são aqui analisadas em duas regiões de Minas Gerais: o Vale do Rio Peruaçu e Diamantina, áreas de pesquisa da equipe do Setor de Arqueologia do Museu de História Natural e Jardim Botânico da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), enfatizando-se a primeira. Em ambas, há numerosíssimos casos de interações, quando novas pinturas (ou gravuras) são compostas em painéis que já estavam pintados (e/ou gravados). A interlocução com a Etnologia que aqui se faz tem como foco algumas das noções centrais apresentadas nos trabalhos etnográficos e nas sínteses etnológicas sobre sociedades ameríndias, sobretudo o caráter intensamente relacional de suas cosmologias e suas concepções sobre agência de não humanos. A proposta central, a partir do estudo dos acervos gráficos dessas duas regiões de Minas Gerais, é pensar a relação como elemento crucial da prática de pintar paredes rochosas já pintadas, relação essa em que pessoas e pinturas são, ambas, sujeitos.

Palavras-chave: Grafismos rupestres. Arte rupestre. Teoria arqueológica. Etnologia. Agência. Relacionalidade.

Abstract: This paper proposes a dialog between Brazilian archaeology and ethnology in order to understand intensive relationships among rock art elements. These interactions in rock art panels are analyzed in two regions of Minas Gerais (central Brazil), the Peruaçu River Valley and Diamantina, which have been studied by teams from the Archeology Sector of the Natural History Museum and Botanical Garden at the Federal University of Minas Gerais. We focus in this paper on the former region, but both are considered and feature many cases of interactions, in which new paintings or etchings are made on panels that already contain such rock art. The dialogue with ethnology focuses on some of the central notions presented in ethnographic studies and ethnological syntheses about Amerindian societies, mostly the strong relational character in their cosmologies and their understandings of non-human agency. The main finding from studying the broad-spanning indigenous graphic heritage from these two regions is to consider these relationships as a major element in the practice of rock art, a relationship in which both people and paintings are actors.

Keywords: Rock paintings. Rock art. Archaeological theory. Ethnology. Agency. Relationality.

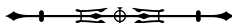
Isnardis, A. (2024). Pintar como relação: interações de pessoas e pinturas nas paredes de pedra. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20220082. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0082.

Autor para correspondência: Andrei Isnardis. Universidade Federal de Minas Gerais. Departamento de Antropologia e Arqueologia. Av. Antônio Carlos, 6627. Belo Horizonte, MG, Brasil. CEP 31270-901 (isnardis.andrei@gmail.com).

Recebido em 04/01/2022

Aprovado em 27/06/2023

Responsabilidade editorial: Cristiana Barreto



INTRODUÇÃO

Paredes em que são tantas as linhas, que nossos olhos, procurando limites, se perdem; paredes em que são tantas as tintas, que nossos olhos mal distinguem figuras; paredes em que são tantas as figuras, que elas não cabem em nossos olhos; paredes em que são tantas as figuras sobre outras figuras, que nossos olhos não sabem onde se fixar: assim são muitos dos paredões de pedra que encontramos em Diamantina e no Peruáçu, serra e sertão de Minas Gerais.

Em diversas áreas de sertões e serras mineiras, mas especialmente no Vale do Peruáçu, no extremo norte de Minas Gerais, e em Diamantina, na porção sul da Serra do Espinhaço, onde temos trabalhado continuamente, podemos observar muito numerosas sobreposições e justaposições entre grafismos indígenas pré-coloniais, que ocupam intensamente os paredões rochosos¹. Foi possível observar que essa prática de sobrepor e/ou justapor novas figuras a outras precedentes envolve atitudes diversas: total repintura, repintura parcial, sobreposição sem apagamento, adição de elementos gráficos, incorporação de elementos gráficos (já existentes no suporte) à composição das novas figuras, obliteração parcial ou total, cuidadoso encaixe, sistemático evitamento de sobreposição. Em cada uma das regiões, foi possível identificar um conjunto de atitudes, fortemente recorrentes, e, sobretudo, no caso do Vale do Peruáçu, atitudes diferentes para os diversos estilos de grafismos que se sucedem nas paredes rochosas. Esses modos de interação são, tanto em Diamantina quanto no Peruáçu, muito intensos. São milhares de casos em que novos grafismos que chegam às paredes interagem com os grafismos precedentes. As autoras das figuras parecem seriamente interessadas em produzir relações com as pinturas anteriores, agindo intensamente sobre elas e – este é um dos pontos centrais desta proposta – sendo afetadas pela ação delas (Figura 1).

Tais interações entre grafismos rupestres vêm sendo objeto de observação e de análise em diversos trabalhos conduzidos nas duas regiões e também em regiões vizinhas pela equipe de pesquisadoras(es) ligadas(os) ao Setor de Arqueologia do MHNJB/UFMG. Em alguns desses trabalhos, as relações entre grafismos foram exploradas de modo secundário (Câmpera, 2012; Isnardis, 2009a; Isnardis et al., 2008), enquanto, em outros trabalhos, o tema foi objeto de descrição mais detalhada e de discussão efetiva – especialmente em Linke et al. (2020), em Magalhães (2021), em Diniz (2020), em Baldoni (2016) e em Montovanelli (2022), mas também em Erik Oliveira (2016), em Dias (2017), em Isnardis (2004), em Linke e Isnardis (2008, 2012) e em Tobias Júnior (2010).

Na maioria desses trabalhos, não se propôs ou se enunciou uma explícita inflexão teórica, permanecendo a discussão no marco de esforços interpretativos mais direcionados à definição de distintos estilos que se sucederiam nos suportes rochosos – sobretudo no desenho de uma cronoestilística local ou regional –, ainda que se incorporasse(m) aos estilos regionalmente definidos o(s) comportamento(s) típico(s) em relação às figuras precedentes (Isnardis, 2009b, 2004; Linke & Isnardis, 2012; Linke, 2013; Tobias Júnior, 2010; Erik Oliveira, 2016). Sinalizou-se, sim, que se fazia aí um movimento de superação dos quadros cronoestilísticos muito estáticos, rumo a uma análise de interações, de continuidades e mudanças (Isnardis, 2004, 2009a, 2009b; Linke, 2013). Contudo, ao se falar de continuidades e mudanças, mantiveram-se majoritariamente as análises e conclusões nos marcos das perspectivas fundadas na diacronia e na organização (nessa diacronia) de diversidade ou de semelhanças culturais entre grupos de autoras(es). Os trabalhos que produziram uma inflexão mais efetiva

¹ 'Nós', aqui, refere-se à equipe do Setor de Arqueologia do Museu de História Natural e Jardim Botânico (MHNJB) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), que integro. Os trabalhos com grafismos rupestres nas duas regiões têm se desenvolvido através da cooperação com colegas pesquisadoras(es), bem como através de projetos de pesquisa específicos e pesquisas de estudantes de pós-graduação e graduação, que tive e tenho o privilégio de orientar.



Figura 1. Vista parcial de painel densamente ocupado por pinturas e gravuras, na Lapa de Rezar, no Vale do Peruaçu (Itacarambi, norte de Minas Gerais). Foto: A. Isnardis (2018).

e explícita nessa perspectiva são bastante recentes, já engajados no contexto das discussões de que este artigo participa, mais precisamente os de Linke et al. (2020), Magalhães (2021) e Montovanelli (2022).

Este artigo apresenta a proposta de explorar o diálogo entre a trama diversa e intensa de relações de grafismos rupestres e a produção etnográfica e sínteses etnológicas sobre os ameríndios, especificamente em certos aspectos que estes trabalhos destacam: o caráter intensamente relacional das cosmologias ameríndias, o estatuto ontológico dos artefatos e de outros seres não humanos e sua capacidade agentiva². Não postulo aqui um diálogo que parta da sustentação de uma continuidade histórica direta entre os contextos arqueológicos analisados (no Peruaçu e em Diamantina) e os contextos

ameríndios específicos tratados na produção etnológica, mas sim uma aproximação de natureza teórica: princípios filosóficos (teóricos) ameríndios, tal como etnólogas(os) as compreendem e apresentam, fornecendo repertórios teóricos para a análise dos contextos arqueológicos. O que a proposta tem em vista é que se possa agregar outros repertórios conceituais, de modo a possibilitar novas maneiras de compreender e qualificar as múltiplas interações entre pinturas rupestres (e entre pessoas e pinturas, como adiante desenvolverei) que temos observado. Contudo, explorarei também, ainda que essa não seja condição para o referido manejo teórico, a possibilidade de argumentar em favor de uma história profunda, conectando elementos ontológicos indígenas contemporâneos e os contextos arqueológicos do

² Esta proposta se articula diretamente ao projeto de pós-doutorado desenvolvido junto ao Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da Universidade de São Paulo (USP), com supervisão da Profa. Dra. Fabíola Silva, cujo acolhimento e incentivo foram muito importantes para o desenvolvimento do que aqui se propõe.

Holoceno médio, médio-recente e recente – períodos em que se inseriria boa parte dos acervos gráficos em pauta³.

Os pontos principais aqui propostos, com o apoio da referida interlocução teórica, são: relacionar-se é um elemento constitutivo central nas práticas de pintar (e gravar) suportes rochosos já pintados; e, nessa relação, tanto pessoas pintoras quanto pinturas (e gravuras) são sujeitos.

OBSERVANDO RELAÇÕES ENTRE GRAFISMOS RUPESTRES

Os estudos de grafismos rupestres conduzidos no Vale do Peruaçu e na região de Diamantina, dos quais tive e tenho a oportunidade de participar ativamente, focaram inicialmente suas energias na construção de quadros cronoestilísticos e nas discussões sobre a construção da paisagem por meio de grafismos rupestres, explorando, também, outros temas e abordagens. O objetivo da abordagem cronoestilística era estabelecer conjuntos estilísticos, a partir da temática, das características gráficas e de outros elementos das pinturas e gravuras, assim como estabelecer um esquema de cronologia relativa entre esses conjuntos, por meio das numerosíssimas sobreposições entre figuras, da identificação macroscópica das tintas e dos elementos de tafonomia das pinturas e dos suportes. Os esforços produziram sequências cronoestilísticas bastante sofisticadas para o Vale do Peruaçu e para a região de Montalvânia (também em Minas Gerais, ainda mais ao norte do que o Peruaçu – vide Figura 2). Construíram-se, desse modo, quadros cronoestilísticos regionais. Mais tarde, os esforços foram estendidos à região de Jequitai (com o projeto de pesquisa de mestrado de Tobias Júnior, 2010, 2013) e à região de Diamantina (Isnardis, 2009a; Linke, 2008; Linke & Isnardis, 2012; Erik Oliveira, 2016; Leite, 2016; Dias, 2017; Baldoni, 2016). Abordagem semelhante foi também desenvolvida

por outros grupos de pesquisa, em outras regiões do país, notadamente em áreas de pesquisa no Nordeste do Brasil, pelos grupos de pesquisadoras(es) ligadas(os) à Fundação Museu do Homem Americano (FUMDHAM) e à Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) (Martín, 1997; Martín & Guidon, 2010; Guidon, 1986, 1989; Pessis, 2003; Pessis et al., 2018; Cisneiros et al., 2021), assim como por pesquisadoras(es) ligadas(os) à Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), atuantes também na região de Diamantina e municípios imediatamente a norte, na área que poderíamos chamar de Alto Araçuaí⁴ (Leite, 2012; Ferreira, 2011; Fagundes et al., 2014) (Figura 2).

Nos esforços empreendidos no Peruaçu, a perspectiva teórica não era propriamente inovadora (embora, talvez, não tivesse sido realizada com tanta intensidade em outras regiões) e poderia ser conectada à construção de uma história cultural, em termos tradicionais. Os conjuntos cronoestilísticos

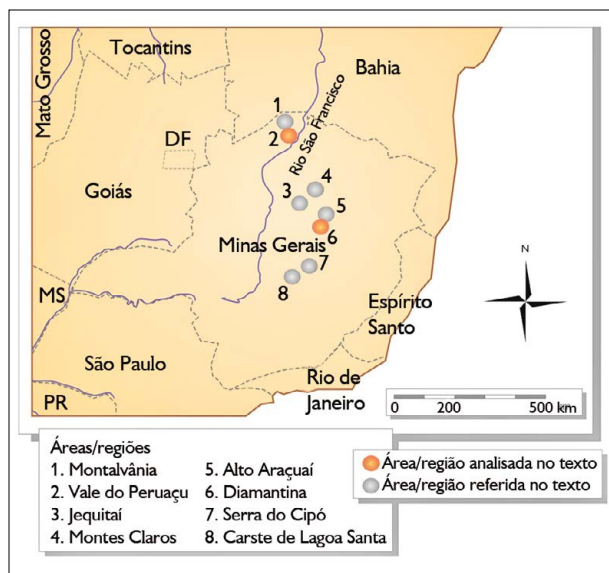


Figura 2. Mapa de Minas Gerais com as áreas e regiões mencionadas no texto. Mapa: A. Isnardis (2022).

³ As datações absolutas de pinturas rupestres são bem escassas. Mas, conforme discutimos em Bueno e Isnardis (2018) e em Bueno et al. (2023), sua mais intensa realização parecer ter-se dado a partir do Holoceno médio. Considerando as referências de cronologia absoluta disponíveis para o Peruaçu e para a Serra do Espinhaço, o Holoceno médio e médio-recente foram palco de parte significativa dos grafismos nas duas regiões. Para outras referências específicas, vide Ribeiro (2006) e Prous e Baeta (1992-1993).

⁴ Municípios de Senador Modestino Gonçalves, Felício dos Santos e Itamarandiba.

eram congregados sob os termos das 'tradições' de grafismos propostas por André Prous (Prous, 1992; Prous & Junqueira, 1995; Prous et al., 1984), por Niède Guidon (Guidon, 1986, 1989), Gabriela Martín (Martín, 1997) e Anne-Marie Pessis (Pessis, 2003) e em novos conjuntos de natureza afim ou em subconjuntos construídos no processo, por Prous e colaboradoras(es) (eu, entre estes)⁵. Contudo, a observação intensa dos casos de sobreposição entre tintas e figuras nos levou a atentar para uma dimensão que não estava previamente desenhada entre os objetivos da pesquisa: percebemos que havia atitudes, comportamentos diferentes por parte das pessoas pintoras em relação ao que já se encontrava nas paredes, quando compunham novas figuras⁶. Havia casos em que a sobreposição por uma nova figura obliterava parcial ou integralmente as figuras anteriores; enquanto, em outros casos, havia um evitamento de sobreposições (ou uma sobreposição apenas marginal entre as figuras); havia, ainda, grafismos antigos que eram integralmente contornados por uma nova tinta (que também podia ser vista isolada na composição de outras figuras, na mesma parede); podiam ser vistos casos em que pequenos traços emolduravam parcialmente as formas de pinturas precedentes; enquanto, em outros casos, as figuras se encaixavam no espaço não pintado entre figuras já compostas. A partir da observação sistemática desses casos e de sua correlação com os conjuntos estilísticos delineados, propusemos que havia comportamentos recorrentes, típicos, dos grupos humanos autores dos grafismos de cada um dos conjuntos, em relação às pinturas que os haviam precedido (Isnardis, 2004, 2009b; Isnardis & Linke, 2010).

Ao caracterizar tais comportamentos, entendíamos que havia ali um proceder dos grupos de pessoas autoras de cada conjunto estilístico em relação aos grafismos anteriores, mas um proceder que conectava elementos de tempos

diferentes; entendíamos as relações como essencialmente diacrônicas. Essa compreensão está explícita nos artigos de minha autoria e de parceiras de pesquisa⁷. Pensada com a diacronia em seu centro, a prática de grafar ou, mais especificamente, a prática de grafar locais já grafados era desdobrada numa compreensão de processo histórico, ao longo do qual novos grupos de autores chegavam às paredes e interagiam com os grafismos 'mais antigos'.

Mesmo que sempre fizéssemos ressalvas, sublinhando o fato do lapso de tempo entre os conjuntos estilísticos ser radicalmente incerto, as nossas interpretações sobre os significados dos comportamentos propunham que estávamos, em certas situações, diante de elementos de continuidade cultural ou, em outras, diante de mudança cultural significativa. Estávamos sempre pensando numa relação entre as novas pessoas pintoras, em seu presente, e pinturas precedentes, feitas em seu passado. Os casos em que as interações davam claro sinal de reconhecimento das pinturas precedentes e em que as intervenções não as obliteravam, somando-se a isso afinidades temáticas e/ou estilísticas, eram interpretados como indicadores de continuidade cultural. Enquanto os casos em que havia substantivas diferenças temáticas e estilísticas, combinadas a uma ruptura na organização dos espaços gráficos, eram interpretados como descontinuidades culturais. Contudo, questionávamo-nos quanto às possibilidades interpretativas dos casos em que se sobrepunha de modo a apagar apenas parcialmente as figuras mais antigas, casos esses que, se não permitiam uma leitura clara de continuidade, tampouco permitiam sustentar que houvesse desinteresse pelas figuras precedentes.

Levantávamos questionamentos sobre o que essas diferentes atitudes poderiam significar. Valendo-nos, naqueles momentos, da noção clássica de 'signo' (Saussure, 1995), nos perguntávamos se haveria elementos para supor em que

⁵ Um artigo de síntese, na virada do século, que representa bem o esforço é o de Ribeiro e Isnardis (1996-1997).

⁶ As primeiras formulações a respeito podem ser encontradas em Ribeiro (1997) e em Ribeiro e Isnardis (1996-1997); a seguir, aparecem reformuladas ou ampliadas em Isnardis (2004) e em Ribeiro (2006), e sintetizadas em Isnardis (2009b).

⁷ Os próprios títulos de alguns trabalhos já expressam bem essa perspectiva, onde 'relações diacrônicas', 'períodos' e 'sequência' são expressões recorrentes (Ribeiro & Isnardis, 1996-1997; Isnardis, 2009b, 2004; Ribeiro, 2006).

medida o interesse pelas figuras 'mais antigas' corresponderia à atribuição de novos 'significados' a 'significantes' sugestivos ou a uma manutenção dos significantes e dos significados das figuras (Isnardis, 2004, 2009a, 2009b; Isnardis & Linke, 2010). Mas ainda não havíamos dado destaque ao que recentemente indicamos (Linke et al., 2020) e que pretendo aqui desenvolver: a centralidade que a disposição para se relacionar parece ocupar na prática de pintar.

A região de Diamantina foi campo fundamental para se abrirem novos caminhos, com suas pinturas nos estimulando e demandando novas elaborações para seu entendimento. Fazemos uma visita às paredes quartzíticas do Espinhaço meridional.

Assim que ganharam fôlego os trabalhos com os grafismos rupestres em Diamantina e municípios do entorno, ficaram evidentes a intensidade e a frequência das sobreposições nos sítios da área, sobretudo naqueles onde os grafismos eram mais numerosos (Isnardis et al., 2008; Linke, 2008; Linke & Isnardis, 2008; Isnardis, 2009a). Aliás, a prática de sobrepor intensamente já tinha sido assinalada por Prous e colaboradores nas regiões do Planalto Cárstico de Lagoa Santa e da Serra do Cipó (Figura 2), onde grafismos temática e estilisticamente semelhantes aos de Diamantina já eram conhecidos (Prous et al., 1980; Prous, 1992). Porém, foi possível perceber – o mérito de observar pela primeira vez e atrair a atenção da equipe para o fenômeno é de Vanessa Linke – que

as numerosas sobreposições, descritas pela bibliografia sobre as outras áreas como produzindo uma 'impressão de caos', estavam muito longe de serem caóticas; pelo contrário, mostravam um cuidadoso jogo de encaixes entre figuras. A partir do momento em que passamos a estar atentas(os) ao fenômeno, pudemos descrever que a interação ia muito além dos encaixes. Nos painéis de Diamantina, que são visual e numericamente dominados por figuras zoomorfas, havia casos em que figuras eram integralmente repintadas com uma nova tinta; em outros casos, apenas partes das figuras eram repintadas; havia casos em que se pintava (com diferente tinta) uma nova 'anca' e novas 'pernas' para uma figura elafomorfa⁸ que já estava na parede; havia também casos em que 'pernas' de uma figura zoomorfa eram incorporadas como traços de preenchimento de outra pintura zoomorfa (guardando-se coerência rítmica entre os traços anteriores, das 'pernas', e os traços do preenchimento da nova figura); em certas pinturas, uma nova 'cabeça' era agregada a um 'corpo' de figura elafomorfa que já apresentava uma 'cabeça'; em alguns painéis, os limites externos do 'corpo' de uma figura se definiam para tocarem ligeiramente os limites das demais figuras que a contornavam, gerando sobreposições marginais, discretas, suficientes apenas para reconhecermos a antecendência; havia, por fim, casos em que os limites externos de duas figuras eram longamente coincidentes (Figuras 3 a 6)⁹.

⁸ Uso aqui o termo 'elaformorfo' para designar as figuras que nossa educação cognitiva percebe como tendo formas semelhantes a veados (cervídeos). Opto pelo termo (assim como Magalhães, 2021), que pode parecer um tanto exótico, para manter a coerência com a designação das figuras através de termos baseados nos radicais gregos (como em 'zoomorfo' e 'antropomorfo'), em lugar de empregar o termo mais recorrente na bibliografia, 'cervídeo', que é na verdade um termo de classificação zoológica e, portanto, no meu entendimento, gera confusões entre pinturas e animais. É crucial que não confundamos pinturas e animais, pois, embora possa parecer estranho, tal confusão não é nada incomum na bibliografia.

⁹ A colocação entre aspas dos nomes de elementos das pinturas que, ao nosso olhar, se assemelham a partes corporais, que aqui procuro adotar sistematicamente, pretende evitar a confusão a que me referi na nota de rodapé 8. Contudo, especialmente em relação ao universo gráfico de Diamantina, mas não só a ele, há uma questão que estamos começando a explorar que é a corporalidade das figuras. Sabemos que, nas filosofias ameríndias, corpos são fabricados (relacionalmente) e conhecemos a centralidade que os corpos têm na definição dos seres e de seu modo de atuar no mundo (Vilaça, 1992; Souza, 2001; Fausto, 2001; Viveiros de Castro, 2002a). Santos-Granero (2012), a propósito dos papéis dos artefatos nas cosmologias ameríndias, também destaca a dimensão construtiva dos corpos e como essa dimensão tece relações e engajamentos entre seres. As pinturas rupestres podem ser abordadas por meio dessa discussão da corporalidade. Montovanelli (2022), em recente e original pesquisa sobre grafismos rupestres da região de Diamantina, tratou do tema e propôs que compreendêssemos as pinturas como corpos ameríndios *de facto*. Contudo, no corpo deste artigo (o termo é uma provocação), opto por não trazer essa discussão, por entender que ela nos demandaria mais páginas e mais referências, desviando um pouco o foco aqui proposto.

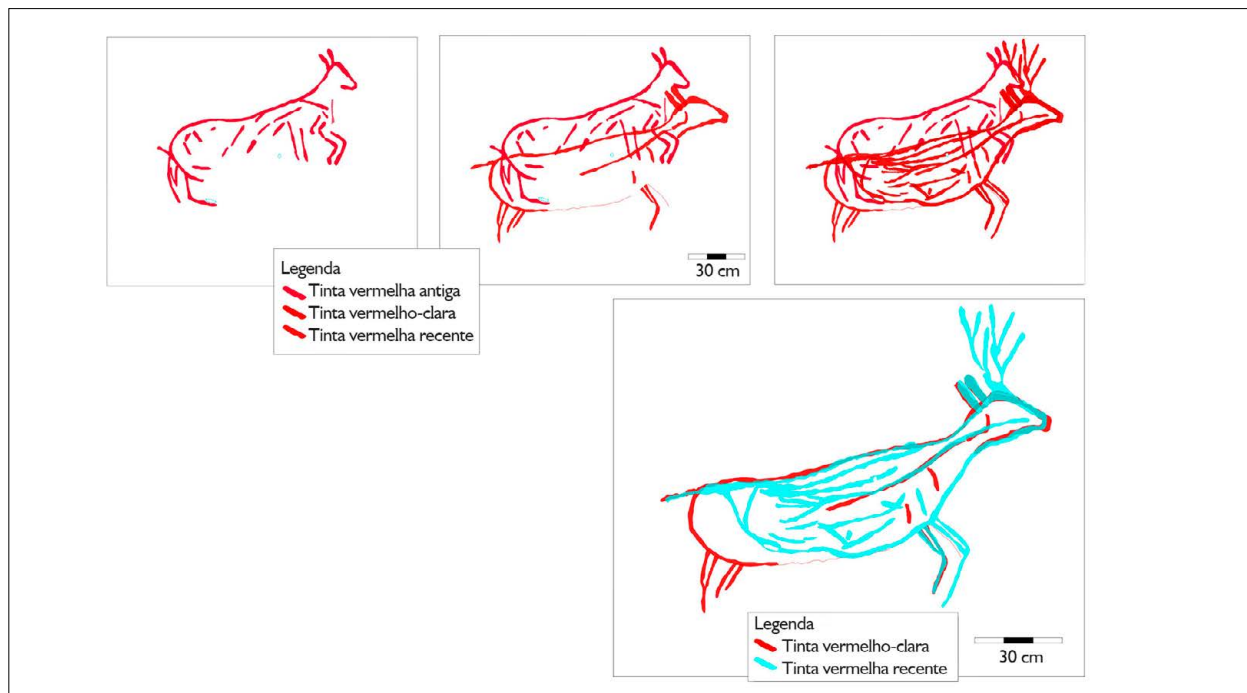


Figura 3. Painel na Lapa do Boi (Diamantina, Minas Gerais). Os três quadros menores representam três estágios de composição do painel. No terceiro estágio, faz-se uma repintura parcial da figura maior, acrescentando-lhe uma 'galhada'. As 'pernas traseiras' e o 'ventre', contudo, não são repintados. O quadro inferior apresenta a figura 'original' e a repintura (com contraste de cores acentuado). Revisão e consolidação do documento-base: Larissa Magalhães (2020); composição da figura: A. Isnardis (2022).

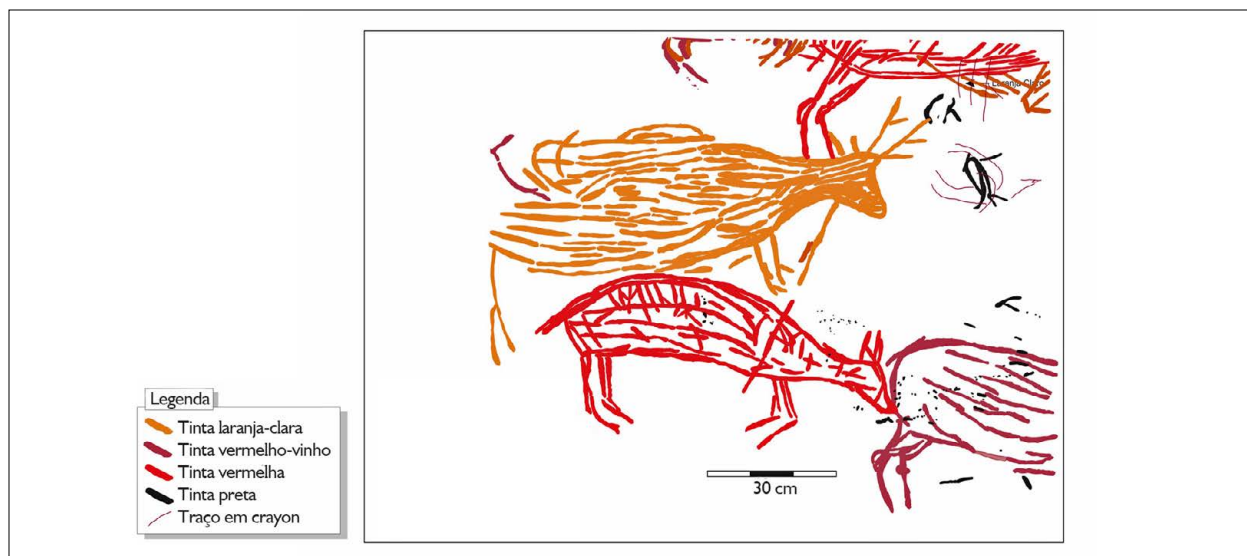


Figura 4. Reprodução de pequena porção do Painel 1 da Lapa do Caboclo de Diamantina. A figura inferior em tinta vermelha é posterior àquelas em seu entorno. Observe que sua composição faz com que ela se ajuste ao espaço disponível, tocando levemente as demais figuras (as sobreposições são marginais). O traço diagonal que a atravessa é alinhado ao traço diagonal que parece partir da ‘cabeça’ da figura elafomorfa laranja-clara. Observe também que a figura superior em cor vermelha toca levemente com as extremidades de suas ‘pernas’ o ‘pescoço’ da figura central em cor laranja-claro. Fonte: modificado de Baldoni (2016).

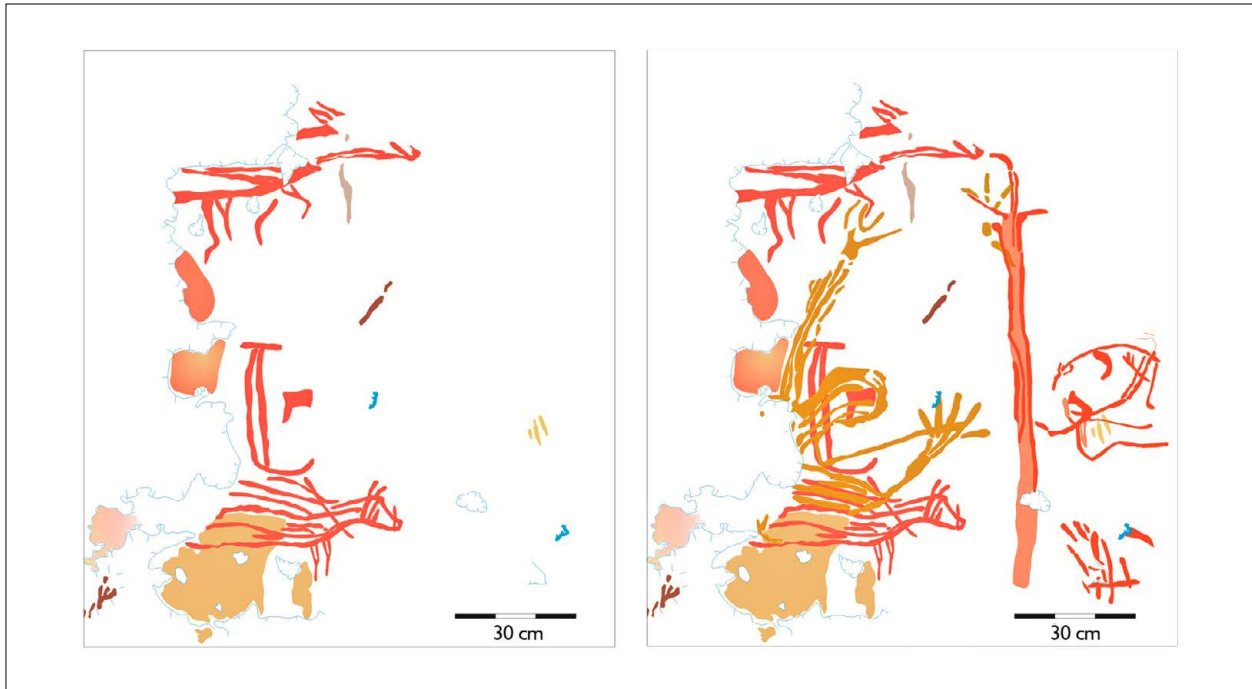


Figura 5. Reprodução parcial da extremidade sul do Painel I da Lapa do Boi (Diamantina, Minas Gerais). O quadro à esquerda apresenta as pinturas iniciais e intermediárias da sequência de construção do painel. O quadro à direita inclui também as pinturas finais. Observe como a tinta ocre, que compõe a figura antropomorfa na porção esquerda, se distribui paralelamente a traços e figuras em tinta vermelho-alaranjada. Ao colocar-se sobre a figura elamorfa da parte inferior, os traços em ocre alternam-se com os traços vermelhos; enquanto a composição dos 'braços' do antropomorfo contorna a figura linear vertical, no centro, à esquerda. Revisão, consolidação do documento-base e análise: Larissa Magalhães (2020); composição da figura: A. Isnardis (2022).

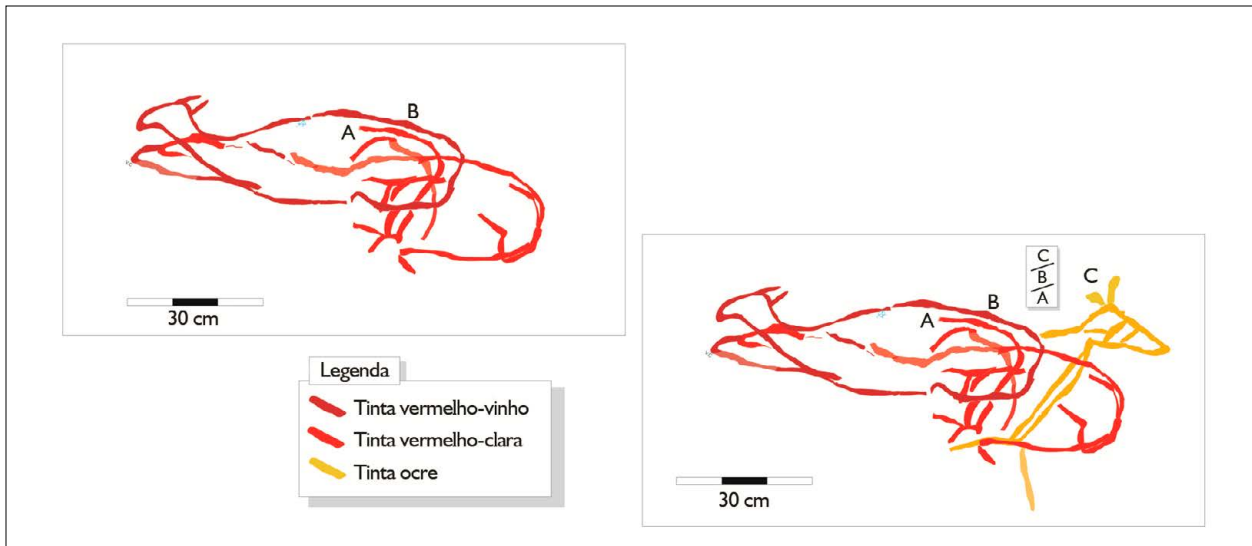


Figura 6. Os quadros representam dois momentos de composição de um trecho de um dos painéis pintados da Lapa do Boi (Diamantina, Minas Gerais). A tinta ocre adiciona uma 'cabeça' e 'parte de um corpo' à composição, sem que os demais elementos do 'corpo' sejam pintados. Revisão, consolidação do documento-base e análise: Larissa Magalhães (2020); composição da figura: A. Isnardis (2022).

Destacamos a esse respeito que, nos sítios da região de Diamantina, parecia não haver necessidade de, ao se pintar, compor grafismos inteiros, completos, autônomos¹⁰ (Isnardis, 2009a, p. 86; Linke et al., 2020, p. 14). Na maioria dos casos, pintam-se figuras em que todo um 'corpo' de zoomorfo é composto, somando-se a outros zoomorfos que já ocupam as paredes. Mas há uma realização de figuras, e estas não são poucas, em que se pintam apenas 'partes do corpo' – 'pernas', 'ancas', 'pés', 'cabeças' ou 'chifres', justapostos ou parcialmente sobrepostos a figuras zoomorfas pré-existentes na parede. Parece que compor grafismos é, na região de Diamantina, algo que, em importante medida, envolve grafismos que já habitam as paredes (conforme propusemos em Linke et al., 2020). Parece que estamos diante de uma prática em que se pinta com o que já está na parede. As Figuras 2, 4 e 5 exemplificam esses comportamentos, assim como a Figura 7.

Com a motivação e o incremento na reflexão que os trabalhos em Diamantina produziram e têm produzido, neste artigo, a atenção vai se concentrar no Sertão do São Francisco, nos calcários da bacia do rio Peruáçu.

Apresentando um exuberante relevo cárstico, o Vale do Peruáçu é marcado por um cânion principal, por onde corre o rio, e uma trama de cânions secundários e condutos subterrâneos. Muitas grutas e abrigos rochosos se formam, de morfologias diversas, indo desde pequenas cavidades a abrigos de mais de 100 metros de comprimento e cavernas de mais de 50 metros de altura. O número de sítios com pinturas rupestres registrado, hoje, é próximo a cem, em uma área que corresponde a menos de 40 km². Uma marca característica do vale é a presença muito densa de pinturas e gravuras em diversos sítios, com vários deles excedendo o número de mil figuras.

No Peruáçu, comportamentos em alguma medida similares àqueles observados em Diamantina, porém com particularidades, assim como comportamentos distintos,

foram descritos e inicialmente analisados (Ribeiro & Isnardis, 1996-1997; Isnardis, 2004; Ribeiro, 2006; Isnardis, 2009b; Guanaes, 2015). Uma peculiaridade dessa região, contudo, influencia fortemente a questão ali e absorveu boa parte dos esforços de compreensão. Ao contrário de Diamantina, onde há uma forte continuidade temática entre os assim

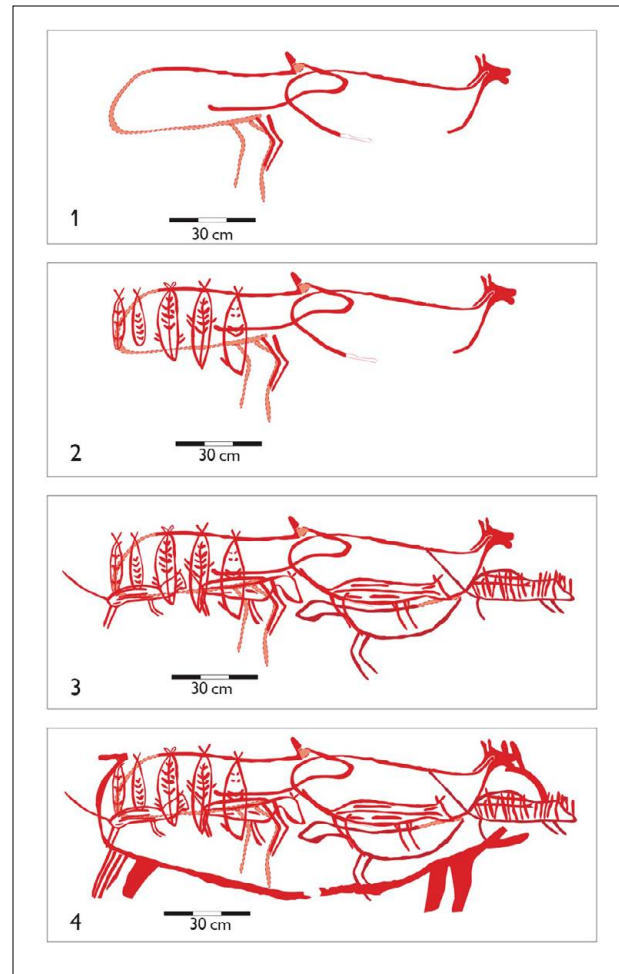


Figura 7. Pannel da Lapa do Voador (Diamantina, Minas Gerais). A figura mostra quatro momentos de composição do pannel. Vários encaixes entre figuras são feitos ao longo dos momentos. No último momento, uma grande figura envolve todas as demais, sendo o seu 'dorso' formado pelas linhas superiores das primeiras figuras pintadas. Fonte: Linke et al. (2020).

¹⁰ A questão da completude das figuras é complexa e precisa ser melhor discutida, conforme apresentado em Linke et al. (2020). Alinho-me aqui à postura adotada nessa publicação.

propostos diferentes momentos de ocupação gráfica dos suportes rochosos, acompanhada de alguma continuidade também estilística (Isnardis & Linke, 2010; Linke & Isnardis, 2012; Linke, 2013; Erik Oliveira, 2016; Baldoni, 2016; Dias, 2017; Diniz, 2020; Magalhães, 2021; Montovanelli, 2022; Isnardis, 2009a), o Vale do Peruaçu é internamente muito rico em diversidade temática e estilística. Desde os primeiros até os mais recentes trabalhos sobre grafismos rupestres no Vale, a presença de conjuntos estilísticos diversos foi indicada e explorada. Percebeu-se que parecia haver coerência entre as muito recorrentes sobreposições e a variabilidade temático-estilística, o que levou as(os) pesquisadoras(es) (a mim intensamente, inclusive) a dedicarem boa parte de seus (nossos) esforços à delimitação de conjuntos estilísticos com coerência de cronologia relativa. Com essa diversidade, conforme já mencionado, os comportamentos das figuras (sejam elas pintadas ou gravadas) diante das figuras precedentes foram inicialmente analisados em termos de fenômenos que poderiam ser típicos ou recorrentes de cada um dos conjuntos propostos (vide Isnardis, 2004, 2009b; Ribeiro, 2006; Ribeiro & Isnardis, 1996-1997; Guanaes, 2015). No que se refere a elementos de interação mais intensa entre grafismos, foram descritos sobretudo os comportamentos dos 'quatro diferentes momentos' da chamada 'tradição São Francisco' (Ribeiro & Isnardis, 1996-1997). Observemos alguns casos mais de perto.

Numerosas vezes, as autoras das pinturas entendidas como integrantes do 'quarto momento da tradição São Francisco' (Isnardis, 2004; Ribeiro & Isnardis, 1996-1997) tomam grafismos mais antigos, atribuídos aos 'momentos' anteriores dessa unidade estilística, e agem sobre eles de modo a agregar-lhes novos elementos de composição. Por exemplo, na Lapa de Rezar, uma série de cadeias losangulares em cor branca (atribuídos ao 'primeiro momento') foi contornada por linhas vermelhas (atribuídas ao 'quarto momento')¹¹. Além da comparação com outras tintas e informações de cronologia

relativa, construídas por correlações com outras figuras no sítio, a composição da bicromia em dois momentos, nesse caso, tem um forte argumento: outra figura, em tinta amarela, está sobreposta às cadeias de losangos brancos, mas embaixo da tinta vermelho-clara que as contornou (Figura 8). Num outro caso, na Lapa dos Desenhos, as autoras de figuras atribuídas ao momento tardio repintaram integralmente uma figura ictiomorfa, aplicando nova camada de tinta preta (a cor original era também preta, porém em uma tinta nitidamente distinta e que fora recoberta por um filme natural de calcita) e adicionaram um contorno à figura, em tinta branca (Figura 9). No mesmo painel, uma figura herpetomorfa, também originalmente em cor preta (na mesma tinta que fora recoberta pelo filme de calcita), foi repintada por outra tinta também preta, porém não integralmente; seu 'pé' direito, que já havia sido sobreposto por uma figura em amarelo e vermelho, não foi repintado, evitando-se, assim, que a nova demão de tinta preta cobrisse a figura amarela e vermelha (Figura 10).

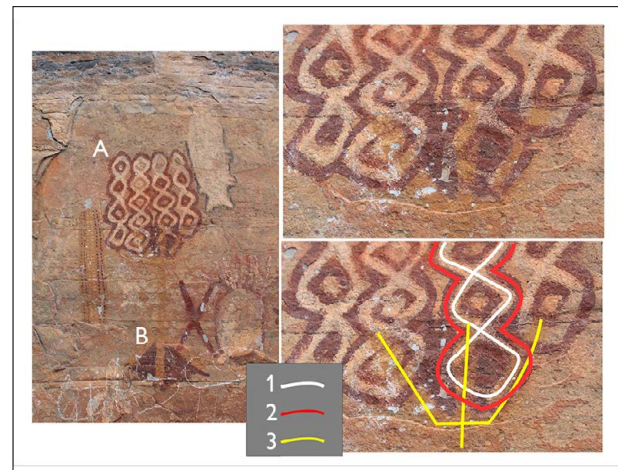


Figura 8. Detalhes do Painel I da Lapa de Rezar (Vale do Peruaçu, Itacarambi, Minas Gerais). Composição de bicromia (A) em dois momentos, intermediados por outra pintura (em tinta amarela). Observe na foto superior direita que a tinta amarela (da figura intermediária, [B]) se sobrepõe à tinta branca, mas a tinta vermelho-clara se sobrepõe à amarela. Fotos e composição: A. Isnardis (2021-2022).

¹¹ Não discutirei aqui essas atribuições a cada um dos quatro 'momentos' da 'tradição São Francisco', em parte por uma questão de economia na construção deste texto e por seus elementos constitutivos estarem disponíveis na bibliografia já referida. Mas, sobretudo, porque operarei um deslocamento em relação a esse esquema, acionando-o minimamente, em razão da inflexão de perspectiva aqui proposta.

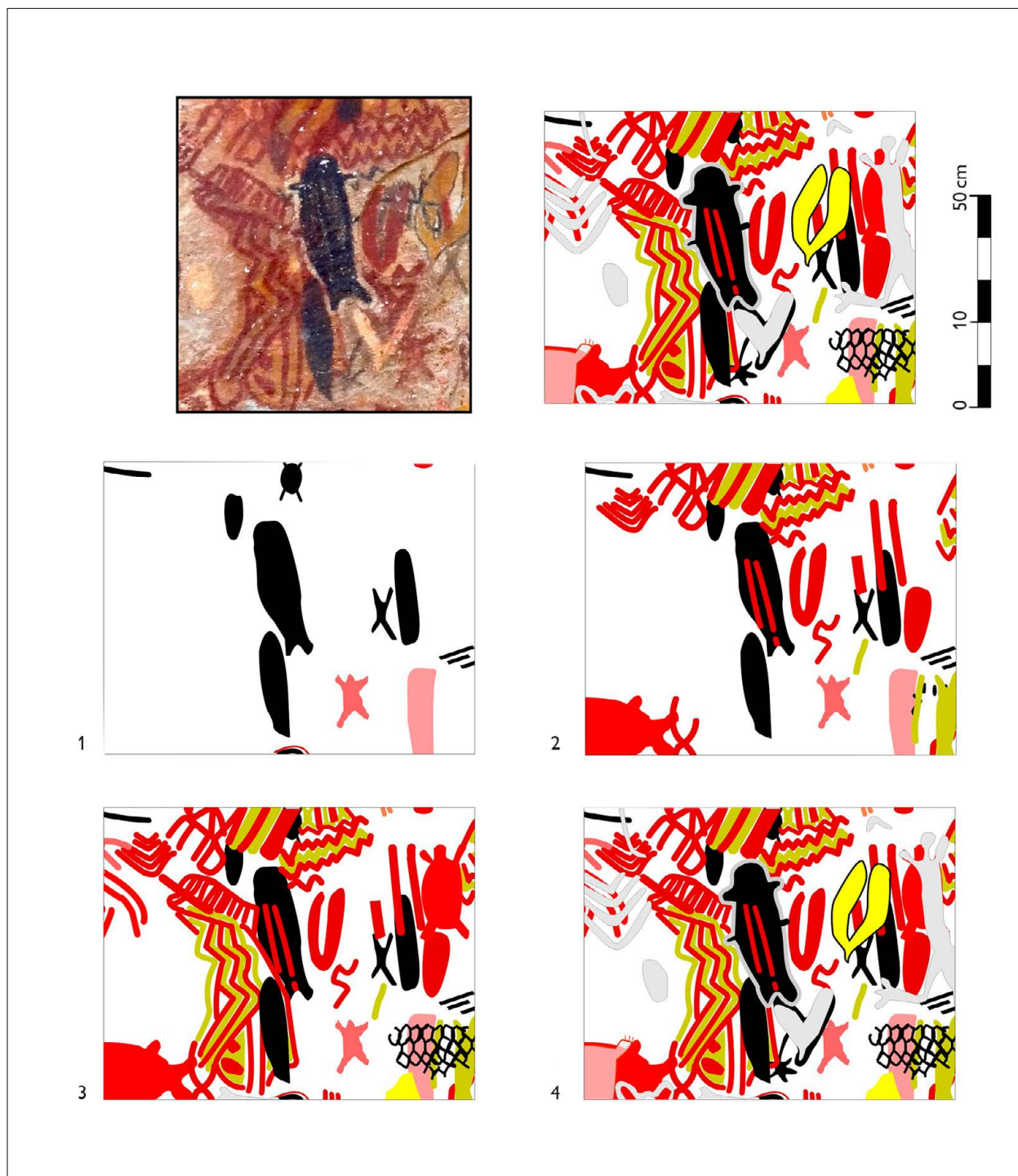


Figura 9. Porção central do Painei IIIb da Lapa dos Desenhos (Vale do Peruauçu, Itacarambi, Minas Gerais). Os quadros reconstituem a sequência proposta para a composição do painei. Observe que a figura central em preto recebe, no momento 2, dois traços longitudinais vermelhos e, no momento 4 da composição do painei, recebe uma repintura e um contorno em tinta branca. Foto: A. Isnardis (2014); consolidação do documento-base e análise: Luiz Fernando Miranda e A. Isnardis; composição da figura: A. Isnardis (2022).



Figura 10. Reprodução da porção superior do Painei IIIb da Lapa dos Desenhos (Vale do Peruçu, Itacarambi, Minas Gerais). Os quadros reconstituem a sequência proposta em nossas análises para a composição do painei. Observe que a figura central em preto, herpetomorfa, foi composta no primeiro momento de pintura e, à semelhança do exemplo anterior, recebe, no momento 2, dois traços longitudinais em vermelho. No momento 4 da composição do painei, recebe uma repintura em preto, porém essa repintura não incide sobre a extremidade inferior direita, que já havia sido sobreposta por uma figura bicrômica em amarelo e vermelho. Consolidação do documento-base e análise: Luiz Fernando Miranda e A. Isnardis; composição da figura: A. Isnardis (2022).

Outros casos similares ocorrem, assim como procederem outros podem ser observados e descritos. Entre estes, vale destacar a pintura de figuras de mesmas formas do que outras já dispostas na parede, em proximidade direta, o que ocorre diversas vezes num dos maiores painéis verticais do Peruaçu, na Lapa dos Desenhos (Figura 11), mas também por numerosas vezes, em diversos outros lugares – em sua tese, Linke (2014) dimensiona a elevada frequência com que associações homotemáticas são produzidas.

Além de se comporem figuras semelhantes, há contornos ou traços longitudinais vermelhos adicionados a algumas das pinturas anteriores (Figuras 10 e 11). Percebe-se também, nesse painel, outro aspecto fortemente notado no Peruaçu: a continuidade na organização do espaço gráfico. É recorrente que as pinturas posteriores se distribuam pelo espaço graficamente definido pelas pinturas iniciais dos suportes (Figura 11).

O desenvolvimento das pesquisas em Diamantina me levou a retomar os casos de relações entre grafismos no extremo norte de Minas Gerais e, em interação com colaboradoras, revê-los ou propor-lhes novos entendimentos (sobretudo em Linke et al., 2020); desdobramentos podem ser vistos também em Chanoca (2017). Nessa direção, comportamentos já observados e descritos podem ser agora tratados com mais ênfase e sob outra perspectiva teórica.

OUTRAS POSSIBILIDADES DE ENTENDIMENTO DAS RELAÇÕES (E DO LUGAR DESTAS NA PRÁTICA DE PINTAR/GRAVAR)

É possível pensar nas práticas de interação entre figuras (e de composição de painéis) de outras maneiras que não sejam somente a interpretação de que há continuidades e/ou descontinuidades culturais ao longo dos momentos de ocupação dos painéis e sítios.

As análises da Lapa do Caboclo de Diamantina conduzidas na pesquisa de Raíssa Baldoni (Baldoni, 2016; Linke et al., 2020) deixaram claro que havia uma prática

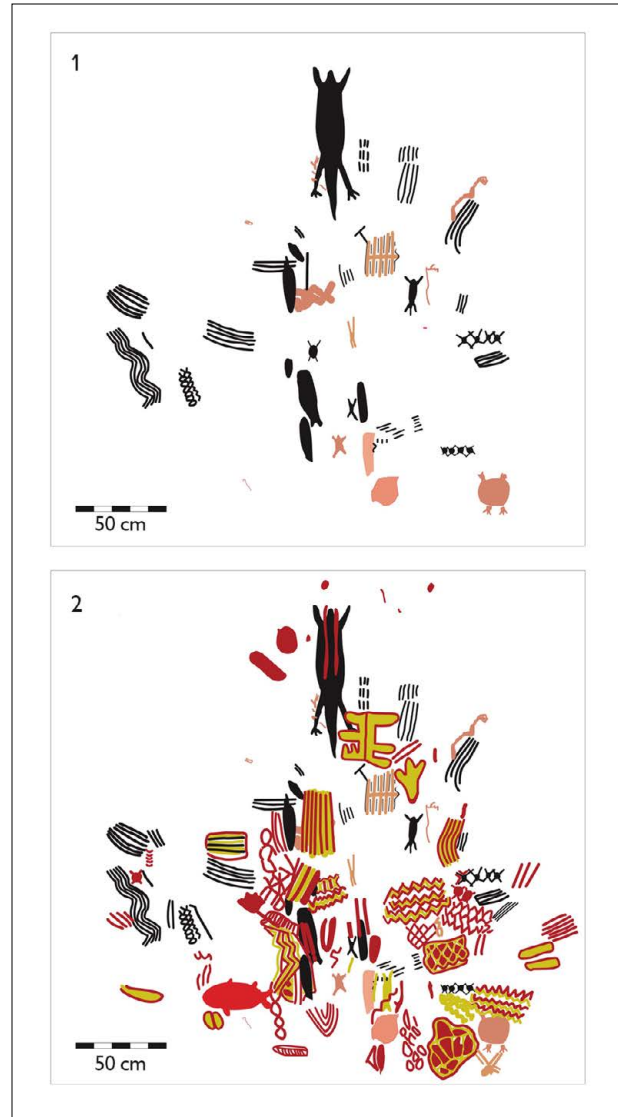


Figura 11. Reprodução parcial do Painel IIIb da Lapa dos Desenhos (Vale do Peruaçu, Itacarambi, Minas Gerais). Os quadros apresentam os dois primeiros momentos de composição propostos. Observe como o segundo momento (quadro inferior) pinta temas semelhantes aos anteriores e os coloca em proximidade imediata, sobretudo nas margens do painel. Consolidação do documento-base e análises: Luiz Fernando Miranda e A. Isnardis; composição da figura: A. Isnardis (2022).

de realizar sobreposições no que nossas ferramentas analíticas mostravam como um só ‘momento’ de pinturas. Nesse sítio, a caracterização macroscópica das tintas e o exame dos casos de sobreposição indicavam que havia

tintas diferentes que se sobrepunham mutuamente. Portanto, compor pinturas sobre outras pinturas é algo que opera sincronicamente, mesmo se considerarmos a composição dos painéis como um processo histórico e cumulativo. Nos estudos de Magalhães (2021), na Lapa do Boi, também em Diamantina, o mesmo fenômeno se tornou evidente, mas em outra magnitude: nada menos do que sete diferentes tintas se sobrepõem mutuamente, formando um grande bloco de composição sincrônica¹². Com o trabalho de Baldoni (2016), nossa expectativa de sempre encontrar um arranjo diacrônico linear entre eventos de pintura foi seriamente abalada. O trabalho de Magalhães (2021) amplificou o abalo. Ambas nos deram argumentos arqueológicos fortes de que, embora permaneçam evidências de uma diacronia na composição dos painéis, a prática de sobrepor pinturas, nessa região, também opera internamente ao que definiríamos como um momento de construção dos painéis, também opera sincronicamente.

Mas é possível pôr em cheque a diacronia – ou desapegar-se analiticamente dela, aproveitando seu abalo – de outro modo.

No momento que uma autora se coloca diante de um painel já pintado e vai realizar nele novas pinturas, temos uma relação sincrônica, uma relação no presente (nesse momento de realização de figuras novas). A organização das práticas de pintar em uma sequência diacrônica é um modo possível (e analiticamente produtivo) de organizar a complexa composição dos painéis. Mas podemos pensar de outro modo.

Se estamos percebendo que há uma interação forte entre alguém que pinta (e o que esse alguém está pintando) e o que já está pintado, estamos falando de uma relação sincrônica. Quem pinta não está se relacionando com figuras no passado, está sim se relacionando com figuras que estão presentes (no seu presente), diante dessa pessoa pintora. É sim possível que quem compõe novos grafismos sobre uma parede já pintada pense que aquelas figuras tenham sido feitas no passado, que sejam obra de seres (ou seres em si mesmos) humanos ou não humanos do passado. Mas essa é apenas uma possibilidade¹³. Nada nos autoriza a projetar nossa compreensão de um tempo linear (ao longo do qual cremos que a parede tenha sido pintada) no entendimento e na prática da pessoa pintora¹⁴. Em termos analíticos, se estou descrevendo uma relação (entre quem pinta [e suas pinturas] e o que está pintado), trata-se de uma relação no presente desse ato de pintar a parede. Desloca-se desse modo, analiticamente, a prática de estabelecer relações entre pinturas da diacronia para a sincronia.

Assim, tiramos de seu (nosso) conforto nossa noção de tempo linear e, mais ainda, nosso entendimento de que pinturas sob outras pinturas sejam grafismos de um tempo mais antigo do que aquele das pinturas que estão sobre elas.

Creio que será útil agregar mais alguns exemplos, antes de prosseguirmos nesta exploração.

Na Lapa dos Desenhos, no Peruáçu (no mesmo painel usado como exemplo anteriormente), temos uma

¹² O trabalho de Magalhães (2021) contém uma apresentação clara e cuidadosa dos métodos de registro e de análise dos grafismos, em especial da descrição macroscópica das tintas, descrição esta que pode ser encontrada sistematizada primeiramente no trabalho de Dias (2017).

¹³ Cá está mais um ponto de interlocução possível com a Etnologia e com as arqueologias construídas em colaboração com comunidades indígenas e pelas(os) arqueólogas(os) indígenas. Conforme se tem discutido e demonstrado, o passado, nas filosofias e práticas ameríndias, não está confinado num tempo superado; os seres do passado, as características marcantes e distintivas deles, atuam no presente. Para a apresentação da questão em contextos etnológicos, veja van Velthem (2003), Lagrou (2007), Lima (2005), Viveiros de Castro (2002a), Vilaça (1992); para potentes desdobramentos arqueológicos da questão, veja Cabral (2014, 2016a, 2016b, 2020, 2022), Reis e Cabral (2019); e ainda os trabalhos de Wai Wai (2022) e de Machado (2017, 2021), a quem os Laklânô-Xokleng disseram inclusive que “o passado está na nossa frente” (J. Machado, comunicação pessoal, 2021).

¹⁴ Um dos interlocutores marcantes para a fermentação dessa reflexão foi Aiano Mineiro, antropólogo, que, numa breve discussão, me pôs diante da radicalidade de meu raciocínio diacrônico.

figura em bicromia (base branca com contorno vermelho) que, ao ser elaborada, foi encaixada no espaço vazio disponível na parede (Figura 12).

A ocupação do espaço vazio pela nova figura branca e vermelha é um caso poderoso para se argumentar em favor da ideia de que se relacionar tem centralidade na prática de pintura. O que se observa ali? Não é apenas um aproveitamento trivial do espaço.



Figura 12. Porção central superior do Painel IIIb da Lapa dos Desenhos (Vale do Peruçu, Itacarambi, Minas Gerais). Os quadros apresentam os dois últimos momentos de composição propostos. A figura em bicromia branca e vermelha coloca-se no espaço não pintado disponível na parede. Acima dos longos traços verticais em vermelho e amarelo (à esquerda no quadro), também há encaixe de novas figuras no espaço disponível. Foto: A. Isnardis (2015); consolidação do documento-base e análises: Luiz Fernando Miranda e A. Isnardis; composição da figura: A. Isnardis (2022).

Observe bem: a forma da nova figura é definida pelo espaço disponível. Ela não se sobrepõe às demais, a não ser muito marginalmente – o bastante para constataremos sua sequência de execução. Considerando que ela foi inicialmente pintada em branco para, em seguida, os traços brancos serem contornados, as sobreposições que se pode observar são somente pelas bordas dos traços vermelhos e são bastante marginais às figuras vizinhas¹⁵. Esse zelo pela não sobreposição e o fato de a forma final da figura corresponder ao espaço não pintado indicam que a forma se definiu para a adequação da figura ao espaço. No que essa figura consiste? Não há outra igual em todo vale (ao menos entre os mais de 20 sítios que tiveram seus grafismos levantados, o que excede um total de 15.000 figuras); a forma é *sui generis*. Há diversas figuras semelhantes, nenhuma, porém, com esse mesmo arranjo de traços e contornos finais. Algumas dessas formas semelhantes estão na Figura 13.

Portanto, a composição branca e vermelha não parece se tratar de uma figura cuja forma já era definida e que, coincidentemente, se encaixava no espaço disponível ou que tivesse sido ligeiramente adaptada para caber ali. Creio que, com os elementos que nos são observáveis, podemos dizer que a forma se define para que o modo de relação se estabeleça; a forma se define para que a figura esteja ali, ou mais, para que a figura seja ali justaposta às outras, no meio daquela profusão de formas e cores. Relacionar-se é de tal maneira relevante que a forma da figura se define na relação. Vale destacar que a esmagadora maioria dos estudos de grafismos rupestres praticados parte da forma final da figura para análise¹⁶.

Com este esse último caso, proponho: pintar é uma forma de relação.

¹⁵ A observação em campo (anotada em nossos registros) não deixa dúvida: a figura é composta por uma trama de traços brancos em zigue-zague e volteios; a seguir, a composição em branco recebe um contorno vermelho. A tinta vermelha se sobrepõe claramente (em suas margens) à branca.

¹⁶ Temos proposto tomar o modo de elaboração das figuras como tema de análise. Essa proposta pode ser vista, apresentada detidamente, em Linke et al. (2020). Pode ser observada em ação sobretudo em Magalhães (2021), em Diniz (2020), em Dias (2017) e em Alcantara (2015), e está presente também, em graus diferentes, em Montovanelli (2022), em Erik Oliveira (2016), em Baldoni (2016) e em Tobias Júnior (2010).

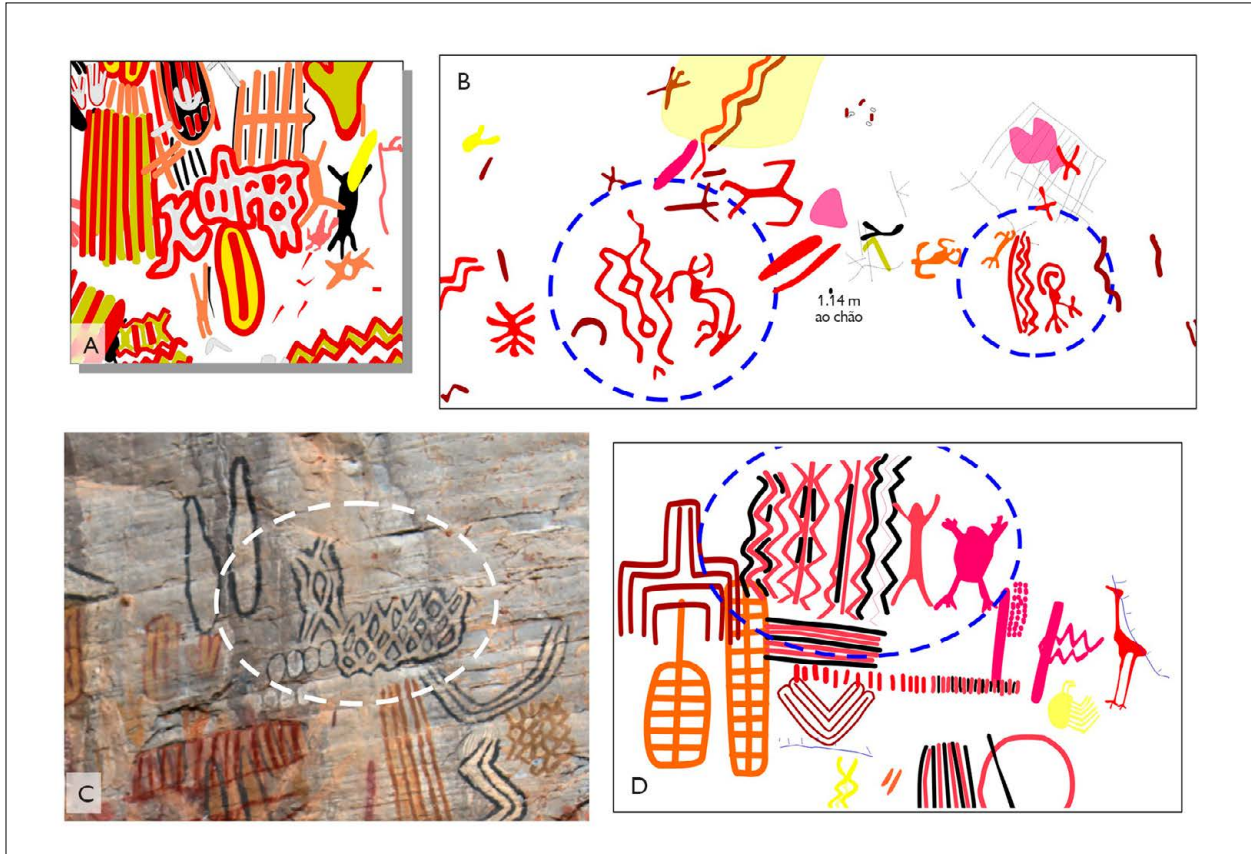


Figura 13. Combinações de figuras antropomorfas e 'losangulares' (ou 'redes'), assinaladas pelas elipses tracejadas, em diversos sítios do Vale do Peruaçu: A) Lapa dos Desenhos; B) Lapa do Tikão; C) Lapa de Rezar; D) Lapa da Hora. Composição: A. Isnardis, a partir do acervo do MHNJB, 2022; foto: A. Isnardis (2018).

EM BUSCA DE REPERTÓRIOS TEÓRICOS PARA PINTURAS E PESSOAS EM RELAÇÃO

Em Linke et al. (2020), qualificamos como 'dialógica' a prática da composição dos painéis, tendo em vista os conjuntos gráficos de Diamantina, em lugar de 'diacrônica', como vínhamos fazendo até então.

Estas situações indicam-nos que as relações mais do que diacrônicas, ou sincrônicas, podem ser entendidas enquanto dialógicas, uma vez que o modo de construção dos grafismos e do painel parece exprimir relações que se estabelecem nos suportes, nos grafismos e através deles (Linke et al., 2020, p. 14).

Essa ideia da dialogia é poderosa e inteiramente convergente com os argumentos básicos aqui apresentados.

Quero, contudo, em relação a essa proposição de entendimento, produzir um certo deslocamento, enfatizando a relação como elemento constitutivo e acionando outros referentes para seu entendimento.

Para apoiar a ideia de pintar como forma de relação, aproximemo-nos de certos conteúdos propostos pela bibliografia etnológica a respeito dos modos ameríndios de pensamento.

Entre os aspectos destacados por uma ampla produção etnológica que tem as comunidades ameríndias como tema, seja em esforços de síntese, seja em etnografias, está a natureza intensamente relacional das cosmologias indígenas – o que se observa inclusive entre autoras(es) de orientações teóricas um pouco diversas.

Esse destaque pode ser encontrado tanto nas sínteses proponentes do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002a; Lima, 1996, 2005) e nas etnografias de pesquisadoras(os) ligadas(os) a essa construção teórica (Vilaça, 1992; Lima, 2005; Fausto, 2001; Teixeira-Pinto, 1997; Viveiros de Castro, 1986, 2002b), quanto em sínteses de outras tendências (Descola, 2005; Gallois, 2005) e em outras produções etnográficas (Overing, 1991; Lea, 2012; Novaes, 2006; Descola, 2006; Kopenawa & Albert, 2015).

Diversas(os) autoras(es) destacam que o mundo nas filosofias ameríndias é pleno de seres ativos, com os quais as pessoas travam relações. As relações que se estabelecem entre pessoas e animais, entre pessoas e plantas, entre pessoas e seres sobrenaturais são sociomorfos, ou seja, têm o mesmo caráter das relações entre humanos. A predação, a afinidade, a consanguinidade se veem desdobradas nas relações com os animais caçados, com os inimigos, com as plantas cultivadas, com seres sobrenaturais (Viveiros de Castro, 2002a; Vilaça, 1992; Lima, 2005; Teixeira-Pinto, 1997; Descola, 2006; Fausto, 2001; Barcelos Neto, 2008). Fenômeno recorrentemente presente nas etnografias e explicitamente destacado nas sínteses (Viveiros de Castro, 2002a; Descola, 2005), os animais edíveis são postos numa forma relacional de semelhante natureza que os afins humanos, sendo outros, portanto, mas sendo potencialmente conversíveis em integrantes diretos da pessoa, pela aliança ou pela predação. O inimigo é predado e devorado, sendo consumido de modo a se integrar ao seu predador/matador (Viveiros de Castro, 2002a; Fausto, 2001; Vilaça, 1992). As plantas domesticadas se integram a uma trama relacional muito estreita, na qual podem agir sobre as pessoas que delas cuidam, sobre suas crianças, num renovar contínuo de relações de compromisso, não isentas de riscos (Descola, 2005, 2006; Viveiros de Castro, 2002a), algumas vezes envolvendo mesmo consanguinidade (Descola, 2006).

O mesmo ou equivalente destaque à intensa relacionalidade das cosmologias é visível também na produção etnológica interessada na discussão das artes/

artesanatos e tecnologias de fabricação ameríndias (Lagrou, 2007, 2009; van Velthem, 2003; Barcelos Neto, 2008; Velden, 2011; Rodrigues, 2022). A relacionalidade se expressa de forma vigorosa nos fazeres, nas tecnologias e habilidades humanas, tanto nos cantos e cerimônias, quanto na produção de pinturas, cestaria, cerâmica ou no cultivo das plantas. As tecnologias e habilidades, via de regra, não são invenção humana, produto do gênio humano *per se*, que domina e transforma. Recorrentemente, além de envolverem relações de ensino e aprendizagem entre adultas(os) e jovens, as tecnologias e habilidades advêm de conhecimentos e capacidades recebidas de, aprendidas com ou tomadas/roubadas de seres sobrenaturais e de animais especialmente potentes (Barcelos Neto, 2008; Lagrou, 2007; van Velthem, 2003; Tugny, 2011; Descola, 2006; Fausto, 2001; McCallum, 1996; Souza, 2001).

Essa relacionalidade intensa se percebe e se efetiva na construção da pessoa, que só é possível em relação com (ou através das relações de) outras pessoas. Os corpos das pessoas são ativamente fabricados. A construção da pessoa é continuada e se atualiza constantemente na interação estreita com seus consanguíneos, com seus afins, suas presas e, também, com seus inimigos (Seeger et al., 1979; Seeger, 1980, 2015; Viveiros de Castro, 2002a, 2002b; Lima, 2005; Fausto, 2001; Stutzman, 2012; van Velthem, 2003; Souza, 2001).

Os seres com os quais as pessoas se relacionam na produção de si e nos seus fazeres são seres de séries muitas vezes não humanas (animais, plantas, seres sobrenaturais), que são plenamente ativos, atuam no mundo e sobre os outros seres conforme seus desejos, seus atributos, sua corporalidade própria e suas potências peculiaridades, porém compartilhando com os humanos a capacidade de entender a si e ao mundo (à sua maneira) e a plena capacidade agentiva. Algumas(ns) autoras(es) acrescentam a esses atributos (ou dão articulação a eles por meio da ideia de) que tais seres têm perspectiva e personitude (Viveiros de Castro, 2002a; Lima, 2005; Lagrou, 2007; Vilaça, 1992). Outras(os) autoras(es) não propõem

que se trate de perspectivas, mas sim da atribuição de características humanas fundamentais a esses seres outros (Descola, 2005, 2006). Para além das diferenças de ênfase e síntese teórica, parece haver uma forte convergência em reconhecer nos outros seres do mundo uma condição ontológica da qual a capacidade agentiva é constituinte relevante, que se funda em uma natureza de gente, de pessoa, que é interna aos diferentes corpos. E entre esses seres estão artefatos. Nas cosmologias das gentes ameríndias não há uma descontinuidade ontológica entre seres humanos, animais (ao menos alguns deles), plantas (ao menos algumas delas), seres sobrenaturais (todos eles) e artefatos (ao menos alguns deles). Nos termos de Viveiros de Castro (2002a), as diferenças entre essas séries de seres são sobretudo de grau, e não de natureza. Junto ao compartilhamento de uma “essência antropomorfa de tipo espiritual” (Viveiros de Castro, 2002a, p. 273) entre os seres diversos, diversas corporalidades externas se constituem, corporalidades essas cruciais para as especificidades do agir no mundo de cada ser (Vilaça, 1992; Viveiros de Castro, 2002a).

Outra dimensão informada pela Etnologia – que também vem sendo objeto de ampla discussão e demonstração em outros campos das ciências humanas – é a inadequação da ideia de representação para máscaras, pinturas e composições gráficas na cestaria, nos tecidos, na cerâmica, nas peles das pessoas. Quando máscaras de uso ritual são compostas, elas se constituem como manifestações corpóreas de seres sobrenaturais. E isso pode ser observado em contextos ameríndios bem diversos – como entre os Wauja alto-xinguanos, de língua da família Arawak (Barcelos Neto, 2008), entre os Ramkokamekrá (Canela), de língua da família Jê (Paes, 2004), entre os Wayana, de língua da família Karib (van Velthem, 2003). As máscaras não são representações desses seres. Tanto não são que, após os rituais, esses corpos precisam ter destinos específicos que os tirem do convívio das pessoas ou os destruam (matem), para que sua capacidade de agir saia de cena ou se encerre. Se assim não

for, esses seres, com esses seus corpos, podem ter efeitos deletérios sobre a comunidade, ou seja, sua capacidade de agir claramente não reside na animação que as pessoas que os vestem ou manuseiam lhes conferem durante os rituais. Assim, tais diversas máscaras são formas corporais dos seres sobrenaturais, são esses seres, e não representações deles. A ideia de representação implica necessariamente a ausência do representado. E esse, seguramente, não é o caso nos contextos ameríndios.

O mesmo pode ser dito para as pinturas corporais, que não estão nas peles das pessoas representando ninguém, mas sim agindo sobre as pessoas, instituindo uma condição corpórea e espiritual específica, adequada a certo contexto da vida social (ou seja, das relações entre as pessoas da comunidade) ou das relações (também de caráter social, em sentido ampliado) entre as pessoas humanas e seres não humanos. De novo, essa é uma noção que se vê presente nas sínteses etnológicas, senão nas gerais, ao menos naquelas direcionadas ao exame das artes e construções materiais indígenas (Lagrou, 2007, 2009; Severi & Lagrou, 2013) e em etnografias de povos de diversas filiações linguísticas e amplíssima distribuição geográfica, como os Huni Kuin (Kaxinawá) (Lagrou, 2007), os Wauja (Barcelos Neto, 2008), os Mebengokre (nos casos dos Xikrin, reinterpretação de Vidal, 1992, à luz das novas construções teóricas), e os Mekragnoti (Lagrou, 2009; Verswuijver, 1992, 1996), os Asurini (Müller, 1992) e os Wayana (van Velthem, 2003).

Há uma potente produção teórica e de pesquisa antropológica contemporânea, fora de contextos especificamente ameríndios, explorando a ideia de que seres não humanos são participantes ativos no mundo de relações em que os humanos se inserem. Uma parte importante dessa produção se articula a partir de proposições de Bruno Latour (e de sua teoria do ator-rede e de outras de suas proposições que a precederam) (Latour, 1994, 2001, 2007). Os esforços analíticos de Latour não se direcionam propriamente a sociedades indígenas, pelo contrário, focam-se na sociedade

industrial dita 'moderna', quando não na própria ciência ocidental, para pôr em relevo a efetividade da agência dos seres não humanos em plena integração de nossa trama de relações sociais.

Outra linha que tem produzido fértil inspiração, esta se estendendo de forma concreta também à Arqueologia, são as formulações de Alfred Gell sobre arte, nas quais a noção de agência tem lugar central (Gell, 2005, 2018). Propondo-se a construir uma Antropologia da Arte, que, conforme sua avaliação, era efetivamente inexistente até então, Gell (2018) vai centrar atenção na capacidade de agir e influenciar as condutas humanas para a definição mesma dos objetos de arte (Benassi, 2020). Abre-se aí um leque potente de compreensão da capacidade dos artefatos de agir nas relações e de influenciar condutas.

A Arqueologia veio construindo um caminho próprio (já longo) de discussão de agência dos 'artefatos', sem que estivessem nas linhas antropológicas acima suas bases, como em Hodder (1982, 2012), em Webmoor (2007) e em Olsen (2010). Uma produção contemporânea da Arqueologia brasileira tem desenvolvido análises com uma influência forte de Gell, sobre um terreno de receptividade à ideia da agência de artefatos já criados na disciplina (Barreto, 2009; Barreto & Erêndira Oliveira, 2016; Erêndira Oliveira, 2016, 2020; E. Silva, 2017).

Na produção etnológica, pode-se perceber sem dificuldade que as teorias ameríndias não só admitem como também enfatizam a capacidade agentiva de seres não humanos, entre eles podendo se ver com nitidez alguns artefatos (Barcelos Neto, 2008; Seeger, 2015; Santos-Granero, 2012; Velden, 2011; van Velthem, 2003; Lagrou, 2007, 2009; Lolli, 2010). Na teoria antropológica de pretensões mais amplas, não articulada a contextos ameríndios, a capacidade agentiva de não humanos é tratada como analiticamente construtiva e necessária, considerando-se esse espectro amplo de atores para

o entendimento da vida social. Um intenso debate se trava sobre a adequação dessa noção de agência, sobre sua natureza e seu grau, assim como a respeito da intencionalidade que a acompanharia ou não (Tim Ingold em discussão com Latour – Ingold, 2000, 2008; e na obra de Alfred Gell – Gell, 2018; Benassi, 2020). Através da produção etnológica, pode-se perceber que, nas filosofias ameríndias, as dúvidas dos teóricos da Antropologia parecem não se aplicar. No assim chamado 'pensamento ameríndio' e nas experiências descritas nas etnografias, a capacidade agentiva de não humanos é muito clara. E ela se realiza num conjunto de princípios que atribui não só agência, mas também intencionalidade aos não humanos diversos, incluindo artefatos.

Nas cosmologias ameríndias, a potência dos demais seres do mundo estabelece e incita condutas e procederes de primeira relevância dos humanos. Não se trata apenas de gerir com precaução as agências dos outros seres, mas sim de buscá-las. Se as relações com esses atores diversos podem implicar riscos muito concretos para os humanos, elas são, ao mesmo tempo, objeto de intenso interesse, sendo sistematicamente buscadas, pois estar em relação com outros é crucial para realizações fundamentais da vida e para a constituição mesma da pessoa humana (Descola, 2006; Viveiros de Castro, 2002b; Lagrou, 2007; Fausto, 2001; Lima, 2005). As potências dos seres não humanos são desejadas e obtidas por modos diversos de relações.

Uma produção crescente em Arqueologia tem construído caminhos na interlocução com a Etnologia, caminhos esses que têm rumos um tanto diversos. Nos trabalhos em que há uma expressiva interlocução com Alfred Gell¹⁷, faz-se uma aproximação de conteúdos propostos pela Etnologia, notadamente em contextos amazônicos, para explorar possibilidades interpretativas de contextos arqueológicos pré-coloniais do Holoceno superior, em que a conexão histórica entre tais contextos

¹⁷ Dupla interlocução, pois o autor é referido tanto pela produção arqueológica, quanto pela produção etnológica com que a primeira dialoga, como nos casos de Erêndira Oliveira (2016) e Barreto (2009; Barreto & Erêndira Oliveira, 2016), em diálogo com Lagrou (2007, 2009).

e as populações indígenas amazônicas contemporâneas é acionada (Barreto, 2009; Barreto & Erêndira Oliveira, 2016; Erêndira Oliveira, 2016; Gomes, 2012). Num sentido algo diferente, Benjamin Alberti tem proposto a interlocução com a noção de perspectivismo ameríndio para a interpretação de contextos arqueológicos outros (Alberti, 2014, 2016; Alberti & Marshall, 2009). Outras tentativas de conexão com o perspectivismo e a interpretação de contextos arqueológicos foram e estão sendo construídas (Gomes, 2012; Polo, 2019, 2023).

Nesse cenário, Cabral (2020, 2022) tem explicitado o recurso ao pensamento ameríndio como teoria, avançando substantivamente no deslocamento em relação a um ponto crucial, ao qual muitas(os) autoras(es) parecem-me se manter apegadas(os). Em muitos trabalhos, percebe-se que a aproximação com os elementos das filosofias indígenas se faz como sendo eles 'representações', 'ideologias' ou 'percepções' sobre uma realidade (um 'como se fosse'), o que faz com que a realidade por si mesma permaneça 'objetiva' (em consonância com a tradição filosófica europeia), externa a quaisquer entendimentos que dela se possa ter. Convirjo com a perspectiva de Cabral de se aproximar das cosmologias ameríndias como teoria. E concordo que essa aproximação deve implicar outros modos de entender – e modos de analisar – o que os seres são efetivamente, como as teorias indígenas nos colocam; e não de tratá-los 'como se eles fossem'.

Numa avaliação bem sucinta dessa bibliografia, é possível destacar que algumas(uns) das(os) referidas(os) autoras(es) se aproximam de aspectos distintos da produção antropológica ou, mais especificamente, etnológica. Sem dúvida, agência dos artefatos é uma das pautas cruciais – que centralmente interessa a nossa discussão sobre grafismos rupestres. Essa é a dimensão mais evidente em Barreto e Erêndira Oliveira (2016),

assim como em Erêndira Oliveira (2016, 2020), que denota uma perspectiva específica sobre a natureza dessa agência, a partir da referência teórica de Gell e de fontes etnológicas (especialmente Lagrou). Outra dimensão explorada contemporaneamente é o emprego da ideia de que o perspectivismo seria marca premente da lógica de pensamento ameríndia, o que alimenta tentativas de compreensão de formas compósitas antropozoomorfas; conexa a ela, segue a ideia da natureza transitiva das formas dos seres, que inspira esforços interpretativos da iconografia – como em Gomes (2012) e em Polo (2019, 2023), cada qual a um modo. Mas, por vezes, não se produz um deslocamento efetivo da base ontológica dita 'ocidental', pois se segue operando na matriz representacional e nas mesmas expectativas de conexão entre formas cerâmicas (ou líticas ou gráficas) e formas corporais dos seres (animais, humanos, seres sobrenaturais) que são típicas do modo ocidental moderno de estabelecer tais conexões.

A discussão direta com a proposta de Severi e Lagrou (2013) sobre a natureza quimérica das figurações ameríndias foi também objeto de aproximação por certas(os) autoras(es) (Barreto & Erêndira Oliveira, 2016; Polo, 2019)¹⁸. Outro aspecto de algumas abordagens que buscam interlocução com a Etnologia é a própria superação da dimensão representacional das figurações, proposta em Alberti (2016) e em Polo (2019, 2023). Dimensões como a corporeidade (ou 'corporalidade', conforme a[o] autora[or]) e a compreensão das formas e constituição dos corpos também figuram nas discussões (Isnardis & Linke, 2021; Barreto, 2009; Barreto & Erêndira Oliveira, 2016; Polo, 2019; Cabral, 2020), sendo especialmente valiosas para o enfrentamento de temas já há muito pautados pela Arqueologia, como a natureza corpórea dos recipientes cerâmicos e a articulação entre corpos cerâmicos, corpos humanos e corpos cerâmicos antropomorfos.

¹⁸ O olhar ativo que percorre as imagens, guiado por seus volteios e conexões, e a potência destas como elementos para pensar o mundo são aspectos que podem ser discutidos, ao menos em alguma medida, nas pinturas rupestres do Peruacu e de Diamantina – nesta última região, mais intensamente, conforme sugeriu Montovanelli (2022). Este ponto nos abre mais um caminho de interlocução interessante com a Etnologia, que será reservado para uma outra oportunidade.

Raoni Valle, em interlocução com pesquisadores indígenas Tuyuka e Munduruku, tem mergulhado nos recursos interpretativos das teorias indígenas para entender a diversidade, a distribuição e a forma de engajamento das pessoas contemporâneas com os grafismos rupestres em certas áreas amazônicas (especialmente no rio Negro)¹⁹. As produções dessa colaboração realizam um efetivo deslocamento do lugar usualmente conferido aos grafismos e às relações entre eles e as pessoas (Valle, 2012; Valle et al., 2018). Colocam pessoas e gravuras em relações efetivas, em que elas se afetam mutuamente. Esse encontro de saberes é muito potente e original, sem equivalente no cenário das pesquisas sobre arte rupestre no Brasil.

Uma investigação mais aprofundada dessas trilhas abertas é de grande interesse para a discussão aqui proposta, entendendo que tais esforços, em diferentes medidas, põem em evidência possibilidades, dificuldades e, já, resultados efetivos dessa interlocução. Ela excede, porém, os limites viáveis neste artigo. Gostaria, contudo, de destacar, diante dessa bibliografia, que um dos pontos centrais aqui pautados é a investigação das formas de relação entre os seres, visando a compreensão dos elementos arqueológicos em relação uns com os outros, o que nem sempre está em pauta na referida produção arqueológica. Trata-se do mesmo esforço interpretativo que se pode encontrar nas análises de Cabral (2020), com resultados muito consistentes e estimulantes sobre contextos funerários do litoral norte do Amapá. A ênfase interpretativa, ali, como pretendo aqui, envolve as relações entre os elementos arqueológicos, valendo-se de princípios do pensamento ameríndio.

A escolha que aqui faço por privilegiar como repertório teórico os princípios do pensamento ameríndio, tais como nos são dados a conhecer por meio da Etnologia (e também pela Arqueologia em interlocução

com sociedades ameríndias), faço por motivos de diferentes ordens. Em primeiro lugar, por sua potência transformadora de nossas práticas analíticas usuais, considerando sua originalidade e sua radical independência epistemológica, na origem, em relação à tradição filosófica eurocêntrica (independência epistemológica essa que, invariavelmente, nos chega mediada pelas análises etnológicas e pelas experiências de arqueólogas(os) em interlocução com comunidades indígenas e, portanto, permeada de um esforço de compreensão e tradução de raízes eurocênticas; hamos de dormir com esse barulho). Em segundo lugar, pelo fato de os contextos ameríndios serem ameríndios e, assim, se colocarem num lugar muito especial em relação às práticas das pessoas pintoras das paredes rochosas que estão aqui em pauta. Conexões históricas, ao menos em escala ampla, entre as pessoas que realizaram o que chamamos de grafismos rupestres e os povos ameríndios contemporâneos são tão óbvias quanto pouco exploradas. Colocar em diálogo as práticas pretéritas de pintar paredes e as filosofias indígenas que nos são dadas a conhecer no presente é um esforço que pode ajudar a superar a desmesurada ruptura que a prática arqueológica no Brasil, em especial no Sudeste, no Centro-Oeste e no Nordeste do Brasil, estabeleceu entre os contextos a que chamou de 'pré-históricos' e os contextos indígenas contemporâneos (Bueno, 2019; Isnardis, 2019; Reis & Cabral, 2019). É também uma possibilidade de discutir uma história profunda que conecte os contextos arqueológicos que encontramos nas paredes rochosas às comunidades indígenas contemporâneas.

Buscar repertórios analíticos de matriz filosófica não europeia pode, em si, permitir que sejamos mais criativos. E nos exige mais autoconsciência (Alberti & Marshall, 2009). Se essa matriz é regional (macrorregional, no caso), mais potência devem ganhar suas possibilidades analíticas.

¹⁹ Mestre Higinio Poani Tuyuka nos deixou, após luta feroz contra a covid-19, em 2020. Lembramos da magnitude dessa perda e de tantas outras, de grandes mestres indígenas, que foram levados não somente pelo vírus, mas pela inoperância do Ministério da Saúde e de todo o Governo Federal em criar políticas de prevenção e prover a assistência adequada às comunidades indígenas (assim como às demais comunidades brasileiras) durante a pandemia.

E, mesmo se não houvesse uma continuidade filosófica forte entre as pessoas pintoras de muitos séculos ou alguns milênios atrás e as gentes ameríndias contemporâneas, isso não diminuiria o valor e a potência de usarmos princípios filosóficos e ontológicos ameríndios como teoria. Afinal, como amplamente se vem questionando na América do Sul (Haber, 2006, 2012; Gnecco, 2002, 2009, 2010; Hartemann, 2019; Reis & Cabral, 2019; Cabral, 2020), por que somente teorias de matriz eurocentrada deveriam ter espaço na construção arqueológica?

Não é necessário que se sustente a continuidade histórica direta entre os contextos produtores das pinturas rupestres, nas serras e sertões de que trato aqui, e os contextos ameríndios contemporâneos para o esforço de interlocução (ou de manejo teórico) a que me proponho. Contudo, a própria questão da continuidade ou da possibilidade de uma história profunda (Cabral, 2020; Bueno, 2019; Machado, 2017; F. Silva, 2013; Barreto & Erêndira Oliveira, 2016; Barreto, 2009) pode ser explorada nesta proposta de investigação teórica e empírica de grafismos rupestres, questão à qual retornarei adiante. Creio que estejamos num cenário cultural e político em que isso se reveste de especial relevância e pertinência. Acredito também que esse esforço pode se aproximar das discussões de outros contextos, em que pesem diferenças de natureza entre os esforços, junto a um movimento multifacetado de interlocução entre as(os) arqueólogas(os) e os conhecimentos indígenas, que nos têm dado frutos muito saborosos e nos têm permitido (exigido, na verdade) nos deslocarmos de nosso lugar tradicional de fala (Wai Wai, 2017, 2022; Cabral, 2014, 2016a, 2020, 2022; Machado, 2017, 2021; Machado et al., 2020; F. Silva, 2013; Valle, 2012; Valle et al., 2018; Haber, 2006, 2012; Reis & Cabral, 2019; Hartemann, 2019; Hartemann & Moraes, 2018; Moraes, 2021).

Um ponto a ser seriamente considerado a respeito dos princípios cosmológicos ameríndios, tanto para se pensar em sua potência e uso como referência teórica, quanto para se pensar na aplicabilidade desses conceitos a

contextos ameríndios de expressiva profundidade cronológica (que abordamos arqueologicamente), é a ampla dispersão geográfica das manifestações desses princípios. Parece-me insustentável a ideia de que povos do alto rio Madeira e do Cerrado de Minas Gerais, do litoral catarinense e da região das Guianas compartilhem certos princípios sem que eles se fundem numa rede complexa de interações e numa grande profundidade cronológica de interações. Parece-me fora de questão que tal compartilhamento possa ser produto do contexto colonial (inclusive porque lhe foi e é contraponto), tampouco da expansão da sociedade nacional no século XX e de seus impactos sobre as comunidades ameríndias dessas tantas e distantes áreas. Esse compartilhamento não resulta em uma homogeneidade no modo como tais princípios se realizam nas diferentes coletividades ameríndias. Antes pelo contrário, é marcado por atualizações ou expressões específicas exuberantemente diversas, ainda que substantivamente coerentes. Esse compartilhar em tão ampla escala geográfica aponta claramente para uma grande escala cronológica, que parece envolver concepções que se conectam numa história profunda, atualizando-se e desdobrando-se em múltiplas formulações contextuais específicas.

VOLTANDO ÀS PAREDES

Voltando às paredes pintadas do Vale do Peruvaçu, vejamos mais elementos bastante veementes que dão destaque às interações. A Figura 14 mostra repinturas parciais e o acréscimo de contornos, na Lapa de Rezar. A Figura 15 apresenta associações por proximidade direta e justaposições de figuras semelhantes na Lapa do Piolho de Urubu. A Figura 16 mostra como o espaço gráfico se mantém e se adensa, enquanto se compõem novas pinturas, na Lapa dos Desenhos. A Figura 17 mostra a incorporação de elementos precedentes por novas composições, na Lapa dos Bichos. A Figura 18 apresenta a repetição de repertórios anteriores por composições em novo estilo, na Lapa de Rezar. A Figura 19, por fim, mostra a definição de formas para se adequarem à justaposição de figuras, na Lapa do Caboclo.

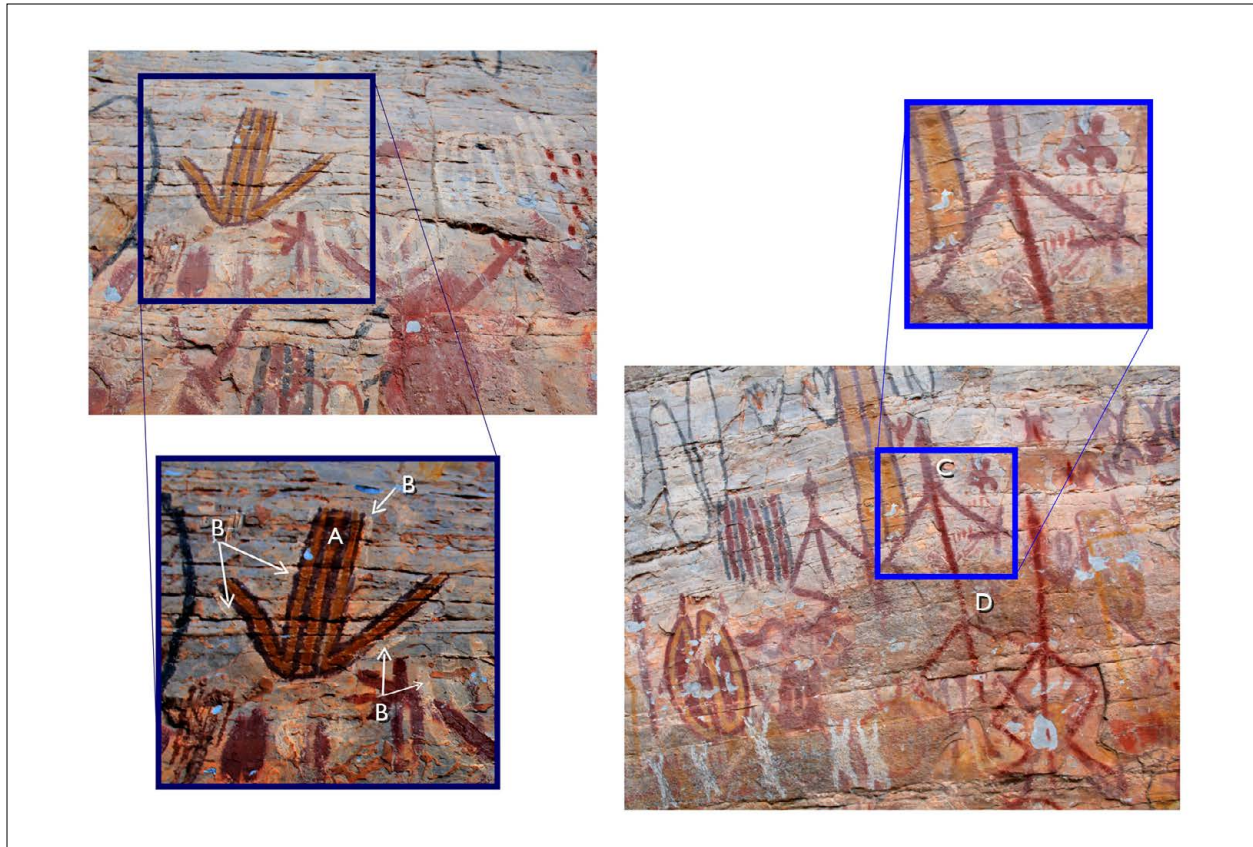


Figura 14. No Painei II da Lapa de Rezar (Vale do Peruçu, Itacarambi, Minas Gerais), a figura bicrômica amarela + preta (A), assinalada pelo retângulo escuro, na foto de cima, à esquerda, recebe um contorno em tinta branca (B), indicado no detalhe ampliado e editado da imagem, à esquerda e embaixo. No mesmo painel, na foto inferior direita, uma figura (C) é parcialmente repintada; e essa repintura parcial integra uma nova figura (D), muito semelhante à anterior; o detalhe ampliado, acima e à direita, mostra a área de sobreposição entre as tintas. Fotos e composição: A. Isnardis (2018/2022).

Todo esse leque de comportamentos – de comportamentos das pessoas pintoras em relação às pinturas presentes nas paredes, quando elas se põem a aplicar novas tintas – traz a intenção de estabelecer relações para o centro da prática de pintura.

Se tomamos a ideia da relacionalidade como constituinte básico na construção das pessoas humanas (e demais seres), essa nos permite dar sentido a diversos elementos que encontramos nos grafismos rupestres, tanto do Peruçu quanto de Diamantina. A ênfase recai, no alcance deste artigo, na primeira região, mas as interpretações feitas aqui podem-se aplicar, em grande medida, também à segunda. Uma pessoa pintora que

compõe seus grafismos incorporando elementos gráficos de pinturas que já estão na parede (como se pode ver na Figura 17), a está constituindo por meio da interação direta com o Outro (no caso a outra pintura ou gravura). O mesmo se pode dizer quanto à repintura parcial e aos contornos adicionados a pinturas pré-existentes – como nos casos que se veem na Figura 14. E diferente não é quando a pessoa pintora incorpora em seu repertório figuras semelhantes ou faz reproduções de grafismos já pintados, mantendo, porém, atributos estilísticos que, somados às sobreposições e às características das tintas, nos permitem perceber as diferenças entre os elementos em relação – como se vê na Figura 18.



Figura 15. Painel IIb da Lapa do Piolho de Urubu (Vale do Peruçu, Januária, Minas Gerais). O quadro superior mostra os momentos iniciais de composição; o inferior combina os iniciais e os intermediários. Observe a afinidade entre as novas figuras e aquelas que as precedem: antropomorfos se agrupam na área central inferior e na borda esquerda do painel, onde havia formas similares; enquanto as formas geometrizadas compostas de linhas, bi ou tricrômicas, se concentram onde já havia figuras afins, ao centro e à direita. Composição: A. Isnardis (2022), feita a partir do acervo do MHNJB.



Figura 16. No Painel IIb da Lapa dos Desenhos (Vale do Peruçu, Itacarambi, Minas Gerais), vê-se que a organização do espaço gráfico definida pelos momentos iniciais de pintura (quadro 1) é mantida pelas pessoas autoras das figuras dos momentos posteriores (quadro 2). As novas figuras são colocadas somente entre as precedentes ou logo ao lado delas, sendo que havia muito suporte igualmente regular, disponível em todas as direções. Consolidação do documento-base e composição: A. Isnardis (2022).

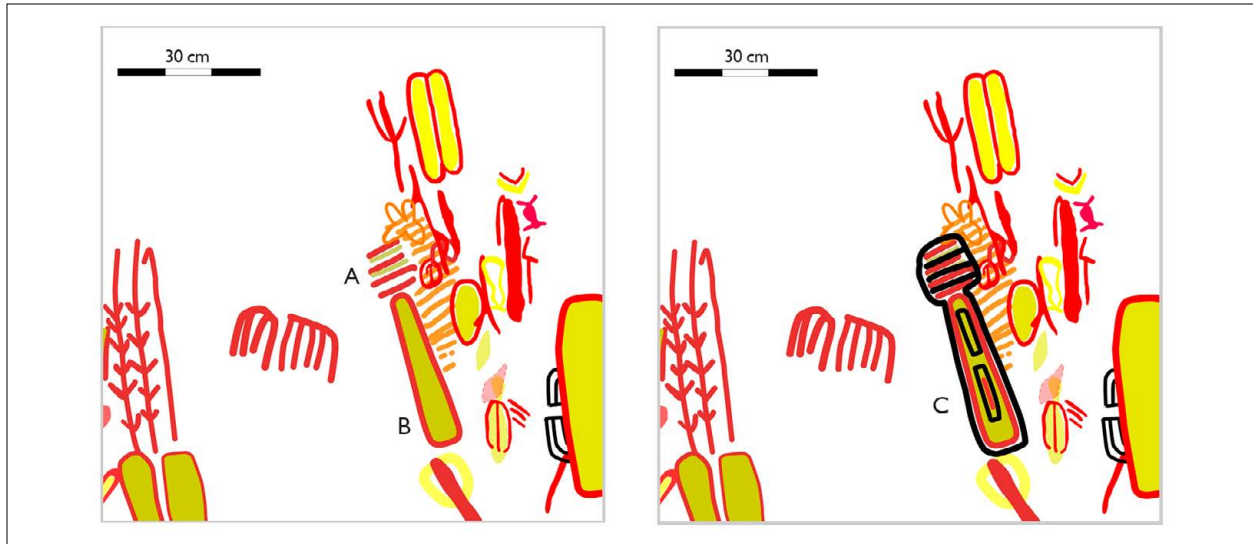


Figura 17. No Painel I da Lapa dos Bichos (Vale do Peruaçu, Januária, Minas Gerais), uma figura quadrangular alongada (B) e um conjunto de bastonetes (A), compostos entre os momentos iniciais de ocupação do suporte – quadro à esquerda –, são incorporados na composição de uma figura tricrômica (C) – quadro à direita. Consolidação do documento-base e composição: A. Isnardis (2022).

Pintar, tal como a Etnologia indica claramente para muitas práticas de fabricações indígenas (de artefatos, de corpos de bebês, de corpos de pessoas tornando-se adultas, de corpos de seres sobrenaturais), é algo que se faz em relação. Pinturas se constroem em (pelas) relações com outras pinturas. As relações são intensamente buscadas e efetivadas, quando se pinta ou se grava em paredes já grafadas. Se as figuras atuam na definição dos locais a serem pintados, na temática a ser pintada e na forma do que se pinta, a relacionalidade é uma das dimensões que mais fortemente atua na prática de pintar. Assim, a extensa e profunda relacionalidade com não humanos ocorre também entre as pinturas rupestres e novas pinturas rupestres, ou, dito de outro modo, entre as pinturas rupestres e as pessoas que estavam pintando novas figuras.

Se assumimos a noção de agência de artefatos e outros seres não humanos, temos recurso teórico para compreender de modo renovado as intensas relações que se efetivaram nos (e que nos chegam por meio dos) suportes rochosos. Quando uma pessoa pintora está diante da parede pintada e constrói nela figuras, e essa construção envolve destacadamente as pinturas da parede,



Figura 18. No Painel II da Lapa de Rezar (Vale do Peruaçu, Itacarambi, Minas Gerais), as figuras assinaladas pela elipse (D) parecem replicar as figuras assinaladas pela elipse (B), que as precedem. O mesmo parece ocorrer com a figura na elipse (C), em relação à elipse (A), sendo que, entre essas a diferença de estilo é mais visível. Registre-se ainda que as figuras das elipses (D) e (C) parecem compostas com a mesma tinta (considerando-se sua cor, textura, espessura, grau de homogeneidade). Foto e composição: A. Isnardis (2018/2022).

não se trata de um uso, pelas pessoas, de passivas figuras precedentes. As pinturas agem sobre as pessoas e suas composições (as novas pinturas), definindo parcial ou integralmente os diversos aspectos que as constituem.

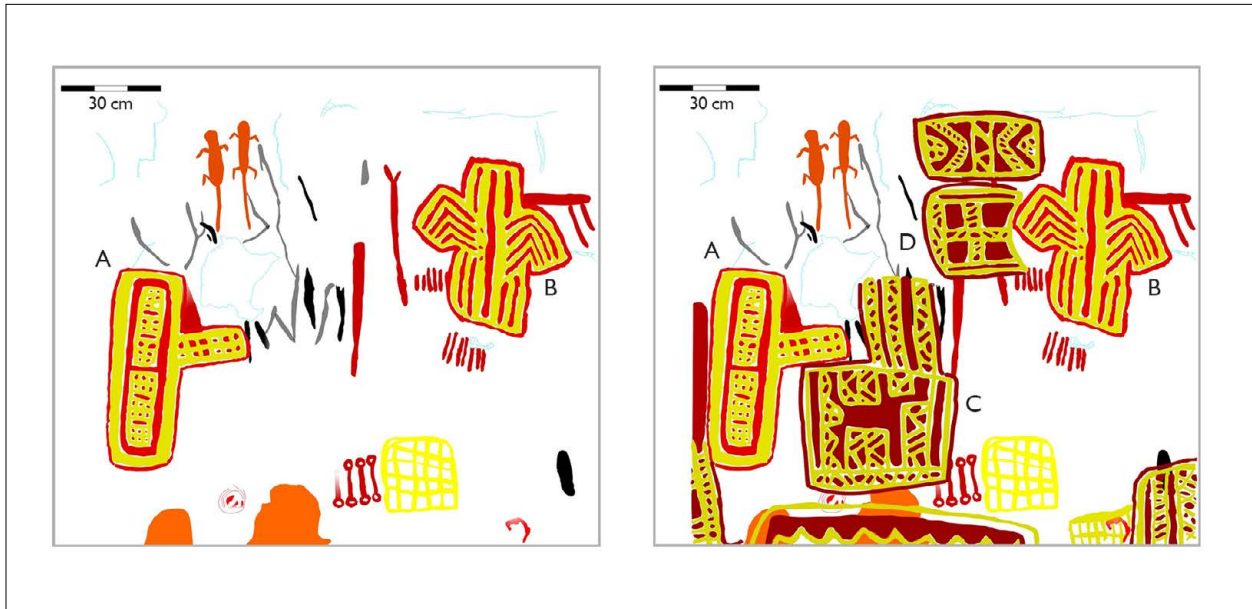


Figura 19. No Painel III da Lapa do Caboclo (Vale do Peruáçu, Januária, Minas Gerais), as figuras (A) e (B) dos momentos iniciais, no quadro da esquerda, agem respectivamente na composição das figuras (C) e (D), no quadro da direita, participando da definição de suas posições e formas. Consolidação do documento-base: Mara Chanoca e A. Isnardis; composição da figura: A. Isnardis (2022).

A composição do painel que se estabelece envolve todos esses atores. E podemos, assim, entender que as pinturas são não só uma categoria de seres com capacidade agentiva, mas com intencionalidade tão nítida para quem pinta, que esta pessoa se engaja na relação conforme elementos, demandas, contingências e possibilidades que as figuras ali presentes lhe colocam.

Valendo-nos dos princípios teóricos de que o mundo é uma arena de relações entre seres potentes diversos, de corporalidades distintas, do princípio de que se relacionar é crucial para as produções humanas – para a constituição mesma dos seres – e do princípio de que seres diversos têm intencionalidade e agência, temos pessoas pintoras que se engajam numa sofisticada trama de interações, onde pessoas e pinturas são agentes que recíproca e relacionalmente se definem. Abdicando da chave da representação como modo de compreender os grafismos, vemos as pinturas e gravuras incitarem e conduzirem condutas das pessoas e de serem – de forma também ativa e recíproca – (re)construídas por elas.

Aparentemente é possível, para os Pakaa Nova, classificar todas as coisas em duas categorias mutuamente exclusivas: *wari'* e *karawa*. *Wari'* é o pronome pessoal enfático da primeira pessoa do plural inclusivo e significa “nós”. *Wari'* significa, tradicionalmente, “ser humano”, e, portanto, índio Pakaa Nova. Todos os outros índios, como também os “civilizados”, são chamados *wijam*, “inimigos”, e são classificados como *karawa*. *Karawa* pode ser traduzido como “animal”, “caça”, “comida”...

Do ponto de vista de sua definição em compreensão, as categorias *wari'* e *karawa* são mutuamente exclusivas: ou se é *wari'* ou se é *karawa*. Do ponto de vista de sua extensão, entretanto, as coisas são um pouco mais complicadas: seres que sob certos aspectos são *karawa*, sob outros são *wari'* e vice-versa. Em outras palavras, muitos *karawa*, enquanto animais, só o são fisicamente. Num outro nível são *wari'*, humanos, e podem passar de presas a predadores, vendo os Pakaa Nova como *karawa*. . . . Trata-se em suma de uma definição essencialmente relativa, recíproca, destas categorias: *wari'* é a posição de sujeito, e esta posição é esquematizada como a de devorador; *karawa* é a posição de objeto, isto é, arquetipicamente, a posição de presa, de devorado. (Vilaça, 1992, pp. 49-51, grifos do autor).

Os seres se definem na relação. O contorno branco posto na pintura em amarelo e preto da Figura 14 não é,

por si apenas, nada. O mesmo pode ser dito para a pintura 'C', em tinta ocre, na Figura 6. Ambas as pinturas só são algo por contornarem a figura amarela e preta, no primeiro caso, ou, no segundo, por se encaixarem nos 'corpos' elafomorfos já presentes na parede. Extraídas das paredes, excluídas da relação, não têm sentido (palavra usada aqui como equivalente a 'destino', 'papel', 'função', 'lugar no mundo', e não como 'significado' em termos linguísticos). A pintura bicrômica 'D' da Figura 19 não estaria naquele lugar da parede e não teria a forma que tem se não fosse pela figura 'B'; o mesmo vale para a figura 'C', em relação à figura 'A'.

A abordagem de base representacional lidaria como com esses fenômenos? Que sentido se poderia dar, a partir dela, ao contorno branco da pintura em preto e amarelo da Figura 14? Se a figura é uma representação, então seu sentido está dado, posto; restaria a operação mental de reconhecer o ser ou o conceito representado – ou dar-lhe um novo sentido, eventualmente diferente daquele que lhes haviam atribuído suas autoras originais. Na chave representacional, bastaria um retoque, caso a representação (a figura) estivesse pendendo visibilidade. Mas definitivamente não é o caso, pois a figura bicrômica é muito claramente visível – enquanto o contorno branco, ele sim, é relativamente discreto. Se a figura fosse um significante de forma estável, referindo-se a um significado, parecem caber as mesmas considerações, bastaria também a operação mental. Não parece haver lugar para uma intervenção que aplica uma tinta branca em torno da figura posta, se não há vontade, necessidade e/ou intenção de relacionar-se ativa, concreta e materialmente com a pintura bicrômica em preto e amarelo.

Dialogar mais profundamente com o estudo das especificidades dos modos de relações entre humanos e outros seres (inclusive outros humanos) em contextos ameríndios etnográficos, assim como avançar na caracterização das especificidades dos modos de relações entre pinturas, poderá nos conduzir a refinar a percepção dos diferentes modos de interação, nas áreas de pesquisa aqui

referidas, e, potencialmente, em outras, onde sobreposições e justaposições pareçam operar significativamente na composição dos grafismos e painéis. Esse me parece um caminho promissor. Desde já, sem a exploração mais verticalizada das formas de relação específicas, considerando-as como um todo, creio que a proposta aqui apresentada seja estimulante e apta a nos ajudar a lidar com o exuberante universo de sobreposições, justaposições, repinturas, usos de elementos gráficos, formatações e evitamentos que as paredes do Peruaçu nos oferecem, assim como se constitui numa inflexão significativa do modo de percebermos as pinturas, de percebermos a prática mesma de pintar. Em Diamantina, comportamentos semelhantes aos descritos no Peruaçu, assim como comportamentos diferentes, podem ser observados e têm sido objeto de análise. As paredes pintadas diamantinenses nos provocaram intensamente a pensar sobre relações e foram agentes cruciais na releitura dos elementos que conhecíamos no Peruaçu. Alguns dos trabalhos de nossa equipe estão explorando os casos diamantinenses – Linke et al. (2020), Magalhães (2021), Diniz (2020), Dias (2017), Baldoni (2016), Montovanelli (2022) e os trabalhos em andamento de Baldoni e de Magalhães – e estabelecendo uma base mais robusta de elementos para que possamos avançar nas discussões das especificidades dos intensamente repintados painéis de Diamantina.

Em publicação coletiva recente (Linke et al., 2020), sinalizamos que a relevância dos processos de composição das figuras e dos painéis de diferentes áreas de Minas Gerais, aspecto central daquele artigo, convergia com o fenômeno hoje presente e relevante nas sociedades ameríndias, em que o fazer e o modo de fazer, e não somente seu resultado, ocupam papel de destaque nas produções de artefatos e de seres outros. Indicávamos que essa convergência é sugestiva de uma continuidade entre contextos indígenas antigos e contextos indígenas contemporâneos, “sinalizando positivamente no sentido de que os grafismos rupestres indicariam uma continuidade expressiva, uma história profunda – algo que pode e deve ser objeto de um exame

e de uma discussão mais densa” (Linke et al., 2020, p. 23). A constituição de figuras por meio da relação com outras figuras parece-me sinalizar na mesma direção. As características das pinturas rupestres que emergem das análises aqui consideradas apontam no sentido de que, como nas comunidades ameríndias contemporâneas, os desenhos e as pinturas não são representações de seres, não são figurações representativas de seres; e, sobretudo, têm capacidade de agir no mundo. A intensidade e a radicalidade com que as figuras agem sobre as pessoas pintoras e suas pinturas, permitindo que se interprete que a própria relação é interesse e tem papel central na constituição das novas composições, falam de um mundo que é seriamente afim àquele descrito pelas etnografias e sínteses etnológicas sobre as comunidades indígenas contemporâneas. Procurei usar essas noções como recurso teórico, mas me parece que a adequação desse repertório, mais do que se constituir como um recurso teórico externo, indica uma continuidade ontológica e, por que não, cosmopolítica entre as produções ameríndias contemporâneas e aquelas do Holoceno médio e médio-recente. Apesar do risco de produzir uma circularidade de raciocínio, no presente estado desta formulação, parece-me que estamos diante, ao mergulharmos nas pinturas e gravuras e em suas interações, de um fenômeno histórico de longa duração. O fenômeno de constituir-se na relação, tão perceptível nas coletividades indígenas contemporâneas, é também perceptível nas paredes rochosas e suas tintas e cores, que nos chegam hoje, vindas desde, possivelmente, o Holoceno médio. Os fenômenos que procurei apresentar e discutir aqui parecem-me constituir-se num desdobramento do cronologicamente profundo compartilhamento de princípios filosóficos a que me referi

anteriormente. O tema pode ser mais explorado e segue demandando mais discussão.

Chegando ao final da trilha deste texto, considero necessário destacar que as interpretações propostas aqui se sustentam não na simples projeção de princípios teóricos ou filosóficos a contextos arqueológicos recém-tomados para discussão. Pelo contrário, trata-se de um esforço, longo e coletivo, de produção de *inscrições* (no sentido latouriano²⁰; Latour, 2001) e de análises de fatos repertórios de pinturas e gravuras e de suas relações observáveis. E derivam de uma insatisfação com o repertório usual de análise, com o qual nos aproximávamos das pinturas sob as chaves da representação e da diacronia, que se nos mostraram ineficazes para dar sentido aos comportamentos que observamos.

As interpretações propostas aqui são, elas mesmas, resultado de intensas interações entre grafismos e pessoas – no caso, nós, pesquisadoras(es) desses conjuntos de pinturas rupestres. Não posso deixar escapar a conclusão de que a intensidade de relações entre grafismos e pessoas é geradora também desta narrativa que lhes apresento. E, assim como teria sido nos contextos indígenas, essas interações não são experiências individuais isoladas; elas são pessoais sim, mas, justamente por serem pessoais, são relacionais, coletivas; foram construídas no trabalho conjunto, no compartilhamento de ideias, nas discussões entre as pessoas sobre suas percepções e experiências. As experiências de relações envolvem, na maior parte do tempo de nosso trabalho, as *inscrições* que produzimos das pinturas e gravuras. Estas não foram conosco para o laboratório. O que levamos, ao deixar os sítios, são construções nossas, que julgamos adequadas para falarmos delas. Mas nossas construções também envolvem relações diretas (também elas coletivas e compartilhadas) com os grafismos, nas lapas;

²⁰ ‘Inscrição’: termo geral referente a todos os tipos de transformação que materializam uma entidade num signo, num arquivo, num documento, num pedaço de papel, num traço. Usualmente, mas nem sempre, as inscrições são bidimensionais, sujeitas a superposição e combinação. São sempre móveis, isto é, permitem novas translações e articulações ao mesmo tempo que mantêm intactas algumas formas de relação. Por isso, são também chamadas ‘móveis imutáveis’, termo que enfatiza o movimento de deslocamentos e as exigências contraditórias da tarefa. Quando os móveis imutáveis estão claramente alinhados, produzem a referência circulante (Latour, 2001, p. 350).

relações essas que sempre foram decisivas e centrais em nosso processo de produção de conhecimento²¹.

Notoriamente melindrosos para se alinharem a cronologias absolutas, os grafismos rupestres nos impõem desafios sérios para estabelecermos conexões entre eles e outros elementos dos contextos arqueológicos. Talvez possamos avançar nessas conexões se investigarmos possibilidades interpretativas sobre o fenômeno do pintar e do gravar, mais do que por fazer presunções de temática e nos agarrarmos aos escassos elementos de datação absoluta. Se, como acontece recorrentemente, a afinidade com contextos não se pode estabelecer por inserção estratigráfica, coerência iconográfica ou obtenção de amostras de datações fartas e confiáveis, talvez a afinidade possa ser reconhecida não com a cronologia das ocupações, mas com um fundo ontológico e cosmológico de longa duração, que avança até as comunidades conhecidas etnograficamente. Em diversos trabalhos, as afinidades entre contextos arqueológicos indígenas pré-coloniais e sociedades indígenas atuais vêm sendo postas em evidência (notadamente a respeito de contextos arqueológicos amazônicos). Como já dito, essa é uma direção que os grafismos que discuto aqui também sugerem.

Por fim, os elementos que apresentei aqui parecem-me apontar que os grafismos não são uma imagem com uma mensagem autônoma, fixa em sua forma; eles não se aproximam de uma escrita, nem de nada vagamente parecido. Se eles interagem do modo como interagem, se eles se conformam ao interagirem, parece inadequado pensar que eles sejam uma transmissão de mensagem com conteúdo fixo relacionado a formas também fixas. Creio que os múltiplos casos demonstrem que as pinturas (e gravuras) podem ser assim: constituídas na relação. Demonstram que elas não precisam ter (e parece improvável que tenham) uma existência prévia à relação; que elas se fazem o que são, na relação. E, assim, as

pinturas não são antes de serem pintadas; elas não precisam se atar a um ideal de forma e conteúdo prévio à relação; elas não chegam prontas antes do ato de pintar, mas são constituídas no pintar, pois essa constituição envolve, intensamente, as relações com as outras pinturas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todas as pessoas que compõem nossa Trama e todas que deram e dão vida à Casa do Zezinho, pois foi com essas fibras que este texto foi trançado. Esta composição é de minha responsabilidade, mas tudo que a sustenta é resultado de esforço e envolvimento coletivos. Gratidão a Mariana Cabral, Lucas Soares, José Renó e Luana Rodrigues, que me deram o prazer de discutir uma versão prévia deste texto.

REFERÊNCIAS

- Alberti, B. (2014). Designing body-pots in the Formative La Candelaria Culture, Northwestern Argentina. In E. Hallam & T. Ingold (Eds.), *Making and growing: Anthropological studies of organisms and artefacts* (pp. 107-125). Routledge.
- Alberti, B. (2016). Archaeologies of Ontology. *Annual Review of Anthropology*, 45, 163-179. <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102215-095858>
- Alberti, B., & Marshall, Y. (2009). Animating Archaeology: local theories and conceptually open-ended methodologies. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(03), 344-356. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000535>
- Alcantara, H. (2015). *Escolhas gravadas: técnica e experiência. Uma análise das gravuras da Lapa do Poseidon, Montalvânia - norte do Sertão Mineiro* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal de Minas Gerais]. <https://www.fafich.ufmg.br/cgradant/wp-content/uploads/2020/10/ALCANTARA-Henrique.-Escolhas-Gravadas-tecnica-e-experi%C3%Aancia.pdf>
- Baldoni, R. (2016). *Desenhos entrelaçados: uma análise dos grafismos rupestres da Lapa do Caboclo de Diamantina – MG* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai. Ritual de máscaras no Alto Xingu*. Edusp.

²¹ Para comentários e discussões da relevância das experiências de campo, vide Câmpora (2012), Diniz (2020), Isnardis (2009a), Linke (2013, 2014) e, especialmente, Magalhães (2021).

- Barreto, C. (2009). *Meios místicos de reprodução social: arte e estilo na cerâmica funerária da Amazônia antiga* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.71.2009.tde-30042009-095746>
- Barreto, C., & Oliveira, Erêndira (2016). Para além de potes e painéis: cerâmica e ritual na Amazônia antiga. *Habitus*, 14(1), 51-72. <https://doi.org/10.18224/hab.v14.1.2016.51-72>
- Benassi, G. (2020). *Por uma Antropologia da Arte: algumas contribuições e limitações do pensamento de Alfred Gell (1945-1997)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais]. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/35437>
- Bueno, L., & Isnardis, A. (2018). Peopling Central Brazilian Plateau at onset of Holocene: Building territorial histories. *Quaternary International*, 473(B), 144-160. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2018.01.006>
- Bueno, L. (2019). Arqueologia do povoamento inicial da América ou História Antiga da América: quão antigo pode ser um 'Novo Mundo'? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 477-495. <https://doi.org/10.1590/1981.8122.2019000200011>
- Bueno, L., Isnardis, A., & Lourdeau, A. (2023). Caminhando entre vales e chapadas: conhecendo e ocupando o Planalto Central brasileiro entre o fim do Pleistoceno e o Holoceno inicial. In L. Bueno & A. Dias (Eds.), *Novas fronteiras do povoamento americano* (pp. 79-174). Editora Milfontes.
- Cabral, M. P. (2014). De cacos, pedras moles e outras marcas: percursos de uma arqueologia não qualificada. *Amazônia - Revista de Antropologia*, 6(2), 314-331. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v6i2.1871>
- Cabral, M. P. (2016a). Traces of past subjects: experiencing indigenous thought as an archaeological mode of knowledge. *Journal of Contemporary Archaeology*, 2(2), S4-S7. <https://doi.org/10.1558/jca.v2i2.28447>
- Cabral, M. P. (2016b). Entre passado e presente: Arqueologia e coletivos humanos na Amazônia. *Teoria & Sociedade*, (24), 76-91. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7188991/mod_resource/content/1/Entre_Passado_e_Presente_Arqueologia_e.pdf
- Cabral, M. P. (2020). Sobre urnas, lugares, seres e pessoas: materialidade e substâncias na constituição de um poço funerário Aristé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 15(3), e20190123. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0123>
- Cabral, M. P. (2022). Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico: considerando la arqueología desde una perspectiva de conocimiento diferente. In F. Rojas, B. E. Hamman & B. Anderson (Eds.), *Otros pasados. Ontologías y el estudio de lo que ha sido* (pp. 25-51). Fondo de Promoción de la Cultura.
- Câmpera, L. (2012). Sobre o olhar – um exercício de apresentação e discussão do conhecimento produzido sobre grafismos rupestres da região de Diamantina, Minas Gerais. *Revista de Arqueologia*, 24(2), 86-101. <https://doi.org/10.24885/sab.v24i2.329>
- Chanoca, M. (2017). *Tempo, espaço e movimento: uma análise da paisagem e das técnicas envolvidas no fazer gráfico da Lapa do Caboclo (Vale do Peruaçu - MG)* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Cisneiros, D., Nogueira, N., Costa, H., & Borges, L. (2021). Similaridades e diferenças gráficas nas representações antropomórficas no Parque Nacional da Serra da Capivara - Brasil. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, 9, 73-86.
- Descola, P. (2005). *Par-delà de la nature et culture*. Gallimard.
- Descola, P. (2006). *As lanças do crepúsculo*. Cosac & Naify.
- Dias, N. (2017). *Análise cronoestilística dos grafismos rupestres da Lapa da Fazenda Velha - Mojos, Minas Gerais* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Diniz, A. (2020). *(Re)Desenhando desenhos. A produção de imagens nos estudos de grafismos rupestres* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Fagundes, M., Pacheco, M. L. F., Baggio Filho, H., Silva, A. C., & Bispo, F. H. A. (2014). A Área Arqueológica de Serra Negra: Alto Araçuaí, Minas Gerais – implantação, repertório cultural e análise tecnológica. *Revista de Arqueologia*, 27(2), 100-124. <https://doi.org/10.24885/sab.v27i2.406>
- Fausto, C. (2001). *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*. Edusp.
- Ferreira, E. (2011). *Conjuntos estilísticos do sítio Serra dos Índios: Estudo da arte rupestre do Alto Jequitinhonha, Planalto de Minas, MG* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri].
- Gallois, D. T. (2005). *Redes de relações nas Guianas*. Humanitas/FAPESP.
- Gell, A. (2005). A tecnologia do encanto e o encanto da tecnologia. *Concinnitas*, 8(1), 41-63.
- Gell, A. (2018). *Arte e agência*. Ubu.
- Gnecco, C. (2002). La Indigenización de las Arqueologías Nacionales. *Convergencia - Revista de Ciencias Sociales*, (27), 133-149. <https://convergencia.uaemex.mx/article/view/1727>
- Gnecco, C. (2009). Caminhos de la Arqueología: de la violencia epistémica a la relacionalidad. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 4(1), 15-26. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222009000100003>

- Gnecco, C. (2010). Da arqueologia do passado à arqueologia do futuro: anotações sobre multiculturalismo e multivocalidade. *Amazonica*, 2(1), 92-103. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v2i1.343>
- Gomes, D. M. C. (2012). O perspectivismo ameríndio e a ideia de uma estética americana. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 133-159. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222012000100010>
- Guanaes, M. A. (2015). *Lapa dos Bichos: estudo cronoestilístico de grafismos rupestres (Peruaçu, Alto-Médio São Francisco, norte de Minas Gerais)* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal de Minas Gerais]. <https://www.fafich.ufmg.br/cgradant/wp-content/uploads/2020/10/MARCELO-ANDRADE-GUANAES.pdf>
- Guidon, N. (1986). A sequência cultural da área de São Raimundo Nonato, Piauí. *Clio. Série Arqueológica*, 3, 137-164. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/247233>
- Guidon, N. (1989). Tradições rupestres da área arqueológica de São Raimundo Nonato, Piauí, Brasil. *Clio. Série Arqueológica*, 5, 5-10. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/247212/36075>
- Haber, A. (2006). Agrícola est quem domus demonstrat. In C. Gnecco & C. H. Langebaek (Eds.), *Contra la Tiranía tipológica en Arqueología: una visión desde Suramérica* (pp. 77-97). Universidade de los Andes, Ediciones Uniandes.
- Haber, A. (2012). *La casa, las cosas e los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Encuentro.
- Hartemann, G., & Moraes, I. P. (2018). Contar histórias e caminhar com ancestrais: por perspectivas afrocentradas e decoloniais na arqueologia. *Vestígios. Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 12(2), 9-34. <https://doi.org/10.31239/vtg.v12i2.12196>
- Hartemann, G. (2019). *Voltar, contar e lembrar de Gangan: por uma arqueologia gríotica afrodecolonial em Mana, Guiana* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais]. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-BE6KAD>
- Hodder, I. (1982). *Symbols in action: ethnoarchaeological studies of material culture*. Cambridge University Press.
- Hodder, I. (2012). *Entangled: an archaeology of the relationship between humans and things*. Wiley-Blackwell.
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Ingold, T. (2008). When ANT meets SPIDER: Social theory for arthropods. In C. Knappett & L. Malafouris (Eds.), *Material agency. Towards a non-anthropocentric approach* (pp. 209-221). Springer Science+Business Media.
- Isnardis, A. (2004). *Lapa, Parede, Paineis. A distribuição geográfica das unidades estilísticas de grafismos rupestres do Vale do Rio Peruaçu e suas relações diacrônicas (alto-médio São Francisco, norte de Minas Gerais)* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://repositorio.usp.br/item/001375430>
- Isnardis, A., Linke, V., & Prous, A. (2008). Variabilité stylistique dans la tradition rupestre "Planalto" du Brésil Central: Um même ensemble thématique, plusieurs esthétiques. In T. Heyd & J. Clegg (Eds.), *Aesthetics and rock Art. III Symposium* (pp. 45-51). BAR.
- Isnardis, A. (2009a). Entre as pedras – as ocupações pré-históricas recentes e os grafismos rupestres da região de Diamantina, Minas Gerais. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, (Supl. 10), 5-194. <https://doi.org/10.11606/issn.2594-5939.revmaesupl.2009.113527>
- Isnardis, A. (2009b). Interações e paisagens nas paredes de pedra - padrões de escolha de sítio e relações diacrônicas entre as unidades estilísticas de grafismos rupestres do vale do Peruaçu. *Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico da UFMG*, 19, 319-368.
- Isnardis, A., & Linke, V. (2010). Paisagens construídas: a integração de elementos culturalmente arquitetados na transformação e manutenção da paisagem. *Revista de Arqueologia*, 23(1), 42-58. <https://doi.org/10.24885/sab.v23i1.288>
- Isnardis, A. (2019). Semelhanças, diferenças e redes de relações na transição Pleistoceno-Holoceno e no Holoceno inicial, no Brasil Central. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 399-428. <https://doi.org/10.1590/1981.81222019000200008>
- Isnardis, A., & Linke, V. (2021). De estruturas a corpos e seres: os vestígios perecíveis da Lapa do Caboclo de Diamantina, Minas Gerais. *Revista de Arqueologia*, 34(3), 122-145. <https://doi.org/10.24885/sab.v34i3.938>
- Kopenawa, D., & Albert, B. (2015). *A queda do céu. Companhia das Letras*.
- Lagrou, E. (2007). *A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)*. Topbooks.
- Lagrou, E. (2009). *Arte indígena no Brasil*. Editora C/Arte.
- Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Ed. 34.
- Latour, B. (2001). *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. EDUSC.
- Latour, B. (2007). *Change de société, refaire de la sociologie*. La Découverte.
- Lea, V. R. (2012). *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis. Os Mêbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. Edusp.

- Leite, V. A. (2012). *Estudo diacrônico-estilístico da arte rupestre do Sítio Itanguá 06, Complexo Arqueológico Campo das Flores, Vale do Araçuaí, Minas Gerais* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri].
- Leite, V. A. (2016). *Flores e pinturas na paisagem: análise espacial e intra-sítio em Campo das Flores* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais]. <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/BUOS-ARLGWL>
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, 2(2), 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>
- Lima, T. S. (2005). *Um peixe olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva*. Ed UNESP/ISA/NUTI.
- Linke, V. (2008). *Paisagens dos sítios de pintura rupestre da região de Diamantina-MG* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais]. <http://hdl.handle.net/1843/MPBB-7ELPUK>
- Linke, V., & Isnardis, A. (2008). Concepções estéticas dos conjuntos gráficos da tradição Planalto, na região de diamantina (Brasil Central). *Revista de Arqueologia*, 21(1), 27-43. <https://doi.org/10.24885/sab.v21i1.238>
- Linke, V., & Isnardis, A. (2012). Arqueologia pré-histórica da região de Diamantina (Minas Gerais): perspectivas e síntese das pesquisas. *Arquivos do Museu de História Natural e Jardim Botânico*, 21(1), 13-27. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/mhnjb/article/view/16323>
- Linke, V. (2013). Onde é que se grafa? As relações entre os conjuntos estilísticos rupestres da região de Diamantina (Minas Gerais) e o mundo envolvente. *Revista Espinhanço*, 2(2), 118-131. <https://doi.org/10.5281/ZENODO.3967847>
- Linke, V. (2014). *Os conjuntos gráficos pré-históricos do centro e norte mineiros: estilos e territórios em uma análise macro-regional* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.71.2014.tde-24092014-142602>
- Linke, V., Alcantara, H., Isnardis, A., Tobias Júnior, R., & Baldoni, R. (2020). Do fazer a arte rupestre: reflexões sobre os modos de composição de figuras e painéis gráficos rupestres de Minas Gerais (Brasil). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 15(1), e20190017 2020. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0017>
- Lolli, P. A. (2010). *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (midháiid) e das flautas Jurupari (Tí)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07122010-144829>
- Machado, J. S. (2017). Arqueologias indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos de pensar. *Revista de Arqueologia*, 30(1), 89-119. <https://doi.org/10.24885/sab.v30i1.504>
- Machado, J. S., Tschucambang, C., & Fonseca, J. R. (2020). Stones, clay and people among the Laklãnõ Xokleng indigenous people in Southern Brazil. *Archaeologies: Journal of the World Archaeological Congress*, (16), 460-491. <https://doi.org/10.1007/s11759-020-09405-8>
- Machado, J. S. (2021). Histórias roubadas: (des)encontros entre arqueólogos, sítios e coleções arqueológicas e os Laklãnõ-Xokleng no Alto Vale do Itajaí, SC. *Hawo - Revista do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás*, 2, 1-49. <https://revistas.ufg.br/hawo/article/view/68725>
- Magalhães, L. (2021). *Tintas emaranhadas. Relações, estilo e cronologia nos painéis rupestres da Lapa do Boi (Diamantina - MG)* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Martín, G. (1997). *Pré-História do Nordeste do Brasil*. UFPE.
- Martín, G., & Guidon, N. (2010). A onça e as orantes: uma revisão das classificações tradicionais dos registros rupestres do NE do Brasil. *CLIO. Série Arqueológica*, 25(1), 11-30. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/246813/35770>
- McCallum, C. (1996). Morte e pessoa entre os Kaxinwá. *Mana*, 2(2), 49-84. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200003>
- Montovanelli, L. (2022). *As pinturas do Galheiro como corpos indígenas de facto: das relações de seus traços ao perspectivismo ameríndio* [Monografia de conclusão de bacharelado, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Moraes, I. (2021). *Arqueologia na 'flor da terra' quilombola: ancestralidade e movimento sankofa no território do povos do Aproaga - Amazônia paraense* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais]. <http://hdl.handle.net/1843/50237>
- Müller, R. (1992). Tayngava, a noção de representação na arte gráfica Asurini do Xingu. In L. Vidal (Org.), *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética* (pp. 231-248). Studio Nobel, FAPESP, Edusp.
- Novaes, S. (2006). Funerais entre os Bororo. Imagens da refiguração do mundo. *Revista de Antropologia*, 49(1), 283-315. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100009>
- Oliveira, Erêndira. (2016). *Potes que encatam. Estilo e agência na cerâmica policroma da Amazônia Central* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.71.2016.tde-21072016-152452>
- Oliveira, Erêndira. (2020). Corpo de barro, corpo de gente: metáforas na iconografia das urnas funerárias policromas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 15(3), e20190108. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2019-0108>

- Oliveira, Erik. (2016). *Pintar, se (re)apropriar e se relacionar: os conjuntos estilísticos no alto curso do rio Pardo Pequeno, Diamantina (MG)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais]. <http://hdl.handle.net/1843/BUOS-AQKQ48>
- Olsen, B. (2010). *In defense of things: Archaeology and the ontology of objects*. Altamira Press.
- Overing, J. (1991). A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, (34), 7-33. <https://www.jstor.org/stable/41616079>
- Paes, F. S. (2004). Rastros do espírito: fragmentos para a leitura de algumas fotografias dos Ramkokamekrá por Curt Nimuendaju. *Revista de Antropologia*, 47(1), 267-307. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012004000100008>
- Pessis, A.-M. (2003). *Imagens da Pré-História. Parque Nacional Serra da Capivara*. FUMDHAM/Petrobrás.
- Pessis, A.-M., Cisneiros, D., & Mutzenberg, D. (2018). Identidades gráficas nos registros rupestres do Parque Nacional Serra da Capivara, Piauí, Brasil. *Fumdhamentos*, 10(2), 33-54. http://fumdhm.org.br/wp-content/uploads/2019/03/fumdhm-fumdhamentos-xv-2018-n-2-_706581.pdf
- Polo, M. J. A. (2019). *Corpo e figuração na arqueologia da foz do Amazonas: uma abordagem pós-representacional aos conjuntos Maracá, Caviana e Cupixi* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Polo, M. J. A. (2023). Corpos-urnas na arte e arqueologia da Foz do Amazonas: prerrogativas e percalços de uma pesquisa pretensamente pós-representacional. *Revista de Arqueologia*, 36(1), 103-126. <https://doi.org/10.24885/sab.v36i1.988>
- Prous, A., Lanna, A. L. D., & Paula, F. L. (1980). Estilística e cronologia na arte rupestre de Minas Gerais. *Pesquisas - Série Antropologia*, (31), 121-146. <https://biblat.unam.mx/pt/revista/pesquisas-antropologia/articulo/estilistica-e-cronologia-na-arte-rupestre-de-minas-gerais>
- Prous, A., Junqueira, P. A., & Malta, I. M. (1984). Arqueologia do Alto-Médio São Francisco - Região de Januária e Montalvânia. *Revista de Arqueologia*, 2(1), 59-72. <https://doi.org/10.24885/sab.v2i1.36>
- Prous, A. (1992). *Arqueologia brasileira*. Ed. UnB.
- Prous, A., & Baeta, A. M. (1992-1993). Elementos de cronologia, descrição de atributos e tipologia. *Arquivos do Museu de História Natural da UFMG – Santana do Riacho*, 13(10), 241-332. <https://periodicos.ufmg.br/index.php/mhnjb/article/view/35269>
- Prous, A., & Junqueira, P. (1995). Rock art of Minas Gerais, Central Brazil. *Bolletino del Centro Camuno di Studi Preistorici*, 28, 75-86.
- Reis, J. A., & Cabral, M. P. (2019). Precisamos falar sobre tempo, cosmologias ameríndias, ontologias e outras... mas, o que é que a arqueologia tem a ver com isso? *Vestígios - Revista Latinoamericana de Arqueologia Histórica*, 12(2), 35-50. <https://doi.org/10.31239/vtq.v12i2.12197>
- Ribeiro, L. M. R., & Isnardis, A. (1996-1997). Os conjuntos gráficos do alto-médio São Francisco (Vale do Peruaçu e Montalvânia) - caracterização e sequências sucessórias. *Arquivos do Museu de História Natural*, 17-18, 243-285.
- Ribeiro, L. M. R. (1997). Tradição e ruptura na arte rupestre da Lapa do Gigante - Montalvânia/MG. *Clio Arqueológica*, (12), 177-190. <https://periodicos.ufpe.br/revistas/clioarqueologica/article/view/247110>
- Ribeiro, L. M. R. (2006). *Os significados da similaridade e do contraste entre os estilos de arte rupestre – um estudo regional das gravuras e pinturas do alto-médio São Francisco* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.71.2006.tde-11082006-111750>
- Rodrigues, I. M. M. (2022). *Tramas da tecnologia: etnoarqueologia da variabilidade dos trançados dos povos do Mapuera* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.71.2022.tde-27032023-130913>
- Santos-Granero, F. (2012). Introducción. In Autor (Ed.), *La vida oculta de las cosas. Teorías indígenas de la materialidad y la personificación* (pp. 13-50). Abya Yala/Smithsonian Tropical Research Institute.
- Saussure, F. (1995). *Curso de Linguística Geral*. Cultrix.
- Seeger, A., Matta, R., & Viveiros de Castro, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional. Antropologia*, (32), 2-19. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2843918/mod_resource/content/1/seeger_matta_castro_1979_pessoa.pdf
- Seeger, A. (1980). *Os índios e nós: estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Editora Campus.
- Seeger, A. (2015). *Por que cantam os Kisêdjê - uma antropologia musical de um povo amazônico*. Cosac Naify.
- Severi, C., & Lagrou, E. (2013). *Quimeras em diálogo: grafismo e figuração nas artes indígenas*. 7 Letras.
- Silva, E. N. (2017). *Objetos e imagens no Marajó antigo: agência e transformação na iconografia das tangas cerâmicas* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.71.2018.tde-19022018-143407>
- Silva, F. A. (2013). Território, lugares e memória dos Asurini do Xingu. *Revista de Arqueologia*, 26(1), 28-41. <https://doi.org/10.24885/sab.v26i1.366>

- Souza, M. (2001). Nós, os vivos: "Construção da pessoa" e "construção do parentesco" entre alguns grupos Jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(46), 69-96. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092001000200004>
- Stutzman, R. (2012). *O profeta e o principal*. Edusp.
- Teixeira-Pinto, M. (1997). *Leipari - Sacrifício e vida social entre os índios Arara (Caribe)*. Hucitec, ANPOCS.
- Tobias Júnior, R. (2010). *A arte rupestre de Jequitaiá entre práticas gráficas "padronizadas" e suas manifestações locais: interseções estilísticas no sertão mineiro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais]. <http://hdl.handle.net/1843/38711>
- Tobias Júnior, R. (2013). Arte rupestre de Jequitaiá/MG: suas relações internas em oposição ao contexto arqueológico do centro norte mineiro. *Revista Espinhaço*, 2(2), 132-146. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3967845>
- Tugny, R. P. (2011). *Escuta e poder na estética Tikmū'ün_Maxakali*. Museu do Índio.
- Valle, R. B. M. (2012). Arqueologia rupestre no Baixo Rio Negro. Diálogo com as perspectivas indígenas do Alto Negro - Amazônia Ocidental brasileira. In G. Andrello (Org.), *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro* (pp. 102-135). ISA/FOIRN.
- Valle, R. B. M., López, G.-T. E., Tuyuka, P. H. T., & Munduruku, J. S. (2018). What's anthropogenic? On the cultural aetiology of geo-situated visual imagery in indigenous Amazonia. *Rock Art Research*, 35(2), 123-144. <https://www.proquest.com/docview/2125613945?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true>
- Van Velthem, L. (2003). *O belo é a fera. A estética da produção e da predação entre os Wayana*. Assirio & Alvin.
- Velden, F. F. V. (2011). As flechas perigosas: notas sobre uma perspectiva indígena da circulação mercantil de artefatos. *Revista de Antropologia*, 54(1), 231-267. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38593>
- Verswuijver, G. (1992). *Kaiapo, Amazonia: the art of body decoration*. Royal Museum for Central Africa.
- Verswuijver, G. (1996). *Mekranoti: living among the painted people of the Amazon*. Prestel-Verlag.
- Vidal, L. (1992). A pintura corporal e a arte gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté. In Autor, *Grafismo indígena. Estudos de antropologia estética* (pp. 143-190). Studio Nobel, FAPESP, Edusp.
- Vilaça, A. (1992). *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari*. ANPOCS/EdUFRJ.
- Viveiros de Castro, E. (1986). *Araweté. Os deuses canibais*. Jorge Zahar/ANPOCS.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena: a inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2002b). *Imanência do inimigo: a inconstância da alma selvagem*. Cosac & Naify.
- Wai Wai, J. X. (2017). *Levantamento etnoarqueológico sobre a cerâmica Konduri e ocupação dos Wai Wai na região da Terra Indígena Trombetas-Mapuera (Pará, Brasil)* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal do Oeste do Pará].
- Wai Wai, J. X. (2022). *Etnografia e história das aldeias antigas do Rio Kikwo, Pará, Brasil* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Minas Gerais]. <http://hdl.handle.net/1843/60230>
- Webmoor, T. (2007). What about 'one more turn after the social' in archaeological reasoning? Taking things seriously. *World Archaeology*, 39(4), 563-578. <https://doi.org/10.1080/00438240701679619>

Terras crescidas e terras antigas: novas aplicações do sensoriamento remoto à prospecção de sítios arqueológicos em várzeas amazônicas

Ancient lands and lands in formation: new applications of remote sensing for archaeological surveys of Amazonian floodplains

Vitória dos Santos Campos^I  | Myrtle Pearl Shock^{II}  | Gabriela Prestes-Carneiro^{II} 

^IUniversidade Federal do Pará. Belém, Pará, Brasil

^{II}Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, Pará, Brasil

Resumo: As várzeas e suas paisagens estão presentes em várias teorias sobre a ocupação humana na região amazônica. Entretanto, ainda há lacunas sobre a diversidade de ambientes e temporalidades que compõem esse ecossistema. Várzeas amazônicas são planícies sazonalmente inundadas, formadas por rios com alta carga sedimentar. Ainda que conhecidas pela abundância de recursos aquáticos e a fertilidade de suas terras, não há métodos de prospecção arqueológica construídos para esses contextos. Por isso, existem poucos sítios registrados. Como prospectar sítios em áreas submetidas a um intenso dinamismo geomorfológico? Buscando preencher essas lacunas, partiu-se de um estudo de caso realizado em uma área de várzeas entre Alenquer e Curuá (oeste paraense, Baixo Amazonas) para entender suas dinâmicas fluviais de formação e propor ferramentas e métodos de prospecção específicos para terrenos de várzea. Trabalhou-se na construção de uma metodologia que inclui a análise das transformações da várzea através do estudo de imagens de satélite, entre 1991 e 2015. Em seguida, interpretou-se a deposição geomorfológica e propôs-se uma cronologia da formação da várzea, procurando detectar áreas mais estáveis e antigas (onde há mais chances de preservação de sítios). Essa pesquisa traz contribuições metodológicas de prospecção em áreas extensas, sujeitas a dinâmicas contínuas de inundações sazonais.

Palavras-chave: Prospecção arqueológica. Várzea. Sistema de Informação Geográfica. Arqueologia amazônica. Geomorfologia fluvial.

Abstract: The Amazon's floodplains and landscapes are part of many theories about human occupation in this region, but there are still numerous knowledge gaps about the diverse environments and temporalities that comprise this ecosystem. The Amazonian floodplains are flooded seasonally and formed by sediment-laden rivers. Although they are recognized for abundant aquatic resources and fertile soils, no archaeological survey methods have been designed for them and as a result few archaeological sites have been recorded in the floodplains of the Brazilian Amazon. How can areas subject to such intense geomorphological dynamism be surveyed? In an attempt to fill these gaps, a case study was conducted in an area of the floodplain between Alenquer and Curuá (western Pará, Lower Amazon) to understand fluvial dynamics and propose specific tools and survey methods for floodplain areas. The methodology included analyzing floodplain transformations by examining satellite imagery from 1991 to 2015. Geomorphic deposition was interpreted to detect more ancient and stable areas where sites were more likely to be preserved, and a chronology of floodplain formation was proposed. This research contributes methodology for surveying extensive areas that are subject to the continuous dynamics of seasonal flooding.

Keywords: Archaeological survey. Floodplains. Geographic Information Systems. Amazonian archaeology. Fluvial geomorphology.

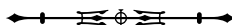
Campos, V. S., Shock, M. P., & Prestes-Carneiro, G. (2024). Terras crescidas e terras antigas: novas aplicações do sensoriamento remoto à prospecção de sítios arqueológicos em várzeas amazônicas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20220059. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0059.

Autora para correspondência: Vitória dos Santos Campos. Universidade Federal do Pará. Rua da Reitoria, Guamá, s/n. Belém, PA, Brasil. CEP 66075-110 (vitoriascampos@gmail.com).

Recebido em 24/02/2023

Aprovado em 18/08/2023

Responsabilidade editorial: Pedro Glécio Costa Lima



INTRODUÇÃO¹

No início das pesquisas arqueológicas na Amazônia, as características ambientais dos ecossistemas de várzea e terra firme estavam no cerne das discussões sobre a ocupação humana do território (Neves, 1999). As várzeas são descritas como terrenos localizados ao lado dos rios, sujeitos a contínuas inundações sazonais. São planícies aluvionares altamente férteis, formadas por rios de águas brancas (Junk et al., 2011), marcadas por uma forte dinâmica de erosão e deposição fluvial². Tanto a heterogeneidade dos ambientes que compõem o ecossistema de várzea quanto a dinâmica geomorfológica podem afetar a preservação dos sítios arqueológicos. Por essas razões, apesar do marcante uso da oposição entre terra firme e várzea (bem como da disponibilidade de recursos nesses ambientes), nas teorias sobre a estrutura e a organização de sociedades da Amazônia antiga, uma baixa quantidade de sítios arqueológicos é conhecida nas várzeas amazônicas do Brasil.

As várzeas, em termos das economias humanas, são percebidas como locais de alta disponibilidade de recursos e de fertilidade elevada do solo, já que a inundação proporciona anualmente uma fertilização natural dessas terras (trazendo nutrientes, vegetação aquática e microfauna). Para Meggers (1987, pp. 60, 64), a fertilidade da várzea viabilizaria o cultivo de plantas pelos povos da Amazônia como a mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) e o milho (*Zea mays* L.), proporcionando abundância de alimentos. No entanto, assim como ela indicava que a agricultura contínua e intensa da várzea teria levado a um maior desenvolvimento cultural desses grupos, também dizia que as inundações seriam um fator limitante da ocupação humana nesse ecossistema.

Ainda dentro da arqueologia amazônica, a fertilidade das áreas de várzea embasou o modelo de migração e expansão de Donald Lathrap (1975). O elemento-chave

para distinguir a cultura de floresta tropical seria sua base econômica, que era a agricultura intensiva de tubérculos, principalmente a mandioca, complementada com consumo de animais de várzea (peixes, quelônios etc.). Segundo Lathrap (1975, p. 49), a disponibilidade dos recursos da várzea e suas terras férteis permitiriam colocar a cultura de floresta tropical no mesmo nível de complexidade sociocultural dos cacicados circum-caribenhos.

De acordo com Lathrap (1975), a efetividade da mandioca enquanto alimento-base teria provocado um crescimento populacional, até mesmo um *boom* demográfico. A fertilidade das áreas de várzea teria levado a uma disputa bélica por áreas de plantio, com os povos sobrepovoados sendo forçados a buscar novos locais de cultivo. Segundo o arqueólogo, os conflitos ocorreram em vários períodos. Cada conflito teria provocado um momento de expansão (ou uma 'leva' de migração), originando uma nova variante linguística (Lathrap, 1975, p. 65). Essas levadas migratórias seriam as responsáveis pelo movimento dos povos em direção a novas áreas, e, conseqüentemente, pela ampla diversidade linguística e variedade de cerâmicas existentes na Amazônia atual. Mais uma vez, vemos que, para Lathrap (1975), a abundância dos recursos e a fertilidade das terras de várzea aparecem como fatores-chave não só na economia dos grupos humanos, mas também para entender eventos de migração, diversidade linguística e variações na cultura material.

Para além de Meggers (1987) e Lathrap (1975), a várzea também foi centro da atenção de Denevan (1996), que formulou um modelo (ou padrão de assentamento) denominado de *bluff model*. Esse modelo propõe que a ocupação humana se deu em áreas mais altas, não inundáveis, separadas por fortes vertentes de rios ou lagos (Denevan, 1996, p. 655). Se essa implantação fosse realizada em uma área mais elevada e próxima ao rio,

¹ Este artigo foi redigido com base em partes de uma monografia de conclusão de curso (Campos, 2019).

² A palavra *floodplain* (usada por Junk et al., 2011) pode ser traduzida para o português como planície de inundação. Neste artigo, a expressão 'planície de inundação' será sempre empregada como sinônimo do conceito de várzea definido por Junk et al. (2011) para o contexto amazônico.

permitiria o uso contínuo tanto dos recursos das terras firmes quanto das várzeas. A ocupação dessas áreas seria também estratégica em relação à forma de lidar com a forte sazonalidade (seca e cheia) dos rios da Amazônia: enquanto os terrenos inundáveis das várzeas sustentariam o cultivo de plantas de ciclo curto, que exigem mais nutrientes na seca, as terras não inundáveis serviriam tanto para plantar muitas variedades da mandioca (que possuem ciclo de vida superior a doze meses) quanto para o cultivo de espécies frutíferas, bem como para a instalação de estruturas não inundadas (como habitações).

Assim, para Denevan (1996), ainda que a rápida subida das águas fosse um empecilho para o cultivo de uma variedade de plantas nos terrenos inundáveis, as áreas de terra firme possuem uma grande disponibilidade de espécies durante o período da cheia. Logo, essa ocupação humana de áreas mais altas estaria relacionada, de acordo com o autor, a uma segurança alimentar que viabilizou ocupações de um grande número de pessoas, ocupações essas que seriam duradouras entre estações. O geógrafo também argumenta que é bom focar ocupações nos *bluffs* porque os sítios arqueológicos seriam mais preservados do que os localizados nas várzeas, os quais estariam, em sua grande maioria, destruídos conforme a correnteza dos rios erodia e redepositava os sedimentos (Denevan, 1996, p. 674).

É interessante observar que o modelo de Denevan (1996) foi utilizado pelos arqueólogos para interpretar a ampla presença de sítios arqueológicos 'de várzea' na região da Amazônia Central, já que uma grande parte dos assentamentos humanos antigos se encontra no topo de terras altas não inundáveis, confluindo com o proposto no modelo (Neves, 2012, p. 27). A existência de terra preta antropogênica em alta quantidade nesses sítios foi utilizada para sugerir que as ocupações humanas nessas áreas eram duradouras, uma vez que esse vestígio arqueológico teria sido resultado direto ou indireto de ocupações que se

estendiam de centenas a milhares de anos (Denevan, 1996, p. 671; Neves & Petersen, 2006; Neves, 2012, p. 29; Schmidt et al., 2014; Arroyo-Kalin, 2017).

Um artigo recente de Macedo et al. (2019) pesquisou as terras pretas localizadas em terrenos de várzea na área da Amazônia Central. Os autores criticam o uso do *bluff model* como o único modelo de ocupação possível das várzeas, pois ele tende a causar um viés no levantamento arqueológico. A existência de pacotes espessos de terras pretas nas terras inundáveis sugere que elas foram ocupadas por longos períodos (e de maneira intensa) por grandes populações (Macedo et al., 2019). Ou seja, as ocupações nas várzeas seriam mais densas e permanentes, e não 'de curta duração', como antes se pressupunha (Meggers, 1987; Denevan, 1996), indicando que os modelos de padrão de assentamento precisam de revisão (Macedo et al., 2019, p. 222).

Apesar do potencial arqueológico que existe em áreas de várzea, Macedo et al. (2019, pp. 208-209) lembram o desafio que é localizar sítios de terra preta, já que alguns pacotes estão enterrados debaixo de aluviões³ ou podem sofrer com frequentes episódios de erosão fluvial. Mesmo com essa dificuldade, alguns esforços em prospectar várzeas estão apresentando resultados estimulantes. A própria pesquisa desses autores revelou a existência de horizontes de terras pretas (enterrados ou em superfície) entre as cidades de Manacapuru e Coari, Amazonas, identificando material cerâmico pertencente à Tradição Polícroma da Amazônia. No médio rio Solimões, na região do baixo rio Juruá, Lima et al. (2020) recentemente descobriram, junto aos moradores, a existência de ilhas artificiais, localmente conhecidas como 'aterrados'. Esses aterrados teriam sido construídos pelas populações humanas (ainda não se sabe quando) como estratégia de habitação da várzea no período da cheia.

Na região do Baixo Amazonas, também foram localizados alguns sítios arqueológicos em terras de várzea.

³ Depósitos de sedimentos formados pelo acúmulo de materiais transportados por correntes hídricas, cuja origem provém da erosão rio acima (Allaby, 2013, p. 18).

No distrito de Aritaperá (pertencente ao município de Santarém), foram encontrados materiais cerâmicos e líticos em algumas comunidades, bem como uma possível vala antropogênica (Costa, 2012). Lima (2018) apontou, em um mapa da região de encontro do baixo rio Tapajós com o Baixo Amazonas, a presença de material cerâmico tapajônico (conhecido arqueologicamente como cultura Santarém) em outros locais da várzea (Lima, 2018, p. 127). Entre os pontos, está o sambaqui Ilha do Taperebá, visitado por Curt Nimuendajú há um século (Nimuendajú, 2004). Também foi registrado um sítio antigo nas várzeas que remonta a, pelo menos, 8.000 anos. Este sítio (o sambaqui de Taperinha) já foi escavado por Roosevelt et al. (1991). Ainda na região, conhece-se a existência do sambaqui Ponta do Jauari, onde foi realizada uma coleta de superfície, entre o fim da década de 1930 e o início da década de 1940 (Hilbert, 1959; D'Aquino, 2001, 2003), mas não foram obtidas datações para esse sítio.

Apesar do registro desses sítios arqueológicos em áreas de várzea e de vários autores terem-nas utilizado na formulação dos seus modelos – como Lathrap (1975), Meggers (1987) e Denevan (1996) –, os sítios da várzea em si foram muito pouco estudados. Vale dizer também que, na arqueologia amazônica, até hoje os métodos de prospecção de sítios via sensoriamento remoto têm sido utilizados em áreas de interflúvios ou de savanas pantanosas, dentre outras (Fonseca Júnior, 2013, 2018; Souza et al., 2018; Lombardo et al., 2020), mas não foram desenhados especificamente para áreas de várzea. Como podemos encontrar sítios na várzea, se não conhecemos suas dinâmicas e a complexidade dos seus ambientes? Nesse intento, ao melhor conhecer os ambientes da várzea, poderemos contribuir com os debates sobre como se deu a ocupação humana desse ecossistema na longa-duração, guiando-nos pelas seguintes perguntas: O que são as várzeas e as paisagens que as compõem? Como funciona o dinamismo fluvial e a sazonalidade de seus ambientes? Existem trechos das várzeas que são mais estáveis e estão possivelmente melhor preservados? Onde

estão as formações mais antigas? Após a ocupação humana das áreas de várzea, que tipos de alterações podem ser observados, uma vez que os sítios foram abandonados?

Na busca por responder a essas questões, nos atentamos aqui primeiramente a procurar entender o dinamismo das várzeas, para, então, pensarmos na idade e estabilidade de suas terras. O objetivo geral do trabalho foi elaborar uma proposição metodológica para o estudo de áreas de várzea sob uma ótica arqueológica a partir do sensoriamento remoto com: proposta de prospecção remota e *in situ*, localizando áreas com potencial de conservação de contextos arqueológicos e evidências de modificações antropogênicas da paisagem. Essa proposta foi aplicada em uma região específica (o Baixo Amazonas) como um estudo de caso, mais especificamente a área de várzea localizada entre Alenquer e Curuá, no oeste do Pará. É importante ressaltar que a intenção da proposta não foi abranger todos os ambientes da várzea, mas apontar possibilidades de investigação direcionadas para ela. Dentre os objetivos específicos, destaca-se: a) medir e analisar as áreas onde ocorrem as dinâmicas fluviais de deposição e erosão; b) com base nos conceitos da geomorfologia fluvial, formular hipóteses sobre a sequência deposicional dos terrenos (ou seja, as áreas mais recentes e antigas); c) observar, através da classificação supervisionada das imagens de satélite, se a vegetação de floresta alta de várzea pode ser indicadora de possíveis porções mais elevadas e estáveis das várzeas; d) procurar estruturas possivelmente antrópicas, como lagos artificiais e canais.

FORMAÇÃO DAS VÁRZEAS E CARACTERIZAÇÃO DA VÁRZEA DO BAIXO AMAZONAS

A grande movimentação de sedimentos e água nas áreas de várzea faz com que os sítios arqueológicos possam estar em superfície, enterrados ou até mesmo erodidos (Goldberg & Macphail, 2006, p. 85). Assim, para poder prospectar e avaliar o potencial de preservação desses sítios, é necessário entender como as várzeas se formam, documentando as

dinâmicas fluviais de deposição e erosão. Elas são formadas pelos aluviões depositados nos ciclos de inundação sazonal dos rios de águas brancas (a exemplo dos rios Madeira, Amazonas e Purus) e durante mudanças na direção de seus cursos (ver Junk et al., 2011). Como esses rios têm origem na região da Cordilheira dos Andes (geologicamente mais recente), carregam uma grande quantidade de sedimentos rio abaixo (Sioli, 1984; Cunha, 2012a).

Os rios de água branca transportam sedimentos de diversos tamanhos, areia (principalmente) como carga de fundo, assim como argila e silte suspensos (Sioli, 1984, p. 131). Parte desse sedimento se deposita ao longo do curso do rio junto com matéria orgânica (também transportada em suspensão). A deposição sedimentar varia muito entre locais na várzea, pois está ligada a diversos fatores, como a posição do banco de sedimento em relação aos canais, o nível do terreno, o relevo etc., gerando diversas formações visíveis nessa paisagem (Sioli, 1984, p. 143; Ashworth & Lewin, 2012; Lewin & Ashworth, 2014). O aporte de sedimentos depositados também varia conforme a velocidade do rio. Quanto menor a velocidade da água, menor a granulometria do sedimento a ser depositado, assentando silte e argila nas áreas da várzea cobertas pelas enchentes ('várzea adentro'), enquanto a deposição de areia tende a ser mais próxima aos cursos hídricos. Os siltes e as argilas são repostos anualmente a cada inundação, e os nutrientes presentes nesses minerais são responsáveis pela renovação da fertilidade das terras da várzea (Junk, 1984, pp. 215, 219).

O forte dinamismo das várzeas está ligado à própria atividade do rio como seu formador principal (Sioli, 1984, pp. 134, 141), com essas áreas passando por constantes processos de erosão, transporte e deposição. O intenso processo de erosão das margens dos rios de água branca é chamado de 'terras caídas' pelas populações locais; já a deposição de sedimentos é chamada de 'terras crescidas'.

Esses eventos de deposição e erosão podem ser tão rápidos que, em apenas algumas décadas, até grandes ilhas podem se formar e desaparecer (Junk, 1984, pp. 218, 219).

As paisagens da várzea se transformaram estruturalmente ao longo do tempo, como durante as eras glaciais (períodos de resfriamento da Terra) e interglaciais (períodos de aquecimento da Terra). As mudanças climáticas que ocorreram ao longo do Pleistoceno (período que se estende de 2,7 milhões de anos a cerca de 11.700 anos atrás) influenciaram diretamente no nível do mar e, assim, o comportamento dos rios que nele deságuam (como o rio Amazonas) também se transformou (Meireles et al., 2005). Por exemplo, durante o Último Máximo Glacial (23.000 a 18.000 AP), o nível do mar recuou aproximadamente 120 m abaixo do nível atual. No Baixo Amazonas, estima-se que havia um gradiente de 7,6 cm/km, comparado com o declive atual de média de 0,75 cm/km entre Santarém e a foz (Irion & Kalliola, 2011). Esse desnível acentuado entre o mar e as porções de terra do continente fez com que a correnteza do Amazonas e de seus afluentes ficasse mais forte. A alta velocidade da água provocou uma erosão mais intensa do leito principal dos rios, formando uma espécie de desfiladeiro, que cortou sedimentos mais antigos e reduziu a extensão das enchentes nas áreas de várzea (Sioli, 1984; Irion, 1984; Junk, 1984). Em contraste, durante os períodos interglaciais, o nível do mar estava mais alto e, assim, o rio Amazonas tinha um leito mais largo que transbordava sobre áreas mais extensas. Dessa forma, durante os períodos interglaciais, houve deposição de sedimentos em planícies de inundação mais altas e/ou largas do que as atuais, formando terraços fluviais⁴ (Irion, 1984, pp. 203, 205).

De maneira geral, pode-se dizer que a formação geológica da várzea atual manteve a mesma dinâmica desde o início do Holoceno, que marca o início do último período interglacial há aproximadamente 11.700 AP (Cohen et al., 2013).

⁴ Os terraços fluviais são áreas planas (remanescentes de planícies de inundação) que se formam quando ocorre um corte do rio na aluvião que havia sido depositada anteriormente, aprofundando mais a incisão, e, por isso, geralmente ocorrem paralelos em ambos os lados do curso do rio (Brown, 1997; Goldberg & MacPhail, 2006).

O nível do mar aumentou progressivamente até cerca de 6.000 AP, quando se estabilizou aproximadamente 5 m acima do nível atual⁵ (Suguio et al., 1985; Angulo et al., 2006), e, com isso, o gradiente do rio foi reduzido. Essa horizontalização do nível do mar em relação à altitude das terras provocou o represamento dos rios em seus próprios vales, ocasionando a redução na velocidade da correnteza. Uma maior estagnação da água permitiu, assim, maior deposição de sedimento e formação de uma planície de inundação holocênica recente (chamada de várzea moderna) (Junk, 1984; Irion et al., 2010).

Já as paleo-várzeas são os terraços fluviais que se formaram durante outros períodos interglaciais. Geralmente, por estarem localizadas acima do nível atual da cheia, por exemplo, na foz do rio Madeira (Irion, 1984), são áreas onde não há deposição atual. Desta forma, separadas da várzea holocênica por vertente, suas margens podem se enquadrar como alguns dos *bluffs*. No entanto, no baixo curso do rio Amazonas, as paleo-várzeas podem estar em relevos mais baixos (próximos ao nível do mar e menor desnível em relação à várzea moderna); por isso, sofrem de inundação e, conseqüentemente, novas deposições (Irion et al., 2010).

Nossa área de estudo está inserida na várzea entre Óbidos e Santarém, com sobreposição ao que é considerada por Irion et al. (2010, p. 33) como uma das maiores áreas da paleo-várzea na Amazônia. Os autores apontam também uma divisão das áreas de várzea no Baixo Amazonas por origem cronológica, que adotamos neste artigo. Nossa área de estudo engloba tanto terras formadas durante o Holoceno quanto terras formadas durante o Pleistoceno.

A direção, a força da correnteza e os momentos dos ciclos de inundação têm um papel fundamental

na formação das várzeas, e explicaremos a seguir suas principais feições geomórficas. Os cursos do rio Amazonas são classificados como predominantemente meandantes e anastomosados (Rozo et al., 2014). Rios meandantes são cursos de água que apresentam alta sinuosidade e corredor largo, enquanto rios anastomosados são cursos de água caracterizados pela ramificação em dois ou mais canais que se encontram após barras e ilhas (Riccomini et al., 2009, p. 314; Cunha, 2012b, pp. 220, 225). Os rios meandantes são importantes para a arqueologia porque, em várias partes do mundo, há registros de grupos humanos que ocuparam as margens deles (Goldberg & Macphail, 2006).

Para esta pesquisa, consideramos os processos geomorfológico-fluviais correspondentes a rios meandantes, pois, apesar de existir maior complexidade nos múltiplos canais da várzea, muitos têm forma meândrica (ver Ashworth & Lewin, 2012; Lewin & Ashworth, 2014). Os processos resultam em três formações típicas de rios meândricos, sendo elas: 1) as barras de pontal (*point bars*), que são as áreas de acreção ou deposição de sedimento; 2) os lagos em ferradura ou em U (*oxbow lakes*), que são os lagos que se formam a partir de meandros abandonados⁶; e 3) os diques marginais (*natural levees, shore dams*), que são as elevações (localizadas nas margens dos canais) formadas pela sucessiva deposição de sedimentos durante as enchentes no decurso dos anos (Christofletti, 1980; Riccomini et al., 2009).

Rios meandantes são conhecidos por 'migrarem' lateralmente ao longo do tempo, por conta do contínuo processo de erosão-transporte-deposição sedimentar: em um primeiro momento, a correnteza do rio segue com mais força em linha reta e, quando atinge a margem côncava (ou externa) de um meandro, uma parte dessa

⁵ O nível relativo do mar varia em diferentes lugares do mundo. Esse valor é referente à costa do Amazonas no litoral brasileiro (Angulo et al., 2006).

⁶ De acordo com o deslocamento lateral do meandro, a distância percorrida pela água fica maior e a curva do meandro fica mais acentuada. A força erosiva da água, principalmente no período de cheia, pode chegar a quebrar a barreira entre as duas curvas, formando um canal. Essa nova reta, do ponto em que o rio transbordou, é mais direta, e o fluxo d'água segue com maior velocidade. Após o corte, o rio abandona o meandro (antigo canal), e, com sedimentação ao lado do novo canal, o meandro transforma-se em um lago em ferradura (*oxbow*) (Goldberg & Macphail, 2006, p. 91).

força provoca erosão; em um segundo momento, os sedimentos erodidos irão se unir à carga de fundo ou ao material em suspensão e serão levados com a força da correnteza; e, em um terceiro momento, esse conjunto de sedimentos é acumulado e empilhado na margem convexa (ou interna) do canal (onde há redução na velocidade do fluxo d'água) em meandro seguinte (Figura 1) (Christofoletti, 1980; Riccomini et al., 2009). O acúmulo de sedimento (acrecção lateral) durante o terceiro momento do processo de migração do rio segue um padrão não homogêneo, deixando sucessivas marcas, conhecidas também como cicatrizes ou negativos de meandros (*scroll bars*) (Strick et al., 2018). Essas marcas podem ser reconhecidas como linhas agrupadas em imagens de satélite (Figura 2).

Há uma relação entre a dinâmica das águas nas áreas de várzea e a cobertura vegetal, que também pode ser

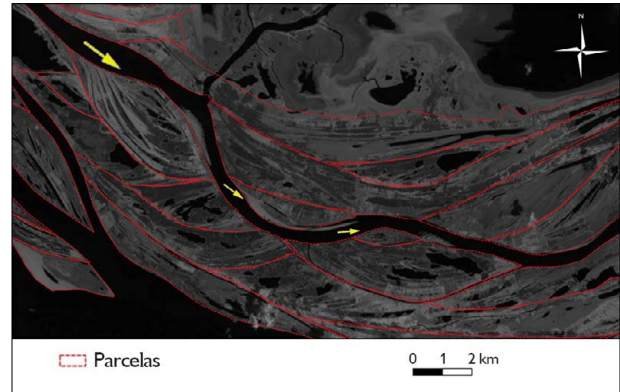


Figura 1. Esquema visual de canal meandrante do rio Amazonas na região da várzea de Curuá, Pará, demonstrando com setas a área de ocorrência da deposição sedimentar do tipo barra de pontal. As linhas tracejadas em vermelho mostram os limites das zonas de deposição das barras de pontal. A imagem é da banda 6 (infravermelho de ondas curtas 1) de imagem de satélite (Landsat-8) do período de seca recente, adquirida em 11/12/2015 (ponto e órbita 228/61). A imagem de satélite usada é cortesia do Serviço Geológico dos Estados Unidos (USGS).

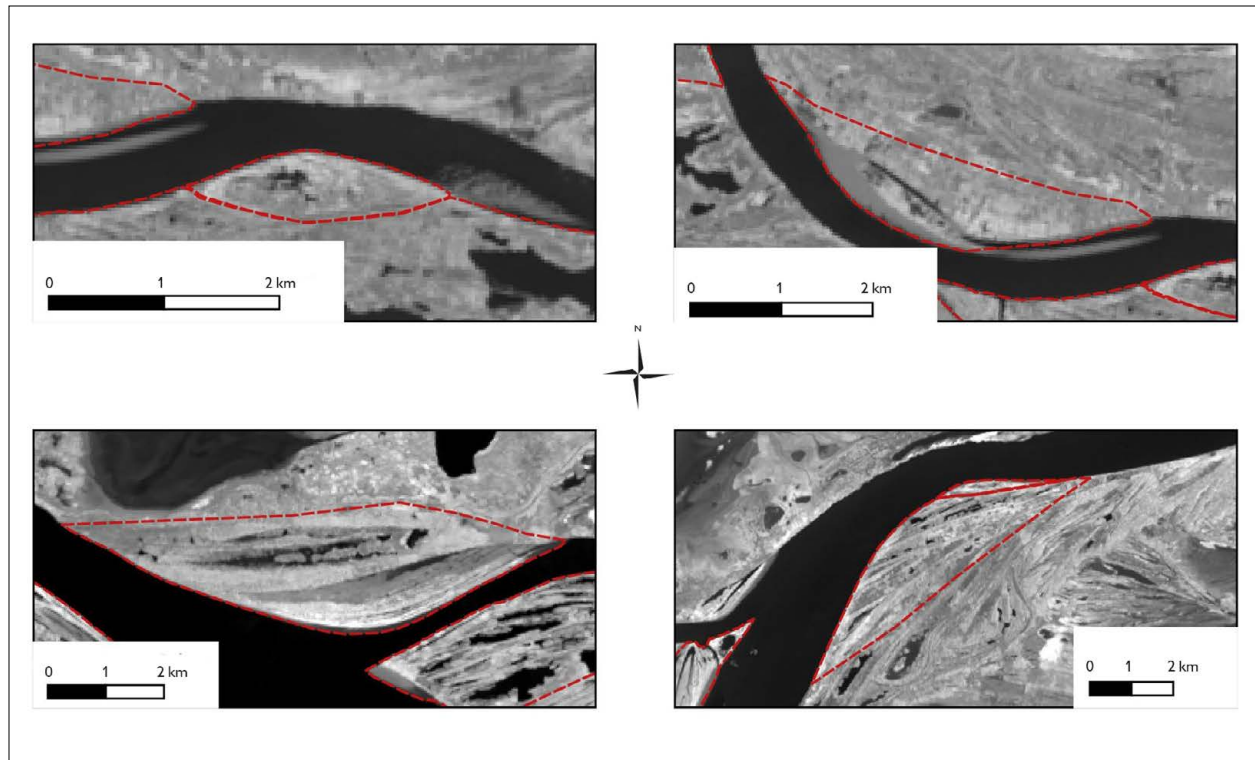


Figura 2. Barras de pontal destacadas em margens convexas de meandros do rio Amazonas (no período de seca) na região de várzeas Curuá-Alenquer, Pará. As linhas tracejadas em vermelho mostram os limites das zonas de deposição das barras de pontal. Imagens são da banda 5 (infravermelho próximo) de partes de imagens de satélite (Landsat-8) do período de seca recente, adquiridas em 11/12/2015 (ponto e órbita 228/61) e em 02/11/2015 (ponto e órbita 227/61 e 227/62). As imagens de satélite usadas são cortesia do USGS.

explorada na prospecção arqueológica. Algumas áreas específicas da várzea são interessantes de um ponto de vista arqueológico em vários aspectos, por exemplo, diques marginais, que possuem uma cobertura vegetal de maior porte (como a floresta alta) e uma boa drenagem do solo por serem geralmente as partes mais elevadas da planície aluvial (Goldberg & Macphail, 2006, p. 91). Além disso, os diques marginais apresentam horizontes enterrados normalmente bem preservados e que podem fornecer um bom registro do paleoambiente (Goldberg & Macphail, 2006, p. 96). Já os lagos *oxbow* oferecem uma garantia de água durante a seca (antes de serem preenchidos completamente por sedimentos finos), o que atrai animais de caça.

Diferenciar áreas de várzea cronologicamente e espacialmente pode ser útil para localizar áreas mais estáveis, e, nesta pesquisa, trabalhamos em três frentes de estudo:

1) Explorar as paleo-várzeas e as várzeas modernas. As paleo-várzeas são instigantes, por, explicitamente, serem formações de terra que antecedem o Holoceno e podem apresentar maior estabilidade em relação às várzeas modernas. Dentro das várzeas modernas, há locais que não foram remodelados recentemente e são menos afetados pela dinâmica fluvial;

2) Localizar as partes mais antigas da várzea moderna. Para compreender o dinamismo fluvial agindo nas terras de várzea, neste trabalho, analisamos as mudanças no curso dos rios ao longo do tempo e estimamos taxas de erosão e deposição sedimentar, procurando distinguir quais seriam os trechos mais e menos afetados. Em seguida, realizamos uma identificação das marcas de sedimentação (*scroll bars*) deixadas pelo rio e fizemos proposições sobre sua deposição de maneira cronológica;

3) Localizar as áreas de diques marginais. Seguindo as sugestões apontadas pela geoarqueologia (Goldberg & Macphail, 2006), focamos a detecção de diques marginais, que presumidamente possuem maior estabilidade devido à presença de cobertura vegetal florestal, os quais têm

potencial de ser um local de ocupação humana pretérita, bem como de preservação do registro arqueológico.

A combinação dos resultados obtidos nessas frentes de pesquisa (aplicadas no estudo de caso apresentado a seguir) nos permitiu gerar um mapa preliminar que pode ser útil para direcionar a prospecção arqueológica, apontando áreas de terrenos possivelmente mais antigos e estáveis da várzea.

DESENVOLVIMENTO

ÁREA DE ESTUDO

Como as várzeas do Baixo Amazonas são muito extensas, tivemos que fazer uma seleção de área de estudo, dando preferência para uma área onde já havia sítios arqueológicos registrados. A região selecionada para a pesquisa foi uma área de várzea localizada entre Curuá e Alenquer, onde já havia sido descrita a presença de um sambaqui conhecido como Ponta do Jauari (Hilbert, 1959). Pelo fato de a área apresentar potencial arqueológico, decidimos elaborar (e testar) um possível caminho metodológico para prospecção em terras de várzea.

Com base em levantamento bibliográfico da arqueologia da região, identificamos pelo menos seis sítios arqueológicos em terrenos de várzea na área de estudo (Figura 3).



Figura 3. Mapa com sítios arqueológicos conhecidos na área de estudo: 1) sem nome (Denevan, 1996); 2) Sambaqui Ilha do Taperebá (Nimuendajú, 2004); 3) Sambaqui Ponta do Jauari (Hilbert, 1959); 4) Distrito do Aritapera, onde há três sítios arqueológicos registrados por Costa (2012); 5) sem nome (Lima, 2018); 6) sem nome (Lima, 2018). Fonte da imagem-base: *Google Earth*, 2021.

METODOLOGIA

Nossa pesquisa utiliza o sensoriamento remoto como método de pesquisa geoarqueológica. O uso dessa ferramenta é apontado por Goldberg e Macphail (2006, pp. 95, 305) como adequado aos contextos fluviais localizados em áreas muito extensas. Aqui, entendemos o sensoriamento remoto como a coleta de dados provenientes de objetos à distância por meio de um sensor (Jensen, 2011). A coleta pode ser feita de diversas formas: através de satélite, sobrevoo aeronáutico ou, ainda, via veículo aéreo não tripulado (VANT), também conhecido como *drone*. Cotidianamente, temos mais familiaridade com as imagens registradas por uma câmera fotográfica. Ela possui um sensor que capta sinais de energia da faixa eletromagnética correspondente à luz visível (azul, verde e

vermelho). As imagens coloridas que vemos são resultado da junção dessas três bandas de energia.

Diferentemente de uma câmera fotográfica, que compila os sinais das bandas eletromagnéticas em uma imagem, os sensores dos satélites registram a energia refletida de cada banda separadamente. Para apresentar imagens coloridas, combinam-se bandas e aplicam-se cores falsas. Assim, esta pesquisa trabalha com imagens em escalas de cinza (também conhecidas como ‘tons de preto e branco’), onde mais claro indica maior energia refletida; quanto menor a energia refletida, mais escuro (Figura 4). Neste estudo, utilizamos sensoriamento remoto por meio da análise de imagens de satélite da série Landsat (que possui sensores passivos), disponíveis em domínio público⁷. As bandas usadas foram as de luz visível e as de infravermelho (Tabela 1).

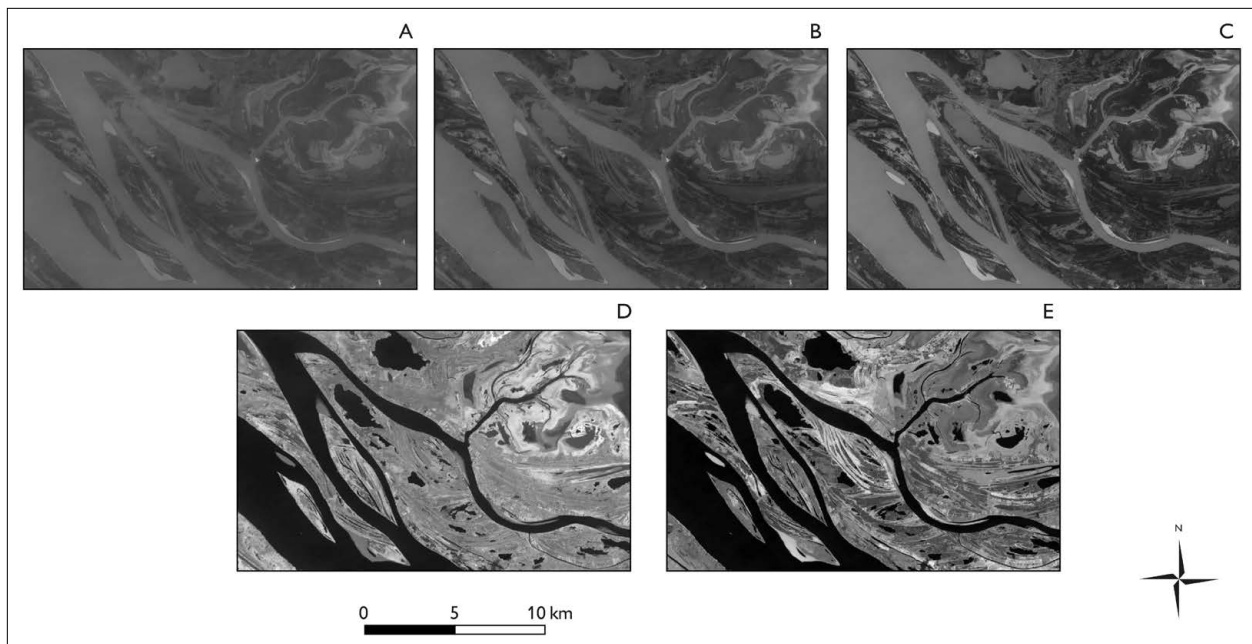


Figura 4. Imagens de uma mesma área das várzeas de Curuá, Pará, que permitem visualizar as diferenças entre as bandas utilizadas no estudo: A) banda 2 (azul); B) banda 3 (verde); C) banda 4 (vermelho); D) banda 5 (infravermelho próximo); E) banda 6 (infravermelho de ondas curtas 1). Parte de imagem de satélite do período de seca recente (Landsat-8), correspondente ao ponto e órbita 228/61, adquirida em 11/12/2015. As imagens de satélite usadas são cortesia do USGS.

⁷ O *Global Visualization Viewer* (USGS, n. d.a) foi o *site* usado para descobrir o(s) ponto(s) e a(s) órbita(s) necessários(as) para fazer o *download* das imagens de satélite. A plataforma utilizada para baixá-las foi o *Earth Explorer* (USGS, n. d.b), pertencente ao USGS. Os arquivos vieram georreferenciados com o datum WGS84 e foram convertidos para SIRGAS 2000 (datum utilizado nos dias atuais para o continente sul-americano).

Tabela 1. Principais aplicações dos dados imagéticos para mapeamento das bandas do sensor do satélite Landsat-5. As diferenças em relação ao Landsat-8 são pequenas, por isso estamos usando só uma tabela para ilustração. Por opção nossa, exibimos somente as bandas que utilizamos em nossas análises. Fontes: tabela adaptada e traduzida de Goldberg e Macphail (2006, p. 301) e USGS (2021).

	Banda	Comprimento de onda (μm)	Aplicações principais
1	Azul	0,45-0,52	Penetração de corpos d'água e mapeamento de água costeira; discriminação de solos e vegetação; mapeamento de tipos de floresta; identificação de estruturas antrópicas.
2	Verde	0,52-0,60	Pico de reflectância verde da vegetação; avaliação da vegetação e vigor das plantas; também é útil para a identificação de estruturas antrópicas.
3	Vermelho	0,63-0,69	Região de absorção da clorofila; diferenciação de espécies vegetais e identificação de estruturas antrópicas.
4	Infravermelho próximo	0,76-0,90	Determinação de tipos de vegetação, vigor e teor de biomassa; delimitação de massas d'água; identificação de umidade do solo.
5	Infravermelho médio	1,55-1,75	Indicativo do teor de mistura e umidade do solo; diferenciação de neve das nuvens.

As propriedades físico-químicas dos objetos determinam como a radiação será refletida, transmitida e absorvida pelos sensores (Florenzano, 2011). Essas diferenças captadas pelo sensor permitem distinguir nas imagens as áreas cobertas por vegetação, solo e água (Tabela 1). Para a detecção de cicatrizes de meandros, sugere-se que as bandas de infravermelho próximo e infravermelho médio sejam empregadas (Jensen 2011, p. 548). Informações sobre a vegetação também podem ser obtidas. Já que os vegetais usam a energia solar para fazer fotossíntese, as estruturas internas da folha interagem com diferentes comprimentos de onda: o mesófilo paliádico com a luz visível (azul, verde e vermelho), o mesófilo lacunoso com o infravermelho próximo e a água contida no mesófilo esponjoso com o infravermelho médio (Jensen, 2011, pp. 359, 367).

Os produtos dos satélites Landsat 5 e Landsat 8 da região de estudo foram utilizados, respectivamente, para dados históricos⁸ (1991/1992) e recentes (2015 a 2017); sensor *Thematic Mapper* (TM) no Landsat-5 e sensor *Operational Land Imager* (OLI) no Landsat-8. Os dados do sensoriamento remoto foram analisados de forma manual

e visual, utilizando-se um *software* de geoprocessamento (QGIS versão LTR 3.4.14-Madeira).

A metodologia da pesquisa partiu dos processos fluviais como elementos orientadores. O trabalho foi dividido nas seguintes etapas: a) examinar mudanças decenais no leito do rio durante o período de seca através das imagens de satélite; b) aferir as dinâmicas fluviais que contribuem para mudanças no leito do rio; c) utilizar as cicatrizes de meandros para investigar a história da deposição sedimentar na várzea; d) executar uma classificação supervisionada da área de cobertura vegetal na várzea para identificar localidades com menor inundação; e) gerar mapa indicando possíveis diques marginais antigos. Os procedimentos estão descritos a seguir.

Exame das mudanças decenais no leito do rio durante o período de seca através das imagens de satélite

As paisagens da várzea se transformam durante as épocas da seca e da cheia. Precisamos de imagens da seca dos períodos recente e histórico para enxergar os canais fluviais e suas mudanças ao longo do tempo. Procuramos por imagens

⁸ Procuramos imagens históricas dos anos de 1970 e 1980, porém percebemos que a região de pesquisa em todas as cenas estava coberta por alta quantidade de nuvens, impossibilitando seu uso.

recentes da cheia para visualizar até onde ia a extensão da inundação. É válido ressaltar que a maior parte dos sítios arqueológicos só é visível no período da seca. Esse é o caso do sambaqui Ponta do Jauari, que fica submerso no período da cheia, e aparece parcial ou totalmente durante a seca (entre os meses de outubro e novembro) (Hilbert, 1959, p. 1).

Um problema das imagens da série Landsat é a cobertura de nuvens⁹. Pelo fato de não funcionarem com a emissão de energia (apenas captação), os sensores passivos acoplados aos satélites registram a energia refletida pelas nuvens presentes na atmosfera, o que impossibilita a visão da superfície terrestre (Florenzano, 2011). Por essa razão, procuramos imagens com cobertura abaixo de 25%.

Para a época da seca, os ‘melhores resultados’ (ou seja, as imagens em que melhor se visualizava as porções de terra) corresponderam ao mês de novembro até meados de dezembro, quando o nível da água estava mais baixo. A dificuldade para escolher cenas desse período se deu pela presença numerosa de nuvens nas imagens desses dois meses, que correspondem ao início do período chuvoso, ou, ainda, ao início do ‘inverno amazônico’ (Moraes et al., 2005, p. 212). A baixa presença de nuvens nas imagens do mês de julho (correspondentes à cheia) permitiu maior visualização da superfície terrestre.

Com a prática da perseverança, as melhores cenas foram selecionadas (cujo critério de escolha foi escassez de nuvens na área almejada). A Tabela 2 aponta as datas em que as imagens foram adquiridas, os endereços (pontos e órbitas) necessários, bem como o valor das cotas médias registradas para o nível do rio Amazonas. Já que a área de pesquisa se encontra na junção de três cenas, três endereços diferentes foram unidos para criar uma imagem só (mosaico).

Aferição das dinâmicas fluviais que contribuem para mudanças no leito do rio

Para acompanhar as mudanças no curso do rio (que ocorreram nos últimos vinte e três anos), traçamos os contornos dos canais fluviais usando as imagens de seca dos períodos histórico e recente, e sobrepusemos os dois desenhos resultantes (Figura 5). Isso facilitou a percepção de partes das ilhas onde havia ocorrido erosão e deposição (Figura 6), o que nos permitiu estimar, nas imagens, a extensão da mudança por meio do desenho de linhas perpendiculares (que chamamos de *transects*). Também desenhamos polígonos para medir as diferenças nas áreas das ilhas ao longo do tempo, pois o *software* usado já possui uma calculadora integrada (calcula área, perímetro etc.). Desse modo, obtivemos uma estimativa das áreas das

Tabela 2. Datas de aquisição das imagens dos satélites Landsat 5 (período histórico) e 8 (período recente) utilizadas para a análise, junto aos endereços orbitais correspondendo à/ao sua/seu estação/período e cotas do nível do rio Amazonas. Utilizou-se a estação fluviométrica de Óbidos para apresentar cotas de elevação do nível do rio Amazonas em relação a uma marca estabelecida em 400 cm em 01/03/1968, conforme dados disponibilizados *online* pela Agência Nacional de Águas (ANA, 2018) em seu Sistema de Informações Hidrológicas (Hidroweb).

Órbita/ponto	Estação/período; cota relativa do nível do rio Amazonas		
	Seca/histórica	Seca/recente	Cheia/recente
228/61	23/11/1991; 61 cm	11/12/2015; 89 cm	25/07/2017; 691 cm
227/61	20/12/1992; 225 cm	02/11/2015; 61 cm	18/07/2017; 691 cm
227/62	20/12/1992; 225 cm	02/11/2015; 61 cm	18/07/2017; 691 cm

⁹ Enquanto pode parecer que imagens do *Google Earth* seriam adequadas por terem poucas nuvens, seu material não é apropriado para análise porque a plataforma agrega várias cenas e não há como acessar informações específicas sobre o período (data) de cada uma (além de possuir bandas exclusivamente da luz visível). Do mesmo modo, ela dificulta o processo de achar imagens do período de seca por não permitir que aconteça uma seleção segundo critérios pré-estabelecidos. Já os sensores passivos multiespectrais do Landsat que utilizamos contemplam as bandas de infravermelho (dentre outras). Além disso, o *site* que disponibiliza as imagens do satélite Landsat também proporciona triagem e refinamento das variáveis (data, mês e ano; quantidade de nuvens, nível do rio – avaliado de maneira visual).

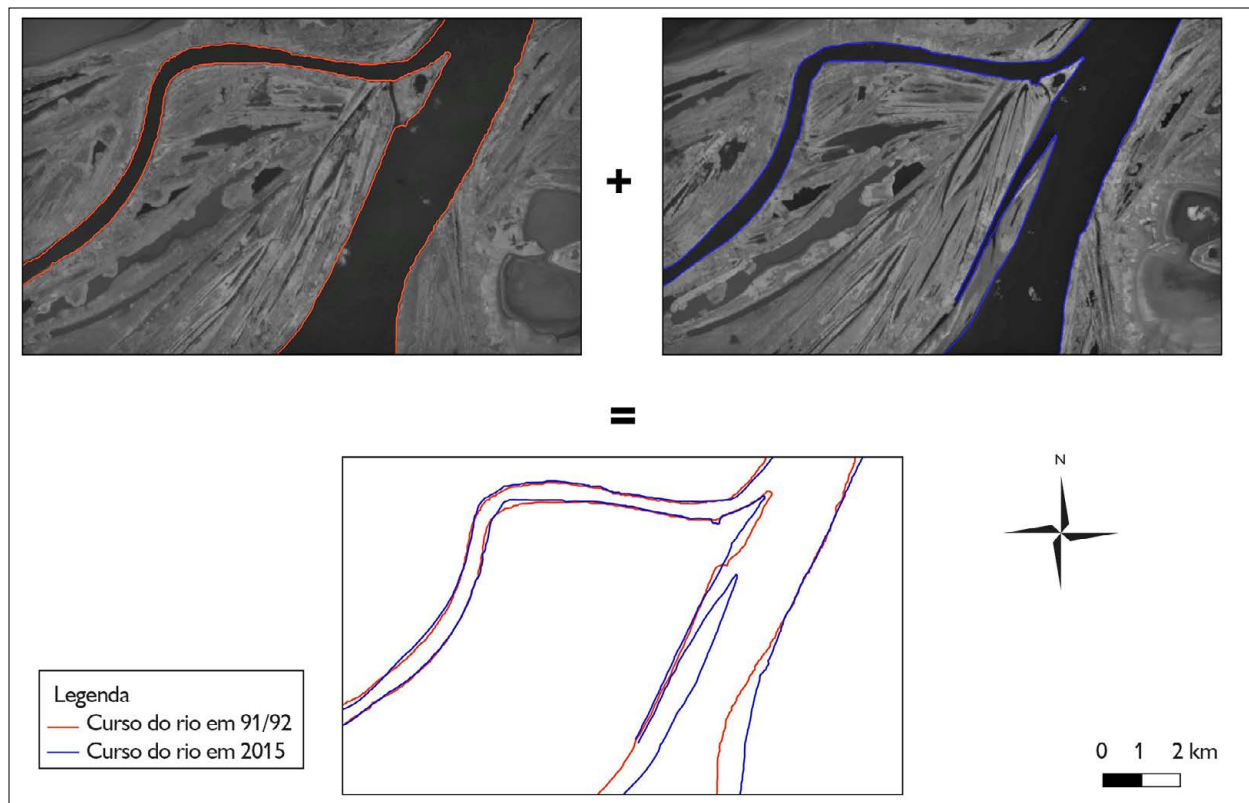


Figura 5. Demonstração do procedimento realizado nesta pesquisa para avaliar as mudanças nos cursos fluviais ao longo do tempo. O primeiro passo foi traçar o contorno dos rios em 1991/1992 (com a cor laranja), e o segundo foi fazer o mesmo processo para o contorno dos rios em 2015 (com a cor azul). O terceiro passo foi remover as imagens de satélite e sobrepor as duas linhas. Assim, vê-se claramente as mudanças que correspondem ao curso do rio que delimitaram as áreas de deposição ou erosão. A porção de imagem de satélite é correspondente ao ponto e à órbita 228/61. As imagens de satélite usadas são cortesia do USGS.

ilhas durante os períodos histórico e recente. Optamos por desconsiderar a parte leste da área (endereços 227/61 e 227/62) devido à disparidade existente entre as cotas do nível do rio registradas para o mês de dezembro de 1992 em relação às outras (Tabela 2). Uma linha verde foi adicionada nas imagens resultantes para representar a separação das cenas (Figuras 9 e 10).

Utilização das cicatrizes de meandros para investigar a história da deposição sedimentar na várzea

Os processos geomorfológicos da várzea foram identificados e interpretados de maneira manual e visual a partir das imagens de sensoriamento remoto. A leitura de cicatrizes de meandros está baseada nas marcas de acreção

(*scroll bars*) que, por serem depositadas sequencialmente, tratam da história geomorfológica da várzea (Figura 7). Tais marcas correspondem a barras de pontal mais antigas, que foram formadas na parte interior da curva do rio e deixaram marcas lineares, aparentes nas imagens de satélite do período da seca. Assim, seu reconhecimento se deu pelo exame de imagens de diversas bandas das cenas históricas e recentes, sobrepostas. Os contornos dos grupos de marcas de acreção que correspondem à mesma curvatura foram delineados e batizados de 'parcelas'. O desenho das parcelas foi feito através da criação de uma camada vetorizada no programa de geoprocessamento, permitindo elaborar hipóteses sobre a sequência deposicional das terras de várzea.

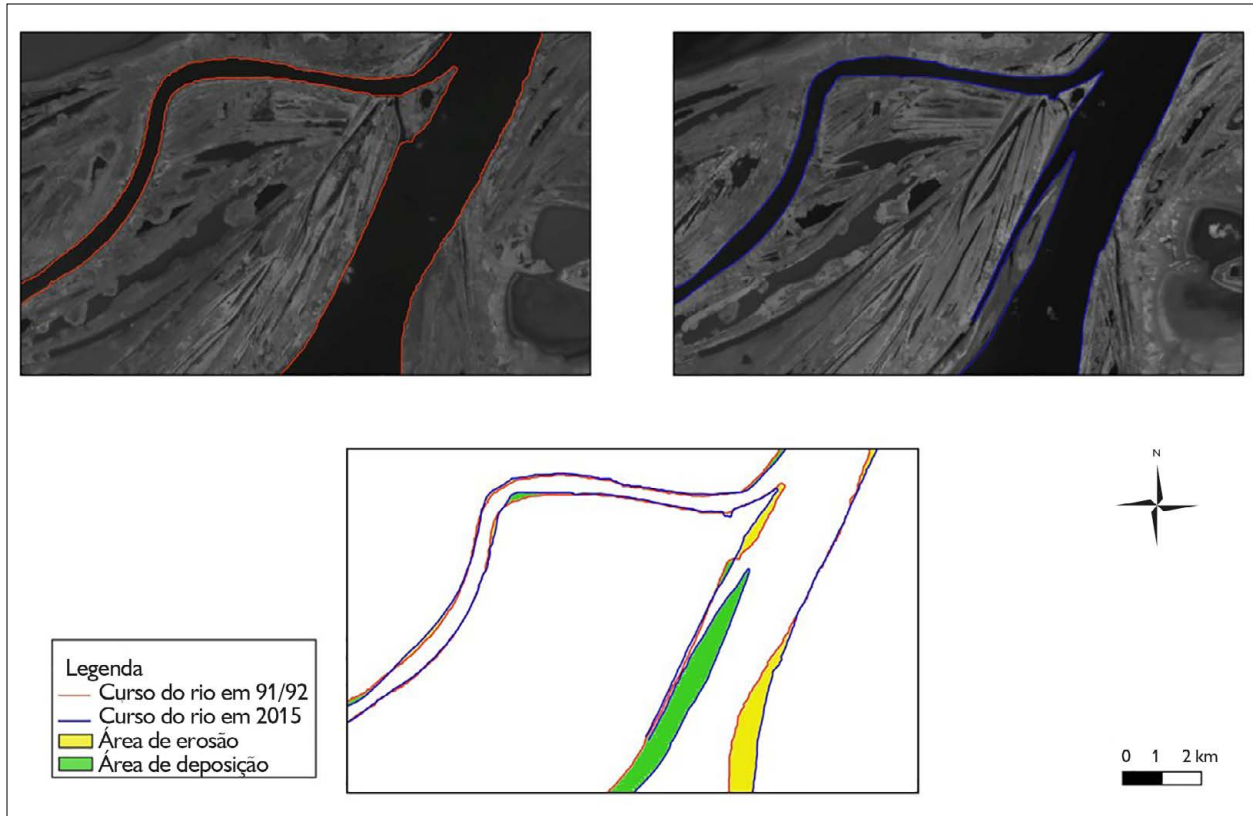


Figura 6. Demonstração visual das áreas onde ocorreram os processos de erosão e deposição sedimentar nos cursos fluviais ao longo do tempo. A imagem é oriunda da Figura 5, com inclusão da cor verde, para indicar a área de deposição, e da cor amarela, para indicar a área de erosão. A porção de imagem de satélite corresponde ao ponto e à órbita 228/61. As imagens de satélite usadas são cortesia do USGS.

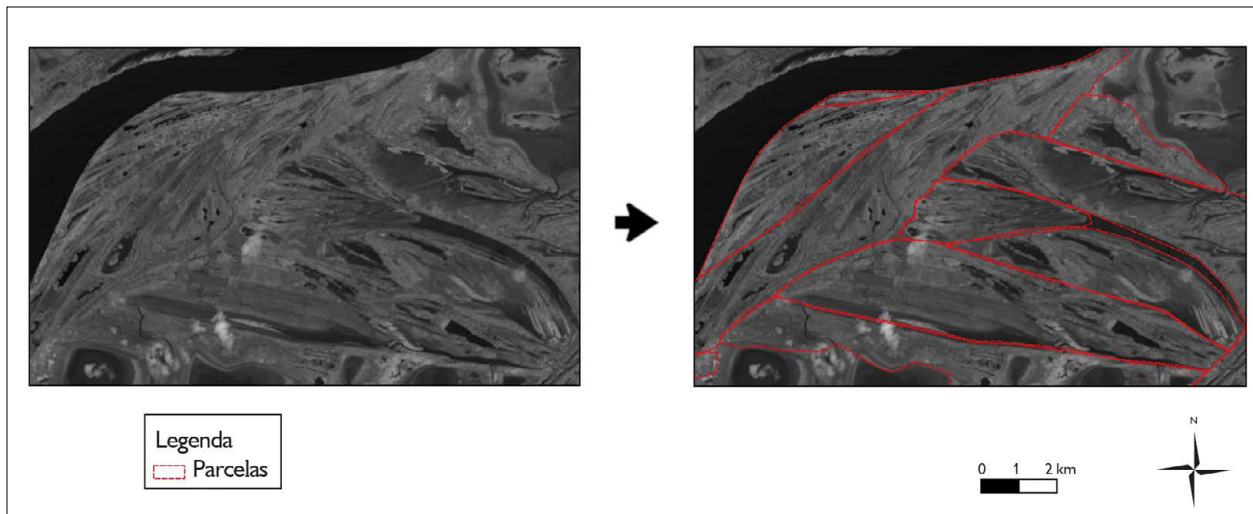


Figura 7. Visualização da mesma área das várzeas de Alenquer, Pará, antes e após o desenho das parcelas. Uma linha tracejada em vermelho foi utilizada para delinear as marcas de acreção (*scroll bars*). A imagem é parte de imagem de satélite do ponto e da órbita 228/61. As imagens de satélite usadas são cortesia do USGS.

O desenho final deu maior peso às imagens da seca recente. Ainda, consideramos necessária a consulta de várias bandas para desenhar as parcelas, pois cada uma responde a diferentes características – vegetação, umidade, cobertura vegetal (Tabela 1) – que contribuem para a compreensão da estrutura geomorfológica do espaço. Para determinar uma cronologia de deposição, procuramos enxergar parcelas nas quais as sequências de cicatrizes estivessem cortadas (as linhas de deposição seguiam direções diferentes). Como as cicatrizes se formam no lado côncavo do canal, quando o rio segue em novo leito, vai atravessar e erodir algumas áreas de acreção mais antigas. Essas perdas de sedimento se tornam visíveis quando criam cortes semiperpendiculares às linhas de deposição (Figura 7).

Na várzea, observa-se que algumas áreas próximas ao leito do rio estão sob processos extremamente ativos de erosão e deposição. Assim, para melhor interpretar a história deposicional, as parcelas foram diferenciadas entre áreas ativas e áreas consideradas mais estáveis por seu distanciamento e/ou orientação das marcas de acreção. Em razão da procura por porções da várzea preservadas há mais tempo, as áreas ativas foram descartadas antes de se estabelecer uma cronologia das parcelas (Figura 8).

As hipóteses de relações cronológicas estabelecidas entre as parcelas (com base nas mudanças de orientação do canal, que levaram à sua deposição) terão de ser verificadas com dados de campo e não podem ser interligadas entre as grandes ilhas. Assim, para cada seção de parcelas, estabeleceu-se uma sequência para as deposições visíveis, utilizando-se a lógica das matrizes de Harris (1989). Os produtos são vários esquemas visuais da sequência de deposição em partes da várzea.

Execução de uma classificação supervisionada da área de cobertura vegetal na várzea para identificar localidades com menor inundação

Como diferentes bandas contêm informação sobre as plantas, podemos usá-las para examinar a presença de

vegetação ou conhecer, por algoritmos, suas características gerais através de índices de vegetação (Jensen, 2011, p. 384). O *plugin*¹⁰ usado na execução da classificação supervisionada pede a indicação de áreas de vegetação das imagens de satélite como base para distinguir as demais porções da cena com vegetação. Portanto, essa classificação utiliza nossas indicações de áreas florestadas para calcular assinaturas espectrais específicas. Consideramos que essa vegetação ocorre, geralmente, em áreas mais elevadas (localidades de menor inundação presumivelmente mais estáveis). Logo, acreditamos que as áreas indicadas pelo *software* (máscara de vegetação) podem corresponder a diques marginais, mas os resultados requerem confirmação *in loco*.

A classificação teve como base a imagem da cheia recente, mesmo sabendo que há mudanças devido aos usos atuais da região, como na agropecuária. Outras categorias de cobertura da superfície terrestre (como água e solo exposto) foram classificadas e posteriormente

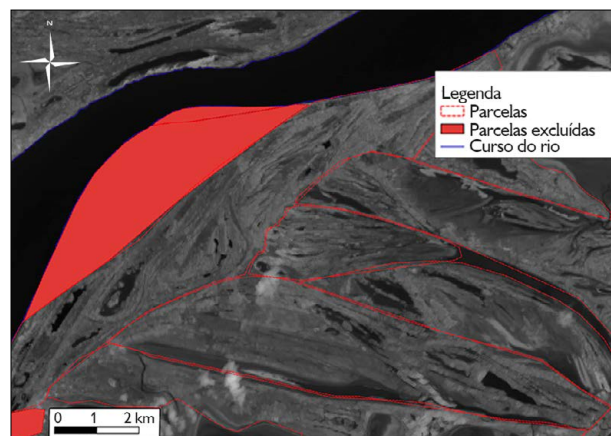


Figura 8. Demonstração visual da avaliação de atividade fluvial das parcelas de uma área das várzeas de Alenquer, Pará. As parcelas preenchidas com a cor vermelha foram excluídas da cronologia por serem paralelas ao curso atual do rio (consideradas ativas por serem deposição recente). As parcelas delineadas com tracejado vermelho foram usadas para fazer a cronologia (notar sua orientação perpendicular ao curso atual do rio, indicando que houve mudança no sentido da deposição sedimentar). Parte de imagem de satélite do período de seca recente é correspondente ao ponto e à órbita 228/61. As imagens de satélite usadas são cortesia do USGS.

¹⁰ Luca Congedo desenvolveu o *plugin* de Classificação Semiautomática (SCP) para o QGIS, na versão 6.4.0-Greenbelt.

eliminadas. Este procedimento auxilia ainda a evitar a inclusão de terrenos inundados, onde a superfície da água foi registrada pelo sensor. É válido ressaltarmos nossa ciência de que algumas porções da várzea alta estão sujeitas a alagamento por curtos períodos.

Geração de um mapa indicando possíveis diques marginais antigos

A somatória das diferentes etapas que constituem a metodologia da pesquisa culminou em um mapa para trabalho de campo, desenvolvido com a sobreposição dos contornos das parcelas (indicando áreas mais estáveis) e da máscara de vegetação com uma imagem de satélite ao fundo. Ele auxiliou na escolha de uma primeira área para verificação *in situ*, que ocorreu em outubro de 2019. Projeta-se que uma fiel identificação de antigos diques marginais tem potencial para produzir um mapa indicativo de áreas de prospecção arqueológica que possuam sedimentos preservados e passam a maior parte do ano fora da água.

RESULTADOS

Aqui apresentamos os resultados referentes à construção da proposta para localizar prováveis diques marginais (que correspondem a áreas mais estáveis da várzea) em partes mais antigas da várzea que, em momentos anteriores do Holoceno, estavam próximas do rio. Os resultados foram alcançados através da análise de imagens e estão apresentados visualmente, acompanhados de uma descrição dos fatores que contribuem para essas interpretações.

DINÂMICAS FLUVIAIS

O curso do rio Amazonas está em constante movimento, portanto, os processos temporais da deposição e erosão das ilhas de várzea nas últimas décadas foram investigados a fim de melhor compreender as dimensões e o ritmo das alterações que ocorreram nessa paisagem ao longo de milênios. Traçar o leito do rio em imagens de satélite dos períodos histórico e recente permite a visualização de

locais com erosão e deposição sedimentar (Figuras 5 e 6). A extensão da erosão ou da deposição ao longo de 23 anos, demonstrada na Figura 9, foi calculada através de um *transect* perpendicular à margem, variando até 688 metros de perda ou 894 metros de ganho. Nota-se também que algumas ilhas menores não são comparáveis pelo alto dinamismo no centro do canal principal. Calculamos as áreas das ilhas remanescentes em hectares (Tabela 3, Figura 10), que receberam um número de identificação. Ressaltamos que só foram comparadas as ilhas que se mantiveram ou se uniram, as ilhas 4 e 5 (Tabela 3). Nisto, observa-se que muitas das ilhas maiores sofreram mudanças em menor proporção.

PARCELAS

As parcelas estabelecidas através da leitura das cicatrizes de meandros são unidades de deposição sedimentar que permitem observar os sentidos dos cursos dos rios ao longo do tempo (Figuras 7 e 8).

Criação das parcelas

A leitura identificou 84 parcelas de deposição distinta na área do rio. A região dos lagos, mesmo estando na várzea, não contém parcelas porque os lagos estão sujeitos a outros processos de transformação, e não acompanham os processos holocênicos da migração do rio. A apresentação das parcelas nas imagens segue uma divisão em seções 1 e 2 devido ao tamanho da área de pesquisa (Figura 11). Ao leste da seção 2, percebe-se ainda uma região que não apresenta direções distintas nas parcelas, por isso não foi incluída na análise da história deposicional.

Seleção das parcelas

A aferição das dinâmicas fluviais demonstrou que há grande dinamismo nas margens atuais do canal fluvial. Com o exame das cicatrizes, percebemos que há 41 parcelas à margem do canal com cicatrizes paralelas correspondentes ao fluxo atual do rio, indicando que possuem ligação maior com os processos fluviais contemporâneos. Não foi

avaliada a cronologia dessas parcelas que devem ser mais recentes (Figura 12). Visualizamos que as 43 parcelas mais estáveis parecem, em sua grande maioria, estar afastadas

das margens atuais do canal fluvial. As parcelas consideradas mais estáveis receberam identificação numérica, antes de analisar sua historicidade (Figura 13).

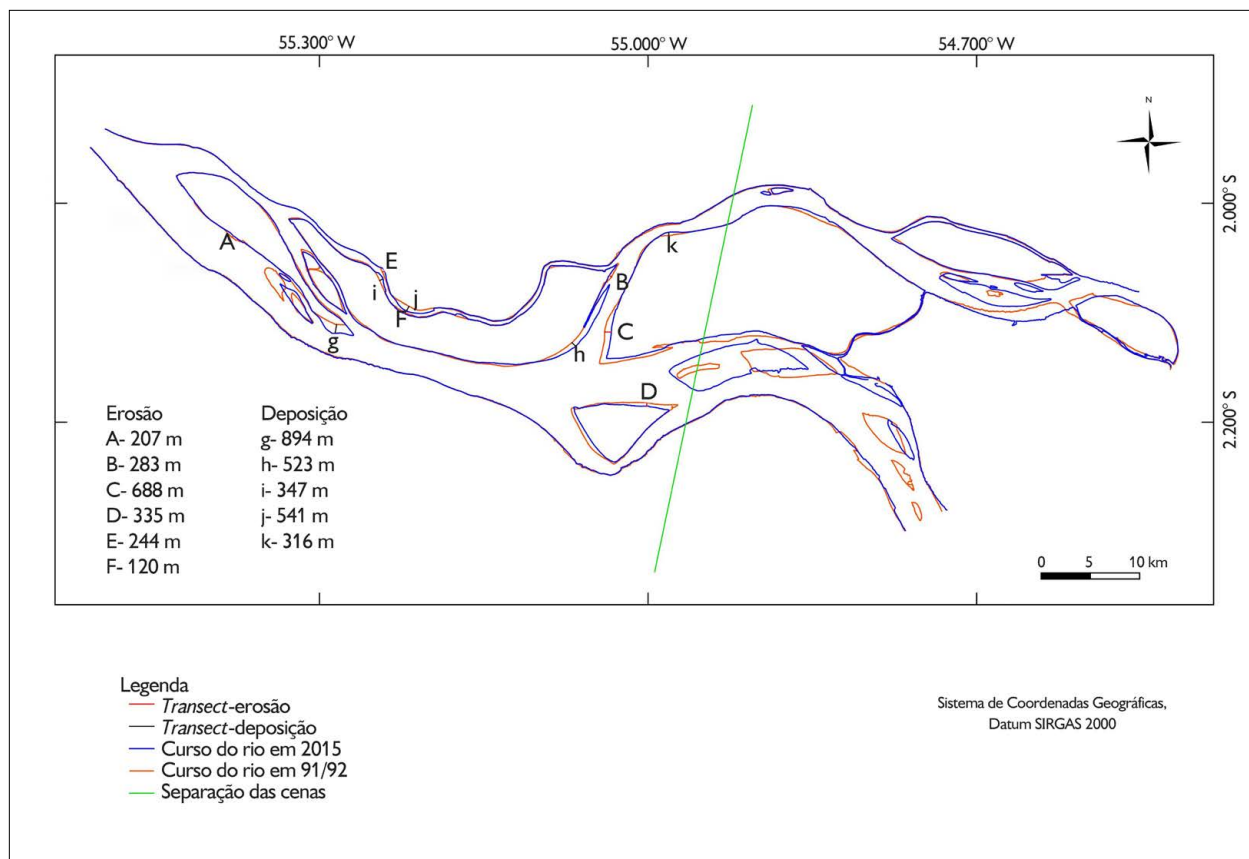


Figura 9. Aferição das dinâmicas fluviais de erosão e deposição ocorridas em ilhas na região de várzeas Curuá-Alenquer, Pará, no período da seca de 1991/1992 a 2015. A linha azul representa o curso do rio Amazonas em 2015, enquanto a linha laranja representa o curso do rio Amazonas em 1991/1992. A linha verde representa uma separação entre os endereços das cenas. A sobreposição dos cursos em períodos distintos possibilitou a identificação de áreas onde ocorreram processos de erosão e deposição sedimentar, cujas extensões foram estimadas usando *transects*. Para facilitar a visualização da erosão e da deposição, as letras maiúsculas indicam erosão e minúsculas, deposição.

Tabela 3. Áreas das ilhas da região de várzeas Curuá-Alenquer, Pará, em hectares, conforme numeração (ID) na Figura 10.

Ilha ID	Área (ha) histórica (1991/1992)	Área (ha) recente (2015)	Comparação do acúmulo ou perda de área (ha)
1	5.585	5.719	+ 134 (deposição = 2,4%)
2	14.848	15.116	+ 268 (deposição = 1,8%)
3	3.653	3.155	- 498 (erosão = 13,6%)
4	217	854	+ 44 (deposição = 5,4%)
5	593	32	- 281 (erosão = 89,8%)
6	313		
7	195	312	+ 117 (deposição = 60%)

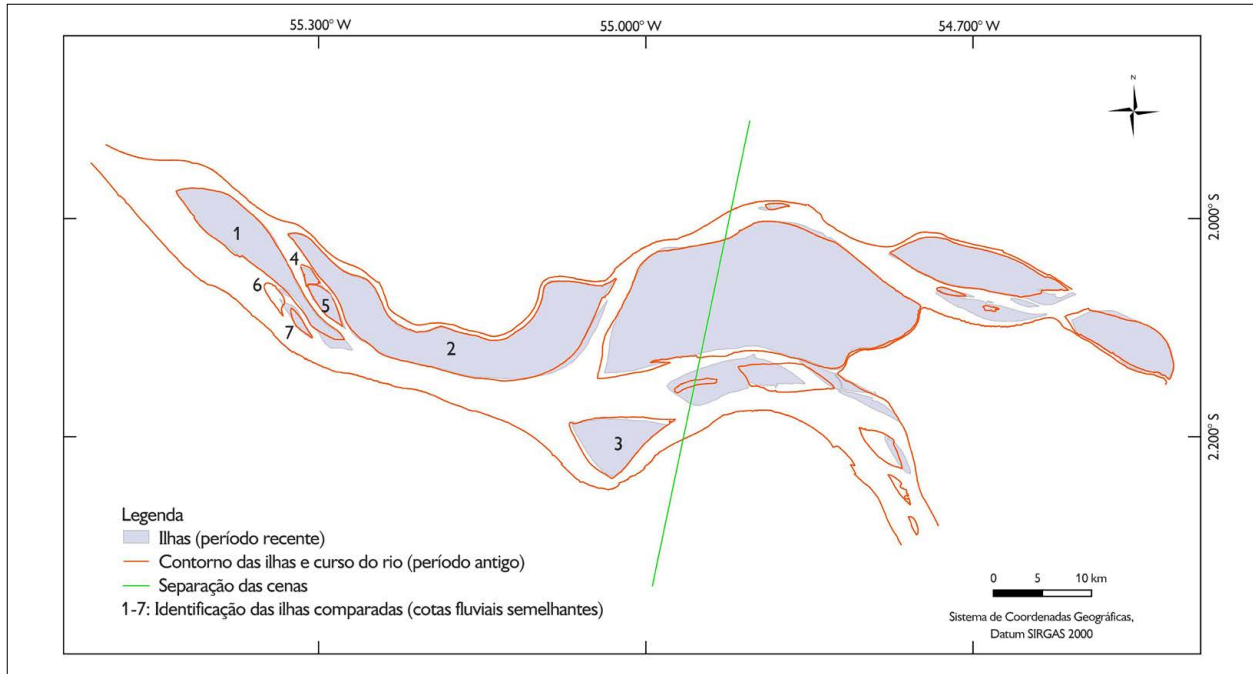


Figura 10. Comparação das dimensões de sete ilhas históricas (1991/1992) e recentes (2015) no período da seca na região de várzeas Curuá-Alenquer, Pará. Os contornos das ilhas históricas podem ser visualizados com a linha alaranjada, representando o curso do rio Amazonas em 1991/1992; enquanto os polígonos correspondentes às ilhas recentes (2015) foram preenchidos com a cor azul. A linha verde representa uma separação entre os endereços das cenas.

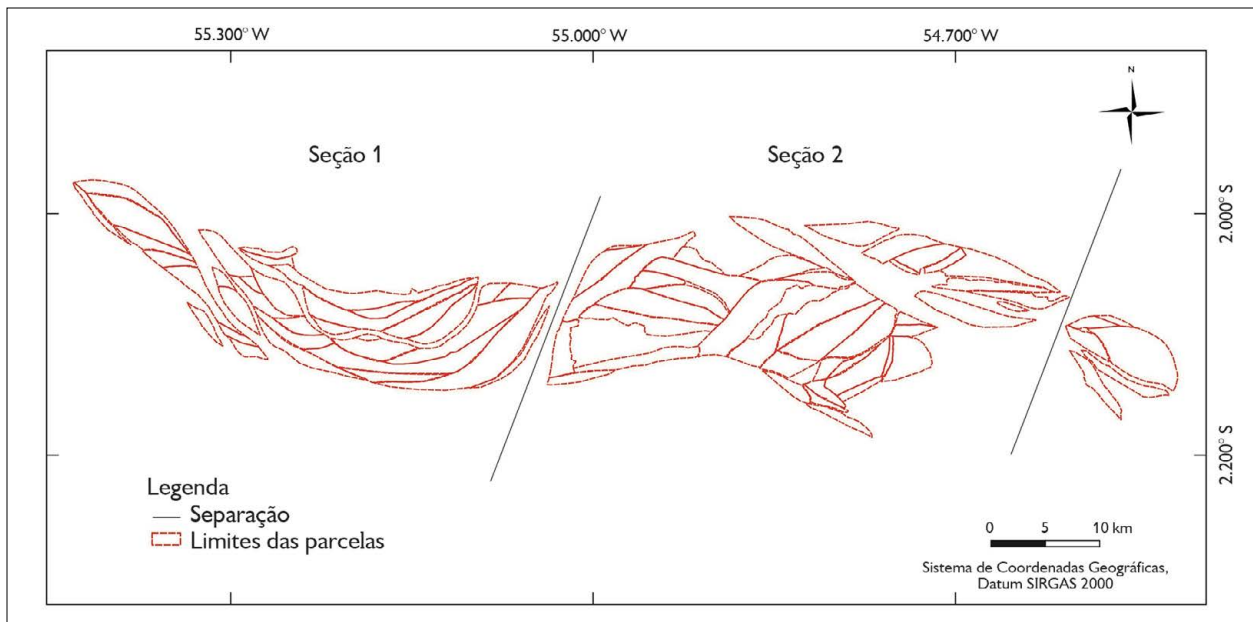


Figura 11. Divisão de oitenta e quatro parcelas identificadas na região de pesquisa das várzeas de Curuá-Alenquer, Pará, em duas seções para facilitar a visualização das áreas na leitura da sequência deposicional. As parcelas são unidades de deposição sedimentar correspondentes a cicatrizes de sedimentação (*scroll bars*), demarcadas com linhas vermelhas tracejadas. As linhas pretas representam a divisão.

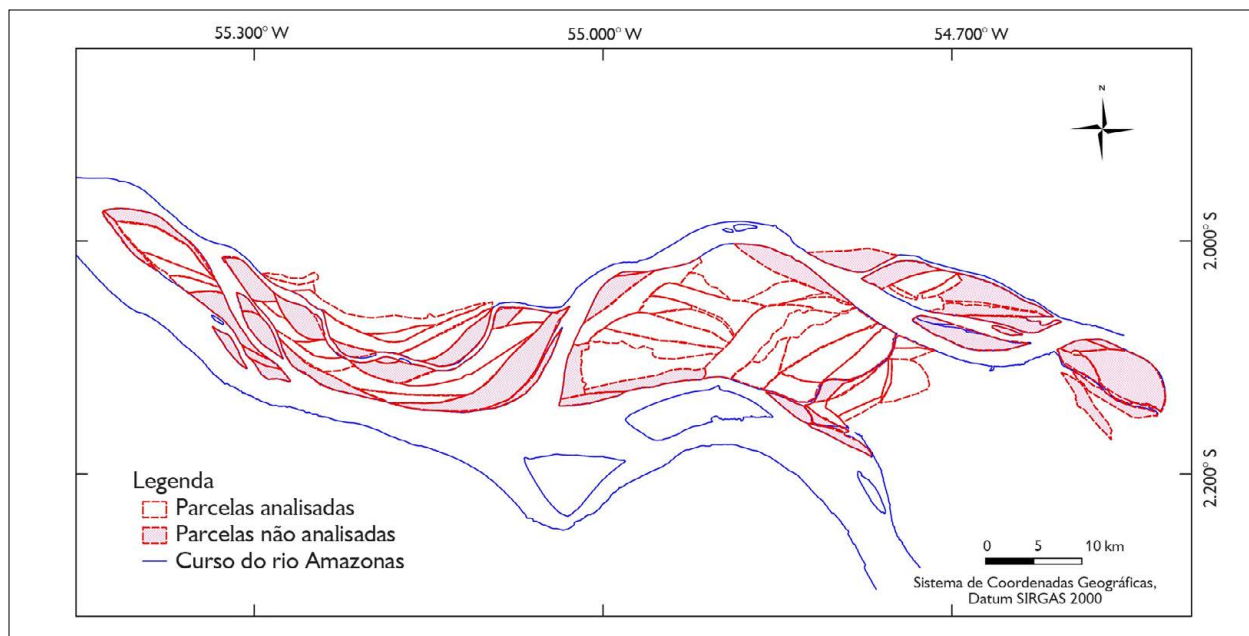


Figura 12. A seleção das parcelas analisadas seguiu o critério de influência da atividade fluvial recente do rio Amazonas (áreas de deposição são mais recentes e áreas de erosão são menos estáveis). Ao todo, estabelecemos uma história de formação para 43 parcelas (sinalizadas em branco). A linha azul corresponde ao curso do rio Amazonas no período da seca (recente, em 2015).

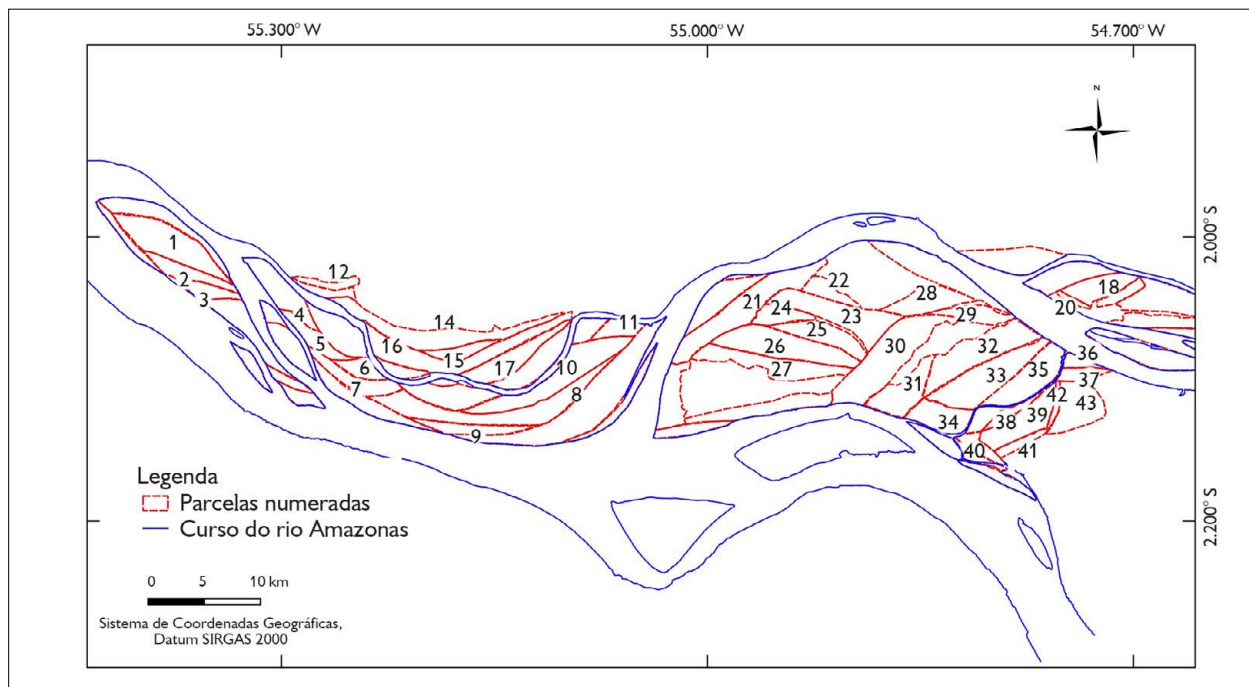


Figura 13. Identificação numérica das 43 parcelas avaliadas para sequência cronológica junto ao curso do rio Amazonas. A identificação numérica é necessária para poder utilizar um diagrama que apresente a leitura hipotética de deposição. A linha azul corresponde ao curso do rio Amazonas no período da seca (recente, em 2015).

Cronologia hipotética das parcelas

Seis diagramas de cronologia foram construídos de acordo com as sequências identificadas. A cronologia das parcelas mais 'estáveis' em cada divisão segue os princípios da geomorfologia fluvial (Figuras 14 e 15). As parcelas que aparentam ser mais antigas, entre as suas respectivas sequências geomorfológicas, são 1, 4, 12, 18, 27 e 29. Acreditamos que essas têm maior potencial arqueológico pelo tempo que existem na várzea. A confirmação da cronologia exigirá testagem em campo.

LOCALIZAÇÃO DA VEGETAÇÃO

O resultado da classificação supervisionada na imagem de satélite recente é exposto na Figura 16. É importante destacar que a classificação não distingue a 'altura' da cobertura vegetal, mas a inclusão da área, como tendo vegetação, dependia em não estar coberta pelas águas da cheia. A finalidade de apresentar a vegetação como máscara era (em sobreposição

com as parcelas analisadas) demonstrar as áreas possivelmente mais altas ou que correspondem aos diques marginais. Esse recorte de parcelas estáveis está visível nas Figuras 17 e 18.

Maiores trabalhos de verificação *in situ* são necessários para delimitar a confiança de que esses mapas podem demonstrar a localização de diques marginais. No entanto, devido à extensão da várzea do rio Amazonas, os critérios aplicados por nossa metodologia permitiram delinear uma proposta inicial para prospecção arqueológica. Etapas de campo irão proporcionar também um maior reconhecimento da diversidade de conjuntos de plantas existentes nas várzeas, contribuindo para o refinamento de algoritmos de classificação e auxiliando na melhoria da proposta de prospecção. Constatamos, por exemplo, que a máscara de vegetação poderia ser refinada para melhor detectar tipos que estão relacionados a diferentes posições topográficas.

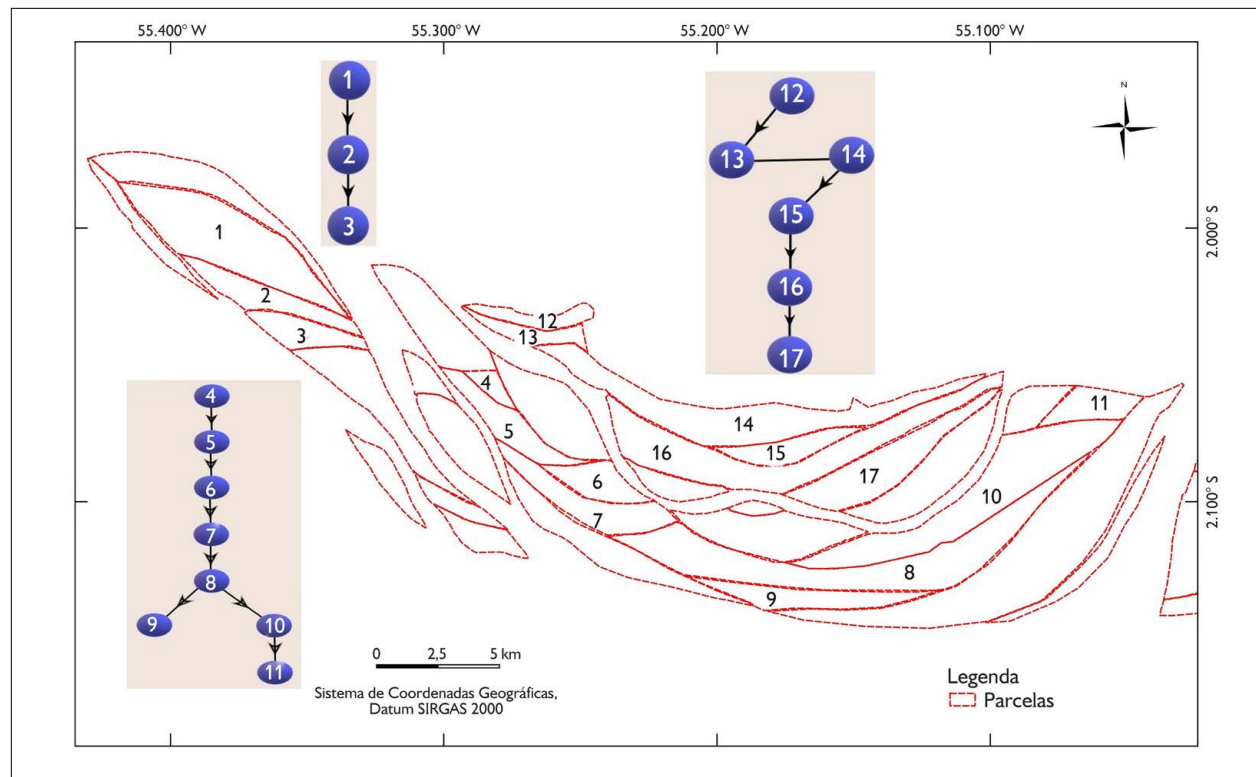


Figura 14. Parcelas da seção 1 com identificações numéricas junto a três matrizes de leitura hipotética de deposição. Nos diagramas, as setas apontam sempre para a parcela mais recente, assim, as parcelas mais antigas aparecem no topo do diagrama. Diagramas: Lana Melo (2019).

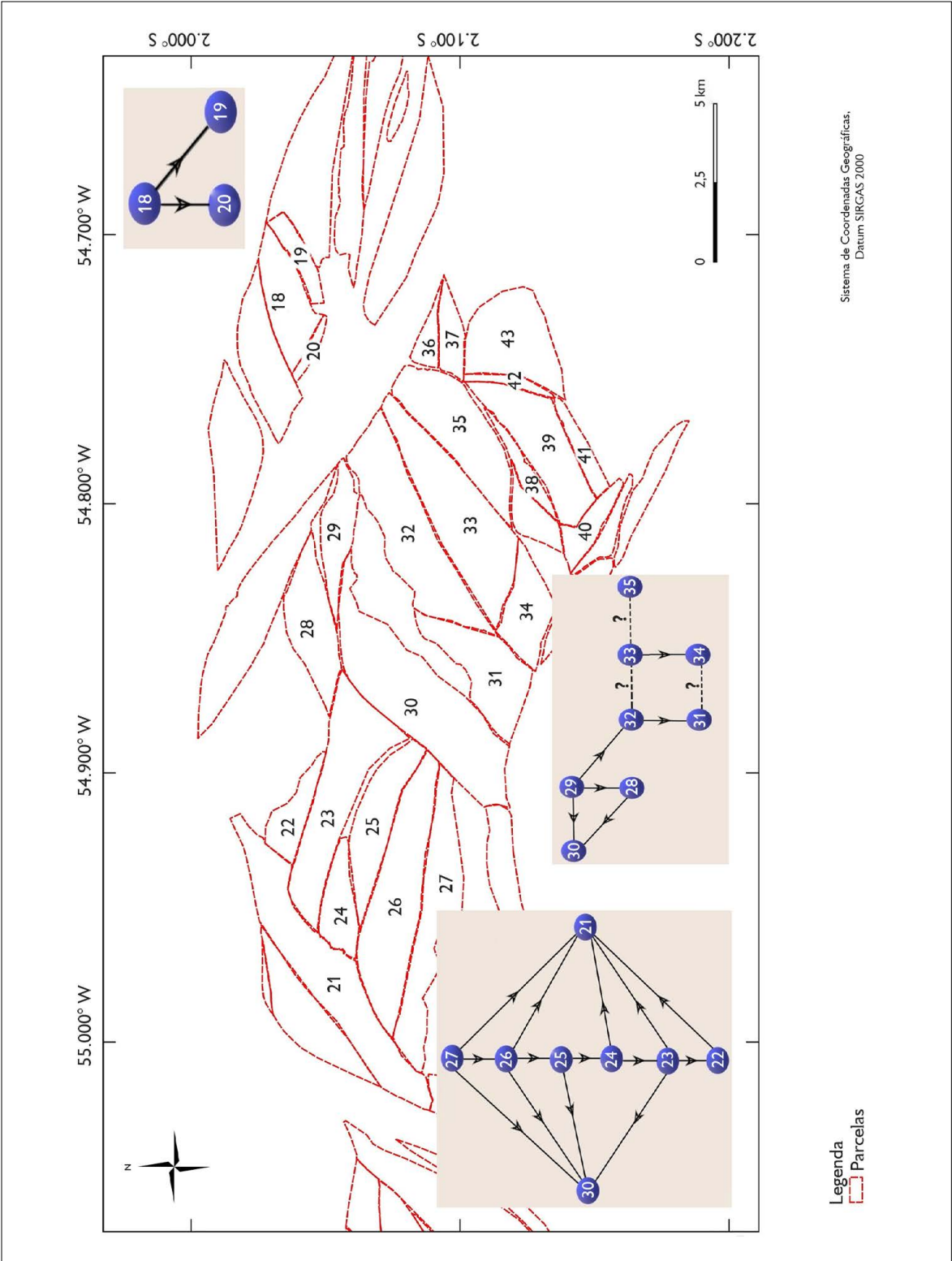


Figura 15. Parcelas da seção 2 com identifições numéricas junto a três matrizes de leitura hipotética de sequência deposicional. Nos diagramas, as setas apontam sempre para a parcela mais recente, no intuito de destacar a provável parcela mais antiga no topo do diagrama. Diagramas: Lana Melo (2019).

Mapa temático da paisagem de uma região do rio Amazonas, apresentando 17 parcelas numeradas e áreas de vegetação. O mapa inclui uma escala de 0 a 5 km, uma legenda, uma seta norte e coordenadas geográficas.

Legenda

- Vegetação (área verde)
- Parcelas (área delimitada por linha vermelha)
- Curso do rio Amazonas (linha azul)

O mapa mostra a distribuição espacial das parcelas e da vegetação ao longo do curso do rio Amazonas. As parcelas são numeradas de 1 a 17, e a vegetação é representada em verde. A escala indica 0, 2,5 e 5 km. O sistema de coordenadas geográficas utilizado é o SIRGAS 2000.

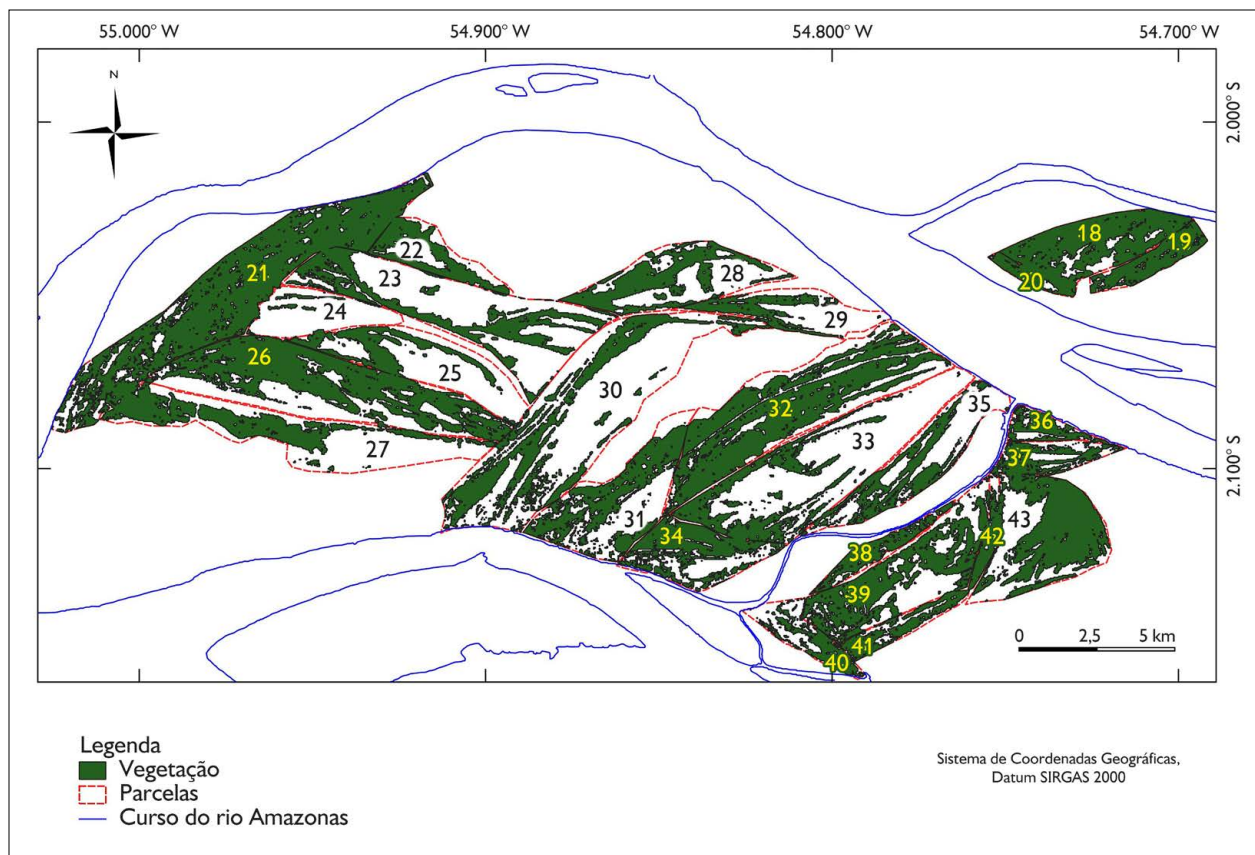


Figura 18. Máscara de vegetação nas parcelas da seção 2 da região de várzeas Curuá-Alenquer, Pará, junto ao curso do rio Amazonas. A vegetação está em verde e o curso do rio Amazonas, em azul no período da seca (recente, em 2015). As cores dos números não simbolizam nada, servindo apenas para facilitar a visualização.

DISCUSSÃO E CONCLUSÃO

Neste artigo, mostramos que as várzeas possuem dinâmicas próprias de formação e transformação. Entender as dinâmicas da várzea nos ajuda a compreender as especificidades dos contextos com os quais as populações humanas lidaram ao ocupar esse ecossistema. Assim, deve-se fazer um esforço, dentro da arqueologia, de compreensão e reconhecimento dos múltiplos ambientes e de suas especificidades, como os existentes na várzea: restinga, lago, praia, campos, canais e florestas (Barboza et al., 2013); e ainda, abaixo desses ambientes, de formações geomorfológicas que poderiam ter influenciado as ocupações. Portanto, contribuímos com o debate estabelecido por acadêmicos que propõem o abandono

de visões homogeneizantes da Amazônia. Entendemos que a diversidade precisa ser compreendida para melhor explorar as inter-relações entre grupos humanos e paisagens (Neves, 2012, 2019; Shock & Moraes, 2019).

Para além da diversidade ambiental e cultural da Amazônia, a arqueologia também se depara com uma dificuldade metodológica que é a extensão continental do bioma e, principalmente, das suas águas. A dimensão quilométrica das várzeas leva, assim, à necessidade de um constante desenvolvimento de métodos de prospecção e princípios norteadores que nos auxiliem a lidar com a busca de sítios arqueológicos nos vastos territórios aquáticos.

Nesta pesquisa, apresentamos um conjunto de características que podem ser utilizadas para indicar áreas

possivelmente mais estáveis e antigas da várzea. As barras de pontal/*scroll bars* (que demonstram onde os meandros dos rios acumularam sedimentos) afastadas do curso atual do rio e suas transformações recentes de terras caídas e terras crescidas são mais estáveis e, portanto, provavelmente mais antigas, porém ainda não sabemos com precisão o quão antigas são. No entanto, também vimos que, como as barras de pontal são formadas às margens dos rios, é possível que essas áreas contenham diques marginais (partes mais altas), que podem ser identificados por meio de sua composição vegetal (floresta alta de várzea), lembrando que a distância referente ao canal (originalmente) também teria sido distinta em relação à área com o rio atual. Os antigos negativos de sedimentação, na maioria das vezes, não se encontram nas ilhas pequenas. Esses antigos negativos estão nas ilhas maiores das várzeas. Como os rios meandram transformam continuamente suas planícies de inundação, as partes internas das ilhas grandes correspondem a áreas formadas quando o rio seguia outros cursos.

Portanto, aconselhamos que um dos lugares mais ideais para iniciar o levantamento de sítios arqueológicos sejam os setores interiores dentro da dinâmica da planície de inundação. Assim, dentro dos ambientes de várzea, sugerimos que podemos começar a prospectar algumas áreas específicas das ilhas maiores que, por serem mais antigas e estáveis, apresentam mais chances de conservar sítios arqueológicos.

Neste trabalho, investigamos as dinâmicas fluviais e a vegetação (mesmo que esta última precise de refinamento), mas ainda não foi possível identificar as estruturas antropogênicas (como canais e lagos artificiais) da área de estudo, já que esse mapeamento exige detalhamento e uma melhor resolução espacial (possível obtenção por

aerofotogrametria a partir de VANT, apesar de limitações para grandes áreas por causa da autonomia de bateria). Ainda sobre esse tópico, a resolução espacial das imagens de satélite provenientes da série Landsat é de 30 m¹¹ e, para a identificação dessas estruturas, sugerimos imagens com resolução mínima de 1 m. Devido aos altos preços a serem pagos para a aquisição dessas imagens de satélite, pretendemos futuramente realizar essa etapa. Um outro ponto metodológico que poderá completar esse estudo são as análises físico-químicas dos sedimentos oriundos de seções verticais a serem coletadas em cada parcela identificada como antiga, bem como sua datação absoluta. Há métodos disponíveis de datação absoluta de sedimentos como a Luminescência Opticamente Estimada (LOE) (Sallun et al., 2007; Silva & Corrêa, 2009, pp. 48, 49) e datação da radioatividade de chumbo, ²¹⁰Pb (Swarczewski, 2014), que permitem um refinamento da cronologia de formação das parcelas da várzea. Em associação com a datação dos vestígios arqueológicos, a datação das parcelas nos permitirá ter uma melhor compreensão de como e quando as várzeas foram ocupadas. Além disso, nosso estudo se concentrou nas várzeas modernas¹² (formadas ao longo do Holoceno), mas existe também um potencial enorme de estudo nas paleo-várzeas (formadas durante o Pleistoceno) que requerem metodologias a serem exploradas futuramente.

A vegetação das áreas de várzea também é um ponto que merece ser mais estudado, pois ela pode ser utilizada como ferramenta para encontrar áreas mais estáveis. Existe uma grande variabilidade da cobertura vegetal desses ambientes (floresta alta, floresta baixa, aningais etc.) e, por conta da resolução aqui utilizada, não foi possível compreendê-la em sua plenitude. Futuramente, um reconhecimento melhor da cobertura vegetal presente

¹¹ Mesmo sendo possível realizar o procedimento de *pansharpening* (fusão da banda 8 – pancromática no Landsat 8 – a composições coloridas para aumentar a resolução espacial de 30 m para 15 m), tal resolução ainda não seria suficiente para a visualização de estruturas antropogênicas.

¹² De acordo com nossos resultados, a identificação e a leitura de cicatrizes de meandros são melhor aplicadas nos contextos das várzeas holocênicas.

nessas áreas pode ser realizado por meio do uso de VANT (como um *drone*), através de imagens aéreas para percepção/indicação de topografia e também por meio de visita às áreas junto a equipes multidisciplinares que tenham conhecimento acerca das plantas da várzea.

As várzeas do Baixo Amazonas são atualmente ocupadas por várias comunidades ribeirinhas e quilombolas (Barboza et al., 2013) e seus moradores são grandes conhecedores da sazonalidade, das dinâmicas fluviais e da vegetação. São também os principais guardiões dos sítios arqueológicos da várzea. Nesse sentido, entendemos que elas também podem ser consideradas como, nos termos de Rocha e Honorato (2016), 'locais de ocupação e memória' dos grupos que habitaram no passado e habitam ainda hoje este ecossistema. O uso do sensoriamento remoto pelas e nas comunidades pode ser um aliado tanto na identificação quanto na conservação de sítios arqueológicos em áreas de várzea.

REFERÊNCIAS

- Agência Nacional de Águas (ANA). (2018). *Rede Hidrometeorológica Nacional (RHN) Estação Fluviométrica, Código 17050001, Nome Óbidos*. <https://www.snirh.gov.br/hidroweb/serieshistoricas>
- Allaby, M. (2013). *A dictionary of geology and earth sciences*. Oxford University Press.
- Angulo, R. J., Lessa, G. C., & Souza, M. C. (2006). A critical review of mid-to late-Holocene sea-level fluctuations on the eastern Brazilian coastline. *Quaternary Science Reviews*, 25(5-6), 486-506. <https://doi.org/10.1016/j.quascirev.2005.03.008>
- Arroyo-Kalin, M. (2017). Las tierras antrópicas amazónicas: Algo más que un puñado de tierra. In S. Rostain & C. J. Betancourt (Orgs.), *Las siete maravillas de la Amazonia pre-colombina* (pp. 99-117). Plural Editores.
- Ashworth, P. J., & Lewin, J. (2012). How do big rivers come to be different? *Earth-Science Reviews*, 114(1-2), 84-107. <https://doi.org/10.1016/j.earscirev.2012.05.003>
- Barboza, R. S. L., Barboza, M. S. L., & Pezzuti, J. C. B. (2013). "Estava pescando de malhadeira, vi na praia uns cascos brilhando, era luar, abeirei a terra e fui pegar": práticas de pesca de quelônios na várzea Amazônica (Santarém-PA). *Amazônica - Revista de Antropologia*, 5(3), 624-653. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v5i3.1583>
- Brown, A. G. (1997). *Alluvial geoarchaeology: Floodplain archaeology and environmental change*. Cambridge University Press.
- Campos, V. S. (2019). *Por uma história de ocupação humana da várzea: utilização de sensoriamento remoto para pensar prospecção arqueológica* [Monografia de conclusão de curso, Universidade Federal do Oeste do Pará].
- Christofoletti, A. (1980). *Geomorfologia* (2. ed.). Blucher.
- Cohen, K. M., Finney, S. C., Gibbard, P. L., & Fan, J. X. (2013). The ICS International Chronostratigraphic Chart. *Episodes*, 36(3), 199-204. <https://doi.org/10.18814/epiugs/2013/v36i3/002>
- Costa, A. G. M. (2012). Arqueologia da região do Aritapera. In D. P. Schaan (Org.), *Arqueologia, patrimônio e multiculturalismo na beira da estrada: pesquisando ao longo das rodovias Transamazônica e Santarém-Cuiabá* (pp. 93-97). GK Noronha.
- Cunha, S. B. (2012a). Bacias hidrográficas. In S. B. Cunha & A. J. T. Guerra (Orgs.), *Geomorfologia do Brasil* (8. ed., pp. 229-271). Bertrand Brasil.
- Cunha, S. B. (2012b). Geomorfologia fluvial. In A. J. T. Guerra & S. B. Cunha (Orgs.), *Geomorfologia: uma atualização de bases e conceitos* (11. ed., pp. 211-252). Bertrand Brasil.
- D'Aquino, G. I. R. (2001). *O fumo e os cachimbos cerâmicos na pré-história da Amazônia brasileira - Os "sambaquis" de Alenquer e os Tapajó de Santarém* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco].
- D'Aquino, G. I. R. (2003). Os cachimbos tubulares falomorfos cerâmicos de Alenquer/PA. *Revista CLIO, Série Arqueológica*, 1(16), 193-201.
- Denevan, W. M. (1996). A bluff model of riverine settlement in prehistoric Amazonia. *Annals of the Association of American Geographers*, 86(4), 654-681. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8306.1996.tb01771.x>
- Florenzano, T. G. (2011). *Iniciação em sensoriamento remoto* (3. ed.). Oficina de Textos.
- Fonseca Júnior, J. A. A. (2013). Levantamento regional na arqueologia amazônica: o uso de sistema de informação geográfica e sensoriamento remoto. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 8(3), 675-690. <https://doi.org/10.1590/S1981-81222013000300012>
- Fonseca Júnior, J. A. A. (2018). Padrões de distribuição espacial e modelos preditivos: os sítios arqueológicos no baixo curso dos rios Nhamundá e Trombetas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 13(2), 353-376. <https://doi.org/10.1590/1981.81222018000200006>
- Goldberg, P., & Macphail, R. I. (2006). *Practical and theoretical geoarchaeology*. Blackwell Publishing.

- Harris, E. (1989). *Principles of archaeological stratigraphy* (2. ed). Academic Press.
- Hilbert, P. P. (1959). Achados Arqueológicos num sambaqui do Baixo Amazonas. *Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará*, 26(4), 578-578. <https://doi.org/10.2307/278769>
- Irion, G. (1984). Sedimentation and sediments of Amazonian rivers and evolution of the Amazonian landscape since Pliocene times. In H. Sioli (Org.), *The Amazon - Limnology and landscape ecology of a mighty tropical river and its basin* (pp. 201-214). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-009-6542-3_7
- Irion, G., Mello, J. A. S. N., Morais, J., Piedade, M. T. F., Junk, W. J., & Garming, L. (2010). Development of the Amazon valley during the Middle to Late Quaternary: Sedimentological and climatological observations. In W. Junk, M. Piedade, F. Wittmann, J. Schöngart & P. Parolin (Eds.), *Amazonian floodplain forests* (pp. 27-42). Springer. https://doi.org/10.1007/978-90-481-8725-6_2
- Irion, G., & Kalliola, R. (2011). Long-term landscape development processes in Amazonia. In C. Hoorn & F. P. Wesselingh (Orgs.), *Amazonia: Landscape and species evolution: a look into the past* (pp. 185-197). Blackwell Publishing.
- Jensen, J. R. (2011). *Sensoriamento remoto do ambiente: uma perspectiva em recursos terrestres* (J. C. N. Epiphany, Trad.). Parêntese.
- Junk, W. J. (1984). Ecology of the várzea, floodplain of Amazonian whitewater rivers. In H. Sioli (Org.), *The Amazon - Limnology and landscape ecology of a mighty tropical river and its basin* (pp. 215-243). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-009-6542-3_8
- Junk, W. J., Piedade, M. T. F., Schöngart, J., Cohn-Haft, M., Adeney, J. M., & Wittmann, F. (2011). A classification of major naturally-occurring Amazonian lowland wetlands. *Wetlands*, 31(4), 623-640. <https://doi.org/10.1007/s13157-011-0190-7>
- Lathrap, D. W. (1975). *O Alto Amazonas*. Verbo.
- Lewin, J., & Ashworth, P. J. (2014). The negative relief of large river floodplains. *Earth-Science Reviews*, 129, 1-23. <https://doi.org/10.1016/j.earscirev.2013.10.014>
- Lima, A. M. A. (2018). A ecologia de assentamentos, interações sociais ameríndias e o contexto geográfico dos muiraquitãs no baixo Amazonas. *Cadernos do LEPAARQ (UFPEL)*, 15(30), 121-141. <https://doi.org/10.15210/lepaarq.v15i30.13816>
- Lima, A. M. A., Rosa, P., & Cassino, M. F. (2020). Arqueologia e simbologia na região do baixo rio Juruá. In *Anais Eletrônicos do XX Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*. https://www.xxcongresso.sabnet.org/resources/anais/8/1567090528_ARQUIVO_270819.pdf
- Lombardo, U., Iriarte, J., Hilbert, L., Ruiz-Pérez, J., Capriles, J. M., & Veit, H. (2020). Early Holocene crop cultivation and landscape modification in Amazonia. *Nature*, 581(7807), 190-193. <https://doi.org/10.1038/s41586-020-2162-7>
- Macedo, R. S., Teixeira, W. G., Lima, H. N., Souza, A. C. G., Silva, F. W. R., Encinas, O. C., & Neves, E. G. (2019). Amazonian dark earths in the fertile floodplains of the Amazon River, Brazil: An example of non-intentional formation of anthropic soils in the Central Amazon region. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(1), 207-227. <https://doi.org/10.1590/1981-81222019000100013>
- Meggers, B. J. (1987). *Amazônia, a ilusão de um paraíso perdido*. Itatiaia/EDUSP.
- Meireles, A. J. A., Arruda, M. G. C., Gorayeb, A., & Thiers, P. R. L. (2005). Integração dos indicadores geoambientais de flutuações do nível relativo do mar e de mudanças climáticas no litoral cearense. *Mercator - Revista de Geografia da UFC*, 4(8), 109-134. <http://www.mercator.ufc.br/mercator/article/view/103>
- Moraes, B. C., Costa, J. M. N., Costa, A. C. L., & Costa, M. H. (2005). Variação espacial e temporal da precipitação no estado do Pará. *Acta Amazonica*, 35(2), 207-214. <https://doi.org/10.1590/S0044-59672005000200010>
- Neves, E. G. (1999). O velho e o novo na arqueologia amazônica. *Revista USP*, (44), 86-111. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i44p86-111>
- Neves, E. G., & Petersen, J. B. (2006). Political economy and Pre-Columbian landscape transformations in Central Amazonia. In W. Balée & C. L. Erickson (Eds.), *Time and complexity in historical ecology* (pp. 279-309). Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/bale13562-012>
- Neves, E. G. (2012). *Sob os tempos do equinócio: oito mil anos de história na Amazônia Central (6.500 AC—1.500 DC)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo].
- Neves, E. G. (2019). O rio Amazonas: fonte de diversidade. *Revista del Museo de La Plata*, 4(2), 385-400. <https://doi.org/10.24215/25456377e082>
- Nimuendajú, C. (2004). *In pursuit of a past Amazon: Archaeological researches in the Brazilian Guyana and in the Amazon region*. Elanders Infologistik.
- Riccomini, C., Almeida, R. P. D., Giannini, P. C. F., & Mancini, F. (2009). Processos fluviais e lacustres e seus registros. In W. Teixeira, M. C. M. Toledo, T. R. Fairchild & F. Taioli (Orgs.), *Decifrando a Terra* (pp. 306-333). Companhia Editora Nacional.
- Rocha, B. C., & Honorato, V. T. (2016). Floresta virgem? O longo passado humano da bacia do Tapajós. In D. F. Alarcon, B. Millikan & M. Torres (Orgs.), *Ocekad: hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós* (pp. 395-415). International Rivers Brasil.

- Roosevelt, A. C., Housley, R. A., Silveira, M. I., Maranca, S., & Johnson, R. (1991). Eighth millennium pottery from a prehistoric shell midden in the Brazilian Amazon. *Science*, 254(5038), 1621-1624. <https://doi.org/10.1126/science.254.5038.1621>
- Rozo, M. G., Nogueira, A. C. R., & Castro, C. S. (2014). Remote sensing-based analysis of the planform changes in the Upper Amazon River over the period 1986–2006. *Journal of South American Earth Sciences*, 51, 28-44. <https://doi.org/10.1016/j.james.2013.12.004>
- Sallun, A. E. M., Suguio, K., Tatum, S. H., Yee, M., Santos, J., & Barreto, A. M. F. (2007). Datação absoluta de depósitos quaternários brasileiros por luminescência. *Revista Brasileira de Geociências*, 37(2), 402-413. <https://repositorio.usp.br/bitstream/6d653941-c3d3-4314-bcad-7fe6d2905c4c/1819921.pdf>
- Schmidt, M. J., Py-Daniel, A. R., Moraes, C. P., Valle, R. B. M., Caromano, C. F., Teixeira, W. G., . . . Heckenberger, M. J. (2014). Dark earths and the human built landscape in Amazonia: A widespread pattern of anthrosol formation. *Journal of Archaeological Science*, 42, 152-165. <https://doi.org/10.1016/j.jas.2013.11.002>
- Shock, M. P., & Moraes, C. P. (2019). A floresta é o domus: a importância das evidências arqueobotânicas e arqueológicas das ocupações humanas amazônicas na transição Pleistoceno/Holoceno. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 14(2), 263-289. <https://doi.org/10.1590/1981.81222.019000200003>
- Silva, D. G., & Corrêa, A. C. B. (2009). Evolução paleoambiental dos depósitos de tanques em Fazenda Nova, Pernambuco–Nordeste do Brasil. *Revista Brasileira de Geografia Física*, 2(2), 43-56. <https://www.researchgate.net/publication/322346960>
- Sioli, H. (1984). The Amazon and its main affluents: Hydrography, morphology of the river courses, and river types. In Autor, *The Amazon - Limnology and landscape ecology of a mighty tropical river and its basin* (pp. 127-165). Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-009-6542-3_5
- Souza, J. G., Schaan, D. P., Robinson, M., Barbosa, A. D., Aragão, L. E. O. C., Marimon Jr., B. H., . . . Iriarte, J. (2018). Pre-Columbian earth-builders settled along the entire southern rim of the Amazon. *Nature Communications*, 9(1), 1125. <https://doi.org/10.1038/s41467-018-03510-7>
- Strick, R. J. P., Ashworth, P. J., Awcock, G., & Lewin, J. (2018). Morphology and spacing of river meander scrolls. *Geomorphology*, 310, 57-68. <https://doi.org/10.1016/j.geomorph.2018.03.005>
- Suguio, K., Martin, L., Bittencourt, A. C. S. P., Dominguez, J. M. L., Flexor, J. M., & Azevedo, A. E. G. (1985). Flutuações do nível relativo do mar durante o Quaternário Superior ao longo do litoral brasileiro e suas implicações na sedimentação costeira. *Revista Brasileira de Geociências*, 15(4), 273-286. <https://repositorio.usp.br/bitstream/349b6b06-f198-47b0-a873-d2c6c9f05d21/0755596.pdf>
- Swarzenski, P. W. (2014). ²¹⁰Pb Dating. In W. Rick & J. Thompson (Eds.), *Encyclopedia of scientific dating methods* (pp. 1–11). Springer. https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007/978-94-007-6326-5_236-1
- United States Geological Survey (USGS). (2021). *What are the best Landsat spectral bands for use in my research?* https://www.usgs.gov/faqs/what-are-best-landsat-spectral-bands-use-my-research?qt-news_science_products=0#qt-news_science_products
- United States Geological Survey (USGS). (n. d.a). *GloVis*. <https://glovis.usgs.gov/app>
- United States Geological Survey (USGS). (n. d.b). *Earth Explorer*. <https://earthexplorer.usgs.gov/>

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

V. S. Campos contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); M. P. Shock com conceituação, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, administração de projeto, recursos, visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição); e G. P. Carneiro com visualização e escrita (rascunho original, revisão e edição).

A conjuração dos Kiriris: sublevação indígena e disputa de terras no sertão da Bahia no final do século XVIII (1797-1798)

The Kiriri conspiracy: indigenous uprising and land dispute in the hinterland of Bahia, Brazil (1797-1798)

Fabrício Santos 

Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cruz das Almas, Bahia, Brasil

Resumo: Este trabalho explora o testemunho inédito de uma conspiração indígena ocorrida no sertão da Bahia em 1797. Metodologicamente, o artigo está baseado na análise da única fonte disponível sobre o episódio: a devassa realizada pelo juiz ordinário da vila do Itapicuru de Cima por ordem do governador da Bahia. A região sertaneja baiana foi marcada pela disputa de terras entre habitantes indígenas e europeus ao longo de todo o período colonial. Os Kiriris – que integravam a maior população indígena do sertão baiano – foram derrotados pelos colonizadores no final do século XVII, sendo aldeados e administrados pelos jesuítas até 1758, quando suas aldeias foram transformadas em vilas. A revolta de 1797 ocorreu quando um líder indígena chamado José Félix Cabral tentou assumir o comando da tropa de ordenanças a fim de expulsar os portugueses das terras da vila de Pombal, antiga aldeia de Canabrava. Cabral foi preso, mas seu sobrinho Victoriano Francisco continuou o protesto, tentando reunir indígenas de outras povoações da região. Não sabemos o que aconteceu a seguir, mas a análise da documentação revela a agência e o protagonismo indígena em um momento fundamental da história brasileira.

Palavras-chave: Povos indígenas. Protagonismo. Revolta indígena. Bahia. Século XVIII.

Abstract: This paper explores unique testimony about an indigenous conspiracy that took place in the hinterland of Bahia, Brazil in 1797, analyzing the only source available on this episode: an investigation conducted by the judge of Itapicuru de Cima at the order of the governor of Bahia. The region, known as the *Sertão*, was marked by violent land conflicts between native inhabitants and the Europeans throughout the colonial period. The Kiriri, which were the largest population in this region, were defeated by the Portuguese army in the late seventeenth century and ruled by the Jesuits up to 1758, when the *aldeias* (missionary villages) became *vilas* (civil villages). The 1797 uprising took place when an indigenous leader named José Félix Cabral tried to assume command of the civilian militia to expel the Portuguese from land pertaining to the *vila* of Pombal, which had been the Canabrava village. Cabral was arrested, but his nephew Victoriano Francisco continued the protest, trying to gather indigenous people from other villages in the region. We do not know what happened next, but analysis of the documentation reveals indigenous agency at a fundamental time in Brazilian history.

Keywords: Brazilian Indians. Agency. Indigenous uprising. Bahia. 18th Century.

Santos, F. (2024). A conjuração dos Kiriris: sublevação indígena e disputa de terras no sertão da Bahia no final do século XVIII (1797-1798).

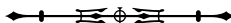
Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 19(1), e20230041. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0041

Autor para correspondência: Fabrício Santos. Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Rua Rui Barbosa, 710 – Centro. Cruz das Almas, BA, Brasil. CEP 44380-000 (fabriciolyrio@gmail.com).

Recebido em 23/04/2023

Aprovado em 29/08/2023

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



INTRODUÇÃO

O título deste artigo foi motivado pelo paralelismo cronológico entre o levante ocorrido na vila indígena de Santa Teresa do Pombal, antigo aldeamento de Canabrava, no sertão da Bahia, em 1797, e a conspiração popular, de épicas proporções, urdida em Salvador no ano seguinte, conhecida na historiografia como Conjuração Baiana, Revolta de Búzios ou Conspiração dos Alfaiates, entre outras denominações (Valim, 2007; Jancsó, 1996; Tavares, 2016).

A proximidade temporal contrasta com uma abissal distância em termos históricos e historiográficos, tendo em vista que a conjuração de 1798 ensejou desde a sua ocorrência até a atualidade a produção de dezenas de páginas de documentos, pesquisas e publicações, com repercussões dentro e fora da academia¹. Em contrapartida, a sublevação indígena do ano anterior parece ter sido registrada em uma única fonte, uma devassa conduzida pelo juiz ordinário da vila do Itapicuru de Cima entre os dias 24 e 29 de novembro de 1797 e trasladada pelo escrivão designado para acompanhá-lo, com data de 15 de janeiro de 1798 (“Traslado de sumário de culpa”, 1798)². Esta fonte, depositada no Arquivo Público da Bahia, não recebeu até o momento nenhuma menção na historiografia. Nesse sentido, o artigo se debruça sobre um documento que se afigura inédito, trazendo à tona, por conseguinte, um episódio igualmente desconhecido da história baiana e indígena do final do século XVIII.

Título e subtítulo procuram dar conta, também, da caracterização do movimento iniciado na vila de Pombal de acordo com o vocabulário político da época. Na devassa aparecem os termos ‘desordem’, ‘ajuntamento’, ‘motim’, ‘sublevação’, ‘revolução’ e ‘conjuração’, os quais indicam a

dimensão de subversão da ordem presente no levante, em sintonia com os significados registrados no século XVIII tanto no “Vocabulário português e latino” (1712-1728), de Raphael Bluteau, quanto no “Dicionário da língua portuguesa” (1789), de Antônio de Moraes Silva. Assim, adotamos os termos ‘conjuração’ e ‘sublevação’ para evidenciarmos, propositalmente, o caráter disruptivo do movimento protagonizado pelos Kiriris³.

Contudo, a despeito desta dimensão de ameaça à ordem constituída e às autoridades locais, a Conspiração kiriri de 1797 não parece ter se constituído em um ataque direto à monarquia ou às instituições civis ou religiosas da colônia. O objetivo era resolver demandas da comunidade, embora estas estivessem vinculadas ao contexto histórico mais amplo. Não por acaso, algumas testemunhas apontaram como iminente a ampliação do movimento por meio da adesão de outras populações indígenas sertanejas, nomeadamente da vila de Mirandela e das aldeias de Aramaris e Massacará, aspecto que será retomado adiante. Assim, a sublevação de 1797 pode também ser considerada, à semelhança do movimento de 1798, um ‘ensaio de sedição’ (Jancsó, 1996).

Tentaremos desvendar esta inédita conspiração nas páginas seguintes, adotando uma perspectiva inspirada na micro-história, com base no paradigma indiciário descrito pelo historiador Carlo Ginzburg (Ginzburg, 1989). O objetivo é, sem perder de vista o contexto histórico mais amplo e as discussões atuais sobre a agência e o protagonismo indígenas (Monteiro, 2001; Almeida, 2017), produzir uma ‘descrição densa’ do episódio (Geertz, 2008; Darnton, 2011). Com isto, pretende-se construir uma interpretação tão acurada quanto possível a respeito da rebelião kiriri, suas motivações e implicações, explorando ao máximo a única fonte histórica disponível.

¹ Para além da inscrição dos seus protagonistas no “Livro dos heróis da pátria” (Sacramento, 2016), a Conjuração de 1798 foi tema de uma peça de teatro que esteve recentemente em exibição na cidade de São Paulo (cf. SESC, 2023).

² Atualizei a ortografia deste e dos demais documentos citados neste artigo.

³ Apesar de não constar no “Vocabulário Ortográfico da Língua Portuguesa” (ABL, 2023), optamos por manter a grafia ‘Kiriri’, usual entre especialistas e ativistas da causa indígena. A consulta foi feita aos dicionários do século XVIII, ora referidos (ver Bluteau, 1712-1728; A. Silva, 1789).

AS DENÚNCIAS QUE ORIGINARAM A INVESTIGAÇÃO

Os acontecimentos que transcorreram na vila de Pombal demandaram a intervenção do juiz ordinário do Itapicuru de Cima a partir das denúncias feitas pelas principais autoridades locais, em cartas endereçadas ao governador e capitão-geral da Bahia, Fernando José de Portugal (1788-1801). A primeira é de autoria do juiz ordinário Ângelo da Silva e está datada de 24 de outubro de 1797. O juiz inicia sua missiva se reportando à providência que havia sido dada para remediar um tumulto ocorrido naquela vila em julho do mesmo ano, liderado pelo indígena José Félix Cabral. De acordo com o juiz, Cabral havia sido preso e remetido a Salvador pelo sargento-mor do Itapicuru, Luiz de Almeida Maciel, por ordem do próprio governador. Sua prisão teria resultado na restauração da ordem na localidade.

Como seremos informados no decorrer das investigações, Cabral havia tentado destituir, por meio de uma sedição, o capitão-mor Rafael de tal⁴, tomando para si o referido posto. Passados alguns meses depois da sua prisão, “o misturado Victoriano Francisco, camarada grande do Cabral”, soube que ele havia falecido na cadeia da capital e iniciou um novo levante, reivindicando sua sucessão no posto de capitão-mor⁵. Victoriano reclamava esse direito tanto por ser sobrinho de Cabral quanto por já ocupar a função de sargento-mor, exibindo com orgulho um bastão que alegava ter recebido do governador.

No dia 19 de outubro de 1797, uma quinta-feira, Victoriano reuniu um grupo de apoiadores e ingressou na vila aos gritos de “Rei morto, Rei posto”, referindo-se a Cabral e a si mesmo, como seu sucessor⁶. A tropa revoltosa ameaçou os portugueses, arrombando suas casas e expulsando-os do local. O juiz, “vendo esta guerra”, notificou os soldados “da sua gente” para que prendessem Victoriano “por cabeça de levante,

e camarada do Cabral”. A expressão usada pelo juiz – “da minha gente” – revela que tanto ele quanto os membros da referida tropa eram ‘índios nacionais’, isto é, kiriris. Esta constatação é reforçada pelo que vem narrado em seguida: “a minha gente não quis obedecer, e eu por não haver muitas mortes, notifiquei os portugueses”. Como consequência, Victoriano foi preso. À noite, antes que estivesse atado ao tronco, seus apoiadores voltaram, disparando “tiros e flechadas”, e conseguiram libertá-lo. O tumulto deixou um português ferido, Joaquim, e vitimou um dos revoltosos, um “valentão” identificado como “José Mandinga”⁷ (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 2v-3).

Victoriano voltou no dia seguinte com mais seguidores armados, que continuaram ameaçando os moradores da vila. O juiz, então, teria conseguido acalmá-los por intermédio de “dois índios velhos” que convenceram o grupo a deixar a povoação, refugiando-se em Mirandela, antigo aldeamento de Saco dos Morcegos. Lá, com o apoio do capitão-mor Constantino Pereira Ribeiro, Victoriano começou a reunir uma tropa ainda maior, com o objetivo de, nos termos do juiz, “vir aqui nos matar a todos” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 2v-3). Foi, portanto, neste cenário, que o governador da Bahia acionou o juiz da vila do Itapicuru de Cima para averiguar os fatos e punir os culpados, evitando que a sublevação se convertesse em revolta.

A segunda denúncia consta do relato de Jerônimo de Souza Gomes, diretor da vila de Pombal, em carta assinada na mesma data da anterior, 24 de outubro. Ele reitera que “um malvado misturado de nome Victoriano Francisco, sócio e intitulado sobrinho do intruso capitão-mor José Félix Cabral”, havia iniciado um movimento que atentava contra a “paz e sossego dos índios, e mais moradores desta vila”. Sua narrativa traz os mesmos elementos presentes na carta do juiz, porém, ele não aponta que o levante objetivasse “matar a todos”, mas “expulsar os portugueses por meios

⁴ Expressão usada pelos depoentes por não se lembrarem do sobrenome deste personagem.

⁵ Os termos ‘misturado’ e ‘cabra’ aparecem com frequência na devassa para identificar os dois principais líderes, Victoriano e Cabral, atribuindo-lhes origem mestiça.

⁶ Tanto a reivindicação do direito sucessório no posto de capitão-mor quanto a linguagem política adotada durante o levante indicam a profunda inserção e a capacidade de mobilização política dos kiriris na sociedade luso-colonial.

⁷ Falaremos mais deste personagem e de sua alcunha de mandingueiro adiante.

violentos”, isto é, “a bordoadas”. Para o diretor, a libertação de Victoriano redundou em uma “confusão horrorosa” em meio à qual o “índio intitulado mandingueiro”, que seria o “chefe daquela tropa”, teria entrado na cadeia “armado e gritando, que morresse tudo com os diabos”. No dia seguinte⁸, às 8 horas, Victoriano teria retornado à vila “com segunda tropa de índios armados, querendo matar os portugueses”. O relato do diretor confirma, também, a intervenção dos “dois índios velhos” que teriam conseguido dissuadir os revoltosos, levando-os a se refugiar em Mirandela (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 4v-5).

A carta do vigário da freguesia de Santa Teresa, Albano de Souza Nunes, tem a data de 28 de outubro de 1797, e traz um número maior de adjetivos e expressões de comoção em torno dos acontecimentos que tiveram lugar na sua freguesia, localizada na sede da vila (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 3-4). Albano inicia seu relato se referindo à “violenta, furiosa, e intempestiva opressão, em que presentemente me vejo com todo o povo desta vila do Pombal”. Ele se diz “cheio de maior, e mais funesto temor” diante de “tão cruel, e mais tirana ousadia dos índios desta mesma vila”. Os líderes do “tumulto” seriam os mesmos apontados nos relatos anteriores, ou seja, “o misturado Victoriano Francisco, sócio do Cabral” e “um índio dos seus, mandingueiro, de nome José”. A carta do vigário repete a sucessão de eventos envolvendo a prisão e a fuga de Victoriano e o refúgio dos sediciosos na vila de Mirandela, carregando nas tintas, a fim de alcançar o apoio da autoridade máxima da capitania:

É tal o horror, que os moradores dos arrebaldes, amedrontados da petulância daqueles capitão, e misturado [isto é, o capitão-mor de Mirandela e Victoriano] aqui se acham refugiados com suas famílias, e postos em um corpo dentro de uma casa que julgam forte para o fazer a justa defesa das suas vidas, pois que a notícia certa é, quererem estes índios, não só a terra desta vila, como toda a mais do seu contorno; e [para] isto têm procurado já de muito antes agregar a si os escravos dos respectivos inquilinos para melhor conseguirem o seu fim (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 4).

Descrita a premeditada catástrofe, o pároco dirige seu apelo ao governador:

Neste aperto, Excelentíssimo Senhor, digo, Excelentíssimo meu Senhor, nesta fadiga, neste vexame, em nome de todos estes miseráveis povos suplico a Vossa Excelência a sua Benignidade, a sua piedade, e finalmente a pronta providência para obstar um tão estranho, e cruel procedimento, o qual entre as amarguras, e aflições de espírito com a esperança última da morte, não sei cabalmente expor a vossa Excelência que Deus guarde por felizes e dilatados anos (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, ff. 4-4v).

Dois aspectos das denúncias acima devem ser destacados, de início. O primeiro é a motivação da revolta: a disputa em torno do posto de capitão-mor da vila. Esta parece traduzir uma insatisfação mais ampla, pelo menos de uma parte dos indígenas da vila, em relação à presença de portugueses no local. Assim, embora o juiz Ângelo da Silva tenha afirmado que os revoltosos queriam “matar a todos”, o diretor Jerônimo de Souza Gomes afirma que o objetivo era “expulsar os portugueses por meios violentos”. Já o vigário Albano de Souza Nunes dá como certa a notícia de que os índios queriam “não só a terra desta vila, como toda a mais do seu contorno”. Temos aí presentes três elementos de tensão que, para além de não terem sido adequadamente solucionados pela política indigenista do período, talvez tenham sido agravados por ela: a disputa em torno das chefias indígenas (traduzidas em postos militares portugueses), a convivência com os portugueses no interior das novas vilas e o conflito pela posse de terras. O segundo aspecto a ser realçado é que, mesmo descontando o possível exagero presente nos relatos, as denúncias indicam o alto grau de insegurança vivido pelas autoridades locais, temerosas da tropa que se fazia grande em Mirandela, prenúncio de uma possível rebelião que colocaria em xeque a presença portuguesa na região.

Uma questão adicional diz respeito ao funcionamento da justiça no espaço sertanejo. Embora pudesse ser menos

⁸ O documento diz: “às oito horas do dia seguinte que se contaram dezanove do corrente” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 4v). As outras denúncias indicam que a prisão e a fuga se deram na noite do dia 19, desdobrando-se a rebelião no dia 20.

vigiado e protegido do que o litoral, o sertão não escapava aos mecanismos de controle jurídico e social vigentes. Na devassa, fica patente a autoridade do juiz ordinário da vila do Itapicuru de Cima, Manuel José Guedes. A freguesia do Itapicuru, criada em 1679 (Costa e Silva, 2000, p. 70), foi elevada à condição de vila em 1727, a partir de uma interpelação feita pelo governador geral Vasco Fernandes César de Menezes, Conde de Sabugosa (M. Dantas, 2007, p. 47; Freire, 1998, p. 152). De fato, olhando para o contexto mais amplo, as décadas de 1720 e 1730 foram de grande expansão do aparato jurídico e administrativo da colônia (Cunha & Nunes, 2016). No final do século XVIII, Itapicuru possuía os mesmos oficiais de justiça que Cachoeira, importante vila localizada no Recôncavo baiano, embora em número menor (Vilhena, 1969, pp. 324-325). Como visto no relato do juiz da vila de Pombal, havia também ali uma tropa de prontidão, cujo sargento-mor foi acionado pelo governador para prender Cabral. Estas observações nos remetem ao cenário mais amplo que foi palco da rebelião Kiriri.

A BAHIA EM ÉPOCA DE SEDIÇÃO

Diversos trabalhos se dedicaram a descrever o contexto histórico vivido pelo Brasil e, em particular, pela Bahia, nas décadas finais do século XVIII. Em comum, a percepção de um contexto econômico favorável para o setor agroexportador, a par de um acentuado crescimento demográfico (A. Sampaio, 2014, pp. 307-332; Alden, 2004, pp. 527-592; Schwartz & Lockhart, 2002, pp. 423-461; Arruda, 1986, pp. 85-153, dentre outros). A Bahia seguiu o ritmo de expansão da colônia, registrando um significativo crescimento, ao lado do fortalecimento da classe mercantil da capital, que controlava o comércio atlântico e o sistema de crédito (Ribeiro, 2009; Schwartz, 1988; Barickman, 2003). Para Jancsó (1996, p. 65), “... o último quartel do século XVIII na Bahia e, em especial, a década dos noventa, é um período de euforia econômica”.

Os números levantados por Alden (2004, p. 529) indicam uma população de 288.848 habitantes para a Bahia

na década de 1770, representando 18,5% da população total da América portuguesa. No início do século XIX, esse número havia aumentado para 359.437, sendo 19,8% de brancos, 78,6% de mulatos e negros (entre livres e escravizados) e 1,5% de indígenas (Alden, 2004, p. 535). O último percentual, embora pequeno, corresponde a mais de 5.300 pessoas, número superior aos cerca de 4.500 contabilizados para o Rio de Janeiro na mesma época. Para mais, é válido registrar que tais números não correspondiam inteiramente à realidade, pois os indígenas que não viviam nas vilas ou aldeamentos não foram contabilizados.

Do ponto de vista político-administrativo, a principal mudança ocorrida na segunda metade do século foi o deslocamento da sede do vice-reinado do Estado do Brasil para o Rio de Janeiro. Tal mudança, no entanto, não implicou a perda da ‘capitalidade’ baiana, ou seja, a cidade de Salvador manteve sua importância econômica, institucional e política no âmbito da América portuguesa (cf. Pedro, 2017; Valim, 2012; Sousa, 2016; Mattoso, 2004).

A conjuntura internacional também favoreceu a economia luso-brasileira, sendo importante pontuar a Independência dos Estados Unidos (1776), a Revolução Francesa (1789) e, principalmente, a Revolta de São Domingos (1791), que aumentaram a demanda pelo açúcar brasileiro e por outros produtos no mercado internacional. Em contrapartida, tais acontecimentos abalaram os vínculos entre a Europa e suas possessões coloniais na América e ameaçaram a posição de neutralidade, seguida pela diplomacia portuguesa na Europa, tensionando, sobretudo, as relações com a Espanha e a França, o que acabou tendo impacto na colônia (Maxwell, 1999, p. 225; Russell-Wood, 2001).

O cenário acima descrito diz pouco sobre o que se passava no sertão da capitania baiana. Sabe-se que a ocupação do espaço sertanejo da colônia se deu de forma crescente a partir do final do século XVI, em expedições que visavam expandir o povoamento, contatar grupos indígenas como potenciais trabalhadores e localizar riquezas a serem exploradas (Abreu, 1998; Freire, 1998; M. Santos, 2017). A partir da segunda metade do século XVII,

predominaram os enfrentamentos bélicos e as expedições de apresamento e escravização conduzidas por sertanistas baianos e paulistas contratados pelo governo geral, a fim de reprimir o chamado 'gentio bárbaro' (Puntoni, 2002; Pompa, 2003; Galindo, 2017).

As grandes extensões de terras⁹ dadas em sesmaria pela coroa portuguesa a particulares no interior do continente visavam assegurar sua ocupação e premiar os colonos que se destacavam na conquista do território e no serviço d'El Rei, mas sua exploração se deu de forma indireta por meio de arrendamentos e outras modalidades de ocupação do solo (F. Silva, 2002, p. 143). Esse processo propiciou a formação de uma camada rural de trabalhadores livres que não eram proprietários – ou seja, seu único recurso de acesso à terra era o próprio trabalho – cujo crescimento se acentuou a partir da segunda metade do século XVIII (Schwartz & Lockhart, 2002, p. 460; Schwartz, 2001, pp. 123-170).

Essa camada rural livre, de tipo camponês, dividia o espaço sertanejo com os criadores de gado, principal força econômica da região (Boaventura, 1989; Linhares, 1996). Era o gado sertanejo que alimentava o Recôncavo e a cidade de Salvador (Vilhena, 1969, pp. 127-130). O deslocamento das boiadas propiciou a abertura de caminhos que favoreceram a ocupação do sertão e a interação entre os colonos e as populações aldeadas (Abreu, 1998, pp. 131-139; Freire, 1998). Um dos principais caminhos cortava o interior baiano, passando pelo aldeamento de Canabrava, futura vila de Pombal, palco da sublevação (F. Silva, 2002, p. 149; M. Dantas, 2007, p. 42).

Tratando especificamente da região do Itapicuru (que abrigava as vilas de Pombal e Mirandela), Mônica Dantas avalia que a mesma acompanhou de perto a expansão econômica e demográfica vivenciada pela Bahia (Salvador e Recôncavo) a partir de fins do século XVIII, passando a possuir “grande diversidade social e econômica” no século XIX (M. Dantas, 2007, p. 49). Como resume a

pesquisadora, a população da vila do Itapicuru dobrou de tamanho entre 1757 e 1800, atingindo cerca de 5.600 habitantes (M. Dantas, 2007, p. 55). Devemos ter em mente que os antigos aldeamentos missionários, convertidos em vilas, constituíam espaços cada vez mais disputados pelos colonos em meio ao processo de crescimento da população sertaneja e de expansão da produção agropecuária.

A PRESENÇA DOS KIRIRIS NO SERTÃO BAIANO

O povo Kiriri, protagonista da revolta de 1797, surge na documentação colonial a partir dos relatos deixados pelos jesuítas que atuaram na catequese sertaneja a partir da segunda metade do século XVII. A predominância deste grupo indígena no sertão, ao sul do rio São Francisco (margem baiana e sergipana), é dada como certa por especialistas (B. Dantas et al., 1992; Carvalho, 2022). Sua importância histórica pode ser medida pela existência de duas gramáticas e dois catecismos de autoria dos missionários Luís Vicêncio Mamiani, da Companhia de Jesus, e Bernard de Nantes, da ordem capuchinha. O primeiro registrou a variante linguística identificada como Kipeá, distinta da Dzubukuá, registrada pelo segundo, que atribuiu aos falantes nativos o etnônimo 'Kariri'. Os 'Kiriris' missionados pelos jesuítas foram fixados nos aldeamentos de Natuba, Canabrava e Saco dos Morcegos, localizados entre Itapicuru e Jeremoabo, na Bahia, e Jeru, em terras pertencentes à antiga capitania de Sergipe d'El Rei (Carvalho, 2022, p. 26; Leite, 2006; Pompa, 2003; B. Dantas et al., 1992).

Leite (2006) atribui ao padre Jacob Roland e ao irmão João de Barros a fundação dos primeiros aldeamentos sertanejos entre os 'Tapuias', isto é, grupos indígenas identificados como Kiriris, Boimés, Caimbés e Mongurus. Canabrava estaria entre as primeiras aldeias fundadas na região, tendo sobrevivido ao conflito com a poderosa família da Casa da Torre que levou à destruição de outras três, no ano de 1669 (Leite, 2006, p. 284). No entanto, o

⁹ O tamanho padrão seguido no século XVIII era de uma légua de largo por três de comprido (Freire, 1998).

missionário capuchinho frei Martinho de Nantes narra um sangrento massacre ocorrido nesta aldeia cerca de uma década mais tarde, no qual aproximadamente 180 indígenas foram mortos a sangue frio, após deporem as armas, e quinhentos sobreviventes (entre mulheres e crianças) foram conduzidos até Salvador, na condição de cativos de guerra, para serem distribuídos entre os colonos, nos termos da legislação vigente (Nantes, 1979, p. 55; Puntoni, 2002, p. 120). Segundo frei Martinho, “os reverendos padres jesuítas se interessaram pela causa”, intercedendo em favor dos prisioneiros na capital baiana. Com a ajuda do capuchinho frei Anastácio, eles teriam conseguido alcançar sentença favorável no Tribunal da Relação, que obrigou “o próprio comandante a reconduzi-los às aldeias vizinhas de sua nação, administradas pelos reverendos padres jesuítas, isto é, a Canabrava, a cerca de setenta léguas da cidade da Bahia” (Nantes, 1979, p. 56).

Este episódio revela a extrema violência que poderia resultar do enfrentamento entre indígenas e colonos na região e sugere que o aldeamento de Canabrava estava situado em terras já ocupadas pelos indígenas, agregando sobreviventes de guerras coloniais e expedições escravistas, trama inerente ao processo de ‘territorialização’ dos grupos indígenas coloniais, conforme a discussão proposta por Oliveira (2016, pp. 193-228).

Dedicada a Santa Teresa, Canabrava localizava-se a cinco léguas da sede da vila do Itapicuru. Segundo as fontes consultadas por Leite (2006), a aldeia chegou a reunir, em 1690, novecentas pessoas, número que, décadas mais tarde, se reduziria praticamente à metade, quando foi transformada em vila com o nome de Nova Pombal. Antes de serem expulsos, os jesuítas possuíam fazendas de gado anexas à aldeia, nas quais também produziam mandioca, milho, cereais e legumes (Leite, 2006, p. 290). Já Saco dos Morcegos, aldeamento dedicado à Ascensão do Senhor, chegou a reunir uma população de 960

indígenas às vésperas de se tornar vila com o nome de Nova Mirandela (Leite, 2006, p. 291). Era situada mais ao norte, entre Canabrava e Massacará. Talvez por isso estivesse menos exposta à interação (e, por conseguinte, aos conflitos) com os colonos da região.

Situação contrária teria sido vivida pela aldeia de Nossa Senhora da Conceição de Natuba, a qual se situava mais próximo do Recôncavo baiano, à margem da famosa estrada real das boiadas. A proximidade com os núcleos coloniais ensejou reiterados conflitos, que motivaram sucessivos requerimentos em prol da demarcação de terras em favor dos aldeados, nos termos do alvará de 23 de novembro de 1700, que determinava a concessão de uma légua em quadra para cada aldeamento que reunisse, ao menos, cem famílias¹⁰. Em 1758, quando convertida em vila com o nome de Nova Soure, Natuba contava com uma população de 780 indígenas (Leite, 2006, p. 288).

Em artigo sobre os conflitos entre colonos e indígenas ocorridos na região sertaneja a partir da segunda metade do século XVII, E. Souza (2019) destaca um violento episódio registrado na aldeia de Natuba, em 1678, quando cerca de 400 a 500 indígenas foram aprisionados pelos colonos e outros tantos foram mortos em represália a uma rebelião que se sucedeu no ano anterior, liderada pelo principal Cristóvão. Como afirma E. Souza (2019, p. 348):

... a tragédia não culminou na extinção da aldeia, pois sabemos que em 9 de abril de 1678, o índio Tomás recebeu a patente de capitão dos índios de Natuba, e as 4 ou 5 aldeotas que formavam a aldeia permaneceram no local em que se achavam e sob a direção dos jesuítas¹¹.

Nas descrições das freguesias baianas produzidas em meados do século XVIII, os aldeamentos citados acima surgem como importantes núcleos de povoamento que se destacavam na paisagem sertaneja. Na informação do vigário José de Góes Araújo e Vasconcelos sobre a extensão, os lugares, as capelas, os rios e as pessoas de

¹⁰ Aplicando a razão de seis indivíduos para cada família (‘casal’), teríamos uma população de 600 pessoas.

¹¹ Revisitando recentemente o episódio, o autor sugere uma ligação entre o conflito ocorrido em Natuba e o de Canabrava, a que fizemos menção anteriormente (E. Souza, 2021, pp. 168-173).

comunhão da freguesia de Nossa Senhora do Nazaré do Itapicuru de Cima, aparecem as duas aldeias de Natuba e Canabrava, ao lado de uma terceira, regida pelos franciscanos, “. . . e todas com muito boas e bem ornadas igrejas, onde conferem todos os sacramentos” (“Informação...”, 1757).

Já a aldeia de Saco dos Morcegos aparece na descrição da freguesia de São João Batista do Jeremoabo, localizada mais ao norte¹². No relatório elaborado pelo pároco encomendado Januário José de Souza Pereira, aponta-se a existência de apenas três povoações em toda a extensão da paróquia, a saber: a aldeia da Santíssima Trindade de Massacará, a aldeia de Saco dos Morcegos e a sede da freguesia. Esta última reuniria somente cerca de 252 pessoas de comunhão (acima de oito anos de idade), “entre brancos, que não passam de cinco, pardos, mestiços, índios e pretos cativos de um e outro sexo”. Já a população Kiriri da futura Mirandela remontava a 800 pessoas (“Relação...”, 1757).

Como indicado por Rego (2014, p. 135), Pombal manteve o *status* de vila durante todo o século XIX, tendo sua população calculada em 230 habitantes em 1855, quase um século após sua criação. Este número se repete em 1861. Já Mirandela “perde o *status* municipal em 1834, convertendo-se em freguesia vinculada ao termo de Itapicuru” (Rego, 2014, p. 81). Sua população foi calculada em 510 habitantes em 1855, oscilando para 540 em 1861 (Rego, 2014, p. 136).

Atualmente, o povo indígena Kiriri continua presente no sertão da Bahia, mais especificamente na Terra Indígena Kiriri, localizada entre os municípios de Banzaê e Ribeira do Pombal, a qual foi demarcada em 1976 e abrange a área do antigo aldeamento de Saco dos Morcegos ou Vila de Mirandela, que serviu de abrigo aos indígenas revoltosos de 1797¹³. O processo de retomada e demarcação custou décadas de luta e articulação política, atingindo o

ápice nos anos 1970 e 1980 (Bandeira, 1972; Brasileiro, 2004). Este processo, no entanto, remonta ao período colonial, destacando-se como fundamentais as mudanças decorrentes da criação das vilas indígenas e da implantação do Diretório dos Índios na região.

O DIRETÓRIO E A CRIAÇÃO DAS VILAS INDÍGENAS SERTANEJAS

Em 1758, a coroa portuguesa decidiu estender ao Estado do Brasil a política indigenista que havia sido formulada e direcionada para o Estado do Grão Pará e Maranhão. Esta política visava converter os indígenas em fiéis vassalos lusitanos e garantir o povoamento e a defesa das terras reclamadas por Portugal no continente, impulsionando também a economia e a arrecadação de tributos (Coelho, 2016; P. Sampaio, 2011; Domingues, 2000). Na Bahia, sua execução esteve a cargo de dois tribunais especiais instituídos na então capital do Estado do Brasil: um do Conselho Ultramarino e um da Mesa da Consciência e Ordens. A atuação destes tribunais culminou na criação de 12 vilas indígenas estabelecidas em antigos aldeamentos jesuíticos¹⁴, sendo uma em Sergipe, quatro na Bahia, três em Ilhéus, duas em Porto Seguro e duas no Espírito Santo (F. Santos, 2014; Marcis, 2013; Cancela, 2018).

Os procedimentos para o estabelecimento dessas vilas foram definidos a partir da primeira: Nova Abrantes do Espírito Santo. Esta ficou a cargo do juiz de fora da cidade de Salvador, João Ferreira de Bitencourt e Sá. O processo de criação transcorreu de setembro a dezembro de 1758. Formalmente, a criação da vila consistia na leitura da decisão régia perante a comunidade, reunida na praça central do aldeamento, e na fixação do pelourinho. Passava-se, então, à eleição e à nomeação das autoridades do novo município. Os principais cargos eram os de vereador (no mínimo três), juiz ordinário e escrivão. Era esperado que

¹² A freguesia de Jeremoabo, criada em 1718, somente se tornaria município no século seguinte (cf. IBGE, n.d.).

¹³ Povo indígena Kiriri (cf. Brasileiro, 2021).

¹⁴ Ao contrário do que se passou em outras jurisdições ou capitanias, as aldeias geridas por outros religiosos continuaram existindo até o século XIX.

todos fossem indígenas. Instruções específicas originadas a partir da experiência obtida com a criação da vila de Abrantes foram endereçadas aos ministros encarregados das demais (F. Santos, 2014).

A criação das vilas de Pombal, Mirandela e Tomar foi atribuída ao ouvidor da capitania de Sergipe d'El Rei, Miguel de Ares Lobo de Carvalho (F. Santos, 2014, pp. 109-113). Seguramente, entendia-se que o deslocamento de Sergipe ao Itapicuru, passando por Jeremoabo, era mais cômodo do que do Recôncavo até Saco dos Morcegos. A longa distância deste aldeamento à capital não impediu, no entanto, que os moradores da futura vila de Mirandela se deslocassem a fim de apresentar suas queixas contra os maus procedimentos atribuídos ao missionário.

A reclamação em questão foi registrada em nome dos índios Kiriris da missão do Saco dos Morcegos e apresentada às autoridades do Conselho Ultramarino, reunidas na capital baiana pelo capitão-mor indígena Tomás Barbosa. Os demandantes pediam que o missionário da aldeia prestasse contas de

... trinta, e tantas ovelhas, muitas éguas, e poldros, que ainda há poucos dias se venderam oito, ... dezesseis colheres e garfos de latão, livros próprios da missão, toalhas, guardanapos, roupas de cama, louça, uma bacia de arame muito grande, oito carros de milho, uma roça de mandioca e outras coisas ("Cópia do requerimento...", n.d.).

Eles também se queixavam da postura do capitão-mor Bernardo de Carvalho e outros colonos do Itapicuru por tentarem prejudicá-los. Além disso, requeriam a isenção de dízimos e taxas paroquiais (as quais não eram cobradas pelos jesuítas), apoiando-se na presença de muitos moradores brancos na região, que poderiam sustentar o novo vigário. Em apoio às alegações, recorriam ao testemunho do capitão Simão de Araújo de Brito, "que é muito amigo da pobreza" ("Cópia do requerimento...", n.d., f. 2; F. Santos, 2021).

Apesar de sua adoção na Bahia ter se dado *a posteriori* (ou seja, após o início do processo de criação de vilas indígenas), o Diretório de 1757 ocupou um papel central

nas políticas indígenas e indigenistas do período. No que tange ao nosso tema, cabe destacarmos os parágrafos 19 e 80, pois abordam assuntos diretamente implicados no conflito protagonizado pelos kiriris da vila de Pombal. O parágrafo 19 determinava que os diretores examinassem com a devida cautela e exatidão a extensão das terras demarcadas em favor dos indígenas, lembrando "... que na forma das reais ordens de Sua Majestade devem ser adjacentes às suas respectivas povoações" ("Directorio...", 1758, p. 9). Tais terras deveriam ser suficientes:

... para o sustento das suas casas, e famílias; e para nelas fazerem as plantações, e as lavouras; de sorte, que com a abundância dos gêneros possam adquirir as conveniências, de que até agora viviam privados, por meio do comércio em benefício comum do Estado ("Directorio...", 1758, p. 9).

Caso o diretor concluísse que as terras eram insuficientes, deveria remeter ao governador do Estado uma lista constando todas as propriedades da região, a fim de que fossem redistribuídas em favor dos indígenas.

Quanto ao parágrafo 80, trata do ingresso de moradores brancos nas povoações indígenas. Indo no sentido contrário ao esforço dos missionários (notadamente jesuítas) em evitar, quanto possível, a convivência entre colonos e aldeados, a política do Diretório se pautava pela equiparação e aproximação, medidas vistas como necessárias para promover a 'civildade' dos índios. Sendo assim, o ingresso de brancos nas povoações contribuiria para o aumento da população e a promoção do comércio e da comunicação, fazendo com que as novas vilas se tornassem populosas e civilizadas. Esse ingresso, precedido da devida licença concedida pelo governador do Estado, deveria receber o apoio e o incentivo por parte dos diretores, os quais providenciariam casas para os novos moradores com suas famílias e terras para cultivarem, com a importante ressalva de que a distribuição das mesmas deveria ser feita "sem prejuízo do direito dos Índios, que na conformidade das reais ordens do dito Senhor são os primários, e naturais senhores das mesmas terras" ("Directorio...", 1758, p. 34).

A rigor, ambas as medidas apenas confirmavam ou ampliavam determinações e práticas já existentes. No caso da primeira, desnecessário percorrer o longo itinerário de leis e ordens emanadas da coroa portuguesa que postulavam a garantia do direito à terra aos indígenas enquanto seus 'originais ocupantes', sendo suficiente indicarmos o alvará régio de 21 de agosto de 1587, por ter sido o primeiro a estabelecer a concessão de terras como prerrogativa para a realização dos chamados "descimentos" (Perrone-Moisés, 2000, p. 113). Posteriormente, a provisão régia de 1º de abril de 1680 (para o Estado do Maranhão) consagrou a expressão, repetida nas legislações posteriores, que reconhecia os habitantes nativos como "senhores de suas terras" (Perrone-Moisés, 2000, p. 115). Quando à presença de colonos em terras destinadas aos aldeamentos, vimos no exemplo acima (referente à queixa apresentada pelos kiriris) que isto já ocorria antes da criação das vilas. Como afirma Pompa (2003, p. 307), as aldeias não eram "ilhas de evangelização indígena".

A DEVASSA E SUAS TESTEMUNHAS

Retomando o fio da devassa, quinze testemunhas foram ouvidas entre os dias 24 e 29 de novembro de 1797, na sede da vila de Pombal, pelo juiz ordinário da vila do Itapicuru de Cima, Manuel José Guedes, auxiliado pelo tabelião Manuel Joaquim da Silva. Eram todos homens, sendo nove casados e quatro solteiros, além de dois indígenas sobre os quais não consta o estado civil. As idades dos entrevistados variam de 23 a 61, ficando a média em torno dos 42 anos. Dez testemunhas foram identificadas como 'brancos', quatro se declararam 'parentes' e 'da mesma nação' dos revoltosos, sendo identificados como 'índios', e apenas um indivíduo foi identificado como 'pardo'. Em resumo, os brancos correspondem a 2/3 do total de depoentes. Quase todos os depoentes assinaram o documento, à exceção de dois: um branco e um indígena. Por não saberem ler nem escrever, assinalaram uma cruz ("Traslado de sumário de culpa", 1798).

Das quinze testemunhas ouvidas, sete afirmaram viver de criar gados, sendo seis identificadas como brancas e uma como parda. Outras três responderam que viviam de suas lavouras e de criar gados, ou seja, nove dos dez homens brancos ouvidos na devassa estavam envolvidos com a pecuária. Quanto aos indígenas, três afirmaram viver de suas lavouras e um de suas roças. A maioria dos depoentes morava nos termos do Itapicuru de Cima e Jeremoabo e apenas quatro residiam nos termos de Pombal, três dos quais eram indígenas, sendo também os únicos moradores da sede da vila entre os inquiridos ("Traslado de sumário de culpa", 1798).

O local de moradia das testemunhas influenciou, parcialmente, o testemunho acerca dos acontecimentos. A maioria afirmou não ter presenciado nenhum dos episódios, atestando sua veracidade "por ser notoriamente público e totalmente certo". Uma das exceções é o pardo André de Freitas de Menezes, morador na fazenda do Poço, termo do Itapicuru, que ficava na estrada entre as duas vilas envolvidas na sedição, o que lhe permitiu testemunhar "as grandes tropas que têm descido daquela vila de Mirandela, para esta do Pombal, por três vezes, em que tem sucedido os insultos declarados" ("Traslado de sumário de culpa", 1798, f. 10).

Tomé da Costa Cardoso, por sua vez, apesar de residir no Curral da Serra, termo da vila do Jeremoabo, afirmou que se achava em Pombal "a tempo que a ela veio José Félix Cabral, a primeira vez, querendo-se intitular capitão-mor dela". Outro detalhe importante é que esta testemunha se encontrava na vila no dia da sublevação iniciada por Victoriano, sendo um dos portugueses que ajudaram a prendê-lo ("Traslado de sumário de culpa", 1798, f. 10v).

O depoente José Rodrigues de Bastos, homem branco, morador na fazenda do Olho d'Água, no termo de Jeremoabo, afirmou que, embora não estivesse presente durante os episódios narrados pelas autoridades, foi até a vila na noite em que Victoriano foi preso e escapou da prisão, tendo a ocasião de ouvir "na boca de todos" o que havia acontecido. Bastos acrescenta que esteve presente em Mirandela um mês após os acontecimentos, no dia 19 de novembro, um domingo, para ouvir missa naquela

freguesia, tendo testemunhado a presença de muitos índios arregimentados pelo capitão-mor Constantino (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 16v). Barnabé Francisco de Souza, morador na fazenda Jacaracanga, termo do Jeremoabo, também foi à missa na vila de Mirandela, em outubro, e viu o capitão-mor Constantino na ocasião, sem se reportar ao suposto séquito de revoltosos reunido por ele (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 17).

Gonçalo Ferreira da Costa, morador na fazenda Caboré, termo da vila de Pombal, afirmou que esteve na sede da vila duas vezes em meio aos episódios investigados. A primeira durante a ação de Cabral, motivado pela notícia de que “lhe queriam ir botar o curral da fazenda abaixo” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 22) Sua intenção teria sido:

... falar ao juiz Paulo de Freitas, e dizer-lhe que se assim o intentava lhe desse a certeza para tirar os seus trastes de casa, e se retirar; ao que ele lhe respondera que por aquela vez ainda não o fazia, porém que quando viesse da Bahia [isto é, de Salvador] o havia de fazer (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 22).

Pragmático, Gonçalo intentava preservar os seus bens, desvincilhando-se da terra que, certamente, sabia pertencer aos indígenas (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 22).

Em relação aos kiriris que figuraram como testemunhas na devassa, já foi dito que três moravam na sede da vila. A única exceção era Francisco Cardoso de Figueiredo, que se declarou morador na fazenda do Olho d'Água. Francisco disse que vivia de suas lavouras e fez questão de afirmar que nunca esteve presente “... em ajuntamento algum do que tem havido nesta vila”. Mesmo assim, assegurava que eram verídicos, pois sabia “... pelo ouvir dizer a todos... e a muitos da sua própria nação” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 19v).

Quanto aos demais indígenas, Florentino de Souza afirmou que vivia de suas lavouras e que também era verdade o que havia sido relatado pelas autoridades, acrescentando que “ele mesmo fora o que escrevera [ilegível] seu Juiz ordinário Ângelo da Silva por mandato deste” [ênfase adicionada] (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 20v).

Temos aqui, portanto, o *ghost writer* da carta do juiz! Florentino afirmou, ainda, que, apesar de residir em Pombal, “na noite do dia que consta das mesmas contas se não achava nesta vila por ter ido à sua roça, que dista meia légua pouco mais ou menos, onde ouviu os tiros que se atirarão nesta vila” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 20v). Por fim, afirmou ter estado presente no dia seguinte, quando achou a notícia do que havia ocorrido na noite anterior. Em contrapartida, assegurou ter presenciado “o primeiro ajuntamento” promovido por José Félix Cabral, fornecendo detalhes importantes sobre o mesmo, os quais traremos à tona mais adiante (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 20v).

Os dois últimos depoimentos do inquérito foram colhidos no dia 29 de novembro de 1797. Leandro Ribeiro da Costa e Francisco Ribeiro de Souza, ambos indígenas, viviam de suas lavouras e moravam na sede da vila de Pombal. Leandro afirmou que se encontrava presente na noite em que Victoriano foi libertado da prisão, tendo sido acordado pelo barulho dos tiros disparados na ocasião. Ele também afirmou ter presenciado “... o princípio destas desordens que foi maquinado pelo cabra José Félix Cabral” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 24). Já Francisco, o último depoente a ser ouvido no inquérito, afirmou que sabia por ser “público e notório” que tudo havia acontecido daquela maneira,

... porque suposto ele testemunha na ocasião da resistência da cadeia, e morte que nela houve, se não achasse nesta vila por andar [no mato] procurando a sua vida, contudo quando chegou achou notícia do que havia obrado o misturado Victoriano com os da sua tropa (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 24).

Informou ainda que havia presenciado anteriormente “... os ajuntamentos que fez o cabra José Félix Cabral” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 24v).

A TRAMA DA SEDIÇÃO

Apesar de diferirem em pontos importantes, as narrativas confirmam o que foi relatado nas cartas redigidas pelas autoridades, possibilitando a montagem de uma sequência

de acontecimentos, que podemos ordenar da seguinte forma: 1) rebelião iniciada por José Félix Cabral na vila de Pombal (julho de 1797); 2) ação de Victoriano tentando substituir Cabral (19 de outubro 1797); 3) prisão e fuga de Victoriano da cadeia no mesmo dia; 4) retorno de Victoriano no dia seguinte, ameaçando os portugueses (20 de outubro de 1797); 5) refúgio de Victoriano em Mirandela, com o apoio do capitão-mor Constantino Pereira Ribeiro (até o término das investigações).

Em relação à rebelião iniciada por José Félix Cabral, as testemunhas são unânimes em afirmar o que estava em jogo: a ocupação do posto de capitão-mor da vila. Quanto a Victoriano, personagem central da revolta após a morte de Cabral, todas as denúncias e os testemunhos apontam para a mesma motivação: assumir o posto de capitão-mor da vila. O cargo em disputa integrava a hierarquia da chamada tropa de ordenança, presente em todas as localidades portuguesas e reproduzida, também, nas povoações indígenas: “A estruturação da defesa no período colonial compreendia a TROPA REGULAR ou de primeira linha, composta de oficiais pagos – em sua maioria regimentos vindos de Portugal – e de tropas auxiliares, ou seja, as milícias e corpos de ordenanças” (Salgado, 1985, p. 97, destaque no original).

Para Puntoni (2002, p. 188), a atribuição do cargo de capitão-mor a indígenas correspondia a um “arremedo do serviço das ordenanças”. Penso que não se tratava apenas de um arremedo, mas da reprodução efetiva do regime de recrutamento em vigor nas demais vilas e povoações. O próprio autor revela que, no contexto da chamada Guerra dos Bárbaros, as tropas recrutadas para as “jornadas do sertão” eram formadas, em sua maioria, por indígenas (Puntoni, 2002, p. 205). Sendo assim, não há por que duvidar que, no interior dos aldeamentos, o alistamento dos homens indígenas nas tropas de ordenanças fosse uma realidade: “Criadas com funções militares, as ordenanças desempenhariam importante papel na manutenção da ordem e na administração dos aldeamentos, fazendo contraponto à autoridade dos padres” (B. Dantas et al., 1992, p. 449).

Em estudo sobre a nomeação de indígenas para postos militares no Estado do Grão Pará e Maranhão, Rocha (2013) dedicou um capítulo à criação do oficialato indígena na região. Para o autor, a atribuição de postos militares ou de chefia a indígenas revela um processo de ‘tradução’ entre as políticas indigenistas e as dinâmicas nativas de definição das lideranças, isto é, a escolha do líder de um aldeamento era uma via de mão dupla na qual o poder colonial tentava se impor à comunidade, institucionalizando a autoridade de determinados indivíduos que, em contrapartida, já possuíam algum tipo de liderança e reconhecimento. Esse processo pode ser exemplificado também pela institucionalização do cargo de ‘principal do aldeamento’, política adotada desde cedo pelos jesuítas no Maranhão e ampliada pela coroa portuguesa através do sistema da concessão de prerrogativas e mercês para os líderes nativos e suas famílias (Rocha, 2013, pp. 180-185; Almeida, 2006). Tal processo se intensificou e sofreu modificações na segunda metade do século XVIII a partir da implantação da política expressa no Diretório dos Índios (Rocha, 2009; Domingues, 2000; Coelho, 2006).

Por óbvio, a institucionalização das chefias nativas não evitava, de todo, os conflitos. Nesse sentido, é válido evocarmos uma das revoltas indígenas de maior repercussão no período colonial, a insurreição de Reritiba, na capitania do Espírito Santo, ocorrida na década de 1740 (Corrêa, 2021). Chama atenção naquele protesto o papel assumido pelo capitão-mor Manoel Lopes de Oliveira que, num primeiro momento, teria sido o responsável por evitar que os jesuítas fossem agredidos fisicamente pelos revoltosos (Corrêa, 2021, p. 279). Na sequência, ele se destacaria como um dos principais negociadores do processo que levou à acomodação da revolta e ao retorno dos jesuítas ao aldeamento, contrariando o grupo que expressava maior insatisfação contra os missionários, liderado por Manoel Lobato. No entanto, após a eclosão de um novo protesto no qual dois de seus filhos foram mortos, Oliveira se voltou contra os religiosos. Como desdobramento, acabou se tornando um dos principais líderes do grupo que se manteve

refugiado na comunidade do Orobó por quase duas décadas (Corrêa, 2021, pp. 339-342).

Não deve nos surpreender, portanto, que a sedição liderada por José Félix Cabral tivesse se iniciado com a disputa em torno do cargo de capitão-mor. Embora seja pouco citado pelas autoridades nas cartas enviadas ao governador, Cabral ocupou lugar de destaque nos depoimentos das testemunhas. Todas foram unânimes em apontar que seu ingresso na vila se deu 'em forma militar', sendo que a expressão 'a toque de caixa' está presente em nove dos quinze depoimentos. Algumas testemunhas garantiram que seus apoiadores estavam armados e que, ao ingressarem na vila, puxaram um coro de 'vivas' ao novo capitão-mor, aclamando-o no posto. Alguns relatos dão conta também que foram dirigidas salvas à padroeira da matriz, ao pároco da freguesia e a El Rei. O movimento se prolongou por dois dias, acirrando-se no segundo: "... mandaram arrombar as casas em que moravam os portugueses e pôr-lhes na rua os trastes, e também os matariam se eles não se tivessem retirado" ("Traslado de sumário de culpa", 1798, f. 8v).

A dimensão desta primeira sedição pode ser medida pela quantidade de adeptos, embora apenas duas testemunhas forneçam números específicos. Tomé da Costa Cardoso afirma que Cabral teria conseguido a adesão "... da maior parte ou quase todos os índios moradores dela, achando-se também a maior parte dos da vila de Mirandela em favor do dito Cabral, formando todos em um esquadrão que teria mais de quatrocentos homens" ("Traslado de sumário de culpa", 1798, f. 10v). Já José da Conceição afirma que o número total de soldados reunidos por Cabral no dia do seu segundo ingresso na vila teria sido quatrocentos e três, sendo duzentos e três oriundos de Mirandela, confirmando o apoio do capitão-mor daquela vila ("Traslado de sumário de culpa", 1798, f. 18).

O desfecho deste primeiro levante não é totalmente esclarecido, mas fica subentendido que, ao evitarem o confronto, os portugueses arrefeceram o ânimo dos revoltosos. Joaquim Ignacio Velho confirma que todos se

retiraram da vila "com medo da morte", abandonando até suas mulheres, situação a tal ponto perigosa "que ainda ele testemunha veio uma manhã buscar a do alferes Pedro Nolasco, por este lhe pedir, porém, já a não achou em razão de se haver retirado com outras mulheres na mesma noite do dia que sucedeu a tal desordem". Gonçalves Ferreira da Costa também nos oferece um relato presencial do ocorrido, narrando que, ao tentar se refugiar em sua casa, encontrou a estrada "tomada de soldados que capitaneava o mesmo Capitão mor de Mirandela", os quais exigiram dele um passaporte, "e dizendo-lhe ele testemunha que não sabia de quem o havia tirar, respondeu o dito Capitão mor que do Juiz ordinário, e que [sem] ele não passava". Gonçalves tentou falar com o juiz, mas só conseguiu entrar na vila após entregar todas as suas armas, "ainda as esporas dos pés" ("Traslado de sumário de culpa", 1798, f. 22-22v).

A hipótese de que Cabral tenha ido a Salvador para conseguir (ou fingir conseguir) a aprovação do governador quanto à sua pretensão de ocupar o cargo de capitão-mor é plenamente válida, tendo em vista que a ordem de 21 de abril de 1739 determinava que o provimento dos cargos de capitão-mor e sargento-mor de ordenanças estava a cargo do governador-geral (Salgado, 1985, p. 312). Não seria fora de propósito, portanto, que Cabral, após ter sido aclamado na vila (mesmo sem o devido cumprimento dos ritos procedimentais), tivesse a intenção de conseguir que o governador confirmasse a sua nomeação.

Morto Cabral, entra em cena Victoriano. Após se certificar da morte do tio, ele invadiu a vila aos gritos de "rei morto, rei posto". Os motivos alegados por Victoriano para justificar seu direito à sucessão eram dois: o parentesco com Cabral e o fato de já ocupar o posto de sargento-mor. Vimos anteriormente que, de fato, este posto o colocava como substituto imediato do capitão-mor, mesmo que provisoriamente, o que denota o conhecimento por parte de Victoriano do regulamento em vigor. Por outro lado, a sucessão pela via do parentesco não estava prevista na legislação, mas pode ser entendida como uma releitura da chefia indígena a partir da influência exercida

pelos colonizadores, ou seja, as populações aldeadas a teriam incorporado dos europeus (Rocha, 2013, p. 168).

A ação de Victoriano foi também movida pelo interesse em ocupar o posto de capitão-mor da vila, mas vai além. Tomé da Costa Cardoso acrescenta que ele intentava expulsar uma parte dos portugueses. Antônio Rodrigues dos Santos afirma que a sua revolta tinha em mira os colonos envolvidos na morte de Cabral. José Xavier de Oliveira também associa a ação de Victoriano à vingança pela morte do tio. Todos os relatos parecem deixar claro que, aos olhos da comunidade, havia uma relação de continuidade entre as duas sublevações (“Traslado de sumário de culpa”, 1798).

Em relação à adesão dos moradores de Pombal à sublevação de Victoriano, esta parece ter sido menor do que a que havia sido alcançada por Cabral. O depoente José Xavier fala em apenas 20 ou 30 seguidores. Manoel Sardinha, no entanto, fala em “muita parte de índios da vila” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 6). Quanto ao resultado da ação, não há divergência: o novo juiz ordinário da vila, Ângelo da Silva, mandou prender Victoriano. A tropa sob seu comando, isto é, composta por indígenas, não obedeceu, restando-lhe recorrer aos portugueses, que procederam à captura. O ápice da revolta, no entanto, ainda estava por vir. Antes que fosse atado ao tronco, no interior da prisão, Victoriano foi solto por um grupo de apoiadores que ingressou na vila disparando flechas e tiros de armas de fogo. Esta sequência de ações foi dominada por um terceiro líder da revolta que passamos então a conhecer: José Mandingueiro.

O termo ‘mandingueiro’ remetia a alguém que portava, cozia ou comerciava bolsas de mandinga, objetos proibidos e reprovados pela Igreja Católica. Presença marcante no repertório cultural luso-colonial, as bolsas de mandinga têm origem africana, mais especificamente afro-atlântica, sendo tecidas com as intrincadas linhas do comércio escravista (L. Souza, 1986). É válido apontar que o registro de práticas que fugiam à ortodoxia cristã entre populações indígenas aldeadas não constitui

novidade, estando presentes tanto durante a administração missionária quanto após a promulgação do Diretório (Carvalho Jr., 2017; Pompa, 2003; Cancela, 2018). Caso emblemático é o de Miguel Pestana, indígena tupinambá, que foi acusado de ser mandingueiro, processado pela Inquisição de Lisboa no ano de 1744 e condenado por feitiçaria (Corrêa, 2018; Mott, 2006). Por outro lado, nas terras sertanejas não faltaram também indivíduos portadores das famosas bolsas, como demonstra V. Santos (2008). Infelizmente, a falta de informações nos impede de traçar a trajetória de José, indígena mandingueiro da vila de Pombal, mas podemos inferir que a adoção de tal prática resultasse das interações socioculturais presentes na região.

O depoente José Rodrigues de Bastos acrescenta um detalhe sórdido à biografia de José, que remonta à associação do indígena no imaginário colonial à prática da antropofagia: “O índio José dizia querer encher a barriga de sangue dos portugueses” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 15v). Embora seja de pouco crédito, esta afirmação foi confirmada pelo indígena Francisco Cardoso de Figueiredo: “. . . o mesmo Victoriano diz que trazia [o índio José] para beber o sangue dos portugueses” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 19v). O fato palpável é que José teve sucesso na soltura de Victoriano, mas acabou vitimado por um tiro disparado por alguém da sua própria tropa, segundo as testemunhas. Os portugueses tiveram a ideia de apagar as luminárias da cadeia e a ação transcorreu às escuras. Algumas testemunhas relataram ter visto, no dia seguinte, a parede da cadeia crivada de flechas e marcas de tiro. Segundo o depoente José da Conceição, “. . . por milagre de Deus, não mataram a todos que estavam dentro. . .” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 18v).

Como já foi apontado, Victoriano voltou à Vila de Pombal no dia seguinte, dando continuidade à sedição. Após passar o dia insultando e desafiando os portugueses, que não esboçaram reação, Victoriano se retirou com seus apoiadores para Mirandela. O depoente indígena Leandro Ribeiro da Costa é o único que reitera a informação da carta do juiz de que este teria recorrido a “dois índios velhos”

que conseguiram acalmar o grupo de Victoriano (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 24).

É importante lembrar que a constituição de chefias legitimadas pelos poderes coloniais (principais, capitães e sargentos-mores) não excluía outras modalidades de liderança, respeito e hierarquia presentes nas tradições nativas ou reelaboradas no contexto colonial. É possível, portanto, que, entre os kiriris do sertão baiano, os anciãos fossem respeitados pelos mais jovens, justificando a estratégia adotada pelo juiz. Por outro lado, embora estivesse dando continuidade ao movimento iniciado por Cabral, Victoriano parece não ter atraído tantos apoiadores. Sendo assim, aquiescer perante o apelo dos anciãos pode ter sido um recuo tático no sentido de angariar o apoio de uma parte maior da comunidade. O certo é que o movimento liderado por ele foi suficiente para, mais uma vez, aterrorizar os portugueses, pois os que se encontravam na vila não esboçaram reação às suas afrontas (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 12).

Na última fase da conjuração, o agrupamento em Mirandela deixou em suspense os moradores e as autoridades locais. A maioria dos depoimentos destaca que o grupo andava o tempo todo armado. José Xavier de Oliveira afirma que Victoriano, unido às tropas de Constantino, havia colocado Mirandela “. . . em uma total sublevação” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 8). O objetivo seria retornar a Pombal, mas corria também a notícia de que eles permaneceriam em Mirandela preparados para o caso de tentarem prender Constantino. Este teria afirmado, segundo André de Freitas de Menezes, que “. . . também ele é general da sua vila”, em alusão à autoridade do governador sobre as tropas de linha da capitania (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 9v).

Gonçalo Ferreira da Costa afirma que o grupo reunido em Mirandela estava tentando agregar “cada vez mais gente” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 22).

José Félix do Espírito Santo vai além e atesta que os revoltosos estariam “ajuntando outros de fora como sejam os de Massacará e os dos Aramaris” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 22). É importante dizer que ambas as povoações eram também habitadas por indígenas do grupo étnico Kiriri¹⁵. O objetivo da sedição, segundo ele, seria garantir que “este sertão se há de vir a povoar de outros portugueses porque os que se acham morando os hão de acabar a todos” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 13v). José Rodrigues de Bastos também cita Massacará e Aramaris como locais para o possível recrutamento de apoiadores para a revolta. Antônio Rodrigues dos Santos igualmente suspeita que eles estariam angariando seguidores de fora. Por fim, Barnabé Francisco de Souza atesta que o grupo vinha tentando reunir “além do grande número dos seus nacionais, muita quantidade de outras partes” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 17v).

Apesar do tom alarmista de alguns depoentes sugerir uma retórica afetada, tendo em vista, talvez, mobilizar uma intervenção mais direta e consistente por parte do governador da capitania, a ameaça representada pelo grupo sublevado em Mirandela não pode ser subestimada. José da Conceição temia que os revoltosos pudessem “sair pelas fazendas dos portugueses para os acabar de todo” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 19). O mesmo temor assombrava Francisco Cardoso de Figueiredo, para quem os índios sublevados “hão de vir a esta [vila] acabar a todos os portugueses dela, e depois por cada uma das fazendas até matarem a todos” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 20). A possibilidade de que esse temor correspondesse, de fato, a uma ameaça efetiva ao ordenamento social sertanejo aparece no relato de Florentino de Souza. Segundo ele, o juiz ordinário da vila de Pombal havia chegado ao ponto de pedir ajuda ao capitão-mor de Jeremoabo, “. . . o qual com efeito lhe deu de oitenta e tantas pessoas que aqui estiveram, e ao depois

¹⁵ A composição étnica dos índios de Aramaris enquanto Kiriris é apontada em um documento de 1758, citado por F. Santos (2014, pp. 285-287), sendo defendida por Rego (2014, p. 133). Sua possível associação com os revoltosos é um argumento em favor desta suposição. O documento informa que Massacará era habitada por Kaimbés e Kiriris.

se foram indo pouco e pouco” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 21).

Como é comum nas devassas do período, o inquérito versou também sobre os possíveis apoiadores externos ao movimento. Segundo afirma Corrêa (2021), era prática recorrente na colônia que os episódios de resistência protagonizados pelos indígenas fossem atribuídos à influência dos colonos, deixando subentendido que, na visão das autoridades coloniais e dos religiosos, os primeiros não teriam capacidade política para se organizarem. Obviamente, como aponta o autor, a interação com os colonos era uma constante no interior dos aldeamentos, porém, isso não significa que os indígenas fossem passivos diante das possíveis influências exercidas por eles, sendo mais verdadeiro o fato de que os vários grupos étnicos e sociais que compunham a população colonial influenciavam-se uns aos outros, algo desenvolvido pelo autor no seu estudo sobre Miguel Pestana (Corrêa, 2018).

De todo o modo, não foi difícil para as testemunhas identificarem portugueses supostamente mancomunados com os indígenas. Um nome que aparece em quase todos os depoimentos é o do “português chamado Manoel Cardoso, intitulado o canhoto”. Este colono “de má conduta” teria fomentado a “desordem dos índios, com conselhos que lhes dá”. Seu empenho talvez se devesse ao fato de estar “morando na terra dos mesmos índios”, como alega José Xavier de Oliveira. Para ele, Manoel fornecia ajuda em troca da permanência na terra (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 8). São também citados como cúmplices da sublevação Kiriri Manoel Francisco, Antônio Cardoso e Francisco Gomes. Os dois últimos, além do próprio Manoel Cardoso, segundo Tomé da Costa Cardoso, viviam “. . . amancebados com mulheres da mesma nação dos índios sendo eles portugueses” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 12v).

Em relação às motivações que deram origem à conjuração dos kiriris no sertão baiano, já foi dito anteriormente que o motivo imediato da revolta foi a disputa em torno do posto de capitão-mor. Porém, os

testemunhos dão conta de uma questão mais profunda que teria motivado Cabral a tomar o referido posto: a terra. Para além de uma disputa interna pelo poder, afigura-se uma dimensão que sabemos ter sido recorrente na região sertaneja, em particular nos embates entre as populações indígenas e os colonizadores.

Segundo o depoente Manoel Pereira Sardinha, o verdadeiro objetivo dos apoiadores de Cabral era “. . . não somente excluírem os portugueses desta vila, mas também ficarem senhores de todas as terras de seus arrabaldes, e que distam desta vila à de Mirandela, que são cinco léguas pouco mais ou menos” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 6). Afirmação semelhante foi feita por José Xavier de Oliveira: “só queriam que ficassem estes [isto é, os kiriris] na vila, e tudo o mais de portugueses fossem despejados, [não] só os que nela moram, mas também os que dentro do termo dela têm [suas] fazendas” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 7).

O depoimento de Barnabé Francisco de Souza segue a mesma linha e ainda faz referência à conjuntura internacional do período, sugerindo que a crescente tensão existente entre Portugal e França não escapava à leitura política dos indígenas do sertão baiano: “como El Rei se acha em guerra por mar que eles a hão de fazer cá por terra”. Segundo ele, o objetivo dos revoltosos era “tomar estas terras que dizem são suas, principalmente as que se compreendem desta vila até o Saco, ou Mirandela, e as fazendas suas anexas, e como os portugueses lhes não hão de dar por bem, que os hão de matar” (“Traslado de sumário de culpa”, 1798, f. 17v).

Os três depoentes indígenas que residiam na sede da vila de Pombal – Florentino de Souza, Leandro Ribeiro da Costa e Francisco Ribeiro de Souza – prendem-se às motivações de Victoriano, lembrando que ele se via como sucessor de Cabral, sem mencionar a questão fundiária. Já Francisco Cardoso de Figueiredo, indígena residente na fazenda do Olho d’Água, afirmou que o plano dos sublevados era “acabar a todos os portugueses [da vila], e depois por cada uma das fazendas até matarem a todos” (“Traslado de

sumário de culpa”, 1798, f. 20). Ao elidirem a questão de fundo, isto é, a terra, os depoentes indígenas confirmam sua relevância. Tiveram que o fazer, muito provavelmente, para não se verem incluídos entre os revoltosos.

O término da conjuração nos é desconhecido. No entanto, uma carta do governador da capitania ao juiz da vila do Itapicuru de Cima, datada de 27 de novembro de 1798, sugere que as tensões entre indígenas e portugueses continuavam presentes em Mirandela. A missiva foi motivada por uma queixa endereçada pelo próprio capitão-mor Constantino Pereira Ribeiro, a quem o governador elogia “a prudência com que se tem portado a este respeito” (“Cartas do Governo a várias autoridades”, 1798-1800, f. 43-44). O assunto era uma “perturbação” iniciada pelo juiz ordinário daquela vila por influência de um português, Manoel Vicente de Carvalho, que não aparece na devassa de 1797. Ao juiz do Itapicuru caberia intervir novamente,

... tomando uma informação verdadeira sobre o referido, e achando que é causa destas perturbações o referido Manoel Vicente, o fará prender à minha ordem, e remeter a esta cidade com um sumário de testemunhas a que deve proceder, passando a advertir de ordem minha ao dito juiz ordinário para que se abstenha de praticar estas desordens (“Cartas do Governo a várias autoridades”, 1798-1800, f. 43-44).

Inserido nas dinâmicas próprias da sociedade colonial, Constantino sabia utilizar também a seu favor o ordenamento jurídico português.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como visto, a disputa pelo posto de capitão-mor que sacudiu a vila indígena de Pombal, no sertão da Bahia, em 1797, traduzia uma luta mais ampla entre diferentes visões políticas sobre as terras do antigo aldeamento de Canabrava e a presença portuguesa na região. O posto de capitão-mor, oriundo do sistema português de ordenanças, converteu-se, assim, em espaço fundamental de representação política, favorecendo o exercício da liderança e a mobilização coletiva. Ao lado dele, o cargo

de juiz ordinário tornou-se também objeto de disputa. A adesão do juiz Paulo de Freitas à sedição de Cabral foi, sem dúvida, fundamental para a deposição do capitão-mor Rafael de tal, mas sua ida para Salvador abriu espaço para a nomeação de Ângelo da Silva, que acabaria tendo que lidar com a sublevação de Victoriano.

Como caracterizar a revolta kiriri de 1797? O episódio em tela amplia, sem dúvida, o leque das ‘resistências ameríndias’ do período colonial (Figueiredo, 2005). Em alguma medida, a sedição kiriri prolonga as recorrentes disputas de terras na região. No entanto, a expulsão dos jesuítas e as medidas de equiparação presentes na legislação pombalina criaram novos desafios e possibilidades para os povos indígenas, demandando novas modalidades de atuação política e protagonismo. Como pondera Cancela (2022), a implantação do Diretório ampliou direitos, favorecendo a disputa em torno do conceito de cidadania. Porém, provocou também perdas ao favorecer o avanço dos colonos sobre as terras anteriormente reservadas aos aldeamentos, como visto no decorrer deste artigo.

Estamos distantes de uma rebelião do tipo ‘santidade’, presente nos séculos iniciais da colonização (Vainfas, 1995), bem como de uma investida indígena anticolonial, como o que se convencionou chamar de ‘Guerra dos Bárbaros’ (Puntoni, 2002). Ambas não teriam lugar no cenário em estudo, tendo em vista, sobretudo, a longevidade da presença europeia. Seria mais propício compararmos a sedição de 1797 à já citada rebelião indígena de Reritiba (Corrêa, 2021). Ambas se originaram da mobilização de indígenas cristãos, versados na linguagem política da sociedade colonial. Entretanto, neste último caso, os jesuítas aparecem como adversários diretos dos revoltosos. No levante kiriri, as autoridades coloniais (civis e religiosas) foram poupadas, ainda que isso pudesse ser parte da estratégia política adotada durante a revolta. Por fim, diferente do que se passou em Reritiba, o principal alvo de descontentamento indígena no sertão baiano foi a presença de portugueses nas terras da vila.

De fato, como já foi pontuado, a maioria dos relatos não deixa dúvida de que o verdadeiro objetivo do levante era a retomada das terras localizadas entre as vilas de Pombal e Mirandela, antigos aldeamentos de Canabrava e Saco dos Morcegos, abarcando uma extensão de cinco léguas. Como foi mencionado, o alvará de 23 de novembro de 1700 assegurava, a cada povoação indígena, uma extensão mínima de uma légua em quadra. Muitas propriedades particulares (sesmarias) excediam esta dimensão. No entanto, mais do que a terra, talvez estivesse em jogo a possibilidade de instituir coletivamente, no espaço que mediava as duas vilas, um território menos sujeito à presença de colonos e fazendeiros.

O que sabemos ao certo é que, no momento em que foi produzida a devassa, o grupo rebelde de Pombal estava concentrado em Mirandela, provavelmente recrutando novos apoiadores para o levante. Cerca de um ano mais tarde, no dia 12 de agosto de 1798, eclodiria na capital baiana uma conspiração que seria vista como uma grave ameaça à colonização, colocando em alerta máximo as autoridades da capitania e do reino. É possível que a conjuração kiriri tenha sido deixada em segundo plano naquele momento, mas é plausível também que os próprios indígenas tenham deposto as armas por não alcançarem a adesão esperada. A extrema violência adotada pelos colonizadores em episódios anteriores, mesmo que distantes no tempo, certamente faziam parte da memória kiriri. Sendo assim, era preciso avaliar bem as chances de vitória antes de seguir com a insurreição. Novas investigações, no entanto, terão que ser feitas para melhor apurarmos o desenrolar da revolta.

A contestação social e política foi uma das características centrais do período final da colônia (Valim, 2012; Furtado, 2014; Figueiredo, 2005). As populações indígenas, presentes naquele contexto, raramente são lembradas pela historiografia. Carvalho (2022, pp. 68-69) questiona esta lacuna: "Surpreende que o que talvez possamos designar como o núcleo duro da historiografia das revoltas não considere as rebeliões indígenas no período das grandes revoltas escravas na Bahia, por exemplo, tampouco problematize a sua ocorrência". Para a autora, uma

explicação plausível seria a de que, por viverem fora dos centros urbanos, os indígenas acabaram sendo excluídos do conceito de plebe, que "incluía os escravos, sobretudo os nascidos no Brasil, e setores sociais médios e excluía os índios" (Carvalho, 2022, pp. 68-69).

Dialogando com a preocupação da autora, espero que este artigo possa contribuir, em alguma medida, para reverter o quadro descrito acima, ampliando o escopo das revoltas populares que movimentaram a Bahia e o Brasil no período final da colônia. É necessário avançarmos muito no sentido de estabelecermos uma apreciação justa da presença indígena na história brasileira, dando conta das múltiplas dimensões de resistência e da sobrevivência cotidiana, para além da ocorrência episódica de insurreições como a sublevação kiriri de 1797. Mais do que promover guerras e sedições, os indígenas – assim como os demais grupos sociais que se encontravam em situação de exploração e subalternidade na colônia – buscavam construir, cotidianamente, sua própria existência, superando as duras condições em que estavam inseridos.

AGRADECIMENTOS

O autor agradece a Evergton Sales Souza, pela revisão criteriosa da primeira versão deste manuscrito, a Urano Andrade, pelas informações relativas ao acervo do Arquivo Público do Estado da Bahia, a Cândido Eugênio Domingues de Souza, pelas sugestões bibliográficas referentes à história econômica e social da Bahia no século XVIII, e ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pelo apoio financeiro concedido à pesquisa.

REFERÊNCIAS

- Abreu, J. C. (1998). *Capítulos de história colonial (1500-1800)*. Senado Federal.
- Academia Brasileira de Letras (ABL). (2023). *Vocabulário ortográfico da língua portuguesa (VOLP)*. <https://www.academia.org.br/nossa-lingua/busca-no-vocabulario>
- Alden, D. (2004). O período final do Brasil colônia: 1750-1808. In L. Bethel (Org.), *América Latina Colonial* (Vol. 2, pp. 527-592). Fundação Alexandre de Gusmão.

- Almeida, M. R. C. (2006). De Araribóia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagens étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In R. Vainfas, G. S. Santos & G. P. Neves (Orgs.), *Retratos do Império* (pp. 13-27). EDUFF.
- Almeida, M. R. C. (2017). A atuação dos indígenas na História do Brasil: revisões historiográficas. *Revista Brasileira de História*, 37(75), 17-38. <https://doi.org/10.1590/1806-93472017v37n75-02>
- Arruda, J. J. A. (1986). A produção econômica. In M. B. N. Silva (Org.), *O Império Luso-Brasileiro - 1750-1822* (pp. 85-153). Editorial Estampa.
- Bandeira, M. L. (1972). *Os Kariris de Mirandela: um grupo indígena integrado*. Universidade Federal da Bahia.
- Barickman, B. J. (2003). *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo, 1780-1860*. Civilização Brasileira.
- Bluteau, R. (1712-1728). *Vocabulário português e latino*. Collegio das Artes da Companhia de Jesus. <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/>
- Boaventura, E. A. (1989). *Fidalgos e vaqueiros*. Centro Editorial e Didático da UFBA.
- Brasileiro, S. (2004). Povo indígena Kiriri: emergência étnica, conquista territorial e faccionalismo. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (2. ed., pp. 175-198). Contra Capa.
- Brasileiro, S. (2021). *Kiriri*. Povos Indígena no Brasil. ISA. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Kiriri>
- Cancela, F. (2018). *Os índios e a colonização na antiga Capitania de Porto Seguro: políticas indigenistas e políticas indígenas no tempo do Diretório pomalino*. Paco Editorial.
- Cancela, F. (2022). Pela "Santa Causa do Brasil" e contra a "imprudência, o despotismo e a violência dos ouvidores": a atuação dos índios no contexto da construção do Brasil independente (Vila Verde – Bahia, 1822-1830). *Revista Brasileira de História*, 42(91), 147-169. <https://doi.org/10.1590/1806-93472022v42n91-08>
- Cartas do Governo a várias autoridades. (1798-1800). (Seção Colonial e Provincial, Livro n. 158). Arquivo Público do Estado da Bahia, Bahia.
- Carvalho, M. R. (2022). *Trajatórias e histórias insurgentes: os Kariri-Sapuyá da Pedra Branca, Recôncavo Sul baiano*. EDUFBA.
- Carvalho Jr., A. D. (2017). *Índios cristãos: poder, magia e religião na Amazônia colonial*. Editora CRV.
- Coelho, M. C. (2006). O Diretório dos Índios e as chefias indígenas: uma inflexão. *Campos: Revista de Antropologia*, 7(1), 117-134. <http://dx.doi.org/10.5380/cam.v7i1.5444>
- Coelho, M. C. (2016). *Do sertão para o mar: um estudo sobre a experiência portuguesa na América: o caso do Diretório dos Índios (1750-1798)*. Editora Livraria de Física.
- Cópia do requerimento dos índios kiriris da Missão do Saco dos Morcegos. (n.d.). (Documentos Avulsos da Bahia, Caixa 136, Documento 10.541). Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.
- Corrêa, L. R. A. (2018). *Feitiço caboclo: um índio mandingueiro condenado pela Inquisição*. Paco Editorial.
- Corrêa, L. R. A. (2021). *Insurgentes brasílicos: uma comunidade indígena rebelde no Espírito Santo colonial*. Paco Editorial.
- Costa e Silva, C. (2000). *Os segadores e a messe: o clero oitocentista na Bahia*. Secretaria da Cultura e Turismo de Salvador.
- Cunha, M. S., & Nunes, A. C. (2016). Territorialização e poder na América portuguesa: a criação de comarcas, séculos XVI-XVIII. *Tempo*, 22(39), 1-30. <https://doi.org/10.20509/TEM-1980-542X2016v223902>
- Dantas, B. G., Sampaio, J. A. L., & Carvalho, M. R. G. (1992). Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico. In M. C. Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 431-456). Companhia das Letras.
- Dantas, M. D. (2007). *Fronteiras movediças: a comarca do Itapicuru e a formação do arraial de Canudos (relações sociais na Bahia do século XIX)*. Hucitec.
- Darnton, R. (2011). *O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa*. Graal.
- Directorio, que se deve observar nas Povoações dos Indios do Pará, e Maranhão, em quanto Sua Magestade não mandar o contrario. (1758). Oficina de Miguel Rodrigues.
- Domingues, A. (2000). *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no Norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- Figueiredo, L. (2005). *Rebeliões no Brasil Colônia*. Jorge Zahar.
- Freire, F. (1998). *História territorial do Brasil: Bahia, Sergipe e Espírito Santo* (Vol. 1). Secretaria da Cultura e Turismo.
- Furtado, J. P. (2014). Inconfidências e conjurações no Brasil; notas para um debate historiográfico em torno dos movimentos do último quartel do século XVIII. In J. Fragozo & M. F. Gouvêa (Orgs.), *O Brasil Colonial 1720-1821* (Vol. 3, pp. 635-681). Civilização Brasileira.

- Galindo, M. (2017). *O governo das almas: a expansão colonial no país dos tapuias (1651-1798)*. Hucitec.
- Geertz, C. (2008). *A interpretação das culturas*. LTC.
- Ginzburg, C. (1989). *Mitos, emblemas, sinais*. Companhia das Letras.
- Informação sobre a extensão, lugares, capela, rios e pessoas de comunhão da freguesia de Nossa Senhora do Nazaré do Itapicuru de Cima, pelo vigário José de Góes Araújo e Vasconcelos. (1757). (Documentos avulsos da Bahia - Castro e Almeida, Caixas 15, Documento 2.711). Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (n.d.). *História Jeremoabo – BA*. <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/jeremoabo/historico>
- Jancsó, I. (1996). *Na Bahia, contra o Império: história do ensaio de sedição de 1798*. Hucitec.
- Leite, S. (2006). *História da Companhia de Jesus no Brasil* (Vol. 5). Itatiaia.
- Linhares, M. Y. L. (1996). Pecuária, alimentos e sistemas agrários no Brasil (séculos XVII e XVIII). *Tempo*, 1(2), 1-11.
- Marcis, T. (2013). *A integração dos índios como súditos do rei de Portugal: uma análise do projeto, dos autores e da implementação na Capitania de Ilhéus, 1758-1822* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia]. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/13309?mode=full>
- Mattoso, K. M. Q. (2004). *Da Revolução dos Alfaiaes à riqueza dos baianos no século XIX: itinerários de uma historiadora*. Corrupio.
- Maxwell, K. (1999). Hegemonias antigas e novas: o Atlântico ibérico ao longo do século XVIII. In Autor, *Chocolate, piratas e outros malandros: ensaios tropicais* (pp. 209-251). Paz e Terra.
- Monteiro, J. M. (2001). *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de História Indígena e do Indigenismo* [Tese de livre docência, Universidade Estadual de Campinas]. <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/TESES/MFN-12944.pdf>
- Mott, L. (2006). Um tupinambá feiticeiro no Espírito Santo nas garras da Inquisição. *Dimensões*, (18), 13-27.
- Nantes, M. (1979). *Relação de uma missão no Rio São Francisco*. Companhia Editora Nacional.
- Oliveira, J. P. (2016). *O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades*. Contracapa.
- Pedro, L. C. (2017). *A cabeça do Brasil: a cidade do Salvador e os caminhos da capitalidade na Bahia (1481-1808)* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia]. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/31950>
- Perrone-Moisés, B. (2000). Terras indígenas na legislação colonial. *Revista da Faculdade de Direito*, 95, 107-120.
- Pompa, C. (2003). *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial*. EDUSC.
- Puntoni, P. (2002). *A Guerra dos Bárbaros: povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. Hucitec.
- Rego, A. A. (2014). *Trajetórias de vidas rotas: terra, trabalho e identidade indígena na província da Bahia (1822-1862)* [Tese de doutorado, Universidade Federal da Bahia]. <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/23400>
- Relação da freguesia de São João Batista do Jeremoabo do sertão de cima, do arcebispado da Bahia, pelo padre Januário José de Souza Pereira, pároco encomendado da mesma freguesia. (1757, dez. 29). (Documentos Avulsos da Bahia - Castro e Almeida, Caixa 15, Documento 2.717). Arquivo Histórico Ultramarino, Lisboa.
- Ribeiro, A. V. (2009). *A cidade de Salvador: estrutura econômica, comércio de escravos, grupo mercantil (c.1750-c.1800)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. <https://buscaintegrada.ufrj.br/Record/aleph-UFR01-000713521>
- Rocha, R. A. (2009). *Os oficiais índios na Amazônia pombalina: sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal Fluminense]. <https://app.uff.br/riuff/handle/1/21995>
- Rocha, R. A. (2013). *A elite militar no Estado do Maranhão: poder, hierarquia e comunidades indígenas (século XVII)* [Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense]. <https://app.uff.br/riuff/handle/1/190>
- Russell-Wood, A. J. R. (2001). Precondições e precipitantes do movimento de Independência da América portuguesa. In J. F. Furtado (Org.), *Diálogos oceânicos: Minas Gerais e as novas abordagens para uma história do Império Ultramarino Português* (pp. 419-467). Editora da UFMG.
- Sacramento, F. M. C. (2016). *De pardo infame a herói negro: o mestre alfaiate João de Deus do Nascimento* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia]. https://www.ufrb.edu.br/mphistoria/images/Disserta%C3%A7%C3%B5es/Turma_2014/FL%C3%81VIO_MARCO_CERQUEIRA_DO_SACRAMENTO.pdf
- Salgado, G. (Org.). (1985). *Ficais e Meirinhos: a administração no Brasil Colonial*. Nova Fronteira.
- Sampaio, A. C. J. (2014). A curva do tempo: as transformações na economia e na sociedade do Estado do Brasil no século XVIII. In J. L. R. Fragoso & M. F. Gouvêa (Orgs.), *O Brasil Colonial 1720-1821* (Vol. 3, pp. 307-338). Civilização Brasileira.
- Sampaio, P.M.M. (2011). *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Editora da Universidade Federal do Amazonas.

- Santos, F. L. (2014). *Da catequese à civilização: colonização e povos indígenas na Bahia*. Editora da UFRB.
- Santos, F. L. (2021). A mobilização coletiva nas vilas indígenas na Bahia. In M. S. Cunha (Coord.), *Resistências: insubmissão e revolta no Império português* (pp. 273-278). Casa das Letras.
- Santos, M. R. A. (2017). *Rios e fronteiras: conquista e ocupação do sertão baiano*. EDUSP.
- Santos, V. S. (2008). *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-23042009-095859/pt-br.php>
- Schwartz, S. (1988). *Segredos internos: engenhos e escravos na sociedade colonial, 1500-1835*. Companhia das Letras.
- Schwartz, S. (2001). Roceiros e escravidão: alimentando o Brasil nos fins do período colonial. In Autor, *Escravos, roceiros e rebeldes* (pp. 123-170). EDUSC.
- Schwartz, S., & Lockhart, J. (2002). *A América Latina na época colonial*. Civilização Brasileira.
- Serviço Social do Comércio Administração Regional no Estado de São Paulo. (SESC). (2023). *Uma leitura dos búzios*. <https://www.sescsp.org.br/projetos/uma-leitura-dos-buzios/>
- Silva, A. M. (1789). *Dicionário da língua portuguesa*. Simão Tadeu Ferreira. <https://www.bbm.usp.br/pt-br/dicionarios/>
- Silva, F. C. T. (2002). Pecuária, agricultura de alimentos e recursos naturais no Brasil-Colônia. In T. Szmrecsányi (Org.), *História econômica do período colonial* (pp. 123-159). Hucitec.
- Sousa, A. P. (2016). A centralidade/capitalidade econômica de Salvador no século XVIII. In E. S. Souza, G. Marques & H. R. Silva (Orgs.), *Salvador da Bahia: retratos de uma cidade atlântica* (pp. 99-125). EDUFBA.
- Souza, E. S. (2019). Missionários, índios e sociedade colonial no nordeste da Bahia: Natuba, séculos XVII e XVIII. *Revista de Índias*, 79(276), 339-367. <https://doi.org/10.3989/revindias.2019.010>
- Souza, E. S. (2021). A rebelião dos índios de Natuba. In M. S. Cunha (Coord.), *Resistências: insubmissão e revolta no Império português* (pp. 168-173). Casa das Letras.
- Souza, L. M. (1986). *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. Companhia das Letras.
- Tavares, L. H. D. (2016). *Sedição intentada na Bahia em 1798* (2. ed.). EdUFBA.
- Traslado de sumário de culpa (1798). (Seção Colonial e Provincial. Série: Justiça - Ouvidoria e Provedoria Geral. Maço 570). Arquivo Público do Estado da Bahia, Bahia.
- Vainfas, R. (1995). *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. Companhia das Letras.
- Valim, P. (2007). *Da sedição dos mulatos à Conjuração Baiana de 1798: a construção de uma memória histórica* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-12022008-111026/pt-br.php>
- Valim, P. (2012). *Corporação dos enteados: tensão, contestação e negociação política na Conjuração Baiana de 1798* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8137/tde-02042013-115539/en.php>
- Vilhena, L. S. (1969). *A Bahia no século XVIII*. Itapua.

Mudança e (re)organização social no artesanato tradicional de trançados do rio Arapiuns, Santarém, Pará

Change and social (re)organization in traditional braided crafts from the Arapiuns River region, Santarém, Pará

Ana Carolina Vitorio Arantes¹  | Luciana Gonçalves de Carvalho¹  | Veridiana Barreto do Nascimento¹ 

¹Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, Pará, Brasil

Resumo: A produção de objetos em palha de tucumã é histórica em comunidades às margens do rio Arapiuns, município de Santarém, Pará, e, em 2022, esse saber-fazer foi declarado patrimônio histórico, cultural e imaterial do município. Este artigo aborda mudanças na organização social e na produção artesanal dos trançados do Arapiuns, a partir da experiência da Associação de Artesãos e Artesãs das Comunidades de Nova Pedreira, Vista Alegre e Coroca (AARTA). Entrevistas semiestruturadas, conversas informais e análise de documentos indicaram que, a partir dos anos 2000, diversas instituições passaram a atuar na região, visando à geração de renda e à preservação cultural e ambiental. Essas instituições, juntamente com artesãs, possibilitaram o intercâmbio de saberes-fazeres, as variações na tipologia e no tingimento de peças, a organização formalizada das artesãs, além de mudanças nas formas de produção e comercialização do artesanato. A organização formal do grupo, a atuação da associação e o papel desempenhado por uma artesã específica consolidaram tais mudanças. Nesse processo, a AARTA materializou a valorização do artesanato pelas próprias artesãs e tem impulsionado a colocação dessa atividade em espaços que estimam os atributos de um artesanato tradicional, com melhores preços de venda, além de divulgar e permitir seu reconhecimento enquanto patrimônio municipal.

Palavras-chave: Associação comunitária. Patrimônio imaterial. Produção artesanal. Santarém. Tucumã.

Abstract: Objects have long been made from the fibers of the tucumã palm in communities of the Arapiuns River in Santarém, Pará, and in 2022 this know-how was declared historical, cultural and intangible heritage of the municipality. This article addresses changes in social organization and artisanal production of braided crafts in Arapiuns from the experience of an association of crafters in the communities of Nova Pedreira, Vista Alegre, and Coroca (AARTA). Semi-structured interviews, informal conversations, and analysis of documents indicated that several institutions began to operate in the region in the 2000s in order to generate income and promote cultural and environmental preservation. These institutions, together with the artisans, enabled exchange of know-how, variations in types and dyeing of pieces, formalized organization of the artisans, as well as changes in the ways these crafts were produced and sold. The formal organization of the group, its activities, and the role played by a specific artisan consolidated these changes. During this process, AARTA encouraged the artisans to value their own crafts and drove placement of these products in spaces that add value to traditional crafts and provide better sales prices, along with dissemination and recognition of this municipal heritage.

Keywords: Community association. Immaterial heritage. Artisanal production. Santarém. Tucumã.

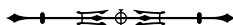
Arantes, A. C. V., Carvalho, L. G., & Nascimento, V. B. (2024). Mudança e (re)organização social no artesanato tradicional de trançados do rio Arapiuns, Santarém, Pará. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20220088. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0088.

Autora para correspondência: Ana Carolina Vitorio Arantes. Universidade Federal do Oeste do Pará. Rua Vera Paz, s/n. Santarém, PA, Brasil. CEP 68040-255 (anacv.arantes@gmail.com).

Recebido em 02/12/2022

Aprovado em 28/08/2023

Responsabilidade editorial: Lucia Hussak van Velthem



INTRODUÇÃO

Os trançados do Arapiuns são produzidos, principalmente, no baixo curso do rio homônimo, no município de Santarém, Pará. 'Tecer', como dizem as artesãs, é a ação de confecção das peças, feita ao trançar as palhas retiradas de palmeiras de tucumã (*Astrocaryum vulgare* – Arecaceae) encontradas na região (Carvalho, 2011a).

Antes de tecer, é preciso identificar as 'guias' – prefoliações das palmeiras – aptas para retirada. Como é característico do gênero botânico *Astrocaryum* (Kahn, 2008), os espinhos estão presentes em grande quantidade, nas diversas partes da palmeira; assim, a preparação das 'guias' envolve sua remoção, a separação dos folíolos e a secagem deles ao sol. Com a transformação dos folíolos em palhas secas, já é possível tecer peças ou, antes, tingi-las para confecção de peças coloridas artificial ou naturalmente (Arantes et al., 2021). Esse saber-fazer é transmitido, geralmente, de mãe para filha, sendo as mulheres as principais tecedeiras das famílias (Carvalho, 2011a).

As peças são feitas e comercializadas há gerações na região, como mostram os relatos de Medeiros (2012, 2013) e Silva (2021), sempre tendo as mulheres como protagonistas. Recentemente, em 2022, foi aprovado o projeto de lei nº 21.491, que declarou os 'trançados do Arapiuns' como patrimônio histórico, cultural e imaterial do município de Santarém (Santarém, 2022). Esse reconhecimento é fruto de articulações que remontam ao começo dos anos 2000 e envolvem diversos atores institucionais, além das comunidades locais.

Neste artigo, demonstramos que tais articulações não só promoveram a valorização do artesanato pelas próprias artesãs e suas comunidades, pelo mercado, por políticos e instituições públicas, mas também estimularam uma nova forma de organização social das artesãs, por meios formais e informais. As mudanças na organização coletiva, por sua vez, estiveram associadas a inovações no artesanato, refletidas na criação de uma variedade de peças, produzidas com novas formas de tingimento e formatos. Nessa conjuntura, o objetivo deste estudo é analisar o

processo de valorização do artesanato conhecido como trançados do Arapiuns.

A confecção desse artesanato envolve coletivos formados em diversas comunidades e aldeias situadas nas duas margens do rio Arapiuns, os quais se distinguem uns dos outros em relação aos modos de organização, produção e comercialização artesanal. Há, por exemplo, coletivos compostos por pessoas de diferentes filiações étnicas (indígenas e não indígenas), grupos informais e formais (com estatuto jurídico de associação ou cooperativa), e de caráter mais ou menos duradouro, fechado ou aberto. Neste artigo, será considerada, em particular, a experiência do grupo que originou a Associação Trançados do Arapiuns, nome fantasia da Associação de Artesãos e Artesãs das Comunidades de Nova Pedreira, Vista Alegre e Coroca (AARTA), cuja sede fica na Vila Coroca (Figura 1).

Com foco na AARTA, pretende-se discutir, mais especificamente, o papel da organização formal de artesãs nas mudanças que levaram ao reconhecimento do valor patrimonial dos trançados do Arapiuns como um artesanato tradicional, na acepção que R. Lima (2005) confere a essa expressão. A partir da análise de documentos de projetos desenvolvidos pela e com a AARTA, de entrevistas semiestruturadas e conversas realizadas com sócias da entidade – uma ex-pesquisadora do Centro Nacional

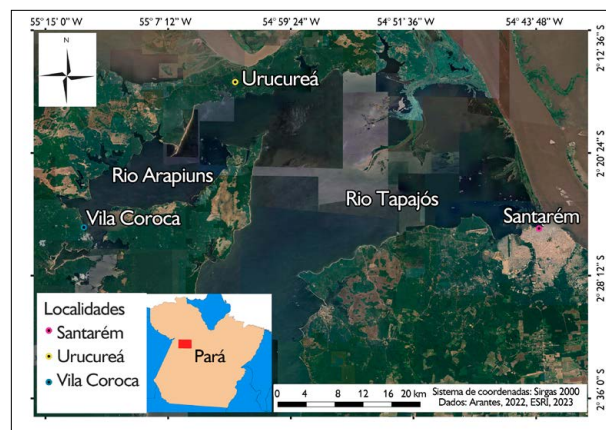


Figura 1. Localização da Vila Coroca e Urucureá, no rio Arapiuns, em relação à cidade de Santarém. Mapa: Ana Carolina Vitorio Arantes (2023).

de Folclore e Cultura Popular/Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (CNFCP/IPHAN) e agentes de terceiro setor –, argumenta-se, neste artigo, que a atuação da referida associação foi imprescindível para a valorização dos trançados do rio Arapiuns em geral. Esta pesquisa foi analisada e aprovada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA), sob parecer nº 4.939.501.

O texto contém, além desta introdução, duas seções que antecedem as considerações finais. Primeiramente, a partir da literatura, são abordados alguns aspectos da produção artesanal tradicional, como sua íntima relação com modos de vida, expressão cultural, fortalecimento identitário e político, e interação com o mercado. Em seguida, percorrem-se as trilhas da valorização e das mudanças na produção artesanal em palha de tucumã no rio Arapiuns, tomando como objeto empírico a experiência da AARTA, que, para fins analíticos, é dividida em três fases.

ARTESANATO TRADICIONAL E ALGUMAS DE SUAS NUANCES

Uma definição de artesanato o caracteriza como um produto do fazer humano, elaborado basicamente pelas mãos, mas podendo envolver a utilização de equipamentos e máquinas submissas ao artesanato (R. Lima, 2005). Entre os vários tipos de artesanato, R. Lima (2005) define o artesanato tradicional como aquele que expressa origem, identidade (individual ou coletiva) e cultura. Assim, um artesanato tradicional não é apenas mercadoria ou objeto utilitário e/ou decorativo, mas está investido de valores e crenças, carregando informações de quem o produziu (R. Lima, 2005; Velthem, 2007).

Imbuído de cargas identitárias e culturais, os artesanatos tradicionais levantam questões pertinentes para discussão acerca de preservação, consumo, comercialização, direitos intelectuais, demanda mercadológica, entre as quais algumas serão abordadas adiante. Nessa categoria de artesanato, os trançados do Arapiuns estão inclusos, carregando em si a identificação do

local de origem, bem como um conjunto de informações culturais da região e dos modos de vida das pessoas que ali vivem e produzem as peças.

Muitos dos objetos que, atualmente, são identificados como artesanato são ou foram objetos utilizados no cotidiano de quem os produz ou produzia. Cerâmicas, cestarias e cuias, por exemplo, foram e ainda são, em alguns contextos, utilizadas nas atividades diárias de populações da Amazônia. Desse modo, diferencia-se artefato de artesanato, considerando que os primeiros são feitos para uso próprio e/ou familiar, e o segundo constitui uma ressignificação do artefato, porquanto produzido com vistas a ser comercializado, geralmente como objetos decorativos (D. Lima et al., 2006; M. Sousa, 2009). Consideramos essa diferenciação simplesmente com o objetivo de ressaltar o aspecto comercial do artesanato, em relação ao artefato, pois esse aspecto é relevante no caso em estudo.

As dinâmicas que levam artefatos a se tornarem artesanatos estão relacionadas, geralmente, com o interesse em salvaguardar conhecimentos e técnicas necessários à produção de objetos manufaturados de uso cotidiano, especialmente os de origem anterior à colonização (D. Lima et al., 2006). Tal interesse parte da compreensão de que esses conhecimentos e técnicas podem desaparecer, em razão da competição dos artefatos com objetos industrializados de funções semelhantes e de mudanças nos modos de vida dos próprios produtores, o que levaria à inutilidade de sua produção (Leite, 2005; D. Lima et al., 2006).

D. Lima et al. (2006) afirmam que muitos artefatos outrora utilizados na vida cotidiana na Amazônia foram, de fato, substituídos por objetos industriais, enquanto outros foram transformados em artesanato, em versões em miniatura, decompostos ou inteiros. Entender o artesanato como um testemunho material do passado, que, por isso, deve ser preservado, é uma vertente de ações, discursos e políticas no ramo da valorização do artesanato. Nessa perspectiva, busca-se a preservação da peça, da arte original. Por outro lado, há perspectivas

que buscam adequação e inovação do objeto, visando a atender às demandas do mercado e obter maior sucesso na comercialização (Leite, 2005; R. Lima, 2005; D. Lima et al., 2006; Reis, 2022).

Em meio a programas, projetos e ações que as diferentes perspectivas embasam, o artesanato tradicional impõe desafios específicos àqueles que visam ao incentivo da produção, uma vez que exige sensibilidade e respeito para com os valores, saberes e códigos de comportamento do artesão, os quais permeiam toda produção e constituem, segundo R. Lima (2005), o seu ponto forte, a fonte do seu valor cultural. Assim, para o R. Lima (2005), o caminho para o equilíbrio entre as diferentes perspectivas é enxergar o objeto artesanal tradicional dentro das relações de mercado, para sua valorização econômica, mas respeitando a peculiaridade de sua dimensão cultural.

Embora seja visto por alguns como algo que deve ser preservado e protegido de mudanças, o artesanato tradicional é dinâmico e se modifica continuamente (R. Lima, 2005). Como criação que traz referências do contexto em que foi produzida, é viva e cambiante, assim como seu contexto, a exemplo da cultura em que foi concebida (Leite, 2005; Carneiro da Cunha, 2009).

A título de exemplo, o antropólogo e ex-coordenador do programa “Sala do Artista Popular” (SAP)¹, R. Lima (2005), traz o histórico do artesanato de cuias² produzidas na região do Aritepera, em Santarém. Em seu primeiro contato com as produtoras, elas comercializavam apenas as cuias tingidas e lisas, sem desenhos. O projeto “Cuias de Santarém”, desenvolvido com elas em 2002 e 2003, inventariou padrões de desenhos a partir de coleções particulares e institucionais, e que haviam sido registrados por viajantes e estudiosos, mas abandonados ao longo do tempo pelas mulheres. Além desses desenhos, que outrora

foram comuns nas cuias, o projeto sugeriu a incorporação de grafismos encontrados em cerâmicas arqueológicas de Santarém, visto que era comum que cuias recebessem grafismos indígenas na decoração, quando confeccionadas e comercializadas por outros artesãos, fora de Santarém (Carvalho, 2011b).

Outro aspecto relevante na produção do artesanato tradicional é que ele tem e exige um tempo de produção próprio. Como no caso dos trançados do Arapiuns, vários tipos de artesanato são produzidos no meio rural, onde o artesão exerce atividades além da criação de objetos para comercialização, a exemplo de criação animal, cultivo da roça e pesca, entre outras, que demandam tempo e recursos. Essas atividades são fortemente influenciadas pelas estações do ano e por eventos climáticos, que atuam igualmente sobre a disponibilidade e a adequação da matéria-prima para a produção artesanal, tal como ocorre com o látex da balata, da qual são feitas figuras representativas da Amazônia – um artesanato declarado patrimônio cultural do estado do Pará (Carvalho et al., 2018).

O mercado, por sua vez, regularmente exige uma velocidade de produção que pode não ser atendida devido às dinâmicas do contexto em que as criações artesanais são produzidas, como sustenta R. Lima (2005). O autor destaca, então, que, nesses casos, é preciso um trabalho de conscientização do consumidor, visando à compreensão de que o objeto de interesse está inserido em um cenário social complexo, organizado em um ritmo diferente do vigente no meio urbano.

Velthem (2007) alega que um objeto artesanal tem a capacidade de sintetizar propriedades derivadas de aspectos temporais, espaciais e sociais, mas, como ressalta Jamin (2004), citado por Velthem (2012), o objeto não é simplesmente uma expressão de relações, visto

¹ A SAP é apresentada como um “programa permanente voltado para a produção de arte popular e artesanato brasileiros, envolvendo ações de pesquisa, documentação, difusão e fomento. A partir de pesquisas de campo e documentação fotográfica, o programa realiza exposições com vendas dedicadas a artistas e comunidades produtoras de artesanato de cunho tradicional” (CNFCP, n. d.). Para uma análise do programa, ver Reis (2018, 2022).

² Produzido a partir dos frutos da cuieira (*Crescentia cujete*), que recebem incisões ou pinturas e se transformam em objetos decorativos e/ou recipientes, como a própria cuia, utilizada para tomar tacacá, prato típico da região Norte (Carvalho, 2011b).

que sua forma e/ou função não definem decisivamente seu destino cultural. Assim, ao mesmo tempo em que expressam cultura, os artefatos, ora transformados em artesanato, assumem certa flexibilidade e expressam também capacidades de inovação e criatividade quanto às suas potenciais maneiras de apropriação e uso.

Em um movimento de valorização cultural e ambiental ocorrido no Brasil, a partir dos anos 1990³, diversos artesanatos tradicionais passaram a figurar em políticas e projetos governamentais e não governamentais que buscavam superar gargalos nas respectivas cadeias produtivas (Medeiros, 2013). A título de exemplo, tal como no caso dos trançados do Arapiuns, o artesanato em fibra de cauçu (*Calathea lutea*), produzido por mulheres do grupo Teçume D'Amazônia, foi objeto de projetos de apoio na Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) Amanã, no Amazonas (M. Sousa et al., 2016).

Na RDS Amanã, a produção de artesanato de fibra de cauçu teve papel de destaque no fortalecimento político e econômico das mulheres (M. Sousa et al., 2017). Anteriormente à sua organização para aprimorar a produção artesanal, os conhecimentos necessários à confecção de artefatos com cauçu estavam restritos a algumas idosas. Com o apoio do grupo de mulheres da RDS e do Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae), o grupo de artesãs Teçume D'Amazônia foi criado, e a comercialização do artesanato foi facilitada, gerando renda e maior independência econômica para várias mulheres, sendo esse fator crucial para justificar o trabalho do grupo diante de suas comunidades e famílias (M. Sousa, 2017; M. Sousa et al., 2016).

Outrossim, a realização de oficinas e reuniões no âmbito do grupo Teçume D'Amazônia favoreceu o exercício do diálogo e da troca de conhecimentos diversos entre as artesãs, o que se configurou como espaço de

sociabilidades entre elas, reforçando também seu papel político. M. Sousa et al. (2016) afirmam que esse exercício teve papel fundamental no posterior envolvimento das mulheres em espaços de decisão das comunidades e da unidade de conservação.

Na região do rio Arapiuns, os trabalhos de Medeiros (2012, 2013) trazem importantes contribuições acerca dos aspectos socioculturais da produção do artesanato em palha de tucumã, especialmente relacionados à mobilidade, à construção de comunidades, à territorialidade e ao saber-fazer do artesanato. Laços de parentesco e compadrio organizam as relações sociais e territoriais, de modo que se produziu um território onde as artesãs aperfeiçoaram e intensificaram a arte de fazer trançados, o qual a socióloga chama de “ponto difusor das artesanias” (Medeiros, 2013, p. 97). Em sua visão, o tucumãzeiro e os objetos produzidos a partir de sua palha são uma demarcação simbólica dos grupos sociais deste território.

Aguinada na valorização e comercialização dos objetos em palha de tucumã em mercados externos ao Arapiuns, em parte, reflexo do movimento socioambientalista, também tem o caráter de diversificação das estratégias econômicas das famílias, segundo Medeiros (2013). Entre os consumidores das peças no meio urbano, promovem-se o reconhecimento e a admiração por um produto que traz em si as noções de desenvolvimento sustentável e de distinção sociocultural de povos da Amazônia (Medeiros, 2012).

A TRAJETÓRIA DOS TRANÇADOS DO ARAPIUNS COM AS ARTESÃS DA AARTA

A produção de objetos em palha de tucumã é memorada até duas gerações anteriores das interlocutoras e dos interlocutores deste estudo. A lembrança compartilhada por essas pessoas é de ver as mulheres mais velhas da comunidade – mãe, sogra, tias, avós, madrinhas e outras

³ Especialmente a partir da década de 1970, a questão ambiental passou a estar presente em debates políticos mundiais e, na década de 1990, foi realizada, no Brasil, a Eco-92, promovida pela Organização das Nações Unidas (ONU). O evento estabeleceu acordos visando o desenvolvimento sustentável, incluindo o reconhecimento da importância das populações locais e seus modos de vida. Para detalhes, ver Guimaraes e Fontoura (2012).

conhecidas – tecendo. As artesãs, em geral, começaram a aprender o teçume entre oito e 13 anos de idade, ao tecerem pequenos balaios (cestos) para brincar. Mais tarde, com a técnica aperfeiçoada, já auxiliavam a mãe na produção do fundo⁴ ou do acabamento das peças para comercialização. Quando mais velhas, tornaram-se autônomas na produção desse artesanato. Há também mulheres que aprenderam o ofício já adultas, após a união com filhos ou irmãos de artesãs.

Quando as mulheres que, atualmente, compõem a AARTA iniciaram suas atividades com o tecido ou teçume, as peças produzidas eram usualmente chapéus e balaios, destinados tanto para uso familiar quanto para comercialização. Os balaios eram particularmente procurados, tinham tamanhos variados e eram usados para guardar roupas e objetos. Como veremos adiante, daquele período até meados dos anos 2000, as peças eram feitas majoritariamente com palha sem tingimento e, quando coloridas, o tingimento era feito com anilina, adquirida na cidade (Figura 2).

Para a venda de peças, o recurso a atravessadores, também chamados marreteiros, era comum, tal como ocorre no escoamento de outros produtos paraenses, quer da agropecuária familiar no sudoeste do estado (Herrera et al., 2014), quer da castanha na Calha Norte (Krag & Santana, 2017; Silva et al., 2013), quer, ainda, de outros tipos de artesanato (Carvalho, 2011b; Costa, 2021). A propósito, nesse segmento econômico, a participação de atravessadores é frequente e amplamente debatida, embora haja especificidades regionais e relativas ao tipo de produção.

Um estudo do Banco do Nordeste (2002) revela a atuação desses personagens no campo do artesanato desde a década de 1950, por meio de um sistema semelhante ao do aviamento registrado na Amazônia (Weinstein, 1983). Fornecendo antecipadamente matérias-primas



Figura 2. Produção de cesta, com predominância de palha natural. As palhas coloridas foram tingidas de anilina. Fonte: Moreira (2005), acervo CNFCP/IPHAN.

aos artesãos, mantinham-nos comprometidos a oferecer-lhes, com exclusividade, sua produção. Adquirindo-a para revenda, dominavam o mercado de bens artesanais no Nordeste, deixando os produtores à margem da negociação de preços finais e afastados dos consumidores (Oliveira & Veiga Neto, 2008). Como J. Sousa et al. (2020) observam, o papel de atravessador é, ainda, significativo na comercialização do artesanato nordestino, podendo ser desempenhado por membros da própria comunidade dos artesãos ou agentes externos. Em todo caso, os autores frisam que, “para alguns artesãos, esse é o principal ou o único comprador de suas peças” (J. Sousa et al., 2020, p. 571).

Nos limites do Arapiuns, havia atravessadores na comunidade Vila Coroca que revendiam as peças a moradores das cidades de Belterra e Santarém ou a outros atravessadores na orla de Santarém e em uma loja especializada em artesanato da Amazônia. Quando iam

⁴ O fundo é tecido a partir de um ponto central, o ‘miolo’. Em torno dele, é tecido um círculo, depois outro, e assim sucessivamente, sempre um círculo envolvendo o outro. Também chamados ‘rodas’, esses círculos concêntricos formam a base de inúmeros tipos de peças.

à cidade, as artesãs levavam grande quantidade de peças para vender, em geral, de 100 a 200 itens, entretanto, o valor pago por elas era ínfimo, considerando o tempo gasto em sua confecção, e cobria apenas a despesa com as passagens de ida e volta para a comunidade, mais alguns itens escolares para os filhos. Para não voltar para casa com os objetos, as artesãs tendiam a aceitar o valor oferecido pelos atravessadores, ainda que fosse aquém do justo.

Tecer palha fazia parte das atividades cotidianas das mulheres e a prática desse ofício ia além do aspecto econômico. Nos intervalos das atividades da roça, da escola, do cuidado com a casa e com os filhos, as mulheres teciam inclusive à noite, à luz de lamparina. Como seu Taquinho (comunicação pessoal, 24 nov. 2021) relembrou, tecer também era uma maneira de “não ficar aleia”, ou seja, desocupada.

No processo de valorização do artesanato, porém, fazem-se sentir mudanças na própria concepção do trabalho artesanal, em sentido semelhante ao que Keller (2011) apontou no contexto de Barreirinhas, Maranhão. Tal como lá, pode-se identificar nos relatos das artesãs da AARTA a emergência de processos que indicam o início de um cultivo consciente de uma atitude empreendedora, o objetivo de eliminação dos atravessadores, uma maior atenção ao mercado e a ênfase na (re)organização do trabalho em bases associativas. Outrossim, de modo similar ao narrado por J. Sousa et al. (2020) sobre o Alto do Moura, um forte polo produtor de cerâmica em Caruaru, Pernambuco, notam-se esforços para associar a atividade artesanal ao mercado internacional e ao turismo no Arapiuns.

Para discutir como tais processos caracterizaram a recente trajetória do grupo que originou a AARTA, este tópico subdivide-se em três subitens, que representam três fases do artesanato em palha de tucumã do rio Arapiuns. É importante ressaltar que essas fases não são exatamente delimitadas, mas assim enquadradas para fins analíticos, e que as características de cada uma delas permeiam as demais.

FASE I (2000-2006): ENTRADA NO MUNDO DOS PROJETOS

Projetos sociais, culturais, econômicos, assistenciais, educativos e de outras naturezas se multiplicaram em Santarém a partir da década de 1990, com a expansão da atuação de organizações não governamentais (ONG) financiadas por agências internacionais e/ou pelo próprio Estado, no âmbito de políticas públicas dirigidas a diferentes setores. Um dos focos principais dos inúmeros projetos realizados desde então tem sido a indução de mudanças que promovam o desenvolvimento econômico a partir de técnicas de intervenção fundamentadas no reconhecimento (em maior ou menor grau) de determinantes sociais e culturais locais (Salviani, 2010). Dessa maneira, embora assumam objetivos e técnicas diversificadas, tais projetos compartilham lógicas e estéticas que conformam uma espécie de ‘moldura enquadadora’ (Carvalho, 2011b; Landim, 2002, p. 234).

Nesse sentido, para a compreensão dos processos induzidos por intervenções relativas ao artesanato de trançados do Arapiuns, é fundamental ressaltar a familiaridade pregressa de moradores da comunidade Vila Coroca com lógicas, estéticas e molduras de projetos de desenvolvimento local. Com efeito, desde o início dos anos 2000, eles vinham participando de uma série de atividades no âmbito de projetos de produção de mel e criação de peixes e quelônios para consumo e comercialização. Havia, ainda, a intenção de realizar projetos de turismo de base comunitária (Assis, 2021). Dessa maneira, Vila Coroca já tinha infraestrutura e ambiência propícias ao acolhimento do projeto Trançados do Arapiuns quando este lhe foi apresentado, em 2004.

Proposto pelo CNFCP, do IPHAN, e pela Associação Cultural de Amigos do Museu de Folclore Edison Carneiro (ACAMUFEC), em parceria com o governo da Finlândia, o projeto “Trançados do Arapiuns” seguia as diretrizes do Programa Artesanato Solidário (PAS), criado em 1998. Este, por sua vez, fora criado no âmbito de uma política do governo Fernando Henrique Cardoso,

a “Comunidade solidária”. Em linhas gerais, o PAS e seus projetos buscavam fornecer a comunidades locais condições para superação de entraves à produção e à comercialização de artesanato tradicional, tomando como prioridades:

O saber-fazer artesanal enquanto fruto de passagem de saber entre gerações, a valorização da atividade artesanal de referência cultural brasileira, a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Intangível, e inclusão cidadã e produtiva dos artesãos ameaçada de extinção pelas mudanças ocorridas no mercado de trabalho (Artesol, n. d. citado em Ramos, 2013, p. 50).

Em Santarém, o projeto “Trançados do Arapiuns” foi precedido pelo “Cuias de Santarém”, também integrante do PAS e desenvolvido em 2002 e 2003, com o apoio das agências estadual e local do Sebrae (Carvalho, 2011b), as quais tiveram papel decisivo na articulação com o governo finlandês, cujos técnicos viram no artesanato em palha de tucumã um atrativo capaz de incrementar o turismo comunitário na região. Assim, em 2004, a conjunção de interesses e recursos humanos e financeiros das diferentes instituições possibilitou iniciar o projeto em tela nas comunidades Tucumã, São Miguel e Nova Sociedade, localizadas na Reserva Extrativista (RESEX) Tapajós-Arapiuns, na margem direita do Arapiuns, e na Vila Coroca, Vila Brasil e Nova Pedreira, na margem esquerda do rio, na área posteriormente delimitada como Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) Lago Grande.

O grupo reunido em torno do projeto “Trançados do Arapiuns” participou de reuniões, oficinas (de melhoria de produtos, atendimento, precificação, relacionamento interpessoal, controle de qualidade, associativismo, entre outras), feiras e exposições que revelaram novas perspectivas para a comercialização do artesanato, colocando em xeque o papel tradicional do atravessador. Em contrapartida, os novos

mercados demandaram alterações na esfera da produção, sobretudo no que tange à qualidade do produto.

Em relação a este último ponto, era notório um desequilíbrio entre peças produzidas por diferentes artesãs e comunidades, principalmente no tingimento da palha e no acabamento dos trançados. Para lidar com esse problema, o projeto buscou auxílio de artesãs mais experientes na comercialização de peças para fora de Santarém, especificamente na comunidade Urucureá, também localizada no PAE Lago Grande.

Desde 1995, as artesãs de Urucureá vinham sendo apoiadas pelo Projeto Saúde e Alegria (PSA), uma organização não governamental sem fins lucrativos. Organizadas no grupo TucumArte, elas não só transitavam com mais desenvoltura entre projetos e agentes externos, como já haviam recebido vários cursos e oficinas (Silva, 2021). Em uma delas, inclusive, uma designer havia desenvolvido um novo modelo de peças: as mandalas⁵, que eram muito bem recebidas no mercado externo a Santarém e até então não eram confeccionadas pelas artesãs do projeto “Trançados do Arapiuns”. O TucumArte também havia se aperfeiçoado no uso de pigmentos naturais, o que conferia uma qualidade diferenciada a seus produtos, diante de outros feitos com tintas industriais.

Enfim, as artesãs de Urucureá eram consideradas “exímias tecedeiras”, como descreveu a pesquisadora Thais Medeiros (comunicação pessoal, 5 dez. 2021), e por isso foram convidadas a oferecer uma oficina para as participantes do projeto “Trançados do Arapiuns”. Zenilda Bentes, membro da equipe executora do projeto, lembra-se de quando chegou à Vila Coroca, com algumas peças de Urucureá, e as mostrou para dona Conceição, a artesã mais idosa da comunidade naquela época. Enquanto tecia uma cestinha, a senhora falou:

⁵ Objetos tecidos em círculo nos quais as linhas de palhas coloridas formam diversas figuras geométricas. Geralmente, são usados para fins decorativos, afixados na parede.

“Professora... Nós não vamos mais vender nossos produtos”. Aí, eu disse: por quê, dona Conceição? “Porque o nosso produto tá muito feio, professora. Essas peças são muito bonitas. E se a gente for levar, entre as delas e as nossas, o pessoal vão comprar as coisas delas, que são bem bonitas, bem feitinhas, perfeitas”. Aí, as outras também concordaram. Eu disse: mas se acalmem, foi justamente, eu trouxe essas peças pra vocês verem que vocês podem chegar nesse nível de qualidade (Z. B., comunicação pessoal, 29 abr. 2022).

O aprimoramento de técnicas de tingimento e acabamento de peças e o desenvolvimento de produtos foram, então, os principais objetivos da oficina, realizada na Vila Coroca. Em relação ao primeiro ponto, as integrantes do projeto “Trançados do Arapiuns” se aperfeiçoaram no manuseio de plantas para extração de tinturas. Embora já as usassem, de fato, também recorriam regularmente à anilina, misturando palhas coloridas natural e artificialmente nos trançados. Conquanto não fossem rejeitadas em Santarém, essas peças eram mal recebidas no mercado externo de artesanato, segundo a coordenadora do projeto. Fortemente influenciados pelo movimento global e nacional de valorização da natureza e das comunidades amazônicas, os consumidores de outras regiões do país, principalmente do Centro-Sul, em detrimento dos objetos em que notassem a presença de anilina, davam preferência àqueles confeccionados com matérias-primas e técnicas naturais, que agregam valor cultural, conectando-os aos territórios onde são produzidos. Além de serem mais vendáveis, os produtos sem anilina dispensam custos com aquisição desse produto, que passa a ser inteiramente substituído por vegetais retirados de quintais e matas próximas.

Em se tratando de inovações e desenvolvimento de peças artesanais, além da definição de padrões e tamanhos, uma importante característica para comercialização em alguns mercados é o destaque dado ao papel de designers no melhoramento dos produtos. Nesse sentido, a oficina com as artesãs de Urucureá possibilitou o aprendizado da confecção de mandalas e a criação de peças como o porta-cuia e o porta-joias, por exemplo. Como resultado de múltiplas interações que mediaram o intercâmbio de

conhecimentos entre designers e artesãs mais ou menos experientes, bem como o compartilhamento de expertises, criatividade e curiosidade, as participantes do projeto “Trançados do Arapiuns” passaram a confeccionar grande variedade de objetos, além dos tradicionais chapéus e balaios.

As inovações não retiraram desse artesanato, entretanto, seu *status* de tradicional, como R. Lima (2005) argumentou. Sugestões feitas por designers e outros atores foram dispensadas, aceitas, modificadas; as próprias artesãs também passaram a inovar, diante da previsão de interesse de um público diferenciado. Assim como no artesanato de cuias, no caso dos trançados do Arapiuns existe uma “permeabilidade . . . em relação a interferências externas relativas a inovações estéticas e nas práticas de ofício das artesãs” (Carvalho, 2011b, p. 22).

Sobre as formas de comercialização ensejadas pelo projeto, havia o incentivo para que o artesanato fosse destinado a segmentos de mercado que valorizassem tanto o produto quanto o saber-fazer das artesãs e o contexto ambiental e cultural de origem. Visando esses segmentos, o CNFCP promoveu uma exposição de trançados na SAP do Museu de Folclore Edison Carneiro, no Rio de Janeiro, em 2004, pouco após o início do projeto. Para as artesãs do Arapiuns, a SAP constituiria uma oportunidade singular para mostrar e vender sua produção em um local de referência nacional em artesanato e arte popular, de grande relevância cultural e comercial. Em contrapartida, seria preciso formar um estoque de peças para o evento, que duraria cerca de 45 dias, aos quais se seguiriam vendas contínuas em sistema de consignação. Para tanto, preços adequados à venda na SAP – consideravelmente melhores que aqueles cobrados aos atravessadores – foram sugeridos às artesãs, mas, apesar dos ganhos vislumbrados, grande parte delas hesitou em reservar peças e aderir ao sistema de consignação, acabando por recorrer aos atravessadores, quer por necessidade imediata de dinheiro, quer por desconfiança.

Realizada a SAP, as que tiveram suas peças expostas e vendidas por melhores preços – sobretudo as que também estiveram presentes na inauguração da exposição

e visitaram lojas especializadas em artesanato no Rio de Janeiro – começaram a descortinar um mercado mais propício à sua produção. Desse modo, até o ano seguinte, ainda com apoio do projeto, seus trançados passaram a estar presentes em outros museus, em feiras e outros pontos de venda no país, como em Belo Horizonte, Belém e São Paulo, proporcionando melhoria na renda local.

Atuando nos eixos expostos e outros, o projeto “Trançados do Arapiuns” delineou um cenário propício a inovações na produção artesanal, e este foi acentuado pelo início de um projeto de turismo na Vila Coroca, ainda em 2004, quando os artesanatos do grupo abrangido pelo projeto começaram a ser vendidos na própria comunidade, embaixo de uma emblemática mangueira, para os turistas que vinham conhecer a região:

Quando o Sebrae ligava, ‘tá indo uma lancha com turista’, aí a gente colocava, carregava uma mesa, colocava a toalha e colocava todo o artesanato embaixo da mangueira, pra esperar. Que eles iam ver a abelha, as tartarugas e o artesanato (N. P., comunicação pessoal, 15 jul. 2022).

O universo social estava se modificando, com a valorização do saber-fazer das artesãs e a inserção do artesanato em um roteiro turístico que o exibia como uma expressão tradicional local, fruto de saberes indígenas e potencialmente sustentável, como afirmava a etiqueta presente nas peças. Conforme se aproximava o encerramento do projeto, as seis comunidades nele reunidas articularam-se com o objetivo de manter conquistas desse coletivo, de maneira autônoma.

Para tanto, o Sebrae ofertou capacitações acerca de associativismo e cooperativismo, focando na organização social do grupo. Em 2005, com o encerramento do projeto e os bons frutos colhidos, parte das artesãs mostrou interesse em dar continuidade e estender os avanços obtidos. Embora não fosse algo esperado pelo projeto, as experiências anteriores da equipe em Santarém, com as artesãs de cuias, incentivaram a criação de uma associação, que poderia captar recursos e executar projetos próprios.

A criação dessa entidade, porém, não foi simples. A burocracia comum e os desafios de se iniciar uma associação comunitária fizeram com que artesãs de algumas comunidades desistissem do processo e outras fossem convidadas a participar dele. Ademais, a situação fundiária determinou a composição da associação: distanciaram-se aquelas localizadas na RESEX, e aproximaram-se as comunidades do PAE, talvez porque estas últimas tenham mais autonomia e independência de articulação com outros parceiros, com perfis diferentes daqueles atuantes em uma unidade de conservação, como a RESEX. Por fim, de cerca de 30 participantes do projeto Trançados do Arapiuns, 14 se mantiveram unidos no propósito de criar uma associação. A formalização do grupo ocorreu em 2006, com a fundação da AARTA.

FASE II (2007-2014)

Nas conversas e entrevistas sobre a AARTA e os projetos relativos ao artesanato na Vila Coroca, uma pessoa sempre era citada pelos interlocutores desta pesquisa: Dona Neida. Nascida e criada na própria comunidade, Neida Pereira tinha uma longa trajetória de envolvimento com atividades comunitárias. Tendo participado de grupos da Igreja Católica desde criança, aos 15 anos, tornou-se coordenadora do distrito eclesialístico, o que lhe exigia deslocamentos regulares entre o interior e a cidade, além de articulações entre os membros da comunidade de fé. Seguiu ligada a causas comunitárias até quando, no início do projeto “Trançados do Arapiuns”, casada, com quatro filhas e o ensino fundamental ainda incompleto, se destacou novamente como uma líder local. Sua desenvoltura no exercício de funções de articulação e organização foi logo observada pela equipe do projeto e por membros de outras comunidades.

Tanto na formação do grupo inicial para participar do projeto, quanto na fundação da AARTA (da qual foi a primeira presidente), a mobilização de artesãs e artesãos foi realizada por ela. Quando a Vila Coroca ainda não dispunha de instalações específicas para atender aos turistas, sua moradia era disponibilizada para apoiar as atividades de recepção e organização das peças. Quando havia eventos

que exigiam viagens, também era ela quem geralmente se dispunha a se ausentar de casa e a representar as artesãs⁶.

Em 2008, Neida e família se mudaram para Santarém. Como as atividades de gestão da AARTA exigiam cada vez mais dedicação, à medida que o artesanato ganhava novo alcance e trazia rendimentos às famílias do Arapiuns, Neida prosseguiu os estudos e, aos 38 anos, começou a cursar a graduação em Administração. Seu perfil de empreendedora e sua liderança foram se expandindo, dando o suporte necessário para as artesãs e a associação:

Comadre Neida que escrevia, porque a comadre Neida sempre ela teve por trás de tudo, né? Porque assim, tem uma coordenação, mas ela sempre esteve muito presente na situação né, de... De ficar encaminhando, dizendo como é que faz, né? Na verdade, ela tinha e tem mais conhecimento que a gente, né? Então ela ficava todo tempo dando suporte (L. C., comunicação pessoal, 25 nov. 2021).

Estar na cidade facilitou o contato entre compradores e artesãs, que então passaram a se comunicar diretamente. Em seguida, era feito o repasse do 'contrato' para as artesãs, pelo telefone ou pessoalmente. Finalmente, as peças vindas das comunidades de artesãs associadas eram alocadas na casa de Neida na cidade, onde eram preparadas para serem enviadas ao destino final.

Ainda em 2008, dois eventos marcaram uma nova fase de divulgação e comercialização dos trançados do Arapiuns. O primeiro, a instalação de uma loja da associação em um ponto de comércio localizado na principal avenida de Santarém, alugado por intermédio de Neida. Substituindo sua própria residência como uma espécie de entreposto da AARTA no meio urbano, a loja não serviu apenas à comercialização, mas consolidou um lugar simbólico para os trançados do Arapiuns, já conhecidos fora da cidade, trazendo impactos positivos à organização e à distribuição da produção do artesanato e à estruturação da associação.

O segundo evento marcante foi a dupla premiação dos trançados do Arapiuns, representados pela AARTA e pela própria Neida, em um concurso nacional. Disputando com aproximadamente 2.000 associações do Brasil, a AARTA ganhou o "Prêmio SEBRAE Top 100 de Artesanato", que tem por objetivo "identificar e premiar as unidades produtoras de artesanato mais competitivas do Brasil . . . não somente pela qualidade dos seus produtos, mas também por suas práticas de gestão" (Sebrae, 2022). Nos anos de 2008, 2009 e 2011, ficaram entre as 100 unidades produtoras selecionadas. Para cada uma das três conquistas, o prêmio incluía a participação, durante dois anos, em rodadas de negócios. Nelas, as artesãs podiam negociar diretamente com lojistas, além de divulgar sua arte. Fechado o negócio, 30% do valor acordado era repassado à organização. Era o 'contrato', que mobilizava as artesãs por muitos meses, na produção de peças com formatos, cores, tamanhos e quantidades encomendadas pelos clientes.

Naquele mesmo ano, Neida ainda foi inscrita pelo Sebrae no "Prêmio Sebrae Mulher de Negócios", que busca valorizar o empreendedorismo feminino. Ganhou o primeiro lugar no nível municipal e estadual, e ficou em segundo lugar no nível nacional. Em outro caso, a prefeitura de Santarém selecionou-a para concorrer ao prêmio promovido pelo Ministério da Cultura (MinC), "Mulher Empreendedora". Novamente, dona Neida ganhou e decidiu utilizar o prêmio em dinheiro para construir a primeira loja da AARTA no Arapiuns, abordada adiante.

Tais premiações materializaram a percepção crescente entre as artesãs, de que sua produção tinha valor, no mercado de artesanato e também na conservação da sociobiodiversidade. Embora algumas delas tenham sido conquistadas individualmente por Neida, relacionam-se diretamente com a mobilização coletiva em proveito do tegume. Cabe frisar, ainda, que os papéis desempenhados por Neida, de mulher estudada e conhecedora, de artesã

⁶ Ausentar-se de casa era inviável para algumas mulheres, devido à rotina familiar e às atividades produtivas desempenhadas; algumas tinham receio de ir para cidades grandes e desconhecidas, pois essas viagens exigiam aptidão para se informar e se locomover com meios de transporte incomuns à realidade do interior da Amazônia.

que mora na cidade, de criadora e executora de projetos, e de liderança comunitária, irrompem e se desenvolvem em um contexto forjado pelas famílias da Vila Coroca, como também pelas artesãs de outras comunidades ligadas à AARTA. Assim, as decisões tomadas por ela, mesmo quando executadas individualmente, acarretam diretamente na coletividade formada a partir da associação.

Foi assim que, com o valor do prêmio individual recebido por Neida, em 2008, as artesãs construíram, com as próprias mãos, como enfatizam, o barracão que passou a servir de loja na Vila Coroca.

Nos anos seguintes, como esse espaço de exposição e venda de trançados se consolidava como destino turístico no Arapiuns, embora fosse precariamente equipado, um novo projeto do CNFCP foi delineado para melhorar as condições locais de acolhimento aos visitantes. Desenvolvido em 2009 e 2010 no âmbito do Programa de Promoção do Artesanato de Tradição Cultural (Promoart), o projeto proveu estrutura física, equipamentos e embalagens para a loja construída pelas mulheres.

A partir de então, com maior ênfase na divulgação do turismo local, bem como do artesanato de trançados, a procura por passeios aumentou, não só na Vila Coroca, mas em outras comunidades do Arapiuns. As atividades receptivas, como o serviço de guias e o fornecimento de alimentação, também passaram a demandar maior envolvimento de mais famílias (Medeiros, 2013). As vendas de artesanato em palha de tucumã aumentaram, embora esse produto seja secundário no pacote turístico da comunidade (Assis, 2021), que é centrado nas atividades de criação de quelônios e abelhas, mas com elas formam um conjunto único na região.

FASE III (2015): ATUALIDADE

Ultimamente, o artesanato tradicional em palha de tucumã confeccionado pelas artesãs da AARTA tem chegado a lugares distantes de Santarém, além de estar se consolidando como um elemento do patrimônio cultural local e estadual. Desde o Arapiuns, as dinâmicas

do artesanato se desenvolvem em meio a relações comunitárias, na interface com o turismo e nos trânsitos para a cidade, a partir da qual chegam a diversos espaços acessíveis através da internet. Este subitem assinala duas iniciativas da AARTA, ocorridas em 2015: a instalação de uma loja física no Centro de Artesanato do Tapajós Cristo Rei, no centro da cidade de Santarém, e a elaboração do protocolo de turismo da Vila Coroca.

De acordo com Rabelo (2022), o Cristo Rei foi criado para “promover a cultura, alavancar o turismo e fomentar novos negócios . . . levando os turistas a conhecerem a história do município de Santarém contada pelas artes manuais”. Ainda durante a construção do centro, a prefeitura municipal comprometeu-se a disponibilizar um espaço para a AARTA, de modo que, tão logo ele foi inaugurado, a associação transferiu para lá a antiga loja que mantinha na avenida Tapajós. Em prateleiras de metal e madeira, bem como nas paredes, estão expostos trançados de diversos formatos, tamanhos e cores, de brincos a mandalas.

As peças expostas no Cristo Rei vêm das diferentes comunidades de sócias da AARTA. Quando chegam a Santarém, por via fluvial, a presidente da associação (na ocasião da pesquisa era Niete, filha de Neida) busca-as nos barcos, registra-as, organiza-as e identifica-as com etiquetas, para, então, serem direcionadas para a loja. Já o pagamento das artesãs varia conforme a elaboração da peça e o dinheiro disponível em caixa. Do valor das vendas, são abatidos 25%, destinados aos custos de comercialização no Cristo Rei.

Também é por intermédio de Niete que as vendas pela internet acontecem. Ela administra as redes sociais da AARTA, por meio das quais o artesanato é divulgado, e clientes podem fazer orçamento e pedidos, bem como definir detalhes como cores, tipo de trançado e tamanho de peças, além de data de entrega da encomenda. Depois, as encomendas são repassadas para artesãs nas comunidades, que decidem quem vai atender à encomenda, ou a distribuem entre o grupo, se a demanda for grande.

No que concerne ao protocolo de turismo da Vila Coroca, o documento foi elaborado pela Associação dos Produtores Rurais e Criadores de Peixes de Coroca (Aprucipesc) e apresentado para agências de turismo, demonstrando o que a comunidade tinha para oferecer ao turista: criação de abelhas e extração do mel, quelônios, artesanato em palha de tucumã, passeios de bajara⁷ no rio e passeios de canoa no lago das corocas/tartarugas. Entre 2016 e 2018, Assis (2021) observou um incremento de 92% na quantidade de turistas, o que, segundo ela, gerou impacto positivo na comercialização do artesanato local. O ano de 2019 foi identificado pelos interlocutores desta pesquisa como ainda mais expressivo em relação ao contingente de turistas, o que acarretou maior demanda por peças na própria comunidade.

Após conhecer a criação de abelhas e quelônios, o roteiro, normalmente, segue para a loja da AARTA, onde os turistas podem apreciar e comprar o artesanato tradicional, além de outros produtos elaborados ali, como sabonetes e derivados da apicultura (Figura 3).

Os ciclos de baixa e alta temporada influenciam a administração do espaço. Na baixa temporada, de março a junho, com a menor quantidade de turistas, as peças levam mais tempo para serem vendidas, o que faz com que a loja esteja constantemente repleta. A queda no número de clientes, a consequente demora para vender e a diminuição do valor a receber desestimulam as artesãs a tecerem. Como solução para esse problema, em 2022, a diretoria acordou que durante a baixa temporada faria o pagamento antecipado de 50% das peças entregues e o restante do valor seria pago quando a peça fosse vendida. Assim, consegue-se suprir a demanda de exposição, que, embora seja menor, mantém a loja ativa, e das famílias que recebem algum rendimento com periodicidade.

Já na alta temporada, de julho a fevereiro, para suprir a grande demanda, a diretoria 'sai para fazer a coleta de

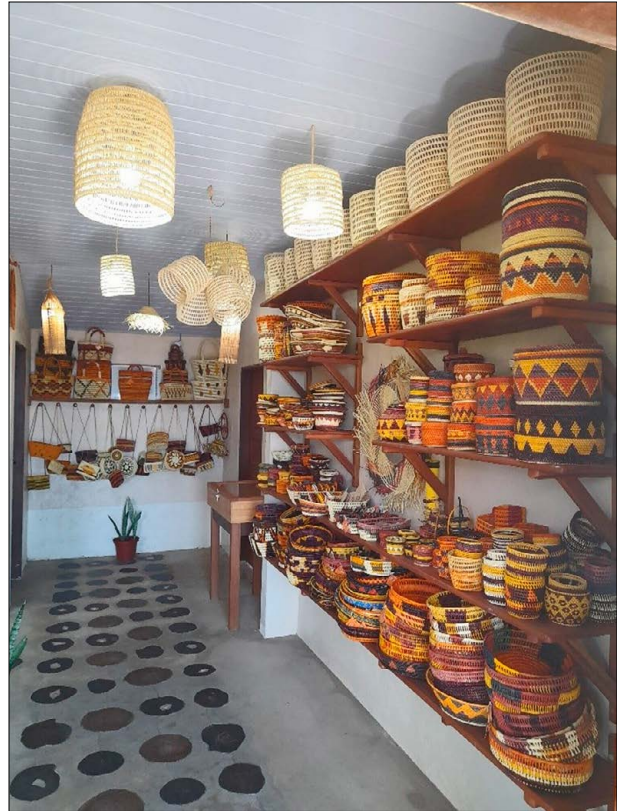


Figura 3. Variedade de trançados do Arapiuns à venda na galeria Aripó. Foto: Ana Carolina Vitorio Arantes (2021).

peça', visto que uma semana de espera para reposição de estoque é um intervalo grande, além disso, há dias em que faltam peças⁸. Em contato com as coordenadoras nas comunidades de sócias, a equipe de apoio verifica se o conjunto das artesãs no local dispõe de uma quantidade de peças que justifique seu deslocamento, independente do dia, para disponibilizar o artesanato para os turistas. Neste período, o pagamento de peças ocorre semanalmente e 25% do valor de venda de cada peça fica com a associação, para cobrir custos e manter um fundo de caixa. Há uma articulação dos trabalhos desenvolvidos por membros da diretoria da AARTA que ficam na cidade com os desenvolvidos por quem fica na Coroca. Na cidade, com as

⁷ Embarcação de pequeno porte.

⁸ Durante os períodos de trabalho de campo nesta pesquisa, inclusive na baixa temporada, poucos foram os dias em que não apareciam turistas, mas, na alta temporada, após cada visitação, o esvaziamento da loja era notório.

expertises de Neida, por exemplo, buscam-se editais para execução de projetos que atendam a anseios e demandas coletivas. Assim foi feito para reforma e revitalização da loja na Vila Coroca, reinaugurada em julho de 2021. Nessa ocasião, o espaço recebeu um novo nome, Galeria Aripó, inspirado em uma tia de Neida e sócia-fundadora da AARTA, Maria dos Santos, que chamava aripó às peças que produzia: “ela dizia: ‘minha filha, já vim trazer meus aripó’... Se era chapéu, se era uma bolsa, balaio...” (N. P., comunicação pessoal, 15 jul. 2022).

A escolha do nome ‘galeria’, termo historicamente utilizado para espaços onde obras de arte são exibidas e comercializadas, é significativa, pois, como afirma R. Lima (2012), o artesanato inserido em contextos de exposições em museus e galerias de arte é visualizado e valorizado como objeto cultural que se expressa como porta-voz de um grupo social. Ademais, reforça a compreensão das artesãs sobre a forma como as peças exibidas ali devem ser observadas e adquiridas. Nesse sentido, a galeria Aripó constitui um local onde os trançados do Arapiuns são objetos comercializáveis e, concomitantemente, representam as peculiaridades daquele contexto sociocultural.

Nas paredes da varanda anexa ao salão principal, cinco vitrines de madeira e vidro, contendo peças de até dez centímetros cada, com o nome de quem as produziu inscrito em plaquinhas de madeira, também sinalizam o senso artístico que as artesãs reconhecem em seus trançados. Para preencher esse espaço, chamado de ‘museuzinho’ ou ‘mostruário’, a diretoria da AARTA solicitou que cada sócia elaborasse uma ‘peça bem-feita’, e cada artesã teve liberdade de tecer o que achasse mais viável ou o que melhor a representasse. Assim, em constante renovação, a galeria Aripó reúne um acervo de peças icônicas e dá destaque às autoras de peças em tamanho real, passíveis de serem adquiridas por aqueles que se interessarem.

A galeria exhibe e comercializa, atualmente, um variado repertório de peças, resultante da cocriação de artesãs e designers, do contato com outras artesãs, outros artesanatos

e com o mercado externo à região, que passaram a acessar após a organização em grupo, ao qual novos objetos têm sido sucessivamente incorporados desde a oficina com as artesãs de Urucureá, em 2004. Integram o repertório: chapéus, descansos de panela de diferentes tamanhos, fruteiras, bandejas, bolsas, mandalas, porta-joias, porta-copos, luminárias, porta-cuias, balainhos, brincos de palha, pulseiras, cintos, puxa-saco, porta-papel higiênico e outros objetos, que as artesãs não cessam de criar, de acordo com pedidos ou com seus interesses e curiosidade.

No momento desta pesquisa, há mais de 100 sócias e sócios na AARTA, que ainda não suprem a necessidade de peças para manter os trançados do Arapiuns em exposição nos diversos locais de venda. Para suprir essa demanda, em alguns momentos, peças de artesãs não sócias são compradas pela AARTA para revenda na galeria Aripó.

Ao longo da trajetória analisada, importa ressaltar, ainda que brevemente, o protagonismo feminino, ou seja, a dimensão de gênero neste caso. Embora o ofício de tecer palha de tucumã seja predominantemente feminino, o protagonismo das artesãs se relaciona com aspectos internos e externos às comunidades, e individuais e coletivos. Inicialmente, cabe salientar que o primeiro projeto voltado ao artesanato na região não tinha como base a participação específica de mulheres, mas a geração de renda às comunidades artesãs, independente do gênero. No sentido oposto, por exemplo, no projeto que impulsionou a criação do grupo de artesanato Tegume D’Amazônia, que guarda semelhanças com o caso em tela, havia uma grande inclinação ao incentivo de participação das mulheres da RDS Mamirauá, tanto na produção artesanal para geração de renda, quanto para participação efetiva nas decisões da unidade de conservação (M. Sousa, 2017). Atualmente, há uma atenção para se promover oportunidades para mulheres em projetos de geração de renda, editais de fomento, participação efetiva em espaços de diálogo e decisões etc., em contraposição ao histórico de participação e decisão masculina.

Entretanto, na prática, o projeto “Traçados do Arapiuns” proporcionou o protagonismo das mulheres, ao promover encontros de comunidades artesãs, reuniões com parceiros, viagens para exposição e comercialização artesanal, que, pela característica deste ofício, possibilitavam às mulheres exercerem tais atividades. M. Sousa (2017) relata que encontros de artesãs antes da criação do grupo de artesanato permitiam conversas sobre atividades cotidianas, planejamento de atividades coletivas etc. De igual modo, no Arapiuns, alianças entre mulheres artesãs puderam ser estabelecidas através do projeto. As viagens para cidades desconhecidas para tratar do artesanato também foram mecanismos de incentivo e treinamento para as mulheres se posicionarem e se verem como autoras de um processo.

Outro aspecto relevante no protagonismo assumido pelas artesãs é a função que a renda obtida com o artesanato exerce em suas famílias e comunidades. Não adentramos neste tema, porém relatos que enfatizavam a importância de ter o ‘próprio dinheiro’ foram recorrentes entre as artesãs. Fernandes e Mota (2014) afirmam que, no extrativismo, as mulheres têm mais possibilidades de serem autônomas. Nele, elas possuem maiores possibilidades de organizar e praticar a atividade e, em muitos casos, gerir a renda obtida, em oposição à agricultura, em que, geralmente, o homem tem controle em todas as etapas. Analisando a produção artesanal em palha de tucumã, de fato, são as mulheres quem avaliam e decidem quando, quanto e onde obter palha, quando e quais objetos produzir, sendo responsáveis pela entrega e pelo recebimento de objetos e dos rendimentos na AARTA.

Como relatado, historicamente, a renda obtida com o artesanato lhes permitia comprar itens para os filhos pequenos e, atualmente, os relatos mostraram que elas a utilizam para comprar itens de interesse próprio, como cosméticos, itens de cozinha, roupas etc. Conforme Bose et al. (2017) e M. Sousa (2017), a geração de renda independente promove valorização e melhor posição social, assim como visibilidade econômica diante de suas

famílias e comunidades. Nesse sentido, a renda obtida pode ser vista como um fator de empoderamento das artesãs, em que, ao mesmo tempo em que é fruto da organização coletiva delas, também mostra, para si mesmas e para a comunidade, a relevância e a necessidade de sua organização social.

Como uma das consequências da organização das artesãs, em 2022, os Traçados do Arapiuns foram declarados como patrimônio histórico, cultural e imaterial do município de Santarém, mediante aprovação do Projeto de Lei nº 21.491 (Santarém, 2022). A chancela reconhece esse saber-fazer como um bem a ser preservado em seu contexto sociocultural, propõe a continuidade do ofício artesanal e eleva esse artesanato a um símbolo de identidade e pertencimento à cultura santarena.

Tal nível de reconhecimento dos traçados do Arapiuns abre novas perspectivas para o avanço da produção e da organização social das artesãs. Embora seja um processo em curso, já é possível assinalar que ele representa para elas o coroamento de uma longa jornada, cujos produtos e conquistas são elaborados pelas próprias mãos, elevando sua autoestima e a das comunidades. Conquanto não implique automaticamente valorização comercial, favorece a captação de recursos mediante projetos e editais, e dá à AARTA e aos traçados do Arapiuns maior projeção estadual, nacional e internacional. Tem, ainda, o potencial de impulsionar o movimento de organização social e a adoção de boas práticas de manejo das matérias-primas, o que fortalece vínculos territoriais e culturais dessas artesãs com as particularidades da região.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A histórica produção de objetos em palha de tucumã nas margens do rio Arapiuns passou por intensas mudanças. De um saber-fazer transmitido por gerações, e comercializado por valores ínfimos, a patrimônio municipal, sua função como troca com o meio urbano continuou a existir, mas ganhou novas configurações. As vendas, depois dos atravessadores, alcançaram o mercado externo a

Santarém, para depois retornarem à cidade com valor considerável e mais justo.

A atuação de atores governamentais e não governamentais, entidades religiosas e privadas, ora articulada, ora não, foi o estímulo para que este artesanato adquirisse novos contornos materiais e imateriais, a começar pela própria nomeação dos objetos, que até então eram chamados apenas de 'tecido' pelas mulheres e comunidades. Esses diferentes atores, com diferentes interesses no Arapiuns, na Vila Coroca, no artesanato e na cultura local, construíram, juntos, um cenário que deu as ferramentas, o apoio, o pessoal para o aperfeiçoamento e as mudanças nos modos de produção, de organização social, de estruturação de infraestrutura, de treinamentos e de cursos.

Inicialmente, a experiência prévia da comunidade da Vila Coroca com projetos atraiu o CNFCP para um projeto específico de artesanato naquela comunidade; posteriormente, a organização social em torno do tecido, que reuniu artesãs de diferentes comunidades para formar uma única comunidade, a AARTA, permitiu a ampliação de conquistas. Premiações, ingresso em circuitos de feiras e exposições nacionais e internacionais e melhoria dos preços de comercialização das peças trouxeram novas lógicas de produção, comercialização e distribuição do artesanato. A demanda aumentou, e mais artesãs, de diferentes comunidades, se associaram à AARTA.

Nessa trajetória, houve permanência nas técnicas de obtenção das 'guias' e dos trançados, mas também surgiram mudanças na técnica de tingimento, inovações nos trançados e objetos produzidos. A tipologia de peças se modificou, tendo atualmente múltiplos objetos possíveis de produção, a coloração das peças adquiriu tons naturais e os grafismos se tornaram mais complexos. Mudanças na produção artesanal são parte da constituição do artesanato, produto de um contexto social dinâmico. Embora permaneçam se modificando, os trançados do Arapiuns seguem sendo artesanato tradicional, expressando sua origem, sua cultura e sua identidade.

Em 17 anos de formalização, a associação das artesãs promoveu e aprimorou mudanças no design, na organização da produção, nas formas e nos preços das peças, como também nas relações interpessoais. Nesse sentido, enquanto a AARTA é um coletivo formalizado, o grupo de artesãs pertencentes a ela é um coletivo onde há troca de técnicas, experiências e saberes para o artesanato, que coloca em movimento relações entre familiares, comadres e vizinhas.

De um grupo que se originou para a execução de um projeto, a associação atualmente é proponente e executora de projetos próprios. Através da AARTA, as artesãs têm tido oportunidades de fazer intercâmbios com outras artesãs, compartilhando seus saberes e práticas, de descobrir como a arte produzida é valiosa enquanto símbolo cultural, identitário da Amazônia e de Santarém. Conquistas como a construção, a estruturação e a reforma da galeria Aripó na Vila Coroca, que atualmente é o principal local de vendas do artesanato, só foram possíveis porque as artesãs reconheceram o valor simbólico e econômico do seu tecido. Como consequência, o reconhecimento dos trançados do Arapiuns como patrimônio municipal de Santarém é mais um coroamento do histórico e empenhado trabalho das artesãs.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa foi realizada com apoio financeiro da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Agradecemos ainda à Associação de Artesãos e Artesãs das Comunidades de Nova Pedreira, Vista Alegre e Coroca (AARTA) pelo acolhimento e interlocução.

REFERÊNCIAS

Arantes, A. C. V., Carvalho, L. G., & Rêgo, N. A. P. (2021, fev.). O uso de plantas na marca coletiva Trançados do Arapiuns. In *Anais do I Seminário Internacional de Indicação Geográfica e Marcas Coletivas do Estado do Pará*. Fórum Paraense IGMC, Belém.

Rede Nacional do Artesanato Cultural Brasileiro (Artesol). (n. d.). <https://redeartesol.org.br/>

- Assis, G. C. (2021). *Turismo comunitário como sistema de dádivas na Amazônia: uma aliança entre reciprocidade e autonomia na gestão local do turismo em Anã e Coroca, Santarém, PA* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Pará]. <https://repositorio.ufpa.br/jspui/handle/2011/14713>
- Banco do Nordeste. (2002). *Ações para o desenvolvimento do artesanato do Nordeste* (2. ed.). Banco do Nordeste.
- Bose, P., Larson, A. M., Lastarria-Cornhiel, S., Radel, C., Schmink, M., Schmoock, B., & Vázquez-García, V. (2017). Women's rights to land and communal forest tenure: a way forward for research and policy agenda in Latin America. *Women's Studies International Forum*, 65, 53-59. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2017.10.005>
- Carneiro da Cunha, M. (2009). Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível. In Autor, *Cultura com aspas* (pp. 235-244). Cosac Naify.
- Carvalho, L. G. (2011a). *Tessume de histórias: os trançados do Arapiuns* (1. ed.). IPHAN, CNFCP.
- Carvalho, L. G. (2011b). *O artesanato de cuias em perspectiva – Santarém* (1. ed.). IPHAN, CNFCP.
- Carvalho, L. G., Souza, B. R. G., & Cunha, A. P. A. (2018). 'Passaporte para a floresta': a regulação do extrativismo de balata na Floresta Estadual do Paru, estado do Pará, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 13(2), 261-291. <https://doi.org/10.1590/1981.81222018000200002>
- Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP). (n. d.). *Sala do Artista Popular*. IPHAN. http://www.cnfcp.gov.br/interna.php?ID_Secao=50
- Costa, D. M. (2021). *Marca coletiva e desenvolvimento local na Amazônia: o caso do sinal distintivo Aira – Cuias de Santarém (PA)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Oeste do Pará]. <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/825>
- Fernandes, T., & Mota, D. M. (2014). "É sempre bom ter o nosso dinheirinho": sobre a autonomia da mulher no extrativismo da mangaba no Pará. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, 52(1), 9-24. <https://doi.org/10.1590/S0103-20032014000100001>
- Guimarães, R. P., & Fontoura, Y. S. R. (2012). Rio + 20 ou Rio - 20? Crônica de um fracasso anunciado. *Ambiente & Sociedade*, 15(3), 19-39. <https://doi.org/10.1590/S1414-753X2012000300003>
- Herrera, J. A., Ramos, P., & Silva, J. U. B. (2014). Novas estratégias produtivas na Amazônia: estudo sobre os produtores agropecuários familiares no sudoeste paraense. *Revista de Economia e Sociologia Rural*, 52(1), 223-242. <https://doi.org/10.1590/S0103-20032014000600012>
- Jamin, J. (2004). La règle de la boîte de conserve. *L'Homme*, 170, 7-10.
- Kahn, F. (2008). The genus *Astrocaryum* (Arecaceae). *Revista Peruana de Biología*, 15(1), 31-48. <http://www.scielo.org.pe/pdf/rpb/v15s1/a04v15s1.pdf>
- Keller, P. F. (2011). Trabalho artesanal e cooperado: realidades, mudanças e desafios. *Sociedade e Cultura*, 14(1), 29-40. <https://doi.org/0.5216/sec.v14i1.15646>
- Krag, M. N., & Santana, A. C. (2017). A cadeia produtiva da castanha-do-brasil na região da Calha Norte, Pará, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Naturais*, 12(3), 363-386. <https://doi.org/10.46357/bcnaturais.v12i3.377>
- Landim, L. (2002). "Experiência militante". Histórias das assim chamadas ONGs. *Lusotopie*, 1, 215-239. <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/landim.pdf>
- Leite, R. P. (2005). Modos de vida e produção artesanal: entre preservar e consumir. In Central ArteSol (Ed.), *Olhares itinerantes: reflexões sobre artesanato e consumo da tradição* (pp. 27-42). Central ArteSol.
- Lima, R. G. (2005). Artesanato de tradição: cinco pontos de discussão. In Central ArteSol (Org.), *Olhares itinerantes: reflexões sobre artesanato e consumo da tradição* (pp. 13-26). Central ArteSol. <https://artcsol.org.br/files/uploads/downloads/Olhares-Itinerantes.pdf>
- Lima, R. G. (2012). *O povo do Candeal: caminhos da louça de barro* (1. ed.). Aeroplano.
- Lima, D., Sousa, M., Domingues, R., Marques, T., Raposo, C., Oliveira, F., . . . Guimarães, P. (2006). *Artesanato e identidade cultural no médio Solimões: a promoção de técnicas e conhecimentos tradicionais em comunidades ribeirinhas das reservas Mamirauá e Amanã*. Instituto Mamirauá/IPHAN.
- Medeiros, T. H. (2012). Artesanias em palha de tucumã e memória: tecendo territorialidade e relações socioculturais. *Somanlu*, 12(2), 151-173. <https://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/somanlu/article/viewFile/446/277>
- Medeiros, T. H. (2013). *Redes de sociabilidade e comércio na floresta: artesanias em palha de tucumã entram grupos e vidas nas enseadas do rio Arapiuns em Santarém/PA* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/3360>
- Oliveira, C. F., & Veiga Neto, A. R. (2008). A negociação do artesanato nordestino nos mercados internacionais. *Revista Alcance*, 15(3), 291-305. <https://periodicos.univali.br/index.php/ra/article/view/761/615>
- Rabelo, F. (2022, jun. 24). Centro de Artesanato do Tapajós - Cristo Rei completa 7 anos. *Prefeitura de Santarém*. <https://santarem.pa.gov.br/pautas/turismo/aniversario-de-7-anos-do-centro-de-artesanato-do-tapajos-cristo-rei-9rlcca?portal=institucional>

- Ramos, S. P. (2013). Políticas e processos produtivos do artesanato brasileiro como atrativo de um turismo cultural. *Rosa dos Ventos*, 5(1), 44-59. <https://www.redalyc.org/pdf/4735/473547092005.pdf>
- Reis, D. (2018). Programa Sala do Artista Popular: um espaço de encontros, trocas e democratização de culturas. *E-cadernos CES*, 30, 125-151. <https://doi.org/10.4000/eces.3924>
- Reis, D. (2022). (Arte)sanato tradicional: fricções entre matrizes de pensamento. *Etnográfica*, 26(1), 209-231. <https://doi.org/10.4000/etnografica.11464>
- Salviani, D. (2010). Desenvolvimento, antropologia e “participação”. Uma proposta de reflexão crítica. *Anuário Antropológico*, 35(1), 227-261. <https://doi.org/10.4000/aa.840>
- Santarém. (2022). *Lei nº 21.491, de 06 de abril de 2022*. Declara como patrimônio cultural, histórico e imaterial do município de Santarém os Trançados de Arapiuns e dá outras providências. Prefeitura Municipal de Santarém.
- Sebrae. (2022). *Histórico do Prêmio Sebrae Top 100 de Artesanato*. Prêmio Sebrae Top 100 de Artesanato. <https://www.top100.sebrae.com.br/history.html>
- Silva, A. A., Santos, M. K. V., Gama, J. R. V., Noce, R., & Leão, S. (2013). Potencial do extrativismo da castanha-do-pará na geração de renda em comunidades da mesorregião baixo Amazonas, Pará. *Floresta e Ambiente*, 20(4), 500-509. <https://doi.org/10.4322/floram.2013.046>
- Silva, A. A. (2021). *Manejo, extração, uso e beneficiamento da palha do tucumã por mulheres da Reserva Extrativista Tapajós-Arapiuns, Pará, Brasil* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Oeste do Pará]. <https://repositorio.ufopa.edu.br/jspui/handle/123456789/619>
- Sousa, J. R. F., Sá, M., Souza, D. C., & Silva, S. K. (2020). Novos modos de fazer artesanato e desafios à manutenção econômica no Alto do Moura do século XXI. *Read - Revista Eletrônica de Administração*, 26(3), 557-585. <https://doi.org/10.1590/1413-2311.295.98565>
- Sousa, M. J. S. (2009). Etnografia da produção de artefatos e artesanatos em comunidades da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã – Médio Solimões. *UAKARI*, 5(1), 21-37.
- Sousa, M. J. S., Bezerra, N. P., Leoni, J. M., Oliveira, M. M. C., & Amaral, M. R. A. (2016). Teçume d'Amazônia: fortalecimento político das mulheres produzindo vitalidade de conhecimentos tradicionais. *Amazonica - Revista de Antropologia*, 8(2), 310-340. <http://dx.doi.org/10.18542/amazonica.v8i2.5046>
- Sousa, M. J. S. (2017). *Teçumes e teçumeiras: etnografia da construção de identidade política das artesãs da Reserva de Desenvolvimento Sustentável Amanã - AM* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8280>
- Velthem, L. H. V. (2007). Trançados indígenas norte amazônicos: fazer, adornar, usar. *Revista de Estudos e Pesquisas*, 4(2), 117-146. <http://dspace.sistemas.mpba.mp.br/jspui/handle/123456789/509>
- Velthem, L. H. V. (2012). Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola no rio Negro. *Revista de Antropologia*, 55(1), 401-438. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46970>
- Weinstein, B. (1983). *The Amazon Rubber Boom, 1850-1920* (1. ed.). Stanford University.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

A. C. V. Arantes contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação, metodologia e escrita (rascunho original, revisão e edição); L. G. Carvalho com conceituação, investigação, recursos, validação e escrita (revisão e edição); e V. B. Nascimento com análise formal e escrita (rascunho original).

O Mal está neste chão: sobre as composições nas práticas de cura karajá e o regime de comunicação dos espíritos

Evil is on this earth: on the compositions in Karajá's healing practices and the spirits' communication regime

Eduardo Soares Nunes 

Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, Pará, Brasil

Resumo: Em busca de tratamento para doenças resultantes de acometimento por espíritos, os Karajá, povo indígena centro-brasileiro, recorrem hoje, além de seus próprios xamãs, a xamãs de outras etnias e curandeiros regionais, bem como a sua fé em Deus. E todos esses curadores, a despeito de seus diferentes conhecimentos e técnicas, são considerados igualmente xamãs. Os médicos não indígenas, em contraste, não podem curar esses adoecimentos, e a esses especialistas só se recorre para tratar as 'doenças de branco'. A diferença marcada entre doenças e especialistas, no último caso, contrasta com o regime de comunicação absoluta no primeiro. É a essa diferença que o artigo se dedica. Dialogando com a antropologia da saúde, por um lado, e com a questão da religião, por outro, proponho que o que permite que curadores de origens diversas tratem pessoas enfeitiçadas, diferentemente dos médicos, é o fato de que o xamanismo atualiza o regime de diferença infinita, ou de transparência absoluta, dos tempos primordiais.

Palavras-chave: Karajá. Biomedicina. Xamanismo. Regimes de diferença.

Abstract: Today as they seek treatment for diseases that result from being affected by spirits, the Karajá, a Central Brazilian indigenous people, turn to their own shamans, shamans from other indigenous groups, regional healers, as well as their faith in God. All of these healers, despite their different knowledges and techniques, are equally considered shamans, while non-indigenous doctors cannot cure these illnesses and are only sought out to treat 'white people's diseases'. This marked difference between diseases and doctors contrasts with the regime of absolute communication for healing spirit ailments, and is the subject of this analysis. In dialog with the anthropology of health on one hand and the question of religion on the other, I argue that what allows healers from different origins to treat bewitched persons (unlike doctors) is the fact that shamanism actualizes the regime of infinite difference or absolute transparency from primordial times into the present day.

Keywords: Karajá. Biomedicine. Shamanism. Regimes of difference.

Nunes, E. S. (2024). O Mal está neste chão: sobre as composições nas práticas de cura karajá e o regime de comunicação dos espíritos.

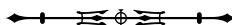
Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 19(1), e20230027. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0027.

Autor para correspondência: Eduardo Soares Nunes. Universidade Federal do Oeste do Pará. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia. Rua Vera Paz, s/n. Unidade Tapajós. Santarém, PA, Brasil. CEP 68040-255 (eduardo.s.nunes@hotmail.com).

Recebido em 14/04/2023

Aprovado em 25/08/2023

Responsabilidade editorial: Priscila Faulhaber Barbosa



Há alguns anos, eu estava em um restaurante no caos de São Félix do Araguaia, Mato Grosso, quando vi um homem karajá – a quem conhecia bem – descer no porto ao lado, carregando um botijão de gás. Eu acenei e gritei, brincando com ele, comentando algo sobre o botijão. Ele riu e me respondeu dizendo que aquilo que ele levava para sua casa era *tori hèè*, “lenha dos brancos”. Em um estilo caracteristicamente centro-brasileiro, os Karajá marcam a todo tempo a diferença entre o que lhes é próprio e o que é alheio – dos brancos ou de outros povos. Isso não tem qualquer relação com ‘usar’ ou não essas ‘coisas’ – que, além de itens materiais, incluem também conhecimentos e modos de relação –, mas com uma memória e uma discriminação cuidadosas sobre as origens das coisas. O futebol, esporte praticado pelos Karajá com frequência e entusiasmo notáveis, é dos brancos, assim como as roupas, as comidas e as bebidas industrializadas que fazem parte do cotidiano das aldeias. Certos hábitos alimentares, como o consumo de determinadas espécies animais ou a preferência marcada pela caça sobre a pesca, são ‘coisas’ de outros povos indígenas – os Karajá são pescadores dedicados e consomem uma variedade muito limitada de espécies de caça.

Mas há um aspecto da vida desse povo que escapa a esse esforço sistemático de marcar as diferenças entre o próprio e o alheio que resulta nas fórmulas de proporcionalidade tão características do mundo ameríndio (ver Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002) – o sangue é o cauim da onça, como no clássico exemplo amazônico, ou o gás é a lenha dos brancos, e assim por diante. Refiro-me à dimensão curativa do xamanismo ou, para ser mais exato, às práticas de cura de doenças provocadas pelo acometimento por ‘espíritos’. Para ser mais exato, digo, pois os Karajá recorrem com frequência a seus xamãs para tratar esses adoecimentos, cujo epítome é a feitiçaria, mas não recorrem apenas a eles. Curandeiros regionais e xamãs de outras etnias também são procurados, assim como se busca a Deus para combater malefícios ou acometimentos similares; e, o que é mais importante, todos estes podem promover tratamentos eficazes. Ainda que diferenças

sejam reconhecidas, elas não são o nexo da relação entre esses diferentes curadores. Aqui, em lugar de fórmulas de proporcionalidade, o que encontramos são equações: todos são igualmente xamãs, e suas diferenças se resumem aos recursos e à força que cada um pode mobilizar – da mesma maneira, em suma, como os xamãs karajá diferem entre si.

Se os Karajá são tão sistemáticos em marcar a diferença entre o próprio e o alheio, por que não o fazem em relação ao xamanismo, para colocar a questão de maneira sintética? Se a discriminação das origens é tão importante para seu modo de criatividade e para o que chamam de *inỹ bàdèdỹnana*, “nosso conhecimento” ou “nossa cultura” (ver Nunes, 2022), por que, nesse caso, as origens distintas dos diferentes curadores não são mais que secundárias? É essa a questão que gostaria de desenvolver nas páginas que se seguem.

O material que apresento neste artigo sugere convergências, por um lado, com discussões da antropologia da saúde, especificamente quando tratam da articulação dos sistemas terapêuticos indígenas e não indígenas. Como espero mostrar, entretanto, a distinção nítida que os Karajá traçam entre doenças ‘de índio’ e ‘de branco’ (e, correlatamente, entre os especialistas capazes de tratá-las) coloca essas convergências em segundo plano em relação a outras, referentes ao problema da ‘religião’: refiro-me ao caráter aparentemente ‘sincrético’ das possibilidades de cura das quais lançam mão, em um contexto de coexistência e comunicação entre diferentes matrizes religiosas. O argumento que desenvolvo, entretanto, tangencia essas duas abordagens apenas para se afastar delas. Gostaria de encarar a questão pelo prisma do xamanismo, pois é sua natureza, segundo entendo, que possibilita compreender essa linha de fuga transversal às diferenças discretas que permite que um xamã, karajá ou de outro povo, um curandeiro não indígena ou Deus possam curar uma pessoa karajá acometida por um feitiço.

O xamanismo, devo advertir de saída, é também o contexto da etnografia. Ainda que eu tenha atuado como colaborador da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)

junto aos Karajá em diferentes momentos (de 2011 a 2016), minha etnografia não se situou no contexto da saúde indígena, mas voltou-se sobretudo para os temas do parentesco, do ritual e do xamanismo; e a descrição apresentada se nutre da oportunidade de acompanhar pacientes em tratamento xamânico e de escutar relatos sobre casos de adoecimento e cura, mas não de uma pesquisa empírica dedicada aos contextos de articulação entre o xamanismo e o sistema de atenção à saúde indígena.

DOENÇA DE ÍNDIO, DOENÇA DE BRANCO

Antes da chegada dos brancos ao vale do Araguaia, onde habitam imemorialmente os Iny¹, não havia morte por causas naturais. Toda e qualquer morte é efeito da ação de outrem e, via de regra, gera especulações e acusações sobre quem seria o culpado: toda morte, em suma, é alguma variação de um assassinato. O mais comum – quando obviamente não se trata de um acidente, como o ataque de um animal ou um assassinato perpetrado por meios físicos – é que o culpado seja um feiticeiro; em alguns casos, entretanto, a morte pode decorrer do acometimento direto por algum espírito.

A presença dos brancos (desde meados do século XVII, de modo intermitente, e de maneira permanente a partir das primeiras décadas do século XX – ver Rodrigues, 2008; Nunes, 2016) se fez acompanhar, dentre muitas outras coisas, de uma gama de doenças novas, forasteiras. Depois das doenças contagiosas, 'doenças do contato' como gripe e sarampo, as transformações corporais provocadas pelo uso das coisas dos brancos, sobretudo

no que diz respeito à alimentação, trouxeram outras enfermidades hoje bem conhecidas pelos Iny – anemia, diabetes, hipertensão, problemas hepáticos ou cardíacos e assim por diante. A causa da morte, nesses casos, não é uma questão: de modo geral, não há imputação de um culpado, de modo que essas doenças, quando fatais, se aproximam mais do que se chama de 'morte por causas naturais'². Esse novo contexto epidemiológico passou a conviver com os adoecimentos iny, o que resultou em uma distinção entre as *tori binana*, 'doenças de branco', e as *iny binana*, 'doenças iny' ou 'doença de índio', ou seja, feitiço³.

Alguns dos sintomas dessas últimas são bastante nítidos, como mudança repentina de humor/comportamento, formigamento no corpo, escutar vozes ou ter visões. Outros, porém, são os mesmos de algumas 'doenças de branco' – dor de cabeça e vômito, por exemplo. Assim, quando uma pessoa fica enferma, uma questão importante é saber que tipo de doença lhe aflige. No cotidiano, acontece tanto que pessoas sejam levadas até um xamã que, após examiná-las, lhes assevera que se trata de uma *tori binana* e que, portanto, ele ou ela precisa ser levada para o hospital; quanto que pessoas sejam internadas e a doença continue a evoluir, até que a família leve o enfermo para ser tratado por um xamã. Cada um dos especialistas só pode tratar as doenças que lhes são 'próprias'. Se a pessoa tem uma doença de branco, os esforços do xamã serão vãos; se ela está enfeitada, nenhum médico poderá curá-la. Nesse último caso, a internação em um hospital pode, com efeito, agravar o estado do doente, pois a aplicação intravena de soro

¹ Os Karajá são um povo falante de uma língua macro-jê (Davis, 1968). Assim como os Javaé e os Ixýbiòwa, eles se autodesignam como Iny. Os três povos falam variantes de uma mesma língua, o inyrybè, que apresenta uma diferenciação da fala pelo sexo do falante (ver Ribeiro, 2012). As variantes feminina e masculina das palavras aparecem indicadas no texto por meio dos símbolos ♀ e ♂, respectivamente.

² Ao colocar a questão dessa maneira, não estou sugerindo que as 'doenças de branco' seriam estrita ou meramente fisiológicas, o que implicaria rebater sua diferença para com as 'doenças iny' sobre o grande divisor entre matéria e espírito. O que quero sublinhar é apenas que, nesse caso, não há o reconhecimento de uma agência externa (um espírito, ou um feiticeiro) como causa do adoecimento; e que os iny estabelecem uma relação direta entre o consumo excessivo de álcool ou açúcar e problemas hepáticos ou diabetes, por exemplo – muito embora desenvolver melhor o ponto, evidentemente, necessitaria considerar esses adoecimentos a partir de sua noção de corpo, o que escapa ao propósito deste artigo.

³ Como já disse, as *iny binana* incluem também adoecimentos resultantes do acometimento direto por algum 'espírito', ou seja, sem a mediação de um feiticeiro. Como estes são em quantidade muito menor, vou tomar, por uma questão de economia textual, 'doença de índio' como sinônimo de feitiço.

fisiológico, dizem os xamãs, intensifica os efeitos dos maléficos, podendo acelerar a morte do doente⁴.

Só um xamã pode curar um feitiço, e há vários xamãs além dos inỹ, incluindo brancos. Mas médicos não são xamãs. Para o caso de muitos povos, isso não impede algum tipo de articulação entre xamanismo e biomedicina, seja pela atuação conjunta de especialistas indígenas e não indígenas – ainda que, quando se trata de ‘doença de índio’, a biomedicina seja frequentemente reconhecida pelos índios como capaz apenas de prover cuidados paliativos, amenizando sintomas, mas não de curar⁵ –, seja quando xamãs se apropriam da estética e de conhecimentos médicos, além de remédios alopáticos, incorporando-os às suas práticas (ver Barreto, 2021; Kelly, 2016; Greene, 1998; Follér, 2004; Assumpção, 2014; Andrade & Sousa, 2016; Scopel et al., 2012; Langdon, 1994; Macedo, 2021).

Para os Karajá, entretanto, não há compatibilidade possível. Não há qualquer articulação terapêutica entre as ‘medicinas’ indígena e não indígena, mas sim algo que talvez pudesse ser definido como um ‘diagnóstico diferencial’: a determinação do que aflige o doente e, conseqüentemente, de que tipo de especialista pode tratá-lo. Essa determinação não é algo trivial. Há muitos casos em que diferentes entendimentos são disputados, médicos e

xamãs apontando causas distintas, e a família pendendo para um lado ou outro. É, então, pelo efeito do tratamento que se pode confirmar a causa (ver também Macedo, 2021, p. 14): um doente hospitalizado que não melhora aos cuidados médicos ou um tratamento xamânico que não resulta em melhora do estado do paciente são evidências de que o especialista inicialmente procurado não é quem poderá tratar o doente – o que vale dizer, são evidências de que a causa da doença não é a que se imaginava⁶. O que interessa, entretanto, é que essa determinação, pacífica ou disputada, implica a exclusão de um ‘sistema médico’ em relação ao outro.

Ainda assim, é evidente que, de determinado ponto de vista, o xamanismo coexiste e convive com a biomedicina⁷, articulando-se a ela de alguma maneira – os itinerários terapêuticos de pessoas que começam o tratamento em um hospital e terminam nas mãos de um xamã, ou vice-versa, dão exemplos disto. Esse “encontro entre diferentes tradições médicas” (Follér, 2004, p. 109) foi caracterizado por Greene (1998, p. 641) por meio da noção de “intermedicalidade”, um “espaço contextualizado de medicinas híbridas”. Por mais que pareça apontar para algum tipo de articulação terapêutica, a noção não obstante enfatiza o conflito e os atritos que emergem da coexistência dos diferentes sistemas médicos, além da assimetria de

⁴ A ideia não é recente. Em um recorte de jornal datado de 1969, encontramos a seguinte passagem: “Os médicos Coge Kinati e Gun Bergstein, da Escola Paulista de Medicina, estão tentando salvar uma índia carajá de dois meses, desidratada, que está internada no Hospital dos Índios da Ilha do Bananal. Se a indiazinha se salvar, será facilitado o trabalho de integração entre o hospital e os índios, que terão confiança nos médicos. Há um pouco de desconfiança, natural devido aos preconceitos, desde que morreu, lá, uma índia adulta. O pajé previu a morte da índia e isto despertou antigas e arraigadas crendices. Os Carajás acharam que foi o soro do hospital de matou a moça” (“No Bananal, índios cantam...”, 1969).

⁵ O que reflete a diferença fundamental entre as etiologias indígenas e não indígenas, fazendo com que a noção de uma “complementaridade terapêutica” seja equívoca (Cardoso, 2004, p. 165).

⁶ Cabe notar, entretanto, que há situações em que a controvérsia permanece aberta mesmo após o falecimento. Em um caso recente, a morte de uma mulher foi imputada pelos médicos a uma tuberculose. Em sua aldeia, essa explicação foi amplamente aceita. Mas seus parentes mantiveram as suspeitas de que ela foi vítima de feitiço por parte da família de um rapaz assassinado pelo filho da falecida uma década antes – evento que gerou uma dura cisão entre as duas parentelas e desencadeou uma série de retaliações ao longo dos anos. Relataram-me, por exemplo, que um jovem foi visto por algumas vezes, no fim da tarde, nos fundos de sua casa, fazendo o que identificaram como uma prática de feitiçaria aprendida com curandeiros não indígenas. “Diz que foi tuberculose, mas eu acho que foi feitiço. Não sei”, me disse um homem.

⁷ Falo de biomedicina em um sentido amplo, remetendo à matriz de conhecimentos que se atualiza em diferentes especialidades profissionais. O ponto é importante sobretudo porque as equipes de atenção à saúde indígena são multidisciplinares, envolvendo médicos, enfermeiros, auxiliares de enfermagem, nutricionistas e psicólogos, dentre outras especialidades, de modo que o encontro da biomedicina com o xamanismo (seja ele de que natureza for, colaborativa ou conflituosa) nem sempre é protagonizado por médicos.

poder e do ímpeto constante da biomedicina em capturar as 'etnomedicinas', tornando-as parte do cuidado em saúde que se considera de direito universal⁸. Intermedicalidade, portanto, são os fenômenos que acontecem 'entre' as práticas médicas indígenas e não indígenas, mas dificilmente remetem a uma articulação propriamente terapêutica – tratar-se-ia muito mais de uma forma de antimestiçagem (Kelly, 2017) do que de 'medicinas híbridas'. Mas essa própria interpretação pressupõe uma relação entre entidades de mesma natureza – a biomedicina e o xamanismo ambos como medicinas, 'etnomedicinas' de (conjunto de) povos diferentes –, o que, assim me parece, não é de forma alguma o caso⁹. É só a partir de uma perspectiva estritamente sociomédica, que toma o xamanismo sob o ponto de vista da saúde pública, que tal noção de intermedicalidade pode fazer sentido.

O xamanismo pode ser considerado um sistema terapêutico, a seu modo, ainda que seja bem mais que isso: sendo uma arte eminentemente cosmopolítica, adoecimento e cura são apenas uma de suas facetas que, não obstante, implicam nexos de relações que se estendem muito além do corpo, e muito além do humano. Mas dificilmente pode ser considerado um 'sistema médico nativo'¹⁰. Se esse enquadramento permite vislumbrar um conjunto de questões pertinentes ao problema da saúde pública – não pretendo, obviamente, negar isso –, ele oblitera outras dimensões do fenômeno, justamente as que são de interesse para a discussão que proponho. Pois, se há uma efetiva articulação terapêutica entre 'sistemas', como veremos, ela remete antes ao campo da religião que ao da saúde: em outras palavras, é no âmbito do xamanismo que essa articulação se dá¹¹.



Esse é um debate amplo, que foge do escopo deste texto. Gostaria, entretanto, de adicionar um ponto de complexidade à caracterização que acabo de fazer,

algo que seria necessário desenvolver melhor em outro contexto. Me refiro aos *Iuahi*, remédios à base de plantas, aplicados geralmente de forma tópica ou em banhos.

⁸ Junto com o direito à saúde, para dizer de outro modo, vem a reboque uma compreensão muito específica, histórica e culturalmente localizada, do processo saúde-doença: aquela ancorada na ideia biomédica de corpo, que assume a doença (congenita ou adquirida) como derivada da estrutura ou do funcionamento do organismo. Nesse sentido, o reconhecimento da importância e da eficácia das 'etnomedicinas' frequentemente reverbera colateralmente em entendimentos culturalistas, ou mesmo folcloristas, das explicações indígenas sobre seus processos de adoecimento, o que faz com que as "diferenças culturais" apareçam simultaneamente como algo que deve ser valorizado e como uma barreira para a prática biomédica (ver Achatz, 2022). Do ponto de vista indígena, em contraste com essa concepção organicista, "a doença é uma relação" (Barcelos Neto, 2008, p. 56, grifo do autor), de modo que por trás de cada adoecimento há sempre um agente, via de regra não humano.

⁹ Me parece absolutamente opaca a ideia de que "os processos que fazem parte da relação saúde-cultura entre estes índios da selva amazônica [os Siona] são da mesma natureza dos que operam na nossa sociedade, apesar de existirem diferenças nas teorias etiológicas tanto quanto nas tecnologias e procedimentos terapêuticos" (Langdon, 1994, p. 115). Se por isso se entende simplesmente que as 'medicinas' indígenas são sistemas culturais, a afirmação é tautológica. Se se considera, por outro lado, as diferenças entre etiologias, procedimentos e técnicas, a diferença é radical e ontológica; e a equiparação entre elas só pode ser operada por meio de uma redução perspectiva de uma medicina a outra – mais exatamente, uma redução do xamanismo ao problema da saúde pública.

¹⁰ Mesmo, note-se, nos termos de uma discussão voltada à saúde. É nesse sentido que Garnelo (2022, p. 302) opta por falar em "sistemas de cura e cuidados", em lugar de "medicinas indígenas", "tendo em conta que a manutenção e/ou a recuperação da saúde é domínio que abrange campos muito mais amplos que o das práticas de cura".

¹¹ Não é por acaso, me parece, que o xamanismo foi historicamente traduzido sob essas duas perspectivas: se há, como vimos, toda uma literatura que o trata como um "sistema médico nativo", em diferentes tradições de estudos – do evolucionismo à antropologia da religião, passando pela teoria clássica (veja-se, a título de exemplo, o ensaio bibliográfico de Evans-Pritchard (1965) –, o xamanismo foi caracterizado como "religião indígena". As limitações das duas traduções são bastante similares.

Ainda que os xamãs sejam a fonte desse conhecimento¹², muitas pessoas, especialmente as mulheres mais velhas, sabem com quais plantas podem fazer remédios para finalidades específicas. Nesse caso, também algumas 'doenças de branco' podem ser tratadas. O exemplo mais emblemático foi, sem dúvida, o enfrentamento à pandemia de covid-19. Depois que alguns anciões faleceram da doença na aldeia de Santa Isabel do Morro, um remédio foi preparado em analogia àquele utilizado para tratar os efeitos de *watò* (o termo é mais comumente traduzido por 'gripe', mas se refere a uma gama de problemas respiratórios). Sendo amplamente usado pelas pessoas contaminadas que apresentavam sintomas respiratórios, não houve mais mortes pela doença, mesmo nos momentos mais agudos da pandemia, quando morreram várias pessoas não indígenas na vizinha cidade de São Félix do Araguaia, por exemplo. No caso de muitos outros povos, parece haver o mesmo tipo de assimetria: médicos não são xamãs, por isso não podem curar 'doenças espirituais' ou 'doenças de índio'; mas os curadores indígenas podem curar 'doenças de branco', pelo menos algumas delas. Antes que uma articulação terapêutica, entretanto, isso remete, de um lado, à limitação do escopo e da efetividade da biomedicina (que só pode tratar doenças cuja causa lhe é de antemão conhecida e para as quais já há procedimentos e medicamentos com eficácia comprovada) e, de outro, ao caráter aberto do xamanismo que remete, em última instância, ao fato de que a capacidade de cura provém da

relação dos xamãs com seus espíritos auxiliares, quando não diretamente desses próprios espíritos¹³.

Cabe-nos agora voltar ao xamanismo karajá para precisar a maneira como se desenrolam os processos de adoecimento e cura.

ADOCIMENTO E CURA

Uma pessoa está andando no mato ou pelo rio, sozinha ou acompanhada, quando sente ou presencia algo estranho. Voltando para a aldeia, sente-se mal. À noite, padece de uma capacidade de visão dilatada: mesmo dentro da casa, deitado, vê o céu através do telhado, ou vê o que se passa ao longe. E, principalmente, começa a ver um aruanã dançando e cantando. Um xamã é trazido para ver o doente e profere a sentença: "um *aōni* ♂ o pegou". Esse é o roteiro mais comum para as crises iniciatórias ao xamanismo (ver Nunes, 2016; Toral, 1992). Sendo tratado por outro xamã, a pessoa lentamente se recupera, à medida em que estabelece uma relação como aquele *aōni*, o aruanã¹⁴ que vê dançando a noite e que doravante se tornará seu xerimbabo.

Aōni ♂, *anōni* ♀ é um termo que se refere a uma quantidade de seres não humanos que habitam os três patamares do cosmos. Em geral, são monstruosos e perigosos, por vezes antropófagos [*inĩròdu*, 'comedores (*ròdu*) de gente (*inĩ*)'] – não por acaso, a tradução que os Inĩ mais oferecem para o termo é 'bicho'¹⁵. Alguns, entretanto, como os aruanãs mascarados, podem ter

¹² Os espíritos auxiliares dos xamãs lhes apontam qual remédio devem utilizar no tratamento de determinado paciente. Nas palavras do finado xamã Hibederi, "os remédios, [sabemos] como em um sonho. Os remédios, ele [espírito auxiliar] os aponta para mim, os remédios, plantas. É verdade que existem remédios, plantas". Os remédios também podem se revelar aos xamãs, cantando para eles quando estes vão ao mato (cf. Nunes, 2016, pp. 277-278).

¹³ Essa abertura do xamanismo se manifesta na capacidade de promover 'novas formas' de cura a partir da experimentação analógica. Veja, por exemplo, a maneira como João Paulo Barreto qualifica os *kumuã*, especialistas de cura alto-rionegrinos, como "eternos pesquisadores" que "aplicam as fórmulas de *bahse* [benzimentos] nas experiências cotidianas, no contato de novos casos de afecções que vão aparecendo e que exigem sempre uma releitura dos *Kihti ukūse* e das novas fórmulas de *bahse*", configurando uma prática orientada para a "experimentação" e para o "resultado satisfatório" (Barreto, 2021, pp. 180-181).

¹⁴ Os aruanãs (*ijasò*, na língua vernácula) são entidades mascaradas que habitam os três patamares do cosmos. Tendo sua alma-imagem (*tytyby* ♂) trazida pelos xamãs à aldeia, onde os homens fabricam réplicas das máscaras de palha que são seus corpos, eles cantam e dançam por meses em um ciclo ritual próprio. Cada aruanã é uma dupla de máscaras. Sobre os *ijasò* e seu ciclo ritual, ver Toral (1992), Pétesch (1992), Rodrigues (1993, 2008) e Nunes (2016).

¹⁵ Assim como os regionais chamam figuras como o Curupira ou o Nego d'Água de 'bicho', remetendo não ao mundo animal, mas sim ao sobrenatural. É desse uso do termo pelos regionais, com efeito, que parece derivar a tradução dos Karajá para *aōni*.

seu perigo relativamente controlado e convertido em benefícios para as pessoas humanas, desde que a relação para com eles seja mediada por um xamã. O aruanã que aparece ao doente é, com efeito, apenas uma manifestação particular do *aõni* que se tornará seu xerimbabo. Este ser, que ele usualmente não mais vê sob a forma de aruanã, conversa com o xamã, lhe aponta perigos e acontecimentos relevantes, assim como o auxilia a tratar seus pacientes.

O xamanismo é uma prática multissensorial, que passa pelo desenvolvimento da audição, da visão, da habilidade com o uso das mãos e da capacidade de *rexityytaa* ♂, *rexitàkytaka* ♀, de extrair sua própria alma-imagem¹⁶ e assim viajar pelo cosmos. Essas viagens são fundamentais para a aquisição de poder, bem como para alguns processos de tratamento. O sentido que singulariza a capacidade xamânica é a visão: os xamãs, dizem em português, têm seu 'aparelho', o que indica sua capacidade de ver coisas que as pessoas humanas em situações normais não podem ver – um *aõni* andando pelo mato, ou um feitiço no corpo de um doente, por exemplo. Não obstante a centralidade da visão para se definir um xamã – é xamã quem tem 'a visão aberta' –, é pelas mãos que passa todo o trabalho xamânico. Os curadores trazem nas palmas das mãos manchas verdes das plantas que usam para curar; a palma das mãos de um feiticeiro, por outro lado, é marcada com o vermelho do sangue das suas vítimas – o que só pode ser visto, obviamente, por aqueles que têm um aparelho, mas não pelas pessoas comuns. As mesmas capacidades que permitem a um xamã curar, permitem também que ele pratique a feitiçaria. No entanto, o feitiço 'estraga a mão' do xamã, que depois verá sua capacidade de curar reduzida ou anulada. Além de xamãs propriamente ditos, há também pessoas que apenas aprendem a manipular e jogar feitiços, pessoas com a 'mão ruim'

(-èbo bina), mas que não têm as capacidades xamânicas da visão, da audição e da mobilidade pelo cosmos.

Assim como uma pessoa pode ser 'pega' por um *aõni* e, como consequência, se tornar xamã, há adoecimentos igualmente provocados por um ataque de *aõni* que não levam ao mesmo caminho. O doente, então, precisa ser tratado por um curador para se recuperar. Mas esses são casos excepcionais. A grande maioria dos adoecimentos é provocada por feitiço. As formas de ação do malefício no corpo da vítima são potencialmente infinitas, posto que os feitiços são inventados pelos feiticeiros, utilizando qualquer tipo de material à sua disposição para provocar efeitos específicos (desde grampeadores, para que a vítima fique 'grampeada', isto é, parada, sem reação, até cachaça, para induzir a pessoa a beber, por exemplo).

Alguns feitiços incidem primariamente sobre o corpo da vítima, introduzindo minúsculas flechas (*wyhy*) que provocam dores localizadas, ou outros materiais, como cordões que apertam a garganta. Outras introduzem um ou uma legião de *aõni* no 'interior' (*wo* ♂, *woku* ♀) da pessoa, provocando 'loucura' (*itxýtè*), aparição repentina de pensamentos não usuais (como a ideiação suicida), crises como ataques convulsivos ou mal-estar generalizado e apatia – uma vez mais, a diversidade é a norma. Outros, ainda, provocam a disjunção entre o corpo e a alma-imagem do doente, que é colocada em situações que afetam a vítima.

Essa breve descrição é, certamente, muito sumária, pois seria impossível inventariar toda a variedade de malefícios e efeitos por eles provocados – os casos relatados nas seções seguintes, espero, darão mais concretude à questão. O que importa reter é que o tratamento xamânico consiste geralmente em extrair da vítima aquilo que o feitiço coloca em seu corpo: seja uma flecha, seja os *aõni* que passaram a povoar seu 'interior'.

¹⁶ A expressão nominal mais comum para se referir à alma-imagem, componente agentivo da pessoa, é *tyytàby* ♂, *tàkytaby* ♀, literalmente "pele/casca (*tyy*) velha (*tàby*)". Nessa expressão, entretanto, assim como em contextos discursivos geralmente ligados ao ritual e ao xamanismo, a alma-imagem é referida apenas como *tyy* ♂, *tàky* ♀ (ver Nunes, 2016). Sua qualificação como "velha" deriva do fato de que a alma-imagem da pessoa "já foi usada" por algum parente (Rodrigues, 1993, p. 82); isto é, a alma-imagem de um recém-nascido é o retorno de um ascendente falecido.

Para isso, é preciso ver aquilo que acomete o doente, ter mãos capazes de extrair o malefício ou os *aõni* e, em alguns casos, ser capaz de transitar pelo cosmos (para buscar a alma-imagem indevidamente separada do corpo da vítima). É precisamente por isso que médicos não podem curar feitiços. Se uma pessoa é atingida na perna por uma flecha-feitiço, sente dores e passa a perder os movimentos, não há nada que um médico possa fazer, nem mesmo para amenizar os sintomas: a flecha precisa ser extraída, e só um xamã pode fazê-lo. Quanto mais quando se trata de casos de acometimento por um *aõni*.

Essa separação nítida de domínios, protagonizados por especialistas distintos, no entanto, se desfaz por completo quando se trata de outros tipos de curadores: xamãs de outros povos e curandeiros não indígenas são capazes, tanto quanto os xamãs karajá, de curar feitiços.

‘É A MESMA COISA’

Talvez mesmo pelo relativo isolamento em relação a povos vizinhos, os Karajá não buscam usualmente xamãs de outras etnias. Essa, entretanto, é uma possibilidade em aberto – o que não deve surpreender, dados os muitos casos de circulação de tratamento xamânico entre povos distintos. Quando do início da crise de suicídios por enforcamento, cuja origem é um feitiço chamado *bàtòtaka* ♀, *bàtòtaa* ♂ (‘amarrar a garganta’) e que afligiu gravemente os Karajá durante toda a década de 2010 (sobre isso, ver Nunes, 2017a, 2017b), os Iny solicitaram ao Distrito Sanitário Especial Indígena do Araguaia (DSEI Araguaia) que Mapulu, uma renomada xamã Kamayurá, fosse trazida para ‘tirar’ o feitiço das aldeias. Em sua estadia, a xamã localizou, retirou e destruiu três malefícios, além de realizar alguns tratamentos individuais. Como resultado de seu trabalho, resultaram cerca de seis meses sem tentativas de suicídio – quando, antes, as tentativas ocorriam quase diariamente. Mas o problema ainda não estava resolvido,

como a própria xamã alertou. Em 2015, ela foi novamente à aldeia Santa Isabel do Morro. Dessa feita, porém, realizou apenas tratamentos individuais¹⁷. Os Karajá observaram atentamente seus métodos. Ela utilizava uma folha seca para fazer um cone fino e comprido, usado como um tipo de cigarro. Puxando a fumaça e assoprando-a em suas mãos, ela então procedia à extração do malefício. No fim, o objeto extraído do corpo do doente se materializava em suas mãos, sob a forma de uma massa marrom, e era mostrado ao enfermo e à sua família. A sessão de tratamento ocorreu dentro de uma casa, e a fila dos que esperavam por atendimento se estendia porta afora.

Os Iny ressaltaram sua capacidade de mostrar o objeto-feitiço (algo que os xamãs karajá não fazem), o que lhes dava certeza tanto da origem do adoecimento – de que se trata de veras de feitiçaria – quanto da eficácia do tratamento da curadora. Com efeito, os Karajá atribuem aos xamãs alto-xinguanos, assim como aos dos Javaé, uma potência maior do que a de seus próprios: esses outros povos, como dizem, têm ‘xamãs fortes’. E, por isso mesmo, também os temem. Poderosos em demasia, são potencialmente feitiçeiros terríveis.

A visita de Mapulu foi excepcional tanto pela atuação coletiva, no caso de um feitiço que se tornou uma verdadeira epidemia, quanto porque foi viabilizada pela SESAI. No cotidiano, é a própria família que procura um xamã de sua confiança e paga seus serviços. E não apenas os xamãs iny são procurados. Cada vez mais, tem sido frequente que as famílias levem seus enfermos para curandeiros regionais, pessoas não indígenas que têm um trabalho de cura, em geral não associado a nenhuma religião em particular. Essas pessoas são chamadas pelos Karajá de *tori hãri*, ‘xamãs (*hãri*) brancos (*tori*)’.

Durante o biênio que residi em São Félix do Araguaia, Mato Grosso, cidade vizinha à aldeia de Santa Isabel do Morro, pude conhecer uma delas. Uma senhora de meia

¹⁷ Presenciei apenas a segunda passagem da xamã kamayurá pela aldeia de Santa Isabel. O que sei de sua primeira visita devo a relatos tanto dos próprios Karajá quanto de alguns funcionários da SESAI-Brasília que acompanharam a ação.

idade, com uma casa repleta de plantas e de visitantes que vão em busca de ‘tratamento’¹⁸. Foi, com efeito, porque a visitei na companhia de um amigo karajá que buscava seus serviços que a conheci. Em um quarto no interior da casa, uma multidão de imagens de santos e outras entidades compõem o cenário onde ela benze as pessoas. Ela me contou que vai todos os anos à Bahia, onde atualiza seus conhecimentos e de onde traz remédios à base de planta que revende a seus pacientes – remédios esses que podem ser ingeridos, aplicados de forma tópica ou usados em banhos. Foi na Bahia que ela aprendeu a arte da ‘macumba’, como ela se referiu – algo evidentemente influenciado pelas religiões de matriz africana, embora não saiba precisar qual.

Contou-me também casos em que tratou de pessoas inỹ enfeitizadas – sobre vários deles, pude também escutar relatos dos próprios karajá, em termos sempre muito semelhantes aos dela. Uma moça, por exemplo, chegou até ela muito mal. A curandeira rezou e conseguiu acalmar a doente. Passou então a mão no pescoço da moça e retirou um feixe de cabelo, que a estava estrangulando, asseverando que se tratava de um feitiço inỹ. Em outro caso, um homem maduro chegou até ela fraco, muito magro. A curandeira rezou, depois passou a mão em seu pescoço e retirou um barbante (‘desses que se usa nos enfeites’¹⁹) que estava atado a sua garganta, apertando-a; por isso ele não conseguia comer. Também se tratava de um feitiço inỹ. Esse mesmo homem já havia me relatado sua história antes, ressaltando que, depois que ela o tratou, ele recuperou o apetite e não voltou mais a sentir o mal-estar que o afetava: “ela me curou, curou mesmo”.

Do mesmo modo como aos xamãs inỹ, entretanto, pesa sobre ela a ambiguidade de que, se é capaz de curar,

também é capaz de fazer o mal. Um homem tapirapé lhe ameaçou depois de ela ter dito que era ele o responsável por algumas mortes por feitiçaria. Ouvi pessoas a acusarem de ser ela própria também feiticeira, e algumas deixaram de procurá-la depois de casos de adoecimento que, de acordo com outros xamãs, foram provocados por ela.

Um outro curandeiro de São Félix do Araguaia é bastante renomado por suas práticas de cura; homem comum, de baixa estatura, que alterna a prática terapêutica com uma ocupação no comércio regional. Não o conheci, mas, pelos muitos relatos que pude ouvir, a origem de sua prática está ligada sobretudo ao espiritismo. Ele benze seus pacientes e também lhes administra remédios à base de ervas, que ele mesmo fabrica e vende. Além disso, domina práticas divinatórias: manipulando materiais como alho e sal, faz pequenos gestuais visando saber quem está falando mal ou tentando fazer mal a você e, quando vai dormir, um espírito lhe revela; há alguns anos, ele conseguiu guiar de volta à aldeia um rapaz inỹ que estava, sob efeito de feitiço, vagando há dez dias pelo mato, depois de conversar com seus espíritos auxiliares e ver a localização do rapaz. Seus espíritos auxiliares também o protegem. Um homem inỹ me contou que aprendeu com ele, por meio de ensinamentos e da administração de banhos, algumas dessas técnicas de proteção.

Uma noite, seus cachorros começaram a latir em direção ao mato. Ele saiu de casa para ver o que era, mas tão logo pisou para fora sentiu uma mão em seu peito, segurando-o, impedindo-o de seguir. No dia seguinte, foi conversar com um xamã karajá de sua confiança, que lhe disse que um *aõni* muito perigoso estava andando perto da aldeia: alguém o havia impedido de colocar sua vida em

¹⁸ Tratamento entre aspas, pois esse não é o termo em geral utilizado pelos não indígenas que procuram esses curandeiros. ‘Rezar’ ou ‘benzer’ são os verbos mais comumente empregados. Os Karajá, por seu turno, costumam se referir a suas visitas a essas pessoas da mesma maneira que às visitas de um xamã karajá à casa do doente: que vão até lá para ‘tirar feitiço’. A própria palavra ‘curandeiros’ é utilizada aqui na falta de termo melhor; muito no intuito de marcar uma distinção para com os xamãs (curadores ou feiticeiros) – que será delineada mais abaixo. Uma descrição mais detalhada da maneira como as pessoas indígenas e não indígenas se referem aos diferentes curadores poderia ser proveitosa, mas fugiria aos propósitos deste artigo.

¹⁹ Ela se refere aos braceletes e jarreteiras fabricados com barbante industrializado (em substituição ao algodão fiado, antes utilizado) que compõem a ornamentação ritual inỹ – *dexi*, *woudexi* ♂, *deobutè* ♂ e *wàlairi*.

perigo. Algum tempo depois, aconteceu novamente. Ele estava distraído à beira da água quando crianças que brincavam por perto gritaram, alertando-o de um jacaré que estava se aproximando dele. Alguns dias depois, ele ia descer para tomar banho no rio quando sentiu uma mão em seu peito, segurando-o novamente. Ele voltou e disse que tomaria banho depois. Uma mulher desceu em seu lugar e tomava banho tranquilamente, quando a esposa do homem foi até a beira do rio e viu um enorme jacaré bem ao lado dela. Novamente, ele foi consultar um xamã sobre o ocorrido, que lhe disse que aquele animal estava animado por um feitiço para pegá-lo. Por que, então, o jacaré não lhe pegou no outro dia, quando estava distraído? “Porque você tem muita fé”, disse o xamã, complementando que algum ‘anjo’ o estava protegendo – voltarei logo adiante à questão da ‘fé’.

Falando sobre este curandeiro não indígena, algumas pessoas me disseram que os *tori hãri* (‘xamãs brancos’) são mais fortes do que os *inỹ*, por dois motivos. Primeiro, eles veem e conversam acordados com seus espíritos auxiliares, ao passo que os xamãs karajá só podem fazê-lo quando *rexityytaa*, ou seja, quando, dormindo, extraem sua alma-imagem e andam pelo cosmos. Um homem me contava que procurou esse curandeiro quando se sentia mal. Ele olhava para o lado e conversava, o que lhe deixou confuso: “você está falando comigo?”. “Não”, respondeu, afirmando que conversava com seu espírito auxiliar. Pelo mesmo motivo, os xamãs javaé são considerados mais fortes do que os dos Karajá: eles veem tudo debaixo d’água, por exemplo, veem o boto se movimentando no fundo antes de ele subir para respirar, assim como veem muitos animais sob sua forma humana (cf. Toral, 1992; Rodrigues, 1993).

São mais fortes também porque, diferentemente dos xamãs javaé e karajá, podem optar por fazer somente o bem. Os *inỹ hãri* estão inevitavelmente implicados no mesmo circuito que os feiticeiros. Mesmo que apenas curem, sempre carregam feitiços como forma de ‘proteção’. Quando uma pessoa é pega por um *aõni*, os feiticeiros logo vão tentar lhe convencer a se aliar a eles, a se tornar também um feiticeiro. Mesmo que a pessoa não

aceite, eles lhe oferecem feitiços, que o novo *hãri* se vê compelido a aceitar, mesmo que não pretenda os utilizar; caso contrário, os feiticeiros ficarão bravos e poderão atacá-lo. Quando um xamã está curando muita gente, os feiticeiros podem vir até ele e pedir para que pare, pelo menos por um tempo, ou que não cure determinada pessoa. Caso o curador se recuse, pode acabar ele próprio atacado pelos feiticeiros – é sempre necessário negociar. A força dos *tori hãri*, nesse sentido, é sua capacidade de escapar desse circuito, de poder ‘fazer só o bem’.

Quando perguntava para os Karajá se esses curandeiros não indígenas eram realmente xamãs, no sentido que conferem ao termo, sempre ouvi a mesma e enfática resposta: “sim, são xamãs mesmo!”. Lembro-me de uma conversa que tive, muitos anos atrás, com o cacique Raul Hãwakati, da aldeia Buridina. Ele me contava sobre sua impressão quando assistiu uma sessão de trabalho em um centro espírita, comparando com o xamanismo karajá: “É a mesma coisa, não tem diferença”. Pois, sejam Karajá, Javaé, de outras etnias ou não indígenas, todos têm a visão aberta, se comunicam com os ‘espíritos’ e curam por intermédio deles. Diferenças evidentemente também são reconhecidas, e se baseiam em conjuntos de técnicas e procedimentos distintos. Essas diferenças, entretanto, são significativas sobretudo no que diz respeito a seu poder de cura, exatamente do mesmo modo como os xamãs karajá diferem entre si – há xamãs mais ‘fortes’ e mais ‘fracos’. Nesse sentido, que a xamã xinguana extraia o malefício do corpo do doente e lhe revele em forma física ou que os *tori hãri* conversem acordados com seus auxiliares são antes índices quantitativos, isto é, índices de sua maior potência xamânica, que qualitativos, ou seja, algo que indique uma diferença fundamental ou perspectiva. Mas naquilo que é fundamental, em sua capacidade de curar feitiços, ‘é a mesma coisa’.

A FÉ SALVA

Acima vimos como um xamã explicou para outro homem que ele havia sido protegido de um feitiço porque ‘tinha

muita fé'. Essa, com efeito, é uma afirmação bastante comum. Muitas pessoas relatam que se protegeram ou mesmo se curaram de um feitiço fazendo recurso aos pastores e, principalmente, à Bíblia. Ouvi diversos relatos de pessoas que, em momentos de crise provocada pela ação de feiticeiros, abriram o livro sagrado e rezaram para Deus e, com isso, não sucumbiram.

No caso de um homem cujo adoecimento acompanhei de perto, uma série de crises provocadas pela ação de feitiço lhe provocava mudanças repentinas de comportamento, fortes dores de cabeça, dormência no corpo, além de o fazer escutar vozes que diziam para ele se enforcar. Quando começava a se sentir mal, abria a Bíblia e rezava, o que lhe acalmava e abrandava os sintomas. De outro homem, escutei um relato similar. Durante o pior momento da epidemia de suicídios à qual me referi, esse Karajá, que morava no Tocantins, veio visitar seus parentes em um feriado. Depois de tomar algumas cervejas, voltou para o hotel onde estava hospedado. Quando entrou no quarto, começou a se sentir mal. "Eu senti uma vontade, vontade mesmo de me matar". Ele olhava para as cortinas e só conseguia vê-las como um objeto com o qual poderia se enforcar. Assustado, sentou-se na cama, abriu uma Bíblia que estava na mesa de cabeceira e rezou. Logo se sentiu melhor. Então foi embora, e isso nunca voltou a acontecer com ele. Um último exemplo. Pedro Hurusyni é 'original' de Fontoura, mas mora há anos em Santa Isabel. Hoje, ele se diz 'crente'. Em uma pescaria de tartaruga, ele me falava sobre sua religião. Disse que acredita em Jesus, e começou a me contar sobre uma de suas 'revelações'. Na época, Hurusyni ainda morava em Fontoura. Um afamado

feiticeiro daquela aldeia tinha lançado um malefício para seu filho. Pedro, então, resolveu desafia-lo. Foi até ele e disse que não tinha medo, que de sua vida só Jesus sabia, que ele podia ser enfeitizado, mas só Jesus sabia de sua vida. Com raiva, o homem jogou feitiço para ele. À noite, Hurusyni esperou pelo pior. Nada aconteceu a princípio, até que começou a se deparar com uma série de aparições. Ele ficou com muito medo, achou que ia morrer. A última aparição foi de uma vara de porcos do mato vindo em sua direção; no meio dos queixadas, lá estava o feiticeiro, e assim Pedro teve certeza sobre o autor do malefício. Sua esposa não viu nada. Ele tremia na cama, sua mulher o chamava e ele não acordava. Quando as aparições vieram, ele orou para Jesus e se manteve firme em sua fé. Rezou fervorosamente e, aos poucos, seu tormento foi passando. Sua fé, concluiu ele, o protegeu, Jesus o protegeu²⁰.

Recentemente, uma jovem comentava comigo: "Eu não tenho medo de feiticeiro, não. Meu Deus é mais forte". As pessoas que, como ela, se convertem a religiões protestantes (diferentemente daquelas que se declaram católicas), por vezes dizem 'não acreditar' em feitiço. No entanto, basta um pouco mais de prosa para que essas mesmas pessoas relatem algum tipo de evento envolvendo o acometimento por espíritos – a feitiçaria inclusa. Antes que uma verdadeira descrença, essa recusa à feitiçaria parece exprimir duas questões. De um lado, a vontade de experimentar uma vida livre da moléstia que é a feitiçaria²¹; de outro, o reconhecimento, amplamente compartilhado com os não protestantes, de que Deus é mais poderoso que qualquer feiticeiro, ou qualquer xamã; pois Deus é ele próprio um xamã, o maior dos xamãs.

²⁰ Outros casos etnográficos indicam um trânsito semelhante entre xamanismo e religiões cristãs. Veja-se, por exemplo, a aproximação que os Potiguary do Ceará estabelecem entre suas próprias práticas de cura e as igrejas evangélicas, no sentido de que ambas lidam, apesar das diferenças de método, com 'problemas espirituais': nas palavras de um curador, "as igrejas evangélicas vieram para nossa aldeia. Entre eles, ficar curado não é muito usando plantas medicinais, mas é uma questão espiritual. Qualquer um que enfrente problemas espirituais vai para uma igreja evangélica" (Andrade & Sousa, 2016, p. 195). No sentido inverso, mas indicando o mesmo tipo de trânsito, veja-se também a afirmação de um jovem kawaiwete de que "o pastor pode jogar praga naqueles que param de frequentar a igreja. Ou seja, segundo o indígena, o pastor possui o poder de adoecer pessoas" (Assumpção, 2014, p. 85).

²¹ Uma utopia, a seu modo, similar àquela dos Wari' que, quando de sua primeira conversão ao protestantismo, desejavam experimentar uma vida sem afins (Vilaça, 1996). Não há vida neste chão sem a feitiçaria pois, como um homem me disse certa vez, "o feitiço existe desde que o mundo é mundo".

DEUS E O DIABO

Na mitologia inĩ, uma figura que se destaca: o demiurgo Ànĩxiwè (♂, Kànĩxiwè ♀). Ele foi o responsável por grande parte das transformações que imprimiram no mundo seu aspecto atual. Foi ele quem descobriu o sexo; quem roubou o sol do Urubu-Rei e criou, assim, o regime equilibrado entre dia e noite; quem fez a separação definitiva entre humanos e animais, por meio do roubo de determinados bens (machado, cestos, canoa, o fogo culinário etc.), que permitiu que a humanidade verdadeira emergisse. Por tudo isso, em um primeiro momento de aproximação com o mundo karajá, religiosos, sobretudo os missionários linguistas do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) – que sistematizaram a escrita da língua karajá e traduziram o novo testamento – aproximaram a figura de Ànĩxiwè ao Deus cristão, em uma tentativa de tradução. Mas esse esforço não se mostrou produtivo. Se aparentemente os Inĩ aceitaram essa tradução por algum tempo, passaram a negar tal associação tão logo começaram a compreender melhor a teologia cristã. A seus olhos, Ànĩxiwè não poderia ser Deus porque, ao contrário desse último, o bem não é a motivação de suas ações. Ànĩxiwè é a um só tempo demiurgo e *trickster*, cujas criações e conquistas se dão, via de regra, por enganações, embustes e traquinagens. Vejamos brevemente.

No começo do mundo, só existiam Ànĩxiwè e sua avó. Ele não conhecia o sexo. Seu pênis endurecia, mas ela não sabia qual seria sua ‘comida’. É só quando olha diretamente para a vagina de sua avó e seu pênis endurece imediatamente que ele entende que aquilo poderia ser ‘a comida do pênis’. Disfarçado, copula com sua avó e comprova sua intuição. É dessa violência inaugural que se origina uma característica fundamental da socialidade humana atual. “Devido a esse acontecimento”, comenta o tradutor de uma versão dessa história registrada por Rodrigues (2008, p. 51), “de Tanĩxiwè [sic., pronúncia javaé] ter feito sexo com a própria avó, nós herdamos esse costume de fazer sexo, de produzir filhos, para aumentar a população, pois antes não tinha”.

Descoberto – mais especificamente, denunciado pelo Mutum, a quem ele joga fogo em retaliação –, Ànĩxiwè parte para uma longa caminhada. Ele se casa e fica um tempo junto a sua esposa e sua sogra. Mas, naquele tempo, o sol corria muito rápido pelo céu e a claridade durava muito pouco. Motivado por uma crítica de sua sogra, Ànĩxiwè se transforma em um bicho em putrefação para atrair Rararesa, o Urubu-Rei. Por meio deste embuste, Ànĩxiwè consegue pegar o Urubu-Rei e forçá-lo a entregar o sol, que era seu *raheto* – grande adorno plumário de cabeça. Estabelecendo o equilíbrio entre o dia e a noite, ele segue sua caminhada.

No caminho, ele vai encontrando vários animais que, naquele tempo, eram gente e falavam. A trama segue sempre mais ou menos dessa maneira: Ànĩxiwè cobiça um item que tal ou qual animal possui, faz uma oferta enganosa, rouba o item original e transforma aqueles seres em animais (em apenas animais, ‘definitivamente’ animais). O Lagartixa cortava uma árvore com seu machado; Ànĩxiwè propõe uma troca, oferecendo um machado de barro; ele aceita, mas o instrumento se quebra no primeiro golpe; quando reclama, Ànĩxiwè retruca que, dali em diante, ele será *tōrikòkò* (♀, *tōriòò* ♂), o animal lagartixa, que fica nos troncos de árvore balançando a cabeça para frente e para trás. E assim ocorre com vários outros animais. Até que o demiurgo chega a um lugar que ficou conhecido como *iròdu iryna*. Lá ele rouba o fogo dos animais e foge. Perseguido por estes, Ànĩxiwè joga um punhado de terra por cima dos ombros e cria um lago que o separa de seus perseguidores. Os animais enviam diversas cobras até que uma delas consegue trazer o fogo de volta. Ànĩxiwè, então, manda Krò Lahi (a Avó Sapo) atravessar o lago, beber o máximo de água possível e vomitar sobre o fogo dos animais. Com esse episódio, Ànĩxiwè termina sua série de transformações dos animais (em animais, escusado dizer).

Como poderia Ànĩxiwè ser Deus, então, se ele engana, tripudia, rouba? Aos olhos dos Inĩ, ele parece justamente o oposto. Logo no início de minhas pesquisas junto aos Karajá, eu estava em Buridina conversando com

Karitx̃ỹma sobre essas histórias antigas, ao que chegamos à pessoa de Àñxiwè. Ela me disse, então, que “o pessoal fala que ele é Deus. Mas, para mim, não é Deus, não. Acho que está mais para o Capeta! Porque ele só engana as pessoas”. Escutei inúmeras afirmações como essa. Àñxiwè é o “Cão”, o “Capeta”, o “Diabo”, termos usados pelos Iñy.

Deus, o verdadeiro, o único, é Xiburè. Ele é também um poderoso *aõni*. Um *biu làdu*, ‘morador do Mundo do Alto’, ele é o maior de todos os *hàri*, xamãs. O *Biku* ♀, *Biu* ♂, patamar superior do cosmos, é estratificado em três camadas. No tempo em que Àñxiwè caminhava sobre este chão, Xiburè ficava na camada mais próxima ao mundo do meio. De lá, ele alimentava as pessoas. Quando se tinha fome, pedia-se para ele: “Eu vou comer tal coisa!”, e a coisa desejada aparecia imediatamente na frente da pessoa. Quando a comida acabava, Xiburè a renovava até que a pessoa se saciasse. Certo dia, porém, um jovem rapaz duvidou de seus poderes e disse que queria comer um “mingau de fezes”. Quando o prato apareceu à sua frente, ele recusou. Ofendido, Xiburè subiu para o último patamar do Mundo do Alto, onde se encontra até hoje. Demasiado distante, ele não mais escuta os pedidos das pessoas por comida que, assim, precisam plantar, caçar e pescar para se alimentar.

Xiburè é a fonte do maior poder xamânico de cura que pode haver. Embora ele não seja um ‘criador’, como Àñxiwè, sua benevolência sem ambiguidade em relação aos humanos faz com que os Iñy o considerem como Deus. Colocando diretamente, Xiburè é Deus. Como certa vez disse Mahuèdèru, “em português, ele é Deus, já nós o chamamos de Xiburè”. Não se diz que Xiburè é o Deus dos Iñy, ou que Deus é o Xiburè dos brancos, como se diz que o gás é a lenha dos Tori. Nada de fórmulas de proporcionalidade aqui, o que temos é verdadeiramente uma equação: os Iñy insistem que ele é um só, o único, que Deus e Xiburè são nomes diferentes para a mesma pessoa²².

Além das figuras de Xiburè e Àñxiwè, Deus e o Diabo, a mesma questão se coloca também em relação a outras entidades. Já vimos como um xamã explicou ao homem que lhe perguntava porque o jacaré enviado pelo feiticeiro não o pegou, que algum ‘anjo’ o protegia. Também Mahuèdèru, na mesma narrativa de onde extraí o comentário acima citado, fala que seu avô Texibrè, um poderoso xamã, viu um ‘padre’ no Mundo do Alto, que sua neta diz ser, na verdade, um ‘anjo’. Toral (1992, p. 206), falando sobre os moradores deste patamar do cosmos, afirma que os Karajá distinguem entre eles o *ibutu-mỹtaby*, “o pai de todos nós”, “um velho de compridos cabelos e barba branca que usava um roupão branco até os pés”, ao passo que os Javaé “mencionam os impressionantes . . . padres dominicanos de batinas imaculadas que os visitaram intermitentemente”.

O que vale para as figuras benignas vale igualmente para as malignas. Da mesma maneira como Xiburè é Deus, Àñxiwè é o Diabo. Depois de sua longa caminhada pelo rio, rapidamente descrita aqui, não se sabe para onde ele foi. Mas, hoje, os Iñy dizem que seus congêneres ainda vivem entre eles. De várias pessoas, ouvi a ideia de que, como bem resumiu um homem, “a Bíblia diz que o Diabo está aqui na terra. E é verdade, porque aqui tem feitiço. O mal está aqui”. Os feiticeiros também são demônios, manifestações de Satanás. O círculo, então, se fecha. Deus pode proteger contra os feitiços, porque ele é o maior dos xamãs; e a existência de feiticeiros mostra que o Mal está neste chão.

TEMPO-MUNDO AÕNI

Pensar essa espécie de curto circuito entre diferentes práticas de cura, dos xamanismos indígenas e não indígenas ao poder de Deus e da fé, exige que retornemos aos tempos primordiais, narrados pela mitologia, e ao conceito de *aõni*. Pois, mais que simplesmente um conjunto de seres

²² Ver também o caso kaxinawá. Falando sobre algumas das personagens da mitologia desse povo, Cecilia McCallum (2002, p. 389) afirma que “alguns, como o saudoso Moico, dizem que o Inca primordial é o Deus cristão. Jesus Cristo seria uma outra figura ancestral, *Yubenaubuxka*, cuja cabeça subiu para aos céus e se transformou na lua”.

não humanos, este termo remete a uma capacidade ou modo de ação inextricável ao xamanismo e que define o tempo primevo.

A mitologia inĩ faz uma distinção entre dois grandes tempos, que poderíamos nominar de o tempo primordial e o 'tempo dos antigos'. As histórias de Àñxiwè e Xiburè, que vimos muito resumidamente aqui, além de uma série de outros acontecimentos, tiveram lugar no tempo primordial. São histórias que contam sobre a formação do mundo e dos seres que viriam depois a povoar o mundo atual. A transição para o 'tempo dos antigos' (*hĩyna mahādu bàde-u ♂*) é marcada por dois acontecimentos. Primeiro, o roubo do fogo por Àñxiwè, que completa a transformação dos animais. Depois, o surgimento da humanidade verdadeira, saída do Fundo do Rio (patamar inferior do cosmos) em substituição à primeira humanidade, extinta após a revelação de um segredo ritual masculino²³. As histórias que se seguem a esses eventos narram a maneira como a humanidade verdadeira adquiriu ou aprendeu os elementos que caracterizam aquilo que se chama de *inĩ bàdèdàkynana ♂*, *inĩ bàdèdĩynana ♀*, 'nosso conhecimento' ou 'nossa cultura': a origem dos ornamentos corporais, das práticas rituais e do conhecimento sobre a agricultura, por exemplo²⁴.

O tempo primordial é marcado por uma série de ações e capacidades que se tornariam impossíveis no 'tempo dos antigos'. Àñxiwè, poderoso *aōni*, protagoniza uma série de episódios nesse sentido, mas ele não é o único. Longe disso, todos os seres do tempo primordial eram capazes de ações extraordinárias. Animais e humanos namoravam e procriavam; pessoas transformavam a si mesmas e aos outros.

A saga de Hāwyy Wènōna é repleta de exemplos: tudo começa com um grupo de homens mortos pelos pirarucus que pescavam, que se revelam como *aōni*. Estes, por sua vez, assumem a aparência dos homens mortos e voltam para a aldeia. Hāwyy Wènōna descobre que seu marido é, na verdade, um *aōni* disfarçado e foge com seu filho, sendo perseguida depois pelo *aōni*. No meio do caminho, ela entra com o menino dentro da barriga do Socó-Boi (Hōi) para se esconder, de onde ele sai todo pintado, como a ave. Depois a mulher pensa em sua irmã mais nova, fazendo-a aparecer ao seu lado. Quando a jovem se transforma em onça ao provar da banha de Hālòlèlahi ♂, a 'Avó Onça', Hāwyy Wènōna bate com o pé no chão e faz uma árvore gigantesca encolher a ponto de ela e o filho subirem em sua copa, e em seguida faz a árvore crescer novamente. Mais adiante, depois de uma negociação malsucedida com um morador do Mundo do Alto por água, seu filho se transforma em pássaro e a abandona²⁵.

Ao me narrar a história do fim da primeira humanidade, Mahuèdèru descreveu esse tempo como *ixĩ isĩruhukĩ rĩramĩhĩ-ku*, "no tempo em que as pessoas estavam perto da transformação". Seu genro Xirihore, que me ajudou a revisar a narrativa, traduziu *isĩru* por 'perto da transformação' e comentou que, "naquele tempo, qualquer pessoa se transformava em algum bicho"²⁶. Por isso, naquele tempo, os pensamentos, os desejos e, principalmente, as palavras eram perigosas. O que se pensava, o que se desejava, o que se falava, acontecia. Àñxiwè 'transformava com suas palavras' (*ritxuhòmĩhĩre*): bastava falar 'agora vocês serão pato', 'camaleão', 'ema' etc., que as gentes-animais se transformavam nos animais designados. Essa, com efeito, era uma propriedade daquele mundo primevo.

²³ Essas são duas das histórias inĩ mais bem conhecidas e documentadas. Sobre a saída do Fundo do Rio, ver Nunes (2016, pp. 553-556), Pétesch (1992, p. 445), Rodrigues (2008, p. 77) e Pimentel da Silva e Rocha (2006, pp. 102-108); sobre a segunda, conhecida como *inĩ wèbòhòna*, ver Nunes (2016, pp. 546-553), Rodrigues (1993, pp. 273-274; 2008, pp. 578-579), Pimentel da Silva e Rocha (2006, p. 85) e Donahue (1978).

²⁴ Há ainda um terceiro tempo, o "tempo do pessoal de hoje" (*wijina bòdu mahādu bàdeu ♂*), marcado pela vida juntos aos brancos, sobre o qual não cabe entrar em detalhes aqui. Para uma caracterização mais detalhada sobre a diferença entre esses três tempos, ver Nunes (2016, 2022).

²⁵ Ver íntegra da narrativa em Nunes (2016, pp. 526-539).

²⁶ *Isĩru* é um termo antigo (*hĩyna ♂ rybè*, 'palavra dos antigos') para o qual não há equivalente exato na linguagem atual.

As personagens fazem, dizem, ou simplesmente pensam algo, que, pelo poder mesmo de sua fala/pensamento, acontece: palavra e coisa, pensamento e ato, ainda não estavam separados. Por isso, é comum que as narradores e narradores comentem, diante de tais atos extraordinários, que tal ou qual personagem é *aōni*, e é por isso que pôde fazer o que fez. O tempo primordial, em suma, é caracterizado por um modo de conhecimento ou de ação *aōni*; um modo de 'pensação', poderíamos dizer, pois pensar não difere de fazer, conhecer não difere de (fazer) existir.

As histórias desse tempo primevo são povoadas por seres cuja natureza própria é indiscernível: não se pode ter certeza se estamos diante de um humano, um animal ou um *aōni*. As personagens humanas muito frequentemente se revelam como não humanas; os animais eram gente e falavam. Anterior aos intervalos discretos e às formas, este tempo é marcado por um regime pré-cosmológico de "transparência originária ou complicação infinita onde tudo dá acesso a tudo" (Viveiros de Castro, 2006, p. 323). Os seres desse tempo, antes que mergulhados em um estado de indiferenciação, são internamente atravessados por um fluxo infinito de diferenças. Não se trata de que o Lagartixa transformado por *Àn̄xiwè*, por exemplo, fosse um animal que se apresentava como humano, ou um humano que aparecia sob forma animal – suas qualidades humana e animal não coexistiam enquanto conjuntos de diferenças discretas. O Lagartixa e todos os outros seres do tempo primordial, esse regime de diferença infinita, esse tempo de puro contínuo, são *aōni*, e é daí que deriva sua capacidade de comunicação universal.

A história que a mitologia conta é aquela da passagem desse estado de puro contínuo para outro, no qual há intervalos discretos entre conjuntos de diferenças bem determinados (Lévi-Strauss, 2004 [1964]); a passagem desse regime de diferença infinita para outro, em que

conjuntos de afecções e capacidades correspondem a formas corporais específicas e discretas umas em relação às outras (Viveiros de Castro, 2002, 2006). O que *Àn̄xiwè* faz com os animais que transforma é extrair sua qualidade *aōni*: depois de transformados, os animais serão agora apenas animais, inequivocamente animais – não são mais gente, não mais falam. De modo análogo, a emergência da humanidade verdadeira corresponde a um procedimento de 'deaōnização' operado pelo mito: se a primeira humanidade vivia demasiado 'perto da transformação', a humanidade verdadeira, ancestrais dos In̄y atuais, emerge do Fundo do Rio já subtraída de seu aspecto *aōni*: assim como as pessoas de hoje, eles já não mais conversam, pedem ajuda ou namoram animais, não têm mais o poder de fazer atos extraordinários nem de fazer as coisas acontecerem apenas pela manifestação de seu pensamento, como antes. Os In̄y, agora, são gente verdadeira, e apenas isso.

Esse 'afastamento' da transformação, entretanto, coloca-se mais em termos de distância do que de ausência, pois, como disse Viveiros de Castro (2006, p. 324), "os espíritos são o testemunho de que nem todas as virtualidades foram atualizadas e que o turbulento fluxo mítico continua a rugir surdamente por debaixo das descontinuidades aparentes entre os tipos e espécies". As formas corporais opacas dos seres ocultam sua humanidade uns para os outros, mas essa opacidade é relativa, pois reversível. Para as pessoas comuns, isso comumente se apresenta como um risco – ou melhor, é já um sinal de que algo não está bem, de que você já está acometido por algum adoecimento. Mas há uma classe de pessoas (os xamãs) e um tempo/espço (os rituais de praça – sobre isso, ver Nunes, 2016) nos quais o tempo-mundo *aōni* pode existir controladamente entre os In̄y²⁷.

O xamanismo é evidência de que o regime de comunicação universal do tempo primevo persiste em

²⁷ Em relação às pessoas comuns, poderíamos também mencionar os sonhos. Pois, quando se dorme, a alma-imagem (*tyytàby*) sai do corpo e anda, e suas aventuras podem ser transparentes, por assim dizer, a seu dono por meio de seus sonhos. Em certo sentido, portanto, os xamãs diferem dos comuns apenas em grau, pois aqueles especialistas controlam os vagares de sua alma-imagem.

coexistência com o mundo atual. Os xamãs são capazes de ver aquilo que as pessoas comuns não veem, visitam os aruanãs em suas moradas, conversam e negociam com *aõni* diversos. Permanecendo humanos para os seus, parentes de outros humanos, eles não obstante adquirem um aspecto *aõni* por meio da aliança com o espírito auxiliar que lhes provocou a crise iniciatória. E os Karajá são muito explícitos quanto a isso, afirmando que os xamãs são *aõni*. Pessoas humanas não são capazes de curar doenças causadas pelo acometimento por espíritos; é só como *aõni* que os xamãs podem fazê-lo.

DO REGIME DE COMUNICAÇÃO DOS ESPÍRITOS

O recurso dos Karajá a uma série de curadores além de seus próprios confere ao xamanismo inỹ uma característica 'regional', em analogia ao argumento de Pérez Gil (2010) sobre os Yaminawa da Amazônia peruana. Ao lado de uma matriz xamânica própria, os Yaminawa recorrem à prática caracterizada pelo uso da ayahuasca e que tem o canto como elemento central. Esse xamanismo é regional, nos diz Pérez Gil, porque compartilhado por uma variedade de povos indígenas e não indígenas (dentre os quais os Yaminawa distinguem uma série de categorias). Marcado por uma relativa homogeneidade, ele contrasta com a diversidade humana da região. A autora evoca demonstração de Townsley de que o xamanismo desse povo conheceu um florescimento, e não uma decadência, frente à intensificação das relações com os não indígenas, e que isso se deveria à capacidade dos xamãs de estabelecer relações com o exterior. Pérez Gil (2010, p. 180) argumenta, entretanto, que não se trata meramente disso: a produtividade do xamanismo "em termos sociológicos e cosmológicos deriva, me parece, de sua capacidade para se inserir em um diálogo inteligível".

As diferenças entre os casos yaminawa e karajá – me refiro sobretudo ao fato de que não há, entre os últimos, uma matriz xamânica partilhada²⁸ – se diluem, entretanto, quando notamos a diversidade de situações em que os itinerários terapêuticos indígenas em determinado ambiente regional são compostos por uma pluralidade de especialistas, e não apenas pelos xamãs de seu próprio povo (ver, por exemplo, Andrade & Sousa, 2016; Scopel et al., 2012; Chaumeil, 1992). Em áreas de intensa presença e resistência negra, como na Amazônia e no Nordeste, a questão, colocada nestes termos, se abre também para o que Goldman (2015, 2021) chamou de relação afroindígena – o xamanismo dos povos do Nordeste, assim como a encantaria amazônica, são marcados por uma série de composições com práticas religiosas de matriz africana. Em meio a essa diversidade, o fato de que nem todas essas situações se fundam sobre uma matriz xamânica partilhada nos permite, acredito, radicalizar o argumento de Pérez Gil (2010). Pois é justamente a possibilidade de 'diálogo inteligível' que sustenta a efetividade terapêutica de curadores de origens diferentes. Mas o que permite esse diálogo não é uma espécie de 'código comum', historicamente desenvolvido. Não se trata de uma comunicação 'simbólica' ou 'social', nem tampouco humana: trata-se, em uma palavra, do regime de comunicação dos espíritos.

O xamanismo, como dizia, é uma linha de fuga por meio da qual o regime de comunicação universal do tempo primordial pode ainda se exprimir no mundo atual. A cura tanto quanto o adoecimento são mediações entre estes dois tempos-mundos, o atual das diferenças discretas e o primordial da diferença infinita. O feitiço induz o acometimento de uma pessoa humana por um *aõni*, o que só pode ser revertido pelo xamã-enquanto-*aõni*, dotado ele mesmo, nesta circunstância, de uma transparência absoluta. É xamã e pode curar, poderíamos dizer, quem é

²⁸ No caso ucayalino, isso se deve à particularidade da história da região (ver, por exemplo, Gow, 1994). Por outro lado, entre os Karajá, cuja história se caracteriza por um relativo isolamento na calha do Araguaia, há uma nítida diferenciação entre sua prática xamânica e a de outros povos, e a relação com os curadores não indígenas não se desdobra em trocas de conhecimentos entre aqueles e os xamãs inỹ. O que chama atenção, ao contrário, é a 'homogeneidade' da efetividade terapêutica, à revelia da heterogeneidade dos curadores.

capaz de acessar esse regime de comunicação universal. A maneira como se é capaz de fazê-lo pouco importa frente a seu resultado: seja por meio da relação com um espírito auxiliar (os xamãs *inỹ* e de outros povos), por meio de conhecimentos derivados de religiões de matriz africana ou do espiritismo (os curandeiros regionais) ou clamando pela cura e pela proteção divinas (por intermédio da *fê*), é a capacidade de acessar o regime de comunicação dos espíritos que possibilita a prática terapêutica. É porque os Karajá estão com a atenção firmemente voltada para isso – algo que se mede por seus efeitos, isto é, na maneira em que o trabalho de um curador qualquer é capaz de recuperar a saúde de um parente doente –, que afirmam que todos estes são igualmente xamãs.

Eis a razão pela qual médicos não podem tratar feitiços. Mais no início do texto, fiz uma crítica à noção de “intermedicalidade” como um “espaço contextualizado de medicinas híbridas” (Greene, 1998, p. 641). Se não há articulação propriamente terapêutica entre xamanismo e biomedicina, o que poderia ser considerado ‘híbrido’ é, na melhor das hipóteses, o espaço de coexistência entre ambos, mas não ‘as medicinas’ em si²⁹. É no campo do xamanismo, como procurei mostrar, que pode haver articulação, na medida em que a prática xamânica se abre a, quando não se nutre de, composições com diferentes práticas de cura. Se a relação com a biomedicina implica quase sempre uma alternância excludente, as conexões do xamanismo com outras práticas de cura – passando do eixo da saúde para o da religião, por assim dizer – suscitam prontamente as imagens tão evocadas da ‘hibridez’ e do ‘sincretismo’.

As limitações desse par de conceitos vêm sendo exploradas pelas discussões recentes sobre mistura, antimestiçagem, contramestiçagem e contrassincretismo (Kelly, 2011, 2016; Goldman, 2015, 2021; Cusicanqui, 2010, 2019;

Nunes, no prelo). Mas há mais aqui do que o eterno problema da tentativa de purificação, a labiríntica busca por “isolar traços de culturas originais puras que teriam se mesclado” (Goldman, 2014, p. 217) e que, ao assumir as ‘origens históricas’ ou ‘diferenças culturais’ como dados a partir dos quais diferentes ‘sistemas religiosos’ se articulam, tende a fazer todo tipo de composição entre diferentes aparecer como um problema: a diferença original tomada como dada, é a composição que precisa ser explicada. O que o caso karajá mostra, ao contrário, é que, se há algo que necessita de explicação, é a diferença de origem. Sua mitologia conta em detalhes a origem dos *inỹ* e de outros povos, como (vale dizer, *de quem*) se adquiriu esse ou aquele elemento (ver Nunes, 2016). E, como disse, essas diferenças são sistematicamente lembradas e explicitadas. Mas, no que diz respeito à ‘religião’, o evidente é que é xamã, e pode curar, quem é capaz de acessar o regime de comunicação dos espíritos.

Falar de ‘articulação’ entre o xamanismo e outras práticas de cura, portanto, é no máximo um atalho descritivo, pois isso pressuporia a existência prévia de ‘sistemas’ que passariam a se relacionar *a posteriori*. É evidente que o xamanismo karajá participa de um contexto sociocultural particular, e tem uma origem histórica diferente das religiões cristãs e de matriz africana das quais se desdobram as práticas de cura não indígenas. Daí deriva o reconhecimento das diferenças entre o conjunto de conhecimentos, técnicas e procedimentos dos diversos xamãs, indígenas e não indígenas. Mas, na medida em que todas essas práticas atualizam o regime de transparência absoluta do tempo primordial, não se pode dizer que elas primeiro difiram, para depois se relacionar. O que estou afirmando, ao dizer isso, é que a questão é anterior e exterior às diferenças discretas que podem ser formuladas em termos ‘históricos’.

²⁹ Veja-se, por exemplo, o seguinte trecho: “a relação entre a biomedicina e as curas tradicionais torna-se convergente quando ambas intentam sanar mazelas que acometem as crianças. Nesses casos, os índios procuram médicos considerando que os remédios industrializados receitados por esses especialistas possam findar os males que abatem certas crianças. Todavia, quando essas prescrições médicas não funcionam, os indígenas procuram imediatamente um curador da aldeia” (Andrade & Sousa, 2016, p. 194). Ora, que ‘convergência’ há nisso? A ‘hibridez’ aqui se resume à coexistência entre biomedicina e ‘curas tradicionais’, ao ‘espaço contextualizado’, como diz Greene (1998), espaço esse que é ele próprio o efeito da perspectiva sociomédica.

Trata-se, para dizer novamente, do regime de comunicação dos espíritos. É por isso, me parece, que as composições religiosas tenham sido sempre tão prolíferas. É igualmente por isso que, como notou Kelly (2016, p. 711), “as demarcações dicotômicas ou bifurcações próprio/alheio parecem menos estruturantes” para a discussão sobre a relação afroindígena; pois, na imaginação conceitual desta – ao contrário daquela sobre a antimestiçagem, que lida com um regime de diferenças discretas (índios e brancos, xamanismo e medicina, discurso cerimonial e discurso político) –, as composições religiosas têm lugar fundamental, remetendo à diferença infinita própria do regime de comunicação dos espíritos. A diferença, em suma, é contextual e não substantiva; o que vale dizer, contextos diferentes de um mesmo caso etnográfico podem apresentar uma variação ou outra. Eis a razão pela qual os Karajá não dizem que os curandeiros não indígenas são ‘xamãs dos brancos’, da mesma forma como dizem, para voltar ao exemplo com o qual iniciei este texto, que o gás é a lenha dos brancos: eles são ‘xamãs brancos’, assim como há xamãs de outros povos, e assim como Xiburè-Deus é o maior dos xamãs. Em todos os outros contextos, discrimina-se sistematicamente entre o próprio e o alheio.

AGRADECIMENTOS

Este artigo agrega materiais presentes nos capítulos dois e quatro de minha tese de doutorado (Nunes, 2016), financiada por bolsa e taxa de bancada do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), complementados por pesquisa de campo posterior, realizadas com recursos próprios. O argumento central, que se encontra lá esboçado, foi aqui consideravelmente desenvolvido. Agradeço a Rafaela Achatz, Valéria Macedo e Marcio Goldman pela leitura e pelos comentários à versão preliminar do artigo, embora deva reconhecer que não pude resolver muitas das questões que me colocaram, permanecendo para mim como valiosos apontamentos sobre algumas das limitações do exercício a que me propus.

REFERÊNCIAS

- Achatz, R. W. (2022). *Cuidando e tomando cuidado. Avizinando-se de situações de “suicídio” em comunidades hupd’äh* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.47.2022.tde-20032023-173122>
- Andrade, J. T., & Sousa, C. K. S. (2016). Práticas indígenas de cura no Nordeste brasileiro: discutindo políticas públicas e intermedialidade. *Anuário Antropológico*, 41(2), 179-202. <https://doi.org/10.4000/aa.2581>
- Assumpção, K. (2014). *Negociando curas: um estudo das relações entre profissionais de saúde não-indígena e indígenas no Projeto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Paulo]. <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/41782>
- Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai: rituais de máscaras do Alto Xingu*. EDUSP/Fapesp.
- Barreto, J. P. L. (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8289>
- Cardoso, M. (2004). Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto-Xingu. In E. J. M. Langdon & L. Garnelo L. (Orgs.), *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa* (pp. 159-174). Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia. http://www.aba.abant.org.br/files/5_00180776.pdf
- Chaumeil, J.-P. (1992). Varieties of Amazonian Shamanism. *Diogenes*, 40(158), 101-113. <https://doi.org/10.1177/039219219204015809>
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch’ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Cusicanqui, S. R. (2019). *Um mundo ch’ixi es possible: ensayos desde um presente em crisis*. Tinta Limón.
- Davis, I. (1968). Some Macro-Jê relationships. *International Journal of American Linguistics*, 34(1), 42-47. <https://doi.org/10.1086/464994>
- Donahue, G. (1978). O mito Karajá dos dois poderosos e dos dois periquitos. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, (6), 1-4. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:donahue-1978-mito>
- Evans-Pritchard, E. E. (1965). *Theories of primitive religion*. Clarendon Press.
- Follér, M.-L. (2004). Intermedialidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In E. J. M. Langdon & L. Garnelo (Orgs.), *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa* (pp. 129-147). Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia. http://www.aba.abant.org.br/files/5_00180776.pdf

- Garnelo, L. (2022). Intermedicalidade, autoatenção e interfaces de sistemas de saberes sobre doença, cura e cuidados. In C. C. Teixeira, C. D. Silva & L. Garnelo (Orgs.), *Saúde indígena em tempos de pandemia: movimentos indígenas e ações governamentais no Brasil* (pp. 300-312). Mórula. <http://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/handle/bvs/7336>
- Gil, L. P. (2010). Praxes yaminawa e xamanismo ucayalino: notas de um diálogo regional. In M. C. Souza & E. C. Lima (Orgs.), *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena* (pp. 169-184). Athalaia.
- Goldman, M. (2014). A relação afro-indígena. *Cadernos de Campo*, 23(23), 213-222. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222>
- Goldman, M. (2015). "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21(3), 641-659. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>
- Goldman, M. (2021). 'Nada é igual': variações sobre a relação afro-indígena. *Mana*, 27(2), 1-39. <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a200>
- Gow, P. (1994). River people: Shamanism and history in Western Amazonia. In N. Thomas & C. Humphrey (Orgs.), *Shamanism, history and the state* (pp. 99-113). University of Michigan Press.
- Greene, S. (1998). The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermediality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist*, 25(4), 634-658. <https://www.jstor.org/stable/645858>
- Kelly, J. A. (2011). *State healthcare and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. Arizona University Press.
- Kelly, J. A. (2016). *Sobre a antimestiçagem*. Cultura & Barbárie.
- Kelly, J. A. (2017). Articulação de sistemas médicos, diálogos cerimoniais e reuniões políticas: comentários sobre a antimestiçagem cosmopolítica para além do interétnico. *Amazonica – Revista de Antropologia*, 9(2), 700-715. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v9i2.5671>
- Langdon, E. J. (1994). Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In R. V. Santos & C. E. A. Coimbra Jr. (Orgs.), *Saúde e povos indígenas* (pp. 115-141). FIOCRUZ. <https://static.scielo.org/scielobooks/wqffx/pdf/santos-9788575412770.pdf>
- Lévi-Strauss, C. (2004 [1964]). *O cru e o cozido: Mitológicas 1*. Cosac & Naify.
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, 2(2), 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>
- Macedo, V. (2021). O cuidado e suas redes: doença e diferença em instituições de saúde indígena em São Paulo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 36(106), e3610602. <https://doi.org/10.1590/3610602/2021>
- Mccallum, C. (2002). Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá. In B. Albert & A. R. Ramos (Orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 375-401). Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.
- No Bananal, índios cantam e dançam para Costa ver. (1969, jul. 20). *O Estado de São Paulo*. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
- Nunes, E. S. (2016). *Transformações karajá: os "antigos" e o "pessoal de hoje" no mundo dos brancos* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].
- Nunes, E. S. (2017a). Do feitiço de enforcamento e outras questões. In M. Aparício & L. C. Aráuz (Orgs.), *Etnografías del suicidio en América del Sur* (pp. 259-284). Abya Yala.
- Nunes, E. S. (2017b). Karajá/Javaé – nó na garganta. In C. A. Ricardo & F. P. Ricardo (Orgs.), *Povos indígenas no Brasil, 2011-2016* (pp. 682-685). Instituto Socioambiental.
- Nunes, E. S. (2022). A cultura dos mitos: do regime de historicidade karajá e sua potência "fria". *Revista de Antropologia*, 65(1), e192801. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192801>
- Nunes, E. S. (no prelo). *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina*. Editora Elefante.
- Pétesch, N. (1992). *La pirogue de sable: modes de représentations e d'organization d'une société du fleuve: les Karajá de l'Araguaia (Brésil central)* [Tese de doutorado, Université de Paris X].
- Pimentel da Silva, M. S., & Rocha, L. M. (Orgs.). (2006). *Linguagem especializada: mitologia Karajá*. Editora da UCG.
- Ribeiro, E. R. (2012). *A grammar of Karajá* [Tese de doutorado, University of Chicago].
- Rodrigues, P. M. (1993). *O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].
- Rodrigues, P. M. (2008). *A caminhada de Tan̄xiwê: uma teoria Javaé da história* [Tese de doutorado, University of Chicago].
- Scopel, D. S., Dias-Scopel, R. P., & Wiik, F. B. (2012). Cosmologia e intermedicalidade: o campo religioso e a autoatenção às enfermidades entre os índios Munduruku do Amazonas, Brasil. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, 6(1), 173-190. <https://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1141/1046>

- Toral, A. A. (1992). *Cosmologia e sociedade Karajá* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Atoral-1992/cosmologia_e_sociedade_karaja.pdf
- Vilaça, A. (1996). Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). *Mana*, 2(1), 109-137. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:vilaça-1996-cristaos>
- Viveiros de Castro, E. B. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In Autor, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345-399). Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. B. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 15(14/15), 319-338. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>

Evil is on this earth: on the compositions in Karajá healing practices and the spirits' communication regime

O Mal está neste chão: sobre as composições nas práticas de cura karajá e o regime de comunicação dos espíritos

Eduardo Soares Nunes 

Universidade Federal do Oeste do Pará. Santarém, Pará, Brasil

Abstract: Today as they seek treatment for diseases that result from being affected by spirits, the Karajá, a Central Brazilian indigenous people, turn to their own shamans, shamans from other indigenous groups, regional healers, as well as their faith in God. All of these healers, despite their different knowledges and techniques, are equally considered shamans, while non-indigenous doctors cannot cure these illnesses and are only sought out to treat 'white people's diseases'. This marked difference between diseases and doctors contrasts with the regime of absolute communication for healing spirit ailments, and is the subject of this analysis. In dialog with the anthropology of health on one hand and the question of religion on the other, I argue that what allows healers from different origins to treat bewitched persons (unlike doctors) is the fact that shamanism actualizes the regime of infinite difference or absolute transparency from primordial times into the present day.

Keywords: Karajá. Biomedicine. Shamanism. Regimes of difference.

Resumo: Em busca de tratamento para doenças resultantes de acometimento por espíritos, os Karajá, povo indígena centro-brasileiro, recorrem hoje, além de seus próprios xamãs, a xamãs de outras etnias e curandeiros regionais, bem como a sua fé em Deus. E todos esses curadores, a despeito de seus diferentes conhecimentos e técnicas, são considerados igualmente xamãs. Os médicos não indígenas, em contraste, não podem curar esses adoecimentos, e a esses especialistas só se recorre para tratar as 'doenças de branco'. A diferença marcada entre doenças e especialistas, no último caso, contrasta com o regime de comunicação absoluta no primeiro. É a essa diferença que o artigo se dedica. Dialogando com a antropologia da saúde, por um lado, e com a questão da religião, por outro, proponho que o que permite que curadores de origens diversas tratem pessoas enfeitiçadas, diferentemente dos médicos, é o fato de que o xamanismo atualiza o regime de diferença infinita, ou de transparência absoluta, dos tempos primordiais.

Palavras-chave: Karajá. Biomedicina. Xamanismo. Regimes de diferença.

Nunes, E. S. (2024). O Mal está neste chão: sobre as composições nas práticas de cura karajá e o regime de comunicação dos espíritos.

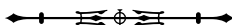
Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 19(1), e20230027. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0027.

Corresponding author: Eduardo Soares Nunes. Universidade Federal do Oeste do Pará. Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia. Rua Vera Paz, s/n. Unidade Tapajós. Santarém, PA, Brasil. CEP 68040-255 (eduardo.s.nunes@hotmail.com).

Received on 14/04/2023

Approved on 25/08/2023

Editorial responsibility: Priscila Faulhaber Barbosa



A few years ago, I was at a restaurant on the pier of São Félix do Araguaia (MT) when I saw a Karajá man, whom I knew well, get off at the next port carrying a gas canister. I waved and shouted, playing with him commenting on the canister. He laughed and answered me, saying that what he took to his house was *tori hêè*, “white people’s firewood”. In a characteristically Central-Brazilian style, the Karajá always mark the difference between what is their own and what is foreign – from white people or other peoples. This has nothing to do with ‘using’ or not using these ‘things’ – which, in addition to material items, also include knowledge and modes of relationship – but with a careful memory and discrimination about the origins of things. Football, a sport played by the Karajá with remarkable frequency and enthusiasm, belongs to white people, as do industrialized clothes, foods and drinks that are part of daily life in the villages. Certain eating habits, such as the consumption of certain animal species or the marked preference for hunting over fishing, are ‘things’ of other indigenous peoples – the Karajá are dedicated fishermen and consume a very limited variety of hunting species.

But there is an aspect of the life of this people that escapes this systematic effort to mark the differences between themselves and others that results in the formulas of proportionality so characteristic of the Amerindian world (see Lima, 1996; Viveiros de Castro, 2002) – blood is jaguar’s manioc beer, as in the classic Amazonian example, or gas is white people’s firewood, and so on. I refer to the healing dimension of shamanism or, to be more exact, to the healing practices of diseases caused by being afflicted by ‘spirits.’ To be more exact, I say, because the Karajá often resort to their shamans to treat these illnesses, whose epitome is sorcery; but they do not resort only to them. Regional healers and shamans of other indigenous peoples are also sought, as well as seeking God to combat similar evils or afflictions; and, more importantly, all of these can promote effective treatments. Although differences are recognized, they are not the relating nexus between these different healers. Here, instead of formulas of

proportionality, we find equations: all are equally shamans, and their differences boil down to the resources and strength that each can mobilize – in the same way, in short, as Karajá shamans differ from each other.

To put the question synthetically, if the Karajá are so systematic in marking the difference between what is their own and what is not, why is it different when it comes to shamanism? If the discrimination of origins is so important for their mode of creativity and for what they call *inỹ bàdèdỹnana*, “our knowledge” or “our culture” (see Nunes, 2022), why, in this case, are the distinct origins of the different healers no more than secondary? That is the question I would like to address in the following pages.

The material presented in this article suggests convergences, on the one hand, with discussions of the anthropology of health, specifically when articulating indigenous and non-indigenous therapeutic systems. As I hope to show, however, the sharp distinction that the Karajá draw between ‘Indigenous’ and ‘white people’s diseases’ (and, correspondingly, between specialists capable of treating them) puts these convergences in the background in relation to others, referring to the problem of ‘religion.’ I refer to the apparently ‘syncretic’ character of the healing possibilities they resort to, in a context of coexistence and communication between different religious matrices. The argument I develop, however, touches these two approaches only to move away from them. I would like to look at the issue through the prism of shamanism, as it is its nature, as I understand it, that allows us to comprehend this line of escape across discrete differences that makes it possible for either a shaman, being Karajá or of other indigenous people, a non-indigenous healer, or God to heal a Karajá person afflicted by sorcery.

Shamanism, I must warn, is also the context of ethnography. Although I had worked as a collaborator with the Special Department of Indigenous Health – SESAI among the Karajá at different occasions (from 2011 to 2016), my ethnography was not in the context of indigenous health, but focused mainly on the themes of kinship, ritual, and shamanism.

The description presented is nourished by the opportunity to accompany patients undergoing shamanic treatment and to listen to reports on cases of illness and cure, but it is not an empirical research dedicated to the contexts of articulation between shamanism and the indigenous health care system.

INDIGENOUS DISEASE, WHITE PEOPLE'S DISEASE

Before white people arrived in the Araguaia valley, where the Iny live immemorially¹, there was no death by natural causes. Each and every death is the effect of the action of some agent and, as a rule, generates speculation and accusations about who would be guilty: every death, in short, is some variation of a murder. The most common – when it is obviously not an accident, such as the attack of an animal or a murder perpetrated by physical means – is that the culprit is a sorcerer; in some cases, however, death may result from direct prey by some spirit.

The presence of white people (since the mid-seventeenth century, intermittently, and permanently from the first decades of the twentieth century – see Rodrigues, 2008; Nunes, 2016) was followed, among many other things, by a range of new, foreign diseases. After the contagious diseases, 'contact diseases' such as influenza and measles, the bodily transformations caused by the use of white people's things, especially their food, brought other diseases now well known to the Iny – anemia, diabetes,

hypertension, liver, or heart problems and so on. The cause of death in these cases is not an issue: in general, there is no imputation of a culprit, so these diseases, when fatal, come closer to what is called 'death from natural causes².' This new epidemiological context began to coexist with Iny illnesses, which resulted in a distinction between *tori binana*, 'white people's diseases,' and *iny binana*, 'Iny diseases' or 'indigenous diseases,' that is, sorcery³.

Some of the symptoms of the latter are quite clear, such as sudden changes in mood/behavior, tingling in the body, hearing voices, or having visions. Others, however, are the same as some 'white people's diseases' – headache and vomiting, for example. Thus, when a person becomes ill, an important question is what kind of illness afflicts them. In daily life, it happens that people are taken to a shaman who, after examination, assures them that it is a *tori binana* and that, therefore, they need to be taken to the hospital; and that people are hospitalized and the disease continues to evolve until the family takes the sick person to be treated by a shaman. Each specialist can only treat diseases that are 'their own.' If the person has a white people's disease, the shaman's efforts will be vain; if they are bewitched, no doctor will be able to cure them. In the latter case, hospitalization can, in fact, aggravate the patient's condition since the intravenous application of saline, the shamans say, intensifies the effects of the sorcery, which can accelerate the patient's death⁴.

¹ The Karajá are a people who speak a macro-jê language (Davis, 1968). Just like the Javaé and Ixýbiôwa, they call themselves Iny. All three peoples speak variants of the same language, *inyrybê*, which presents a differentiation of speech by the speaker's gender (see Ribeiro, 2012). The feminine and masculine variants of the words appear indicated in the text by means of the symbols ♀ and ♂, respectively.

² In posing the question this way, I am not suggesting that the 'white people's diseases' would be strict or merely physiological, which would imply rebutting their difference to the 'Iny diseases' over the great divide between matter and spirit. What I want to emphasize is only that, in this case, there is no recognition of an external agency (a spirit, or a sorcerer) as the cause of the illness; and that the Iny establish a direct relationship between excessive consumption of alcohol or sugar and liver problems or diabetes, for example – although developing the point better, of course, would need to consider these illnesses from their notion of body, which escapes the purpose of this article.

³ As I have already said, *iny binana* diseases also include illnesses resulting from direct prey by some 'spirit,' that is, without the mediation of a sorcerer. As these are in much smaller quantity, I shall take, for the sake of writ, 'Indigenous disease' as synonymous with sorcery.

⁴ The idea is not new. In a newspaper part dated 1969, the following passage is found: "Doctors Coge Kinati and Gun Bergstein, from the Paulista School of Medicine, are trying to save a two-month-old, dehydrated carajá indigenous baby who is hospitalized at the Hospital dos Índios at Ilha do Bananal. If the little indigenous girl is saved, the work of integration will be facilitated between the hospital and the indigenous people, who will have confidence in the doctors. There is a bit of distrust, natural due to prejudices, since an adult indigenous woman died there. The shaman predicted the death of the indigenous woman and this awakened ancient and deep-rooted beliefs. The Carajás thought it was the hospital saline that killed the young woman" ("No Bananal, índios cantam...", 1969).

Only a shaman can heal an illness caused by sorcery, and there are many shamans in addition to the Inĩ, including whites. Still, doctors are not shamans. For many indigenous peoples, this does not prevent some sort of articulation between shamanism and biomedicine, either by the joint action of indigenous and non-indigenous specialists – although, when it comes to ‘indigenous disease,’ biomedicine is often recognized by the indigenous people as capable only of providing palliative care, alleviating symptoms, but not healing⁵ – or when shamans appropriate aesthetics and medical knowledge, in addition to allopathic remedies, incorporating them into their practices (see Barreto, 2021; Kelly, 2016; Greene, 1998; Follér, 2004; Assumpção, 2014; Andrade & Sousa, 2016; Scopel et al., 2012; Langdon, 1994; Macedo, 2021).

For the Karajá, however, there is no possible compatibility. There is no therapeutic articulation between indigenous and non-indigenous ‘medicines,’ but rather something that could perhaps be defined as a ‘differential diagnosis:’ the determination of what ails the patient and, consequently, what type of specialist can treat them. This determination is not trivial. There are many cases where different understandings are disputed, doctors and shamans point out different causes, and the family leans to one side or the other. It is, then, by the effect of

the treatment that the cause can be confirmed (see also Macedo, 2021, p. 14): a hospitalized patient who does not improve under medical care or a shamanic treatment that does not result in improvement in the patient's condition are evidence that the specialist initially sought is not the one who can treat the patient – which is to say, they are evidence that the cause of the disease is not what was imagined⁶. What matters, however, is that this determination, peaceful or disputed, implies the exclusion of one ‘medical system’ over the other.

Still, it is evident that, from a certain point of view, shamanism coexists and articulates with biomedicine⁷ – as it is evinced by the therapeutic itineraries of people who begin treatment in a hospital and end up in the hands of a shaman, or vice versa. This “encounter between different medical traditions” (Follér, 2004, p. 109) was characterized by Greene (1998, p. 641) through the notion of “intermedicality”, a “contextualized space of hybrid medicines”. As much as it seems to point to some kind of therapeutic articulation, the notion nevertheless emphasizes the conflict and clashes that emerge from the coexistence of different medical systems, in addition to the asymmetry of power and the constant impetus of biomedicine to capture ‘ethnomedicines,’ making them part of health care that is considered a universal right⁸. Intermedicality, therefore, is

⁵ This reflects the fundamental difference between indigenous and non-indigenous etiologies, making the notion of a “therapeutic complementarity” equivocal (Cardoso, 2004, p. 165).

⁶ It should be noted, however, that there are situations in which the controversy remains open even after the death of the ill person. In a recent case, a woman's death was blamed by doctors on tuberculosis. In her village, this explanation was widely accepted. But her relatives maintained suspicions that she was the victim of a spell by the family of a boy murdered by the son of the deceased woman a decade earlier – an event that generated a sharp split between the two relatives and triggered a series of retaliations over the years. I was told, for example, that a young man was seen a few times, in the late afternoon, in the back of his house, doing what they identified as a witchcraft practice learned from non-indigenous healers. “They say it was tuberculosis, but I think it was a spell. I don't know,” one man told me.

⁷ I speak of biomedicine in a broad sense, referring to the matrix of knowledge that is actualized in different professional specialties. The point is important mainly because indigenous health care teams are multidisciplinary, involving doctors, nurses, nursing assistants, nutritionists, and psychologists, among other specialties, so that the encounter of biomedicine with shamanism (of whatever nature, collaborative or conflictual) is not always conducted by doctors.

⁸ Along with the right to health, to put it another way, comes a very specific, historical and culturally localized understanding of the health-disease process: that anchored in the biomedical idea of the body, which assumes the disease (congenital or acquired) as derived from the structure or functioning of the organism. In this sense, the recognition of the importance and effectiveness of ‘ethnomedicines’ often reverberates collaterally in culturalist, or even folklorist, understandings of indigenous explanations of their illness processes, which makes “cultural differences” appear simultaneously as something that should be valued and as a barrier to biomedical practice (see Achatz, 2022). From the indigenous point of view, in contrast to this organicist conception, “the disease is a relationship” (Barcelos Neto, 2008, p. 56, author's emphasis), so that behind each illness there is always an agent, usually non-human.

the phenomena that happen “between” indigenous and non-indigenous medical practices, but hardly refers to a properly therapeutic articulation – it would rather be a form of *anti-mestizaje* (Kelly, 2017) than “hybrid medicines”. But this interpretation presupposes a relationship between entities of the same nature – biomedicine and shamanism both as medicines, ‘ethnomedicines’ of (a set of) different peoples – which, it seems to me, is not the case⁹. It is only from a strictly sociomedical perspective, which takes shamanism from the point of view of public health that such a notion of intermedicallity can make sense.

Shamanism can be considered a therapeutic system, in its own manner, although it is much more than that: being

an eminently cosmopolitan art, illness and healing are just one of its sides that, nevertheless, imply sets of relationships that extend far beyond the body, and far beyond the human. However, it can hardly be considered a ‘native medical system’¹⁰. If this framework allows us to glimpse a set of issues pertinent to the problem of public health – I do not intend, of course, to deny this –, it obliterates other dimensions of the phenomenon, precisely those that are of interest to the discussion I propose. For if there is an effective therapeutic articulation between ‘systems,’ as we shall see, it refers rather to the field of religion than to that of health: in other words, it is within the scope of shamanism that this articulation takes place¹¹.



This is a broad debate that goes beyond the scope of this paper. I would, however, like to add a point of complexity to the characterization I have just made, something that would need to be better developed elsewhere. I refer to *luahi*, herbal remedies usually applied topically or in baths. Although shamans are the source of this knowledge¹², many people, especially older women, know which plants they can use to make medicines for specific purposes. In this case, some ‘white people’s diseases’ can also be treated. The most emblematic example was undoubtedly the fight against the

Covid-19 pandemic. After some elders died of the disease in the village of Santa Isabel do Morro, a remedy was prepared in analogy to the one used to treat the effects of *watò* (the term is more commonly translated as ‘flu’ but refers to a range of respiratory problems). Being widely used by infected people who had respiratory symptoms, there were no more deaths from the disease, even in the most acute pandemic moments, when several non-indigenous people died in the neighboring city of São Félix do Araguaia, for example. In the case of many other peoples, there seems to be the

⁹ It seems to me absolutely opaque the idea that “the processes that are part of the health-culture relationship among this indigenous people of Amazonian jungle [the Siona] are of the same nature as those operating in our society, although there are differences in etiological theories as well as in therapeutic technologies and procedures” (Langdon, 1994, p. 115). If by this is meant simply that indigenous ‘medicines’ are cultural systems, the statement is tautological. If one considers, on the other hand, the differences between etiologies, procedures, and techniques, the difference is radical and ontological; and the equivalence between them can only be operated through a reduction of perspective from one medicine to another – more precisely, a reduction of shamanism to the problem of public health.

¹⁰ Even, it should be noted, in terms of a health-focused discussion. It is in this sense that Garnelo (2022, p. 302) chooses to speak of “healing and care systems,” instead of “indigenous medicines,” “taking into account that the maintenance and/or recovery of health is a domain that covers much broader fields than that of healing practices.”

¹¹ It is not by chance, it seems to me, that shamanism has been historically versioned from these two perspectives: if there is, as we have seen, a whole literature that treats it as a “native medical system,” in different traditions of studies – from evolutionism to the anthropology of religion, through classical theory (see, for example, Evans-Pritchard’s bibliographic essay (1965)) – shamanism was characterized as “indigenous religion.” The limitations of the two versions are quite similar.

¹² The auxiliary spirits of the shamans tell them which medicine to use in the treatment of a particular patient. In the words of the late shaman Hiberderi, “The remedies, [we know] as in a dream. The medicines, he [auxiliary spirit] points them to me, the medicines, plants. It is true that there are medicines, plants.” Remedies can also sing to reveal themselves to shamans when they go into the bush (cf. Nunes, 2016, pp. 277-278).

same kind of asymmetry: doctors are not shamans, so they cannot cure 'spiritual diseases' or 'indigenous diseases;' but indigenous healers can cure 'white people's diseases,' at least some of them. Rather than to a therapeutic articulation, however, this refers, on the one hand, to the limitation of scope and effectiveness of biomedicine (which can only treat diseases whose cause is known to it in advance and for which there are already procedures and medications with proven effectiveness) and, on the other hand, to the open character of shamanism, which refers, ultimately, to the fact that the ability to heal comes from the relationship of shamans with their auxiliary spirits, if not directly from these spirits themselves¹³.

It is now time to turn our attention to Karajá shamanism in order to precise how the processes of illness and healing unfold.

ILLNESS AND HEALING

A person walks in the bush or by the river, alone or accompanied when he feels or witnesses something strange. Returning to the village, he falls ill. At night, he suffers from dilated vision: even inside the house, lying down, he sees the sky through the roof, or is able to see what is happening in the distance. Mainly, he begins to see an aruanã dancing and singing. A shaman is brought to see the sick person and utters the sentence, "an *aõni* ♂ has caught him." This is the most common script for initiatory crises to shamanism

(see Nunes, 2016; Toral, 1992). Being treated by another shaman, the person slowly recovers as he establishes a relationship with that *aõni*, the aruanã¹⁴ he sees dancing at night and who will henceforth become his auxiliary spirit.

Aõni ♂, *anõni* ♀ is a term referring to a quantity of non-human beings inhabiting the three levels of the cosmos. In general, they are monstrous and dangerous, sometimes anthropophagous [*inỹròdu*, 'eaters (*ròdu*) of people (*inỹ*)] – not by chance, the translation that the Inỹ most offer for the term is 'beast'¹⁵. However, some of them, such as masked aruanãs, can have their danger relatively controlled and converted into benefits for humans, provided that a shaman mediates their relationship with them. The aruanã that appears to the sick person is, in fact, only a particular manifestation of the *aõni* that will become his auxiliary spirit. This being, who he usually no longer sees in the form of an aruanã, talks to the shaman, points out dangers and relevant events and helps him treat his patients.

Shamanism is a multisensory practice which involves the development of hearing, vision, skills with the use of hands, and the ability of *rexityytaa* ♂, *rexitàkytaka* ♀, to extract their own image-soul¹⁶ and thus travel through the cosmos. These trips are fundamental for the acquisition of power, as well as for some treatment processes. The sense that singularizes shamanic ability is vision: shamans, they say in Portuguese, have their *aparelho* ('apparatus'), which indicates their ability to see things that human people

¹³ This openness of shamanism is manifested in the ability to promote 'new forms' of healing from analogical experimentation. See, for instance, how João Paulo Barreto qualifies the *kumuã*, Upper Rio Negro healing specialists, as "eternal researchers" who "apply the formulas of *bahsese* [blessings] in everyday experiences, in the contact of new cases of illnesses that appear and that always require a re-reading of the *Kihti ukũse* and the new formulas of *bahsese*," configuring a practice oriented towards "experimentation" and "satisfactory result" (Barreto, 2021, pp. 180-181).

¹⁴ The aruanãs (*ijasò*, in the vernacular language) are masked entities that inhabit the three levels of the cosmos. Having their soul-image (*tytyby* ♂) brought by the shamans to the village, where the men manufacture replicas of the straw masks that are their bodies, they sing and dance for months in a ritual cycle of their own. Each aruanã is a pair of masks. On the *ijasò* and their ritual cycle, see Toral (1992), Pétesch (1992), Rodrigues (1993, 2008), and Nunes (2016).

¹⁵ In Portuguese, *bicho*, just as the regionals call figures like *Curupira* or Nego d'Água referring not to the animal world, but to the supernatural. It is from this use of the term by the regionals, in fact, that the Karajá's translation of *aõni* seems to derive.

¹⁶ The most common nominal expression to refer to the image-soul, the person's agentive component, is *tytaby* ♂, *tàkytaby* ♀, lit. "old (*taby*) skin/bark (*tyy*). In this expression, however, as well as in discursive contexts generally linked to ritual and shamanism, the image-soul is referred to only as *tyy* ♂, *tàky* ♀ (see Nunes, 2016). Its qualification as "old" derives from the fact that the image-soul of the person "has already been used" by some relative (Rodrigues, 1993, p. 82); e.g., the image-soul of a newborn is the return of a deceased ascendant.

in normal circumstances cannot see – an *aōni* walking through the bush or sorcery on the body of a sick person, for instance. Despite the centrality of the vision to define a shaman – a shaman is one who has ‘the eyesight open’ – it is through the hands that all shamanic work is carried out. Healers carry on their palms green patches of the plants they use to heal; a sorcerer’s palm, on the other hand, is marked red by their victims’ blood – which of course can only be seen by those who have an apparatus, not by ordinary people. The same abilities that allow a shaman to heal also allow them to practice sorcery. But sorcery ‘spoils the hand’ of the shaman, who will later see his ability to heal reduced or nullified. Besides shamans themselves, some people only learn to manipulate and throw sorcery, people with ‘bad hands’ (*-èbo bina*) but who do not have the shamanic abilities of sight, hearing, and mobility through the cosmos.

Just as a person can be ‘caught’ by an *aōni* and, consequently, become a shaman, there are illnesses also caused by an *aōni* attack that do not lead to the same path. The patient then needs to be treated by a healer to recover. But these are exceptional cases. Sorcery is the cause of the vast majority of illnesses. Its forms of action on the victim’s body are potentially infinite since sorcery is invented by sorcerers, using any type of material at their disposal to cause specific effects (from staplers, so that the victim is ‘stapled,’ e.g., unmoving, without reaction, to liquor to induce the person to drink, for example).

Some kinds of sorcery focus primarily on the victim’s body, introducing tiny arrows (*wyhy*) that cause localized pain or other materials such as cords that tighten the throat. Others, introduce one or a legion of *aōni* into the ‘inside’ (*wo* ♂, *woku* ♀) of the person, provoking ‘madness’ (*itxýtè*), the sudden appearance of unusual thoughts (such as suicidal ideation), crises such as seizure attacks or generalized malaise and apathy – once again, diversity is the norm. Still, others cause the disjunction between the body and the image-soul of the patient, which is placed in situations that affect the victim.

This description is certainly very brief, as it would be impossible to inventory all the variety of sorcery forms and their effects – the cases reported in the following sessions will hopefully give more concreteness to the issue. What is important to remember is that shamanic treatment usually consists of extracting that which sorcery puts on the victim’s body: whether it is an arrow or the *aōni* that have come to populate his ‘inside.’ In order to do this, it is necessary to see what affects the patient, to have hands capable of extracting the sorcery-object or the *aōni* and, in some cases, to be able to travel through the cosmos (to seek the image-soul improperly separated from the victim’s body). That is precisely why doctors cannot cure sorcery. If a person is hit in the leg by a arrow-sorcery, feels pain, and starts to lose mobility, there is nothing a doctor can do, not even to alleviate the symptoms: the arrow needs to be extracted, and only a shaman can do it. Even more so when it comes to cases of prey by an *aōni*.

This sharp separation of domains, led by distinguished experts, is completely undone when it comes to other types of healers: shamans of other indigenous peoples and non-indigenous healers are able, as much as Karajá shamans, to heal illness caused by sorcery.

‘IT IS THE SAME THING’

Perhaps due to their relative isolation from neighboring peoples, the Karajá do not usually seek shamans from other ethnic groups. This, however, is an open possibility – which should not surprise, given the many cases of circulation of shamanic treatment between different indigenous peoples. At the beginning of the crisis of suicides by hanging, whose origin is a sorcery called *bàtòtaka* ♀, *bàtòtaa* ♂ (‘tying the throat’) and which severely afflicted the Karajá throughout the 2010s (on this, see Nunes, 2017a, 2017b), the indigenous asked the State-provided indigenous health care service (*Secretaria Especial de Atenção à Saúde Indígena - SESAI*) that Mapulu, a renowned Kamayurá shaman, be brought to ‘remove’ the sorcery from their villages. During her stay, the

shaman located, removed and destroyed three sorcery-objects and performed some individual treatments. As a result of her work, suicide attempts ceased in the next six months – when, before, the attempts occurred almost daily. Still, the problem was not solved for good, as the shaman herself warned. In 2015, she went again to the village of Santa Isabel do Morro. This time, however, she performed only individual treatments¹⁷. The Karajá closely observed her methods. She used a dry leaf to make a thin, long cone used as a kind of cigarette. Pulling the smoke and blowing it into her hands, she then proceeded to extract the sorcery. In the end, the object extracted from the patient's body was materialized in her hands in the form of a brown mass and was shown to the patient and his or her family. The treatment session took place inside a house, and the queue of those waiting for care stretched out the door.

The Inĩ emphasized her ability to show the sorcery-object (something that Karajá shamans cannot do), which gave them certainty about the origin of the illness – that it was sorcery indeed – and the effectiveness of the healer's treatment. The Karajá attribute to the upper Xingu shamans and those of the Javaé, a power greater than that of their own: these other peoples, as they say, have 'strong shamans.' And for that very reason, they also fear them. Too powerful, they are potentially terrible sorcerers.

Mapulu's visit was exceptional both for the collective action, in the case of a sorcery that became a real epidemic, and because it was made possible by SESAI. In daily life, the family seeks a shaman of their trust and pays for his services. And it is not only Inĩ shamans who are sought

after. Increasingly, it has been frequent for families to take their patients to regional healers, non-indigenous people who perform healing work, usually not associated with any particular religion. These people are called *tori hãri* by the Karajá, 'white (*tori*) shamans (*hãri*).'

During the biennium I lived in São Félix do Araguaia-MT, a city next to the village of Santa Isabel do Morro, I got to know one of them. A middle-aged lady with a house full of plants and visitors in search of 'treatment'¹⁸. It was, in fact, because I visited her in the company of a Karajá friend who sought her services that I met her. In a room inside the house, several images of saints and other entities make up the scenario where she blesses people. She told me that she goes to state of Bahia every year, where she updates her knowledge and from where she brings herbal medicines that she resells to her patients – medicines that can be ingested, applied topically, or used in baths. In Bahia, she learned the art of 'macumba,' as she referred to it – something evidently influenced by African diaspora religions, although I was not able to identify which one.

She also told me about cases in which she dealt with bewitched Inĩ people – about several of them, I could also hear reports from the Karajá themselves, in terms always very similar to hers. A girl, for example, came to her very ill. The healer prayed and managed to calm the patient. She then ran her hand around the girl's neck and removed a bundle of hair that was strangling her, asserting that it was an Inĩ sorcery. In another case, a mature man came weak, very thin to see her. The healer prayed, then put her hand on his neck and removed a string ('of those used in the ornaments'¹⁹) that was tied to his throat, tightening it; so he

¹⁷ I witnessed only the second passage of the kamayurá shaman through the village of Santa Isabel. What I know of her first visit I owe to reports both from Karajá themselves and some SESAI-Brasília employees who joined the action.

¹⁸ I mark the word 'treatment' in quotations, as this is not the term generally used by non-indigenous people who seek these healers. 'Pray' or 'bless' are the most commonly used verbs. The Karajá, in turn, usually refer to their visits to these healers in the same way as the visits of a Karajá shaman to the patient's house: that they go there to "remove sorcery." The very word "healers" is used here in lack of better term, in order to mark a distinction with shamans (healers or sorcerers) – which will be outlined below. A more detailed description of how indigenous and non-indigenous people refer to the different healers could be helpful, but would escape the purposes of this article.

¹⁹ It refers to the bracelets and garters made with industrialized string (replacing the previously used spun cotton) that make up the ritual ornamentation of *dexi*, *woudexi* ♂, *deobutè* ♂ and *wàlairi*.

could not eat. It was also an Inĩ sorcery. This same man had already told me his story before, pointing out that, after she treated him, he regained his appetite and never felt the discomfort that affected him again: “she healed me, she really healed me.”

In the same way as to shamans, however, the ambiguity weighs on her that, if she can heal, she can also harm. A Tapirapé man threatened her after she said he was responsible for some sorcery deaths. I heard people accuse her of being a sorcerer herself, and some stopped looking for her after cases of illness that, according to other shamans, were caused by her.

Another healer from São Félix do Araguaia is quite renowned for his healing practices; an ordinary man of short stature, who alternates therapeutic practice with an occupation in regional commerce. I did not know him, but from the many reports I could hear, the origin of his practice is probably related to spiritism. He blesses his patients and administers herbal remedies to them, which he manufactures and sells. He also masters divinatory practices: manipulating materials such as garlic and salt, he makes small gestures in order to know who is speaking bad things or trying to do harm to one and, when he goes to sleep, a spirit reveals it to him; a few years ago he managed to guide back to the village an Inĩ boy who was wandering for ten days in the bush under the effect of sorcery, after talking to his auxiliary spirits and seeing the boy's location. His auxiliary spirits also protect him. An Inĩ man told me that he learned some of these protection techniques from him through teaching and bathing.

One night, his dogs started barking toward the bush. He left the house to see what it was, but as soon as he stepped outside, he felt a hand on his chest, holding him and preventing him from following. The next day, he went to talk to a Karajá shaman of his trust, who told him that a very dangerous *aõni* was walking near the village: someone had stopped him from putting his life in danger. It happened again sometime later. He was distracted by the water's edge when children playing nearby yelled, warning

him about an alligator approaching him. A few days later, he was going down to bathe in the river when he felt a hand on his chest, holding him again. He came back and said he would bathe later. A woman stepped down in his place and bathed quietly when the man's wife went to the riverbank and saw a huge alligator right beside her. Again, he consulted a shaman about what had happened and was told the animal was moved by sorcery to catch him. Why did the alligator not catch him the other day when he was distracted? “Because you have a lot of faith,” said the shaman, adding that some ‘angel’ was protecting him - I will return shortly to the question of ‘faith’.

Speaking of this non-indigenous healer, some people have told me that the *tori hãri* (‘white shamans’) are stronger than Inĩ shamans for two reasons. First, they see and talk while awake with their auxiliary spirits, whereas Karajá shamans can only do so when *rexiyytaa*; when sleeping, they extract their image-soul and walk through the cosmos. A man told me he sought out this healer when he felt unwell. He would look to the side and talk, which confused him: “are you talking to me?”. “No,” he replied, stating that he was talking to his auxiliary spirit. For the same reason, Javaé shamans are considered stronger than the Karajá ones: they see everything underwater. For example, they see the river dolphin moving at the bottom before it rises to breathe, just as they see many animals in their human form (cf. Toral, 1992; Rodrigues, 1993).

They are also stronger because, unlike Javaé and Karajá shamans, they can choose to do only good. The *inĩ hãri* are inevitably implicated in the same circuit as the sorcerers. Even if they only heal, they always own sorcery as a form of ‘protection.’ When an *aõni* catches a person, the sorcerers will soon try to convince him to ally with them and become a sorcerer. Even if the person does not accept to join them, they offer him sorcery-objects, which the new *hãri* is compelled to accept, even if he does not intend to use them; otherwise, the sorcerers will be angry and may attack him. When a shaman is healing

many people, sorcerers can come and ask them to stop, at least for a while, or not to heal a certain person. If the healer refuses, he may end up attacked by the sorcerers themselves – negotiating is always necessary. The strength of the *tori hãri*, in this sense, is their ability to escape this circuit and 'do only good.'

When I asked the Karajá if these non-indigenous healers were really shamans, in the sense they give to the term, I always heard the same emphatic answer: "yes, they are shamans!". I remember a conversation I had many years ago with cacique Raul Hãwakati, from Buridina village. He told me about his impression when he attended a work session in a spiritist house, comparing it with Karajá shamanism: "It's the same thing, there's no difference." Because, whether Karajá, Javaé, of other indigenous peoples, or non-indigenous, everyone has the eyesight open, communicates with the "spirits," and heals through them. Differences, it is evident, are also recognized, based on distinct techniques and procedures. These differences, however, are especially significant with regard to their healing power. Just as Karajá shamans differ from each other, there are 'stronger' and 'weaker' shamans. Hence, that the Xinguana shaman extracts the sorcery from the patient's body and reveals it in physical form or that the *tori hãri* talk awake with their auxiliary spirits are rather quantitative indices, e.g., an index of their greater shamanic power, than qualitative, i.e., something that indicates a fundamental or perspective difference. But in what is fundamental, e.g., in their ability to heal afflictions caused by sorcery, 'it is the same thing.'

FAITH SAVES

Above, we saw how a shaman explained to another man that he had been protected from sorcery because he 'had a lot of faith.' This is a fairly common statement. Many people report that they have protected themselves or even healed from sorcery by resorting to pastors and, especially, the Bible. I have heard several reports of people who, in moments of crisis caused by the action of

sorcerers, opened the sacred book and prayed to God and thus did not succumb.

In the case of a man whose illness I followed closely, a series of crises provoked by sorcery caused him sudden changes in behavior, strong headaches, and numbness in the body, in addition to hearing voices telling him to hang himself. When he began to feel unwell, he opened the Bible and prayed, which calmed him and slowed his symptoms. From another man, I heard a similar report. During the worst moment of the suicide epidemic to which I referred above, this Karajá, who lived in the State of Tocantins, came to visit his relatives on a holiday. After having a few beers, he returned to the hotel where he was staying. When he entered the room, he began to feel ill. "I felt a desire, a true desire to kill myself." He looked at the curtains and could only see them as an object with which he could hang himself. Startled, he sat on the bed, opened a Bible on the bedside table, and prayed. He soon felt better. Then he left, and it never happened to him again. One last example. Pedro Hurusỹni is 'originally' from the village of Fontoura, but has lived in Santa Isabel for years. Today, he calls himself an 'evangelical.' During a turtle fishing expedition, he told me about his religion. He said he believes in Jesus and started telling me about one of his 'revelations.' At the time, Hurusỹni was still living in Fontoura. A famous sorcerer from that village had thrown sorcery on his son. Pedro then decided to challenge him. He went to him and said that he was not afraid, that only Jesus knew about his life, that he could be bewitched, but only Jesus knew about his life. Angry, the man threw sorcery on him. In the evening, Hurusỹni expected the worst. Nothing happened at first until he a series of apparitions started to unfold. He was very afraid and thought he was going to die. The last appearance was of a group of collared peccaries running towards him; in their midst was the sorcerer, so Pedro was sure that man was trying to do him harm. His wife saw nothing. He was trembling in bed; his wife called him, and he would not wake up. When the apparitions came, he prayed to

Jesus and stood firm in his faith. He prayed fervently, and gradually his torment passed. His faith, he concluded, protected him, Jesus protected him²⁰.

Recently, a young woman told me, "I'm not afraid of sorcerers, no. My God is stronger." People who, like her, convert to Protestant religions (unlike those who declare themselves Catholic) sometimes say they "don't believe" in sorcery. However, just a little longer conversation is enough for these same people to report some kind of event involving the affliction by spirits – sorcery included. Rather than a true disbelief, this refusal of sorcery seems to express two questions. On the one hand, the will to experience a life free of the evil that sorcery is²¹. On the other hand, there is the recognition, widely shared with the non-Protestants, that God is mightier than any sorcerer or any shaman; for God is himself a shaman, the greatest of shamans.

GOD AND THE DEVIL

In the Iny mythology, a figure that stands out is the demiurge Ññxiwè (♂, Kànxiwè ♀). He was responsible for much of the transformations that made the world what it currently is. It was he who discovered sex; who stole the sun from King Vulture and thus created the balanced regime between day and night; who made the definitive separation between humans and animals through the theft of certain goods (axe, baskets, canoe, culinary fire, etc.), which allowed true humanity to emerge. For all this, in the first moment of rapprochement with the Karajá world, religious people, especially the linguistic missionaries of the Summer Institute of Linguistics (SIL) (who systematized the writing of the Karajá language and translated the

New Testament), associated the figure of Ññxiwè to the Christian God, in an attempt at translation. But this effort did not prove productive. If, apparently, the Iny accepted this translation for some time, as soon as they began to understand Christian theology better, they began to deny such association. In their eyes, Ññxiwè could not be God because, unlike the latter, his actions are not motivated by the good. Ññxiwè is a demiurge and a trickster, his creations and conquests occurring, as a rule, by deceit, fraud, and trickery. Let's briefly look at it.

In the beginning of the world, there were only Ññxiwè and his grandmother. He did not know sex. His penis stiffened, but he did not know what his 'food' would be. It was only when he looked directly at his grandmother's vagina, and his penis hardened immediately that he understood that it could be 'the food of the penis.' Disguised, she copulates with his grandmother and proves his intuition right. From this inaugural violence, a fundamental characteristic of today's human sociality originates. "Due to this event," comments the translator of a version of this story registered by Rodrigues (2008, p. 51), "of Tanxiwè [sic., Javaé pronunciation] having had sex with his own grandmother, we inherited this habit of having sex, of producing children, to increase the population, because before it did not exist."

Discovered – more specifically, denounced by the Curassow, whom he sets on fire in retaliation – Ññxiwè goes on a long walk. He gets married and spends time with his wife and mother-in-law. But at that time, the sun ran very fast through the sky, and daylight lasted very little. Motivated by criticism from his mother-in-law, Ññxiwè

²⁰ Other ethnographic cases indicate a similar transit between shamanism and Christian religions. See, for example, the rapprochement that the Potiguary of Ceará establish between their own healing practices and the evangelical churches, in the sense that both deal, despite differences in method, with 'spiritual problems:' in the words of a healer, "the evangelical churches came to our village. Among them, getting cured is not much by the use medicinal plants, but it is a spiritual matter. Anyone facing spiritual problems goes to an evangelical church" (Andrade & Sousa, 2016, p. 195). In reverse, but indicating the same type of transit, see also the statement of a young Kawaiwete that "the pastor can plague those who stop attending church. That is, according to the indigenous person, the pastor has the power to make people sick" (Assumpção, 2014, p. 85).

²¹ A utopia, in its own way, similar to that of the Wari' who, when they first converted to Protestantism, wanted to experience a life without affines (Vilaça, 1996). There is no life on this earth without sorcery because, as one man once told me, "sorcery has existed since the world is the world."

turns into a putrefying beast to attract Rararesa, the King Vulture. By means of this fraud, Àñyxiwè manages to catch the King Vulture and force it to hand over the sun, which was its *raheto* – great feather headdress. Establishing the balance between day and night, he follows his walk.

On the way, he meets several animals that, at that time, were people and talked. The plot always goes more or less this way: Àñyxiwè covets some item that this or that animal possesses, makes a deceptive offer, steals the original item, and turns those beings into animals (into only animals, 'definitely' animals). The Lizard was cutting down a tree with his axe; Àñyxiwè proposes an exchange, offering a clay axe; he accepts, but the instrument breaks at the first blow; when he complains, Àñyxiwè retorts that from then on he will be *tōrikòkò* (♀, *tōriòò* ♂), the lizard animal, which stands on the tree trunks shaking its head back and forth. And so with several other animals. Until the demiurge arrives at a place that became known as *iròdu iryna*. There, he steals the fire from the animals and runs away. Pursued by these, Àñyxiwè throws a handful of dirt over his shoulders, creating a lake separating him from his pursuers. The animals send several snakes until one manages to bring the fire back. Àñyxiwè then orders Krò Lahi (Grandmother Toad) to cross the lake, drink as much water as possible, and vomit over the fire the animals had. With this episode, Àñyxiwè ends his series of transformations of animals (into animals, needless to say).

How could Àñyxiwè be God if he deceives, tramples, and steals? In the eyes of the Inỹ, he looks just the opposite. Right at the beginning of my research with the Karajá, I was in Buridina talking to Karitỹma about these old stories, to which we got at the person of Àñyxiwè. She told me, then, that "people say he is God. But for me, it's not God, no. I think it's more like the Devil! Because he only deceives people." I have heard countless statements like

that. Àñyxiwè is the "Wicked," the "Demon," the "Devil," terms used by the Inỹ.

God, the true one, the only one, is Xiburè. He is also a powerful *aōni*. *A biu làdu*, 'dweller of the Above World,' he is the greatest of all *hàri*, shamans. *Biku* ♀, *Biu* ♂, the upper level of the cosmos, is stratified into three layers. At the time Àñyxiwè walked on this earth, Xiburè was in the layer closest to the middle world. From there, he fed people. When one was hungry, he was asked: "I will eat such a thing!", and the desired thing appeared immediately in front of the person. When the food ran out, Xiburè renewed it until the person was satiated. One day, however, a young man doubted his powers and said he wanted to eat a "porridge of feces", but refused to eat when the plate appeared in front of him. Offended, Xiburè climbed to the last level of the Above World, where he is to this day. Too far away, he no longer hears people's requests for food, so they need to plant, hunt, and fish to feed themselves.

Xiburè is the source of the greatest shamanic healing power there can be. Although he is not a 'creator,' like Àñyxiwè, his unambiguous benevolence towards humans causes the Inỹ to regard him as God. Putting it directly, Xiburè is God. As Mahuèdèru once said, "in Portuguese, he is God, but we call him Xiburè." It is not said that Xiburè is the God of the Inỹ, or that God is the Xiburè of the white people, as it is said that gas is the firewood of the Tori. There are no formulas of proportionality here; we are rather faced with a true equation: the Inỹ insist that he is one, the only one, that God and Xiburè are different names for the same person²².

In addition to the figures of Xiburè and Àñyxiwè, God and the Devil, the same question also arises relative to other entities. We have already seen how a shaman explained to the man who asked him why the alligator sent by the sorcerer did not catch him, that some 'angel' protected him. Also Mahuèdèru, in the same narrative

²² See also the Kaxinawá case. Speaking about some of the characters in the mythology of this people, Cecilia McCallum (2002, p. 389) states that "some, such as the late Moico, say that the primordial Inca is the Christian God. Jesus Christ would be another ancestral figure, *Yubenauabuxka*, whose head ascended to the heavens and turned into the moon."

from which I extracted the comment above, says that her grandfather Texibrè, a powerful shaman, saw a 'priest' in the Above World, who his granddaughter says is, in fact, an 'angel.' Toral (1992, p. 206), speaking about the inhabitants of this level of the cosmos, states that the Karajá distinguish among them the *ibutu-mỹ tàby*, "the father of us all," "an old man with long hair and a white beard who wore a white robe to the feet," while the Javaé "mention the impressive . . . Dominican priests in immaculate soutanes who visited them intermittently."

What applies to benign figures applies equally to evil ones. In the same way as Xiburè is God, Ìñyxiwè is the Devil. After his long walk by the river, quickly described here, his whereabouts it is unknown. But, today, the Inỹ say that his counterparts still live among them. From several people, I heard the idea that, as one man summed it up well, "the Bible says that the Devil is here on earth. And it's true because there's sorcery here. Evil is here." Sorcerers are also demons, manifestations of Satan. The matter thus comes full cycle. God can protect against sorcery because he is the greatest of shamans; and the existence of sorcerers shows that Evil is on this earth.

AÕNI TIME-WORLD

Considering this kind of short circuit between different healing practices, from indigenous and non-indigenous shamanisms to the power of God and faith, requires us to return to the primordial times, narrated by mythology, and to the concept of *aõni*. For more than simply a set of non-human beings, this term refers to a capacity or mode of action inextricable to shamanism, which defines primeval time.

Mythology distinguishes between two great times, which we could name the primordial time and the 'time of the ancients.' The stories of Ìñyxiwè and Xiburè, which

we have seen very briefly here, as well as several other events, took place in primordial times. They are stories about the world's formation and the beings that would later populate the current world. The transition to the 'time of the ancients' (*hỹyna mahādu bàde-u ♂*) is marked by two events. First, the theft of fire by Ìñyxiwè, which completes the transformation of animals. Then, the emergence of true humanity, leaving the River Bottom (the lower level of the cosmos) to replace the first humanity, extinct after the revelation of a male ritual secret²³. The stories that follow these events narrate how true humanity has acquired or learned the elements that characterize what is called *inỹ bàdèdākỹnana ♂*, *inỹ bàdèdỹynana ♀*, 'our knowledge' or 'our culture:' the origin of bodily ornaments, ritual practices, and knowledge about agriculture, for instance²⁴.

Primordial time is marked by a series of actions and capacities that would become impossible in the 'time of the ancients.' Ìñyxiwè, mighty *aõni*, performs a series of these deeds, but he is not the only one. Far from it, all beings of primordial time were capable of extraordinary actions. Animals and humans dated and procreated; people transformed themselves and others.

The saga of Hāwyy Wènõna is full of examples: it all begins with a group of men killed by the pirarucus who they fished, which revealed themselves as *aõni*. These, in turn, assume the appearance of the dead men and return to the village in their stead. Hāwyy Wènõna discovers that her husband is actually an *aõni* in disguise and runs away with her son, later being chased by the *aõni*. Halfway, she enters with the boy inside the belly of Rufescent Tiger Heron (Hõi) to hide, from where he comes out all painted, like the bird. Then, the woman thinks of her younger sister, making her appear beside her. When the young woman turns into a jaguar after tasting the lard of Hālòèlahi ♂, the 'Grandmother

²³ These are two of the best-known and documented Inỹ stories. On the exit from River Bottom, see Nunes (2016, pp. 553-556), Pétesch (1992, p. 445), Rodrigues (2008, p. 77), and Pimentel da Silva and Rocha (2006, pp. 102-108); on the second, known as *inỹ wèbòhõna*, see Nunes (2016, pp. 546-553), Rodrigues (1993, pp. 273-274; 2008, pp. 578-579), Pimentel da Silva and Rocha (2006, p. 85), and Donahue (1978).

²⁴ There is still a third time, the "time of today's people" (*wijina bòdu mahādu bàde-u ♂*), marked by life alongside white people, which I do not describe here. For a more detailed characterization of the difference between these three times, see Nunes (2016, 2022).

Jaguar,' Hāwyy Wẽnōna stamps her foot on the ground and makes a gigantic tree shrink to the point that she and her son could climb into its canopy, and then she makes the tree grow again. Later, after an unsuccessful negotiation with a resident of the Above World for water, her son turns into a bird and abandons her²⁵.

In narrating to me the story of the end of the first humanity, Mahuèdèru described this time as *ix̃ is̃yruhuk̃ r̃yiram̃h̃y-ku*, the time when people were close to transformation. Her son-in-law Xirihore, who helped me revise the narrative, translated *is̃yru* as "close to transformation" and commented that, "at that time, anyone turned into an animal²⁶." That is why, at that time, thoughts, desires, and, above all, words were dangerous. What was thought, what was desired, what was said, happened. Àñxiwè 'transformed with his words' (*ritxuhòm̃h̃ỹre*): it was enough to say, 'now you will be a duck,' 'chameleon,' 'greater rhea,' etc., that the animal-people became the designated animals. This, in effect, was a property of that primeval world.

The characters do, say, or simply think something, which happens by the very power of their speech/thought: word and thing, thought and act, were not yet separated. Therefore, it is common for narrators to comment, in face of such extraordinary acts, that this or that character is *aōni*, and this is why they could do what they did. Primordial time, in short, is characterized by an *aōni mode of knowledge or action*; a mode of 'thinkacting,' we could say, because thinking does not differ from doing; knowing does not differ from making exist.

The stories of this primeval time are populated by beings whose very nature is indiscernible: one cannot be sure whether we are facing a human, an animal, or an *aōni*. Human characters very often reveal themselves as non-human; animals were people and talked. Prior to discrete intervals and prior to form, this time is marked by a pre-cosmological regime of "original transparency or infinite complication

where everything gives access to everything" (Viveiros de Castro, 2006, p. 323). Rather than being plunged into a state of undifferentiation, the beings of that time are internally traversed by an infinite flow of differences. It is not that the Lizard transformed by Àñxiwè, for example, was an animal that presented himself as human or a human that appeared in animal form – his human and animal qualities did not coexist as sets of discrete differences. The Lizard and all other beings of primordial time, this regime of infinite difference, this time of pure continuum, are *aōni*, and this is where their capacity for universal communication derives from.

The story that mythology tells is that of the passage from this state of pure continuum to another, in which there are discrete intervals between sets of well-determined differences (Lévi-Strauss, 2004 [1964]); the passage from this regime of infinite difference to another, in which sets of affections and capacities correspond to specific and discrete bodily forms (Viveiros de Castro, 2002, 2006). What Àñxiwè does with the animals it transforms is to extract their *aōni* quality: after being transformed, the animals will now be just animals, unequivocally animals – they are no longer people, they no longer speak. Similarly, the emergence of true humanity corresponds to a procedure of 'deaōnization' operated by myth: if the first humanity lived too 'close to transformation,' true humanity, ancestors of the present-day Iñy, emerges from the River Bottom already subtracted from its *aōni* aspect: just like people today, they no longer talked, asked for help, or dated animals, they no longer had the power to do extraordinary acts or to make things happen just by the manifestation of their thought, as before. The Iñy, now, are real people, and that is all.

However, this 'distancing' from transformation is indeed a matter of distance rather than of absence. For, as Viveiros de Castro (2006, p. 324) put it, "spirits are the testimony that not all virtualities have been actualized and that the turbulent mythical flow continues to roar silently underneath

²⁵ See the full narrative in Nunes (2016, pp. 526-539).

²⁶ *Is̃yru* is an ancient term (*h̃ỹna* ♂ *nybè*, 'word of the ancients') for which there is no exact equivalent in current language.

the apparent discontinuities between types and species.” The opaque bodily forms of the different beings hide their humanity from each other, but this opacity is relative, as it is reversible. For ordinary people, this is commonly presented as a risk – or rather, it is already a sign that something is not right, that one is already affected by some illness. But there is a class of people (the shamans) and a time/space (the plaza rituals – on this, see Nunes, 2016) in which the *aõni* time-world can exist in a controlled way among the In²⁷.

Shamanism is evidence that the universal communication regime of primeval time persists in coexistence with the present world. Shamans can see what ordinary people cannot, visit the aruanãs in their places of dwell, talk, and negotiate with various *aõni*. Remaining human to their kinspeople, kin of other humans, they nevertheless acquire an *aõni* aspect through the alliance with the auxiliary spirit that caused them the initiatory crisis. And the Karajá are very explicit about this, stating that shamans are *aõni*. Humans cannot cure diseases caused by being preyed by a spirit; it is only as *aõni* that shamans can do so.

SPIRITS' COMMUNICATION REGIME

The fact that the Karajá resort to a series of healers in addition to their own gives their shamanism a 'regional' characteristic, in analogy to Pérez Gil's (2010) argument about the Yaminawa of the Peruvian Amazon. Alongside their own shamanic matrix, the Yaminawa resort to the practice characterized by the use of ayahuasca, which has singing as its central element. This shamanism is regional, Pérez Gil tells us, because it is shared by various indigenous and non-indigenous peoples (among which the Yaminawa distinguish several categories). Marked by a relative homogeneity, it

contrasts with the human diversity of the region. The author signals that Townsley had shown that the shamanism of these people had flourished, not decayed, in the face of intensifying relations with non-indigenous people, and that this was due to the shamans' ability to establish relations with the outside. Pérez Gil (2010, p. 180) argues, however, that this is not merely the case: the productivity of shamanism “in sociological and cosmological terms derives, it seems to me, from its ability to insert itself into an intelligible dialogue.”

The differences between the Yaminawa and Karajá cases – I refer above all to the fact that there is no shared shamanic matrix between the latter²⁸ – are diluted, however, when we note the diversity of situations in which indigenous therapeutic itineraries in a given regional environment are composed of a plurality of specialists, and not only by the shamans of their own people (see, e.g., Andrade & Sousa, 2016; Scopel et al., 2012; Chaumeil, 1992). In areas of intense presence of black peoples, such as in Brazilian Amazon and Northeast, the question, posed in these terms, also relates to what Goldman (2015, 2021) called the Afro-Indigenous relationship – the shamanism of Northeastern indigenous peoples, as well as Amazonian *encantaria*, are marked by a series of compositions with African diaspora religious practices. Amid this diversity, the fact that not all of these situations are based on a shared shamanic matrix allows us, I believe, to radicalize Pérez Gil's (2010) argument. The possibility of 'intelligible dialogue' sustains the therapeutic effectiveness of healers of different origins. Still, what allows this dialogue is not a historically developed 'common code.' It is not a 'symbolic' or 'social' communication, nor is it human: it is, in a word, the spirits' communication regime.

²⁷ Concerning ordinary people, we could also mention dreams. For when one sleeps, the image-soul (*tytãby*) leaves the body and wanders, and their adventures may be transparent, as it were, to their owner by means of their dreams. Hence, therefore, shamans differ from the ordinary people only in degree, for those experts control the wanderings of their image-soul.

²⁸ In the ucayalino case, this is due to the particularity of the region's history (see e.g. Gow, 1994). On the other hand, among the Karajá, whose history is characterized by a relative isolation in the Araguaia basin, there is a clear differentiation between their shamanic practice and that of other indigenous peoples, and the relationship with non-indigenous healers does not unfold in exchanges of knowledge between them and the Karajá shamans. What draws attention, on the contrary, is the 'homogeneity' of therapeutic effectiveness, despite the heterogeneity of the healers.

Shamanism, as I said, is a line of escape through which the universal communication regime of primordial time can still express itself in today's world. Healing and illness are mediations between these two time-worlds, the current one of discrete differences and the primordial one of infinite differences. Sorcery induces the affliction of a human person by an *aōni*, which can only be reversed by the shaman-while-*aōni*, endowed themselves, in this circumstance, with absolute transparency. It is a shaman and can heal, we could say, one who is able to access this universal communication regime. How one can do so matters very little in face of its result: whether through the relationship with an auxiliary spirit (the Iny and other indigenous peoples shamans), through knowledge derived from African diaspora religions, or spiritualism (the regional healers) or calling for divine healing and protection (through faith), it is the ability to access the spirits' communication regime that enables therapeutic practice. It is because the Karajá have their attention firmly focused on this – something that is measured by its effects, e.g., how the work of any particular healer can recover the health of a sick kinsperson – that they affirm that all of these are equally shamans.

Here's why doctors cannot treat sorcery afflictions. At the beginning of the paper, I criticized the notion of "intermedicality" as a "contextualized space of hybrid medicines" (Greene, 1998, p. 641). If there is no proper therapeutic articulation between shamanism and biomedicine, what could be considered 'hybrid' is, at best, the space of coexistence between the two, but not 'the medicines' themselves²⁹. As I tried to show, it is in the field of shamanism that there can be articulation, to the extent that shamanic practice is open to, when it is not nourished by compositions with different healing practices. If the relationship with biomedicine almost always implies an

excluding alternation, the connections of shamanism with other healing practices – moving from the axis of health to that of religion, so to speak – readily brings forth the so-evoked images of 'hybridity' and 'syncretism.'

The limitations of this pair of concepts have been explored by recent discussions on mixing, *anti-mestizaje*, *counter-mestizaje*, and counter-syncretism (Kelly, 2011, 2016; Goldman, 2015, 2021; Cusicanqui, 2010, 2019; Nunes, in press). But there is more here than the eternal problem of the attempt at purification; a labyrinthic search to "isolate traces of pure original cultures that would have merged" (Goldman, 2014, p. 217) and that, by taking 'historical origins' or 'cultural differences' as the given from which different 'religious systems' articulate, tends to make all kinds of composition appear as a problem: the original difference taken as a given, it is the composition that needs to be explained. What the Karajá case shows, on the contrary, is that if there is something that needs explanation, it is the difference in origin. Their mythology tells in detail the origin of the Iny and other peoples, how (which is worth saying, from whom) this or that element was acquired (see Nunes, 2016). And as I said, these differences are systematically recalled and explained. Still, as far as 'religion' is concerned, the obvious thing is that a shaman is one who can access the spirits' communication regime and thus is able to heal.

To speak of 'articulation' between shamanism and other healing practices, therefore, is at best a descriptive shortcut, as this would presuppose the prior existence of 'systems' that would come to be related to *a posteriori*. It is evident that Karajá shamanism participates in a particular socio-cultural context and has a different historical origin from the Christian and African diaspora religions from which non-indigenous healing practices unfolded. Hence, there is a recognition of the differences between the sets

²⁹ See, for example, the following excerpt: "the relationship between biomedicine and traditional cures becomes convergent when both strive to remedy the ills that affect children. In these cases, the indigenous seek doctors considering that the industrialized remedies prescribed by these specialists can end the ills that affect certain children. However, when these medical prescriptions do not work, the indigenous immediately seek a village healer" (Andrade & Sousa, 2016, p. 194). Now, what 'convergence' is there in this? 'Hybridity' here comes down to the coexistence between biomedicine and 'traditional cures,' to the 'contextualized space,' as Greene (1998) says, a space that is itself the effect of the sociomedical perspective.

of knowledge, techniques, and procedures of the various shamans, indigenous and non-indigenous. But insofar as all these practices actualize the regime of absolute transparency of primordial time, it cannot be said that they first differ to then relate. What I am stating, in saying this, is that the issue is prior and external to the discrete differences that can be formulated in 'historical' terms.

It is, to say it again, the spirits' communication regime. That is why, it seems to me, religious compositions have always been so prolific. This is also why, as Kelly (2016, p. 711) noted, "dichotomous demarcations or bifurcations of self/others seem less structuring" for the discussion on the Afro-Indigenous relationship; for in its conceptual imagination – unlike that of *anti-mestizaje*, which deals with a regime of discrete differences (Indigenous and white people, shamanism and medicine, ceremonial discourse and political discourse) – religious compositions have a fundamental place, referring to the infinite difference proper to the spirits' communication regime. The difference, in short, is contextual and not substantive; that is to say, different contexts of the same ethnographic case may present one variation or the other. This is the reason why the Karajá does not say that non-indigenous healers are 'white people's shamans,' in the same way as they say, to return to the example with which I began this paper, that gas is white people's firewood: they are 'white shamans,' just as there are shamans of other indigenous peoples, and just as Xiburè-God is the greatest of shamans. In all other contexts, they systematically discriminate between what is their own and what is foreign.

ACKNOWLEDGEMENTS

This paper gathers materials from chapters two and four of my doctoral thesis (Nunes, 2016), supported by a scholarship from Brazilian Council for Science and Technology Development (*Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico*, CNPq), supplemented with posterior fieldwork carried with my own resources. The core of the argument was sketched in my thesis and is here developed

in depth. I should like to make an acknowledgement to Rafaela Achatz, Valéria Macedo e Marcio Goldman, who kindly read and commented on a preliminary version of the paper, although I must admit that the final version still carries unresolved many of the questions they had put me, remaining as valuable observations about the limitations of the exercise I proposed myself.

REFERENCES

- Achatz, R. W. (2022). *Cuidando e tomando cuidado. Avizinando-se de situações de "suicídio" em comunidades hupd'äh* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.47.2022.tde-20032023-173122>
- Andrade, J. T., & Sousa, C. K. S. (2016). Práticas indígenas de cura no Nordeste brasileiro: discutindo políticas públicas e intermedicalidade. *Anuário Antropológico*, 41(2), 179-202. <https://doi.org/10.4000/aa.2581>
- Assumpção, K. (2014). *Negociando curas: um estudo das relações entre profissionais de saúde não-indígena e indígenas no Projeto Xingu* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Paulo]. <https://repositorio.unifesp.br/handle/11600/41782>
- Barcelos Neto, A. (2008). *Apapaatai: rituais de máscaras do Alto Xingu*. EDUSP/Fapesp.
- Barreto, J. P. L. (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma "teoria" sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8289>
- Cardoso, M. (2004). Políticas de saúde indígena e relações organizacionais de poder: reflexões decorrentes do caso do Alto-Xingu. In E. J. M. Langdon & L. Garnero L. (Orgs.), *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa* (pp. 159-174). Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia. http://www.aba.abant.org.br/files/5_00180776.pdf
- Chaumeil, J.-P. (1992). Varieties of Amazonian Shamanism. *Diogenes*, 40(158), 101-113. <https://doi.org/10.1177/039219219204015809>
- Cusicanqui, S. R. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón.
- Cusicanqui, S. R. (2019). *Um mundo ch'ixi es possible: ensayos desde um presente em crisis*. Tinta Limón.
- Davis, I. (1968). Some Macro-Jê relationships. *International Journal of American Linguistics*, 34(1), 42-47. <https://doi.org/10.1086/464994>

- Donahue, G. (1978). O mito Karajá dos dois poderosos e dos dois periquitos. *Publicações do Museu Municipal de Paulínia*, (6), 1-4. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:donahue-1978-mito>
- Evans-Pritchard, E. E. (1965). *Theories of primitive religion*. Clarendon Press.
- Follér, M.-L. (2004). Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In E. J. M. Langdon & L. Garnelo (Orgs.), *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa* (pp. 129-147). Contra Capa Livraria/ Associação Brasileira de Antropologia. http://www.aba.abant.org.br/files/5_00180776.pdf
- Garnelo, L. (2022). Intermedicalidade, autoatenção e interfaces de sistemas de saberes sobre doença, cura e cuidados. In C. C. Teixeira, C. D. Silva & L. Garnelo (Orgs.), *Saúde indígena em tempos de pandemia: movimentos indígenas e ações governamentais no Brasil* (pp. 300-312). Mórula. <http://ds.saudeindigena.iciet.fiocruz.br/handle/bvs/7336>
- Gil, L. P. (2010). Praxes yaminawa e xamanismo ucayalino: notas de um diálogo regional. In M. C. Souza & E. C. Lima (Orgs.), *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena* (pp. 169-184). Athalaia.
- Goldman, M. (2014). A relação afro-indígena. *Cadernos de Campo*, 23(23), 213-222. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p213-222>
- Goldman, M. (2015). "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Mana*, 21(3), 641-659. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>
- Goldman, M. (2021). 'Nada é igual': variações sobre a relação afro-indígena. *Mana*, 27(2), 1-39. <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a200>
- Gow, P. (1994). River people: Shamanism and history in Western Amazonia. In N. Thomas & C. Humphrey (Orgs.), *Shamanism, history and the state* (pp. 99-113). University of Michigan Press.
- Greene, S. (1998). The shaman's needle: development, shamanic agency, and intermedicality in Aguaruna Lands, Peru. *American Ethnologist*, 25(4), 634-658. <https://www.jstor.org/stable/645858>
- Kelly, J. A. (2011). *State healthcare and Yanomami transformations: a symmetrical ethnography*. Arizona University Press.
- Kelly, J. A. (2016). *Sobre a antimestiçagem*. Cultura & Barbárie.
- Kelly, J. A. (2017). Articulação de sistemas médicos, diálogos cerimoniais e reuniões políticas: comentários sobre a antimestiçagem cosmopolítica para além do interétnico. *Amazônica – Revista de Antropologia*, 9(2), 700-715. <https://doi.org/10.18542/amazonica.v9i2.5671>
- Langdon, E. J. (1994). Representações de doença e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia colombiana. In R. V. Santos & C. E. A. Coimbra Jr. (Orgs.), *Saúde e povos indígenas* (pp. 115-141). FIOCRUZ. <https://static.scielo.org/scielobooks/wqffx/pdf/santos-9788575412770.pdf>
- Lévi-Strauss, C. (2004 [1964]). *O cru e o cozido: Mitológicas 1*. Cosac & Naify.
- Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. *Mana*, 2(2), 21-47. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200002>
- Macedo, V. (2021). O cuidado e suas redes: doença e diferença em instituições de saúde indígena em São Paulo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 36(106), e3610602. <https://doi.org/10.1590/3610602/2021>
- Mccallum, C. (2002). Incas e Nawas. Produção, transformação e transcendência na história Kaxinawá. In B. Albert & A. R. Ramos (Orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 375-401). Editora UNESP; Imprensa Oficial do Estado.
- No Bananal, índios cantam e dançam para Costa ver. (1969, jul. 20). *O Estado de São Paulo*. Arquivos da Prelazia de São Félix do Araguaia.
- Nunes, E. S. (2016). *Transformações karajá: os "antigos" e o "pessoal de hoje" no mundo dos brancos* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília].
- Nunes, E. S. (2017a). Do feitiço de enforcamento e outras questões. In M. Aparício & L. C. Aráuz (Orgs.), *Etnografias del suicidio en América del Sur* (pp. 259-284). Abya Yala.
- Nunes, E. S. (2017b). Karajá/Javaé – nó na garganta. In C. A. Ricardo & F. P. Ricardo (Orgs.), *Povos indígenas no Brasil, 2011-2016* (pp. 682-685). Instituto Socioambiental.
- Nunes, E. S. (2022). A cultura dos mitos: do regime de historicidade karajá e sua potência "fria". *Revista de Antropologia*, 65(1), e192801. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192801>
- Nunes, E. S. (in press). *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformação entre os Karajá de Buridina*. Editora Elefante.
- Pétesch, N. (1992). *La pirogue de sable: modes de représentations e d'organisation d'une société du fleuve: les Karajá de l'Araguaia (Brésil central)* [Tese de doutorado, Université de Paris X].
- Pimentel da Silva, M. S., & Rocha, L. M. (Orgs.). (2006). *Linguagem especializada: mitologia Karajá*. Editora da UCG.
- Ribeiro, E. R. (2012). *A grammar of Karajá* [Tese de doutorado, University of Chicago].

- Rodrigues, P. M. (1993). *O povo do meio: tempo, cosmo e gênero entre os Javaé da Ilha do Bananal* [Dissertação de mestrado, Universidade de Brasília].
- Rodrigues, P. M. (2008). *A caminhada de Tan̄xiwè: uma teoria Javaé da história* [Tese de doutorado, University of Chicago].
- Scopel, D. S., Dias-Scopel, R. P., & Wiik, F. B. (2012). Cosmologia e intermedicalidade: o campo religioso e a autoatenção às enfermidades entre os índios Munduruku do Amazonas, Brasil. *Tempus: Actas de Saúde Coletiva*, 6(1), 173-190. <https://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1141/1046>
- Toral, A. A. (1992). *Cosmologia e sociedade Karajá* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Atoral-1992/cosmologia_e_sociedade_karaja.pdf
- Vilaça, A. (1996). Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari (Pakaa Nova). *Mana*, 2(1), 109-137. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:vilaca-1996-cristaos>
- Viveiros de Castro, E. B. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In Autor, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345-399). Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. B. (2006). A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. *Cadernos de Campo*, 15(14/15), 319-338. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p319-338>

Dossiê

TEMPORALIDADES E INTERAÇÕES SOCIOAMBIENTAIS
NO NOROESTE AMAZÔNICO 1

Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico: apresentação ao dossiê

Temporalities and socio-environmental interactions in the Northwest Amazon: introduction to the dossier

Geraldo Andreello 

Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

Pedro Lolli 

Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

Márcio Meira 

Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

Dedicamos este dossiê a *Suegū* Dagoberto Lima Azevedo e *Ahkuto* Gabriel Sodré Maia, *in memoriam*

É com muita satisfação que apresentamos aos leitores do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas o dossiê “Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico”, subdividido entre este primeiro número de 2024 (v. 19, n. 1) e aquele a ser publicado no último quadrimestre do ano (v. 19, n. 3). Trata-se de um extenso compêndio de vinte artigos inéditos, resultantes de pesquisas realizadas na última década nessa região. Apesar de contemplar majoritariamente trabalhos na área de etnologia indígena, a inclusão de trabalhos em história e arqueologia atribui ao dossiê um caráter interdisciplinar. Além disso, e mais importante, na segunda parte, a aparecer ao final de 2024, contaremos com um artigo assinado por alguns antropólogos indígenas recém-formados do alto rio Negro, no qual apresentam um balanço de suas próprias pesquisas universitárias. De modo geral, esses artigos tratam de aspectos variados da constituição da extensa rede social indígena na região do noroeste amazônico, bem como os impactos e as influências decorrentes do processo colonial ali iniciado no século XVII. Voltaremos às características gerais do dossiê mais adiante.

Antes disso, queremos frisar que sua publicação no Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas em dois números em 2024 celebra os 120 anos da expedição do etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg pela região do noroeste amazônico, cuja realização se deu sob forte influência do então diretor do Museu Paraense, o suíço Emílio Goeldi. Constitui, assim, um reconhecimento oportuno ao lugar central ocupado pelo Museu Goeldi na história das investigações científicas realizadas nessa região desde o início do século XX, bem como a significativa realização de pesquisas e a colaboração, em anos mais recentes, dessa instituição científica amazônica com os povos indígenas do rio Negro, inclusive na salvaguarda, em seus acervos etnográficos, das importantes coleções oriundas da região. Coincidentemente, em outubro de 2024, completa-se o centenário da morte do etnólogo alemão, quando,

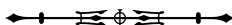
Andreello, G., Lolli, P., & Meira, M. (2024). Temporalidades e interações socioambientais no noroeste amazônico: apresentação ao dossiê. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230025. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0025

Autor para correspondência: Geraldo Andreello. Universidade Federal de São Carlos. Departamento de Ciências Sociais. Avenida Eliza Gonzalez Rabello, 1070, Casa 70. São Carlos, SP, Brasil. CEP 13565-905 (andreello@ufscar.br).

Recebido em 11/05/2023

Aprovado em 18/08/2023

Responsabilidade editorial: Jimena Felipe Beltrão



já a caminho de juntar-se à expedição do geógrafo americano Hamilton Rice às nascentes do rio Orinoco, faleceu na localidade de Vista Alegre, no baixo rio Branco, de um ataque de malária (ver Rice, 1978, p. 24).

No início do ano de 1903, Koch-Grünberg, então pesquisador do Real Museu de Etnologia de Berlin, iniciava sua permanência no rio Negro pelos dois anos seguintes. No preâmbulo ao livro publicado com os resultados de suas pioneiras investigações etnológicas (Koch-Grünberg, 1995 [1909-1910], p. 35, 2005 [1909-1910], p. 7), afirmava que havia “escolhi[do] o noroeste do Brasil, na fronteira com a Colômbia e Venezuela, por apresentar problemas importantes e interessantes, do ponto de vista geográfico e etnográfico”. Há que se registrar, no entanto, que a intenção inicial de Koch-Grünberg era seguir rumo aos rios Purus e Ucayali, e quem o fez rumar para o rio Negro foi o diretor do Museu Paraense, Emílio Goeldi, com o argumento de que a região do Acre vivia então graves conturbações. Esta informação aparece na correspondência publicada por Goeldi em 1904, no Boletim do Museu Paraense:

... por circunstâncias de força maior impossíveis de prever, [foi] necessário modificar o plano e consultando-nos o provector scientista sobre a nossa opinião, qual outro dos rios do alto Amazonas offereceria especial interesse para a exploração ethnographica, não hesitamos em assinalar como taes o Uaupés e certos tributários do rio Negro. ... Esta indicação e as razões por nós adduzidas em seu fundamento e apoio tanto calaram no espirito do Dr. Th. Koch, que elle adoptou a idéa, e, partindo para Manáos, levou comsigo já a resolução mais ou menos assentada, de que volveria a sua attenção ao systema do rio Negro (Goeldi, 1906, pp. 481-488).

Além dessa ‘dica’ dada por Goeldi, o Museu Paraense também obteve recursos financeiros junto ao governo do Pará, repassados ao etnógrafo alemão para a aquisição de uma coleção etnográfica para o Museu. Trata-se da atual coleção Koch-Grünberg, de cerca de 500 objetos etnográficos dos povos indígenas do rio Negro, salvaguardados na Reserva Técnica Curt Nimuendaju. O próprio Nimuendaju, residindo em Belém a partir de 1913, realizou sua famosa expedição ao rio Negro em 1927, sob os auspícios do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), cujo relatório, juntamente com a obra de Koch-Grünberg (2005 [1909-1910]), tornaram-se as duas primeiras obras de referência etnológica sobre os povos indígenas daquela região. Nesse período, Nimuendaju manteve vínculos formais e informais com o Museu, sendo influenciado e apoiado por Koch-Grünberg e a então diretora da instituição, E. Snethlage (Arnaud, 1983; Sanjad, 2019). Como se vê, o encontro de Koch-Grünberg e Emílio Goeldi em Belém, em 1903, seguido da incorporação de Nimuendaju, a partir de 1913, tornaram-se eventos histórico-institucionais e acadêmicos inaugurais para as relações do Museu Goeldi com aquela região amazônica, o que resultou na continuidade e regularidade, ao longo do século XX e até os dias atuais, de pesquisas dessa instituição no noroeste amazônico¹.

¹ Nessa trilha, entre 1950 e 1970, Eduardo Galvão e Adélia Oliveira realizaram pesquisas entre os Baniwa do rio Içana e os processos de mudança cultural e de aculturação entre indígenas e ‘caboclos’ no médio rio Negro; Lúcia Hussak van Velthem, em 1975, publicou estudo comparativo sobre os objetos de plumária tukano do Museu Nacional e do Museu Goeldi (Velthem, 1975); e Antônio Maria Santos, em 1984, concluiu um mestrado sobre a etnicidade indígena na cidade de São Gabriel da Cachoeira (Santos, 1984). Durante os anos 1980 e 1990, respectivamente, a antropóloga Dominique Buchillet e seu colega Jorge Pozzobon realizaram, no âmbito do Museu Goeldi, importantes pesquisas sobre o xamanismo e a cosmologia do povo Desana, e o parentesco e a organização social e política do povo Hupd’äh. Essas pesquisas desde então foram compartilhadas com os antropólogos Márcio Meira e Lúcia Hussak van Velthem, nos campos da história indígena e dos estudos de cultura material associados à cosmologia e ao sistema agrícola tradicional. A partir dos anos 2000, Glenn Shepard Jr. e colaboradores passaram a desenvolver trabalhos junto ao povo Baniwa, com ações em curadoria compartilhada e posteriormente em ecologia histórica. A arqueóloga Helena Pinto Lima atua desde 2010 como professora colaboradora da licenciatura oferecida pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), no município de São Gabriel da Cachoeira, o que possibilitou que estudantes indígenas desenvolvessem práticas investigativas nas áreas de arqueologia, patrimônio e afins. Desde 2021, juntou-se a este grupo o antropólogo Bruno Marques, que atua junto aos Hupd’äh. Cabe anotar aqui que nos últimos quarenta anos, em situações e momentos distintos, tais pesquisadores e pesquisadoras com algum vínculo junto ao Museu Goeldi e seus colegas de instituições parceiras, como os organizadores e autores presentes neste dossiê, sempre estiveram engajados ao lado dos povos indígenas rionegrinos nas lutas pelos seus direitos territoriais e culturais.

Mais recentemente, houve ainda a publicação da tradução de “Petróglifos sul-americanos” (Koch-Grünberg, 2010 [1907]) pelo Museu Goeldi, em parceria com o Instituto Socioambiental (ISA), livro dedicado às gravuras rupestres do alto rio Negro, publicado originalmente em 1907, na Alemanha. Esta publicação foi organizada pela arqueóloga do Museu Goeldi, Edithe Pereira, contando com uma introdução de Aloísio Cabalzar, antropólogo do ISA, na qual ressalta que, muito embora o etnólogo alemão minimize a importância mítica ou cosmológica dos abundantes petróglifos gravados nas pedras e afloramentos rochosos das espetaculares corredeiras da região, este trabalho pioneiro de Koch-Grünberg viria a estimular e fornecer a base de várias iniciativas de mapeamentos participativos realizados nas últimas décadas por indígenas e pesquisadores, no intuito de levantar a inscrição das tradições orais indígenas nos elementos da paisagem que se descortina ao longo dos rios da região. Esta vertente de trabalho ganhou força após a demarcação das terras indígenas (TI) da região, ocorrida ao final da década de 1990, e teve como marco inicial o registro da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri, em 2005, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) (IPHAN, 2007). Essas iniciativas tiveram lugar nos rios Uaupés, Içana, Tiquié, culminando com o processo, ocorrido entre 2015 e 2018, de elaboração de um grande Plano de Gestão Ambiental e Territorial (PGTA) das terras indígenas do rio Negro². Do lado colombiano, iniciativas similares passaram a ocorrer igualmente em meados da década de 1990 na região do rio Pira-Paraná, com a implementação de um plano de ordenamento territorial dos Resguardos Indígenas e elaboração de ‘planos de vida’ pelas organizações indígenas da área³.

Voltaremos aos projetos contemporâneos em curso na região mais adiante. No presente dossiê, o bloco intitulado “Mapeamentos e contramapeamentos” oferece algumas reflexões sobre as iniciativas mencionadas acima, que, em alguma medida, aludem ao trabalho de larga escala realizado por Theodor Koch-Grünberg no noroeste amazônico. De modo mais geral, no entanto, é no conjunto dos trabalhos publicados nos dois números que compõem o dossiê que o leitor terá a oportunidade de (re)visitar boa parte das várias localidades nas quais o etnólogo alemão foi recebido por vários dos povos Tukano, Arawak e Naduhup ao longo dos rios Negro, Içana, Aiari, Uaupés, Tiquié, Cuduiari, Pirá-Paraná e Apaporis. Se acaso vier o leitor a consultar o mapa dos caminhos trilhados por Koch-Grünberg entre 1903 e 1905 no noroeste amazônico (Koch-Grünberg, 1995 [1909-1910], p. 38), não terá dificuldades em verificar que a quase totalidade das sub-regiões assinaladas nessa carta estão contempladas nos artigos aqui apresentados. Esperamos, portanto, que, sem pretender igualar a obra monumental que é “Zwei Jahre unter den Indianern Reisen in Nordwest-Brasilien (1903-1905)” (Koch-Grünberg, 1995 [1909-1910]), o presente dossiê possa fazer jus, nos tempos de hoje, à diversidade sociocultural já documentada por esse trabalho pioneiro realizado há 120 anos. E, como uma dupla homenagem, no centenário da morte de seu autor.



² O PGTA foi elaborado como parte da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), política pública implantada pelo Brasil desde 2012.

³ Para um inventário minucioso do conjunto dessas iniciativas no Brasil e na Colômbia, ver Scolfaro et al. (2014). Ver também o filme “Pelas águas do rio de Leite”, de 2018, dirigido por Aline Scolfaro, que documenta a mais extensa dessas iniciativas, o projeto ‘Mapeo’, que viabilizou uma expedição de conhecedores indígenas do alto rio Negro desde Manaus até o rio Uaupés, passando por São Gabriel da Cachoeira, na qual se procedeu ao reconhecimento de mais de 60 lugares mencionados nas narrativas míticas tukano de origem de mundo e da humanidade (Scolfaro, 2018). Sobre os PGTA das terras indígenas do rio Negro, ver Scolfaro e Dias (2021).

A região do noroeste amazônico é, com efeito, reconhecidamente uma área de grande diversidade cultural e linguística que conforma uma vasta rede de relações sociais, integradas através de trocas matrimoniais, rituais e de bens. Em sua porção situada em território brasileiro, habitam atualmente 22 povos indígenas, que são agrupados em três grandes famílias linguísticas: Tukano oriental (Cubeo, Desana, Tukano, Miriti-Tapuia, Arapasso, Tuyuka, Makuna, Bará, Barasana, Siriano, Carapanã, Wanano e Pira-Tapuia); Arawak (Tariano, Baniwa, Kuripako, Warekena e Baré); e Naduhup (Hup, Yuhup, Nadëb e Däw)⁴. Esses grupos ocupam cerca de 750 povoados de tamanhos variáveis, estabelecidos ao longo dos rios Negro, Uaupés, Tiquié, Papuri, Içana, Aiari, Xié, Curicuriari, Téa, Jurubaxi, Enuixi, Padauri e vários outros afluentes menores, perfazendo, segundo o IBGE (2012), uma população indígena total de cerca de 48 mil pessoas, nos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. As bacias desses rios são incluídas em um conjunto de nove terras indígenas, sendo oito delas contíguas, cuja extensão ultrapassa os 12 milhões de hectares⁵.

A diversidade cultural e linguística da região é apontada desde os primeiros registros sobre a região, no século XVI (Acuña, 1994 [1641]; Carvajal, 2011 [1542]), e seguiu sendo notada ao longo da história de ocupação colonial, sobretudo a partir do final do século XVIII, com os registros das expedições de Noronha (2006 [1768]), Sampaio (1823 [1774-1775]) e Ferreira (1983 [1785]). Mais recentemente, estudos arqueológicos feitos por Neves (2006), Vidal (1993) e Vidal e Zucchi (1999) atestaram que a existência do sistema regional do noroeste amazônico é anterior ao processo colonial e que é possível aventar a hipótese de que os povos dessas três grandes famílias linguísticas habitam a região há pelo menos dois mil anos. Esses trabalhos sugerem não apenas a anterioridade do sistema social do noroeste amazônico em relação à colonização, mas também que suas fronteiras seriam ainda mais amplas no passado, alcançando as bacias do Orinoco e de Japurá.

Assim, ao mesmo tempo que constatamos uma grande diversidade cultural e linguística no sistema social do noroeste amazônico, verificamos grande profundidade temporal em sua formação, o que gera uma impressão de fechamento e lhe confere certa homogeneidade. Essa impressão, não obstante a diversidade interna, é reforçada por uma série de aspectos mais gerais, compartilhados pelos diversos povos presentes na região. Como é bem sabido, as etnografias da região apontam ali a ocorrência de clãs patrilineares e virilocais agrupados em séries hierárquicas enquanto irmãos maiores e menores e que conformam grupos exogâmicos mais inclusivos (povos, fratrias, ou etnias, como Tukano, Desana, Baniwa etc.), entre os quais circulam as mulheres por meio da tão reafirmada regra da exogamia (linguística). Esta imagem de grupos trocadores de irmãs tem como correlato a posse de um patrimônio de bens materiais e imateriais (como flautas e ornamentos cerimoniais, cantos, nomes e narrativas particulares), herdados de seus ancestrais e transmitidos através de gerações. A distribuição espacial desses grupos exogâmicos 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. Verifica-se, assim, a ocorrência de variados arranjos locais, baseados tanto em relações agnáticas como em relações de aliança. A partir de fins do século XVII, a colonização passou, sem dúvida, a influenciar fortemente os padrões locais de dispersão-concentração, promovendo descimentos, escravização, deslocamentos forçados para os seringais, refluxo para zonas mais isoladas, concentrações em centros missionários, e, mais recentemente, um

⁴ Os grupos tukano e arawak, sedentários e agricultores, possuem suas comunidades estabelecidas nas margens desses rios, ao passo que os grupos naduhup, caçadores/coletores seminômades, ocupam as áreas interfluviais da bacia do rio Uaupés e também nos rios Negro, Téa e Enuixi. Para um quadro demográfico e étnico mais amplo, ver Scolfaro et al. (2014).

⁵ As TIs contíguas são: Alto Rio Negro, Apaporis, Médio Rio Negro I, Rio Téa, Jurubaxi-Téa, Médio Rio Negro II, Cué-Cué Marabitanas e Balaio; a não contígua é a TI Unuixi. Há, ainda, terras indígenas em processo de reconhecimento oficial no médio rio Negro.

acentuado processo de urbanização. Esses grupos, porém, permaneceram articulados entre si, levando a etnografia regional, que se consolidou entre as décadas de 1960 e 1970, a descrevê-los como parte de um grande sistema de trocas matrimoniais, rituais e econômicas⁶.

Essa rede de trocas fundamenta-se, por sua vez, em inúmeras versões de narrativas míticas compartilhadas sobre a origem do mundo e dos seres, em especial os ciclos que elaboram a origem dos instrumentos de sopro Jurupari e a viagem da 'cobra-canoa' da transformação, ambos relacionados à origem e à diversificação da humanidade, bem como à conformação de suas relações de parentesco. A profusão e a riqueza dessa mitologia compartilhada são tão vastas que levou Lévi-Strauss a afirmar que na região haveria uma verdadeira 'confraria de sábios', especialistas em diferentes gêneros orais, em grande medida esotéricos. A tudo isso se articula uma grande difusão regional de práticas rituais, com destaque para o ritual do Jurupari, que consiste na iniciação masculina com uso das flautas e trompetes secretos, e o ritual de dabucuri, no qual grupos aliados trocam alimentos e artefatos entre si (ver S. Hugh-Jones, 1993, 1995). Igualmente disseminado pela região, verifica-se um conjunto de práticas xamânicas utilizadas para proteção e cura, entre as quais se destaca o uso de fórmulas verbais conhecidas regionalmente em português como benzimento (Buchillet, 1990; Lolli, 2010), entre outros. Por fim, é possível verificar em praticamente toda a região uma cultura material comum, com especialidades artesanais próprias a povos específicos (Chernela, 1992; Ribeiro, 1995).

Esse quadro sintético, muitas vezes esboçado em maior ou menor detalhamento, suscita frequentemente indagações não apenas quanto à antiguidade do sistema, mas também quanto aos processos que haveriam levado à sua atual conformação, e cuja referência principal segue sendo a hipótese aventada por Koch-Grünberg (2005), primeiramente, e seguida por Nimuendaju (2015 [1927]) acerca da sequência do povoamento da área por seus diferentes povos (a sucessão naduhup, arawak/tukano, europeus). Por vezes, a questão é formulada em termos da assimilação dos aspectos mais emblemáticos da socialidade regional a este ou aquele conjunto linguístico. Já houve comentários críticos acerca de um certo viés tukano que marcou a etnografia da região em sua fase inicial (anos 1960 e 1970), algo que de modo algum faria jus à sua composição demográfica e territorial, majoritariamente arawak (ver Reid, 1979; S. Hugh-Jones, 1996; Marques & Ramos, 2019). A partir de então, com os trabalhos de Wright (1981), Hill (1993) e Journet (1995), na década de 1980, os processos históricos e políticos que resultaram na formação desse extenso sistema social regional passaram a ser objeto de hipóteses que defendem uma precedência dos grupos arawak na região, para os quais é atribuída a origem de seus aspectos mais marcantes, entre eles um sistema regional constituído por unidades exogâmicas e patrilineares, uma rede de trocas de longa distância, um esquema de hierarquias sociais referenciado aos mitos de origem e uma atribuição generalizada de significados cosmológicos às paisagens. Tais hipóteses baseiam-se em informação arqueológica e em comparações com grupos arawak de outras partes da América do Sul, bem como em

⁶ A já longa tradição de estudos monográficos realizados no noroeste amazônico inclui desde trabalhos pioneiros a alguns bem recentes, distinguindo-se no contexto da etnologia das terras baixas da América do Sul. Os pioneiros são, sem dúvida, Goldman (1979 [1963], 2004) e Reichel-Dolmatoff (1971), aos quais seguiram-se C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Bidou (1976), Silverwood-Cope (1990), Reid (1979), Arhem (1981) e Jackson (1983). Uma safra mais recente é representada por Ribeiro (1995), Buchillet (1983), Chernela (1993), Correa (1996), Wright (1981, 1998), Hill (1993), Journet (1995), A. Oliveira (1995), Pozzobon (1983, 1991) e Athias (1995). A partir dos anos 2000, as pesquisas na região passaram a se multiplicar em ritmo acelerado. As teses de caráter monográfico já publicadas desse último período são: Garnelo (2003), Cabalzar (2008), Cayón (2013) e Ramos (2018). A teses de Lasmar (2005) e Andrello (2006), também publicadas nessa última fase, abordam situações de urbanização nas quais verifica-se uma articulação intensa de vários dos povos indígenas da região. Em 2018, por fim, foram publicadas as primeiras quatro dissertações de mestrado em antropologia defendidas por pesquisadores tukano na Universidade Federal do Amazonas (UFAM): J. P. Barreto (2018), J. R. Barreto (2018), Azevedo (2018) e G. Maia (2018). No mesmo ano, foi publicada a tese de Márcio Meira sobre a história do aviamento na região, a qual contém uma etnografia atual do fenômeno entre os Warekena e Baré do rio Xié (Meira, 2018).

sua ampla dispersão de alcance continental (ver Hill, 1996; Vidal, 1999; Hill & Santos-Granero, 2002). Mas se trata de questão controversa, e que, em alguma medida, foi deixada em hibernação por alguns anos, certamente pela carência de um maior investimento em pesquisas arqueológicas e linguísticas.

Uma nova abordagem do problema tornou-se, no entanto, possível nos últimos anos. Em um instigante artigo que revisa a produção mais recente nessas áreas, Cayón e Chacon (2022) vieram a sugerir que a formação da rede social do alto rio Negro deve ser compreendida a partir da consideração de vários processos de interação e diferenciação linguística de longa duração que tiveram lugar em diversas áreas do noroeste amazônico, da Amazônia central e do Orinoco. De modo importante, os autores sugerem, entre outros pontos, que a existência de distintas fases cerâmicas na Amazônia central e na porção média do eixo Japurá-Caquetá indicam interações muito antigas entre povos falantes de diferentes famílias linguísticas (pelo menos 1.000 antes da era comum). Nesta última zona, seria, inclusive, plausível pensar em uma ecologia multilíngue anterior à chegada dos povos Arawak à região – e assim sugerir processos de arawakização ou tukanização de povos falantes de outras línguas. Dessa perspectiva, a sequência cronológica do povoamento deixa de ocupar o centro da cena enquanto questão crucial a ser elucidada, abrindo espaço para outras perguntas referentes a possíveis interações em diferentes sentidos, sobretudo se pudermos vir a distinguir, em narrativas indígenas, deslocamentos espaciais coletivos anteriores e posteriores à chegada dos colonizadores que facilitem novos ângulos de visão.

Essas narrativas apontam para informações relativas tanto à história humana mais profunda na região quanto para as práxis indígenas contemporâneas. Ainda que específicas aos diferentes grupos, detalham movimentos populacionais de maior ou menor antiguidade e identificam locais específicos na paisagem onde seus ancestrais moldaram o mundo como é hoje conhecido. Essas narrativas também mencionam as origens da agricultura e da pesca nos rios maiores e trazem a história da nomeação e da domesticação de diferentes ambientes⁷. Histórias orais referentes a guerras pré-coloniais são compatíveis com os dados arqueológicos disponíveis, que, por sua vez, situam esses eventos por volta do século XII d.C. (Neves, 2006). Nesse sentido, a região apresenta uma série de historicidades que atravessam também a história colonial e cujas articulações ainda aguardam exploração. Seus índices incluem sítios pré-coloniais e assentamentos coloniais, bem como remanescentes de ocupações mais recentes. Neste âmbito, informações locais mencionam a existência de terras pretas antropogênicas; um variado arsenal de artefatos cerâmicos e líticos; e edificações históricas, como os fortes coloniais de São Gabriel da Cachoeira e São José de Marabitanas, além de casas de negociantes do tempo da borracha. Tal perspectiva demanda trabalho colaborativo, envolvendo arqueólogos, historiadores, linguistas e antropólogos. Ainda que de maneira modesta, este dossiê, ao adotar uma perspectiva interdisciplinar, visa apontar alguns caminhos de diálogo que vêm se constituindo ao longo das últimas duas décadas.

Sabemos que, distante do litoral, o rio Negro se configurou, pelo menos desde o final do século XVII, como uma região de colonização antiga na Amazônia, em decorrência tanto das facilidades de acesso fluvial como pela abundância de mão de obra indígena. Os assentamentos coloniais foram se estabelecendo em aldeias indígenas pré-existentes, e o processo colonial, a partir de então, passou a exercer um novo conjunto de pressões no interior desse sistema, com descimentos e deslocamentos forçados. Mas, como mencionamos, esses povos permaneceram articulados

⁷ Vale registrar que alguns desses elementos foram objetos em anos recentes de processos de patrimonialização conduzidos pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). Em 2006, a Cachoeira de Iauaretê foi registrada como 'lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri', e, em 2010, foi registrado o 'Sistema Agrícola Tradicional do rio Negro', tendo como titulares os vinte e dois povos indígenas dos municípios de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos, Amazonas. Em ambos os casos, esses bens culturais foram reconhecidos como patrimônio cultural brasileiro de caráter imaterial, ganhando registros nos respectivos livros de lugares e saberes (ver IPHAN, 2007, 2019).

entre si, absorvendo as vicissitudes dessa história mais recente e as incorporando, a seu modo, em diferentes registros cosmopolíticos. A nosso ver, foi essa capacidade extraordinária de (re)existência que permitiu à etnografia regional documentá-los como integrantes de um grande sistema de trocas, reiterando, assim, os relatos pioneiros de Theodor Koch-Grünberg e Curt Nimuendaju. Disso resulta que as diferentes modalidades de relação operadas pelos coletivos da região em séculos de colonização – entre alianças e rupturas, internas e externas, entre diferentes povos indígenas e destes com os brancos – certamente desempenharam papel decisivo na continuidade histórica da rede regional do noroeste amazônico. Assim, como propôs Gow (2002) quanto ao caso dos Arawak do sudoeste da Amazônia (Piro, Campa, Apurinã), parece-nos plausível sugerir que, para além de uma visão catastrófica que supõe uma imagem edênica da Amazônia indígena anterior à chegada dos europeus, as relações que mobilizaram esses povos na produção compartilhada de seus mundos pré-coloniais seguiram em operação ao longo da história da colonização até o presente.

Isso significa considerar que, entre fissões e fusões ocorridas entre povos indígenas ao longo do tempo, bem como entre aproximações e afastamentos com relação a militares, patrões e missionários ao longo da colonização, trata-se de processos que refletem os modos pelos quais os povos da região investiram em relações com diferentes instâncias da alteridade, a partir das quais puderam seguir produzindo a si mesmos. Segundo Gow (2002, p. 169), trata-se de processos que devemos investigar se “queremos integrar nosso entendimento acerca de como os povos indígenas contemporâneos da Amazônia vieram historicamente a viver suas vidas de hoje ao nosso entendimento dos significados que essas vidas têm para eles próprios”. Com essa sugestão, queremos sublinhar que os processos que levaram o sistema social do noroeste amazônico a assumir sua feição contemporânea não são problemas exclusivos de antropólogos, arqueólogos e linguistas, mas situam-se proeminentemente no cerne das expressões narrativas e rituais dos povos indígenas da região. Assim, verificamos que o esforço em especular e debater sobre a origem da vida social, bem como sobre seu desdobramento constante no tempo, constitui um problema igualmente indígena. A esse respeito, vale citar mais uma vez a frase com a qual Goldman (1979 [1963]), tratando dos Kubeo, caracterizou classicamente as unidades sociais do noroeste amazônico:

... it may be inferred that the history of the Northwest Amazon has been one of constant formation and disruption of sociopolitical entities. What a tribe is at a time is a core of sib segments that may have preserved through time and then have drawn to them new sibs from people speaking the same as well as other languages. The Kubeo tribe. . . seems to be an aggregate of Tucanoan-speaking, Arawakan-speaking, and Macuan-speaking peoples. A particular sib that belongs to one tribe today may incorporate itself into another tomorrow (Goldman, 1979 [1963], pp. 99-100).

Anos mais tarde, por ocasião da publicação póstuma de seu segundo livro sobre os Kubeo, Goldman (2004) defendeu que as fratrias desse grupo apresentariam uma estrutura que se constitui como um ‘memorial de sua própria formação’, isto é, sua composição por agregação progressiva de clãs (ou sibs) de distintas origens e posições hierárquicas atribuir-lhe-ia uma feição peculiar, resultado de uma história muito particular – e aqui se revela o caráter diverso das historicidades em articulação, na medida em que cada história particular constitui um fio que compõe a trama das relações do sistema social do noroeste amazônico. No mesmo sentido, Goldman (2004) afirma que os rituais em que clãs aliados participam conjuntamente constituem-se como ‘museus vivos de suas origens’ respectivas, de modo que a memória de uma trajetória ritualmente enunciada revelaria uma sucessão ou variação de formas, ou seja, um registro da própria estrutura interna das fratrias kubeo. Esse dado, leva o autor a concluir que o sistema social do noroeste amazônico figura desde o ponto de vista indígena não como uma ‘rocha’, mas como uma entidade cambiante e imperfeita em muitos aspectos; uma criação que estava, por assim dizer, ainda sendo completada por aqueles que dela participam.

As afirmações de Goldman (2004) nos parecem, assim, reiterar a sugestão de Gow (2002, p. 167) a que aludimos acima, para quem, no mais, “os tipos de processos que construíram o mundo estão correntemente operando no mundo”. Em suma, pensamos ser possível afirmar que os dispositivos que viabilizaram a produção histórica da rede social do noroeste amazônico seguem operando no presente, o que nos permite sugerir que seus modos de funcionamento na atualidade poderão guiar a compreensão de suas historicidades. Queremos, com isso, afirmar que será preciso levar realmente a sério as narrativas indígenas, mas não somente com o intuito de identificar nelas elementos que possam complementar e/ou corroborar o que podemos aprender através de fontes escritas ou arqueológicas, mas sobretudo para buscar apreender a rede social do noroeste amazônico também nos termos de sua historicidade plural.

Seguindo os passos de Irving Goldman, parece, assim, plausível considerar que a formulação e a reformulação constantes de narrativas sociocosmológicas situam-se no cerne dessa extensa rede social, dotando-a de uma dinâmica transformacional muito peculiar, por meio da qual uma miríade de posições é objeto permanente de elaborações tão concorrentes como complementares. Esse quadro dinâmico de relações – que opera fundamentalmente através de relatos referentes a temas como deslocamentos espaciais da (proto)humanidade e seus demiurgos, instauração do parentesco humano e da exogamia, processos de concentração e dispersão dos povos, conflitos, alianças e parcerias rituais – resulta em uma extrema variabilidade na composição dos grupos locais, e cuja expressão é uma proliferação de listas de nomes de patri-clãs ou sibs que conformam os vários conjuntos exogâmicos (Tukano, Desana Baniwa etc.), marcadas pelo idioma da senioridade e da hierarquia entre suas unidades. Nesse cenário, definir o número preciso de grupos e subgrupos é tarefa fadada, portanto, ao insucesso (ver exemplo tukano em A. Maia e Andrello, 2019).

Esses fatores sugerem que o modo de operação da rede social do noroeste amazônico baseia-se, talvez sobretudo, na circulação contínua de conhecimentos relativos a esses temas, um *corpus* narrativo em composição permanente. A extensão, a forma e o funcionamento dessa rede não podem ser definidos, desse modo, se prescindirmos das muitas imagens que ela produz de si mesma, seja em termos da origem compartilhada dos seres (humanos e não humanos), seja da flutuação constante dos grupos sociais no presente. Isso, porém, não significa que se possa minimizar a chegada do colonizador branco. Como efeito, este acontecimento introduz novos ingredientes ao quadro, os quais devem ser ponderados igualmente por meio de sua integração às narrativas locais. Sabemos que, via de regra, isso se dá pela ocorrência de motivos míticos bastante singulares, como a visão indígena do branco enquanto um intrépido e violento irmão mais novo dos índios, deixado pela cobra-canoa no outro lado do oceano, ou como o beneficiário de uma escolha mais acertada de armas e técnicas oferecidas pelo demiurgo – o célebre e generalizado motivo da escolha das armas entre o arco e o fuzil, que vai definir o modo como índios e brancos irão fazer suas vidas diferentemente (ver S. Hugh-Jones, 1988).

De modo saliente, o que se verifica nessas histórias é que elas não elaboram a origem dos brancos de modo independente daquela que trata mais amplamente da origem da humanidade indígena. Esse traço não nos parece trivial, e além do mais se desdobra em histórias sobre autoridades, comerciantes, patrões e missionários que vieram a se estabelecer permanentemente na região em tempos mais recentes (Wright, 2005; Meira, 2018). Em princípio, tal como a origem dos índios é concebida como um processo lento e paulatino de diversificação, os brancos aparecem inicialmente como uma figura única, dotada de poderes variados, para, mais tarde, ressurgir na forma de diferentes modalidades de atores, com atributos e instrumentos particulares. Em seu retorno tardio à região, por assim dizer, a figura do branco é, em grande medida, intrigante: como dizem algumas pessoas da região, mesmo os missionários que perseguiram as culturas e os rituais indígenas se põem hoje a falar de revitalização cultural (Andrello, 2006).

Tudo isso sugere que as transformações da rede de relações sociais do noroeste amazônico não devem ser imputadas exclusivamente à chegada dos brancos, mas tomadas como um processo contínuo, no qual as diferentes fases da colonização acrescentam um ingrediente a mais de complexidade e violências, bem como introduzem questões e problemas para a especulação e a reflexão nativas.

Nesse sentido, parece-nos recomendável pensá-las sob o prisma do que chamaríamos de uma multitemporalidade, na qual se articulam as narrativas indígenas sobre a origem do mundo e de seus ciclos naturais àquelas referentes à formação, ao crescimento ou à dissolução de muitos coletivos. A ambas as dimensões se integra a chegada do colonizador branco e seus impactos sobre os povos indígenas da região. Assim, uma primeira chave temporal diria respeito aos ciclos mítico-ecológicos, por assim dizer, movimento no qual os seres, de modo geral, e o ambiente formam-se e transformam-se paralelamente. Uma segunda refere-se à emergência dos grupos e do parentesco humano propriamente dito, ao final da era mítica, que envolve a diversificação das línguas e a conformação de grupos exogâmicos (clãs ou sibs) codependentes entre si, e cuja série pode variar significativamente a cada narrativa. Por fim, temos o tempo posterior à chegada (ou ao retorno) dos brancos à cena, a partir do qual os povos indígenas assistiram a uma sucessão diferenciada de fases de opressão e violências perpetradas por militares, comerciantes e missionários.

Mas o ponto é que não se trata de isolar esses 'tempos', ou de reiterar um encadeamento linear que, por vezes, as extensas narrativas indígenas da região podem adotar. Ao invés disso, a hipótese que nos parece relevante explorar é a de que esses 'tempos' se entrelaçam de modo complexo, que aquilo que se passa em um deles pode afetar os demais, e que, portanto, um mesmo acontecimento pode tanto pesar sobre o presente quanto acarretar efeitos sobre o passado e o futuro. Assim, se falamos em historicidades, é no intuito de evitar uma história dos fatos "tais como aconteceram" (Benjamin, 2012, pp. 11-12), supostamente passíveis de fixação no papel. Trata-se, então, de pôr em evidência os variados modos de (re)articular o passado para apreender uma história eminentemente transformacional, tal como a dos eventos das sagas míticas inscritas nas paisagens. Uma outra história que, diferentemente daquela exclusivamente contada a partir de fontes documentais, se renova a cada vez que uma geração a revive – discursivamente ou ritualmente, ou ainda viajando pela região – em contextos do presente.

Assim, embora as extensas narrativas indígenas do noroeste amazônico sejam, via de regra, analisadas desde o ângulo daquele encadeamento temporal tripartite (S. Hugh-Jones, 2012; Andreello & Vianna, 2022), é no mesmo espaço físico – ao longo das grandes extensões dos cursos dos rios da região – que suas marcas no presente são identificadas (Andreello, 2012), uma vez que todos os mitos e histórias orais são projetados e inscritos na paisagem da região. Como já foi apontado por vários etnólogos (Santos-Granero, 1998; Chaumeil, 2007; S. Hugh-Jones, 2012), essa 'escrita na paisagem' é um recurso por meio do qual uma sequência de eventos 'mito-históricos' é transcrita nos elementos da topografia, que forneceriam, assim, um recurso mnemônico eficaz para o registro de eventos relevantes de uma história coletiva – alguns autores associam este dispositivo a povos que demonstram algum tipo de segmentação em clãs ou outros sub-grupos e apresentam noções correlatas de ancestralidade e descendência. Este é, sabidamente, o caso dos povos noroeste amazônico, entre os quais, além disso, verifica-se uma recorrência da correlação entre os mesmos temas e motivos míticos a lugares bastantes distanciados entre si – as cachoeiras de Hipana, no rio Aiari, e Ipanoré, no rio Uaupés, são, por exemplo, consideradas lugares de emergência da humanidade desde o ponto de vista dos povos Arawak e Tukano, respectivamente.

A reiteração de motivos míticos ao longo desses percursos geográficos, assim como os eventos do processo colonial que eles codificam simultaneamente, parece determinar a própria forma como essa 'escrita na paisagem' é efetuada. Seguindo uma sugestão de S. Hugh-Jones (2012), não se trata exatamente de 'ler uma história' na paisagem, inserindo-lhe

informação e dotando, assim, a topografia dos rios de uma eficácia mnemônica. A atenção cuidadosa dos povos da região ao ambiente e a seus mais diversos elementos sugere, por outro lado, um tipo de engajamento com a paisagem que faz emergir os conteúdos mais variados, ainda que de modo recursivo. Como sugere o autor, nas longas viagens das pessoas pela região, tanto se inserem como se extraem informações, de modo que os deslocamentos no espaço, favorecendo uma rememoração de acontecimentos de outros tempos, levam a um escrutínio permanente do que passou ou não ao longo do tempo (ver Andrello, 2012). Assim, como notou Coelho de Souza (2018), paralelamente a esses processos de espacialização da memória, articula-se simultaneamente uma 'temporalização do espaço', pois pontos e lugares significativos em suas próprias características materiais e semióticas apontam para distintos modos de duração. Dessa maneira, acontecimentos de diferentes tempos podem coalescer no mesmo espaço, promovendo virtualmente uma continuidade entre as transformações que marcam o tempo pré-humano do mito e o tempo humano do parentesco; e ambos ao frenesi trágico da colonização⁸.

Assim, mais do que tomar as histórias e práticas indígenas do presente como metáforas da violência colonial (Hill, 1998, 2009; Hill & Santos-Granero, 2002) – que haveria, assim, sobredeterminado a conformação das unidades sociais e de sua rede de relações tal como viemos a conhecê-las desde a viagem inaugural de Koch-Grünberg –, queremos, com os trabalhos reunidos neste dossiê, sugerir que é ainda preciso empreender maiores esforços para a compreensão das historicidades da região. Isso quer dizer que, sem prescindir de fontes históricas e arqueológicas, é preciso seguir observando não apenas as mobilizações indígenas face aos dilemas do presente, mas também como estão a elaborar os desafios do futuro, pois é nesse contexto, paralelamente à pesquisa em arquivos e escavações, que o passado segue sendo apreendido e (re)articulado através de novos prismas. Esse direcionamento irá se evidenciar mais claramente com a publicação do segundo número do presente dossiê, previsto, como indicamos, para o terceiro quadrimestre de 2024. Para essa ocasião, contaremos com um bloco de artigos intitulado “Histórias do rio Negro”, para o qual esperamos contar com a contribuição de aproximadamente dez artigos, que irão cobrir um leque variado de temas: de achados arqueológicos recentes em São Gabriel da Cachoeira e movimentos populacionais na Barcelos, no século XVIII, passando por relatos baniwa sobre descimentos e relações com patrões entre os séculos XVII e XX, e chegando até a emergência de lideranças indígenas contemporâneas e o envolvimento de povos e associações indígenas com burocracia e políticas públicas. Esse conjunto de trabalhos trata especialmente de diferentes conjunturas históricas e do modo como diferentes povos vieram a se mover nessas situações incertas. Além disso, há também trabalhos que tratam de outros tipos de transformação, tais como: o movimento dos ornamentos cerimoniais que eram mantidos em caixas suspensas no teto das malocas para as coleções etnográficas que vieram a compor acervos em diferentes museus; as mudanças no gosto e no padrão alimentar referentes a beijos e farinhas; e a modulação da 'gente-peixe', tal como concebida pelos Tukano do rio Uaupés, em encantados baré do médio rio Negro. Haverá também, na seção Memória, um encarte fotográfico com imagens registradas por

⁸ Na falta de espaço aqui para elaborar essas sugestões a contento, deixamos uma citação de S. Hugh-Jones (2012, p. 152) que nos parece caucionar o que estamos propondo: “petroglifos e cachoeiras não são apenas uma forma de história materializada, eles sintetizam modos diferentes de pensar o tempo. Petroglifos são os traços dos ancestrais impressos nas pedras quando essas pedras eram jovens e moles; eles são aspectos ou dimensões do passado imutável que se intrometem no presente mutável, e, portanto, fornecem uma ponte entre os dois tempos”. Essa coalescência no espaço de acontecimentos que se distanciam cronologicamente é possivelmente do mesmo tipo que aquela apontada por Deleuze (2013) entre imagem atual e imagem virtual. Forma-se daí uma imagem-cristal, bifacial, imagem-mútua, que cristaliza, precisamente, uma imagem experimentada no presente com outra oriunda de uma lembrança pura, ativada pela memória do passado de acordo com as necessidades do presente. “A imagem-cristal não é o tempo, mas vemos o tempo no cristal. . . . o tempo não cronológico dentro do cristal” (Deleuze, 2013, p. 102). Lembremos, apenas de passagem, da importância dos cristais de quartzo nos conjuntos de ornamentos ancestrais dos povos indígenas do rio Negro. Suspeitamos que haja algo a se extrair disso com apoio nas formulações acima de Deleuze (2013).

Eduardo e Clara Galvão nos rios Negro e Içana na década de 1950, pertencentes ao arquivo histórico do Museu Goeldi. Um importante destaque nesse número será certamente a reflexão conjunta em elaboração por quatro antropólogos indígenas (João Paulo Barreto, Justino Sarmiento Tuyuka, Jaime Diakara e Dagoberto Lima Azevedo) sobre suas pesquisas recentes, que se materializaram em teses e dissertações defendidas recentemente na Universidade Federal do Amazonas. Esse exercício concentra-se em seus próprios trabalhos, mas não deixa de os situar no quadro mais abrangente das pesquisas que vêm sendo realizadas pelos antropólogos não indígenas no noroeste amazônico.

Quanto ao presente número, decidimos dividi-lo em dois blocos: “Mapeamentos e contramapeamentos” e “Socialidades e nomes”. O primeiro conta com três artigos – de Pedroso (2024), Marques (2024) e Rocha e Chacon (2024) –, todos referentes a experiências que se desenrolaram entre 2015 e 2018 no âmbito da elaboração dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) das terras indígenas do rio Negro, amplo trabalho coletivo que envolveu dezenas de pesquisadores indígenas e não indígenas, patrocinados por várias instituições e coordenado em parceria entre a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), o ISA e a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) (Scolfaro & Dias, 2021). Os artigos se concentram nos territórios de três povos, Kubeo, Kotiria (Wanano) e Hupd’äh, apresentando um conjunto sólido de dados empíricos e, assim, aprofundando algumas das ideias que esboçamos acima sobre a relação entre histórias orais e paisagens. Por todos esses motivos, pareceu-nos que esses trabalhos deveriam figurar logo na abertura do presente dossiê. De modo geral, esses trabalhos refletem sobre os efeitos da incorporação por esses povos de novos instrumentos cartográficos, processo pelo qual os mapas adentram um circuito local de debates e negociações acerca dos atributos expressos nas extensas toponímias que figuram nas narrativas de surgimento, deslocamento e fixação dos grupos sociais. Pleitos e contrapleitos em torno de acontecimentos decisivos que levaram distintos segmentos desses povos a se distribuir por diferentes zonas no presente ganham, assim, uma nova forma de expressão, ao mesmo tempo que apontam para paisagens invisíveis que deslocam nossas formas convencionais de representar o espaço. A essas paisagens invisíveis correspondem outros ‘usos’ da terra e de seus ‘recursos’, que, por sua vez, implicam modos respeitosos e cuidadosos de se relacionar com ela.

O segundo bloco reúne seis artigos. Nele, as histórias, que no bloco anterior apareceram inscritas no território, manifestam-se implicitamente nas formas pelas quais os grupos sociais compõem-se e recompõem-se contínua e reciprocamente entre si. E além disso, uma atenção especial é dedicada ao problema das denominações de coletivos e pessoas enquanto dispositivo que pauta o reconhecimento mútuo entre eles. Após um primeiro artigo, de Cayón (2024), que revisa os modelos clássicos de estrutura social construídos pelos primeiros etnógrafos da região e os discute à luz de pesquisas recentes que os problematizam, contamos com outros dois que se concentram nos povos Waikhana (Pira-Tapuia) (Scolfaro, 2024) e Tukano (Rodrigues, 2024) dos rios Uaupés e Papuri, nos quais diferentes arranjos de inserção territorial e relações locais e supralocais são minuciosamente explorados. Desses trabalhos, despontam os temas clássicos da relação entre agnatismo e cognatismo, bem como entre consanguinidade e afinidade, que figuram fartamente na literatura etnográfica regional. Porém, abordando particularmente algumas variações nos modos de composição interna das séries de clãs que compõem esses coletivos, esses artigos põem em relevo uma dinâmica relacional talvez ainda pouco notada, por meio da qual afinidade e consanguinidade apresentam-se não exatamente como domínios opostos, mas como instâncias, ou modos relacionais, cuja atualização pode implicar transferências, por assim dizer, de certos atributos de uma a outra. Esses processos referem-se a trajetórias compartilhadas e rupturas tanto entre clãs afins como entre clãs consanguíneos, para os quais esses artigos oferecem abundantes exemplos. Essas micro-histórias possuem grande importância e aguardam uma atenção mais detida, uma vez que, a nosso ver, é por

meio de sua análise pormenorizada que a compreensão das historicidades e dos princípios subjacentes ao funcionamento da rede social do noroeste amazônico poderá vir a ser aprofundada.

Os outros três artigos do bloco passam, em alguma medida, do plano dos coletivos para o plano da pessoa, tendo por foco os povos Yuhupdeh (Lolli & Junio Felipe, 2024), Tuyuka (Richard, 2024) e Tukano (M. Oliveira, 2024). O artigo de Lolli e Junio Felipe (2024) apresenta um material inédito e poucas vezes explorado na etnografia regional. Trata-se da descrição e da análise de um extenso benzimento de nominação, o qual, mesmo para os Yuhupdeh (povos da família Naduhup), relaciona-se ao famoso motivo da cobra-canoa que conduziu ao rio Uaupés os ancestrais dos povos indígenas, motivo esse frequentemente associado quase exclusivamente aos povos de língua tukano. A abordagem dessa categoria de nomes neste artigo – os nomes de espírito ou de benzimento, idealmente transmitidos em gerações alternadas no interior dos patri-clãs – não se restringe às suas funções convencionais ou classificatórias, mas busca verificar ‘o que faz um nome’ no plano da construção da pessoa. Como ativá-lo, de onde? Provêm, o que se pode fazer com eles? Essas são questões que o artigo explora, sugerindo que, no noroeste amazônico, nomes próprios apontam para capacidades alocadas sobre as pessoas, delineando um espectro de subjetividades. Em alguma medida, essa questão mais geral é desdobrada nos artigos seguintes. Para o caso tuyuka, Richard (2024) mostra como se dá a articulação desse tipo de nome com duas outras categorias onomásticas, os nomes jocosos (apelidos) e os nomes de branco. Essas duas outras formas de nominação conectam-se às relações de gênero e às relações entre humanidade e não humanidade, salientando a enorme importância desses tópicos no interior da socialidade do noroeste amazônico. Por fim, o artigo de M. Oliveira (2024) sobre os Tukano ilustra de modo exemplar a operação interna à nominação delineada no artigo de Lolli e Junio Felipe (2024), tomando como exemplo privilegiado a nominação feminina. Nessa linha, a autora mostra em detalhes como a atribuição xamânica do nome logo após o nascimento, bem como seu fortalecimento e sua ‘complexificação’ na fase da menarca envolvem a incorporação metafísica no corpo feminino de sementes de maniva e instrumentos para o seu processamento. Nomes, corpos e pensamentos mostram-se, assim, intimamente ligados, conformando disposições pessoais orientadas, nesse caso, a uma ética do cuidado.

Para encerrar esta apresentação, nos parece ainda importante lembrar que, nas últimas quatro décadas aproximadamente, a região vem assistindo a emergência e a consolidação de um movimento indígena pujante – a FOIRN foi fundada já em 1987 e é certamente hoje uma das mais importantes da Amazônia brasileira. A partir da promulgação da nova Constituição de 1988 (Brasil, 2015 [1988]), essa organização vem conduzindo a luta pelos direitos indígenas na região, bem como promovendo uma série de projetos nas áreas de saúde, educação, alternativas econômicas e fortalecimento cultural. Entre 1995 e as duas primeiras décadas do século XXI, foram conquistadas as demarcações de nove terras indígenas contíguas, que, no total, somam mais de 13 milhões de hectares. Uma grande conquista para o movimento indígena, que conduziu o processo em parceria com o ISA, a FUNAI e outras instituições. No âmbito das ações na área do patrimônio cultural, vale ressaltar a publicação, pela FOIRN, da coleção “Narradores indígenas do rio Negro”, a qual conta atualmente com nove volumes de autoria indígena, bem como com os registros da cachoeira de Iauaretê e do Sistema Agrícola Tradicional (SAT) do rio Negro como patrimônios culturais nacionais de caráter imaterial pelo IPHAN, em 2006 e 2010, respectivamente (*cf.* nota 8). O primeiro já se encontra em vias de revalidação, e com a perspectiva, expressa em inúmeras ocasiões por lideranças indígenas, de extensão de sua cobertura para a grande rede de lugares relevantes da geografia xamânica do noroeste amazônico.

Essa história recente coincide perfeitamente com o período no qual as pesquisas etnológicas ganharam um novo impulso na região. Essa convergência entre mobilizações políticas e pesquisas acadêmicas não é certamente fortuita.

A nosso ver, foi o ativismo catalisado ao longo do processo de crescimento e fortalecimento político da FOIRN que solicitou, por assim dizer, a atenção crescente de antropólogos, linguistas, historiadores e arqueólogos à multiplicidade dos processos locais da região, que vieram, assim, sendo documentados e divulgados em um sem-número de publicações. Articulado a esse movimento, um grande número de estudantes indígenas da região passou a adentrar a universidade, sobretudo com a implementação da política de cotas no ensino superior. A entrada desses indígenas na universidade tem impactado a antropologia que se faz na região significativamente. Mais recentemente, um conjunto de dissertações e teses foram defendidas no Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI), da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), por estudantes indígenas do rio Negro, processo ainda em curso e que tem promovido uma antropologia indígena de especial interesse para o debate antropológico de modo mais amplo.

Esse contexto favorável de projetos e iniciativas atraiu, portanto, um grande número de pesquisadoras e pesquisadores de diversas partes do mundo e de diversas áreas de conhecimento, que vêm produzindo um grande conjunto de trabalhos (filmes, teses, dissertações, livros etc.). Na antropologia, especificamente, contamos preliminarmente a produção de cerca de 60 trabalhos acadêmicos produzidos nas últimas duas décadas, dedicados a vários povos e temas do noroeste amazônico – aproximadamente 30 dissertações de mestrado e 31 teses de doutorado em universidades como Universidade de São Paulo (USP), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), UFAM, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade de Brasília (UnB), Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), entre outras, sendo que mais de uma dezena delas foi elaborada por pessoas indígenas do rio Negro, como mencionamos acima. Dada a vastidão de trabalhos, seria impossível oferecer neste dossiê um panorama que abarcasse toda riqueza dessa robusta produção. O que apresentamos aqui nos parece ser uma amostra significativa desse movimento, nas áreas de antropologia, arqueologia e história, privilegiando pesquisas mais recentes e sua diversidade institucional. Nesse sentido, este dossiê se soma à coletânea “Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia”, editada e publicada por Epps e Stenzel (2013), a qual se tratou de uma primeira compilação de trabalhos que buscou dar uma amostra do aumento das pesquisas na região, privilegiando pesquisas em antropologia e linguística. Somados a esse volume, os dois números do presente dossiê fornecem um panorama amplo da diversidade das pesquisas e do conhecimento produzido sobre o noroeste amazônico já no século XXI.

Por fim, uma palavra de agradecimento. Como sempre, o trabalho de edição de um dossiê como este não pode prescindir da colaboração valiosa de muitas pessoas e instituições. Como é impossível aqui fazer jus a todas e todos que nos apoiaram, restringimo-nos a mencionar aquelas pessoas e apoios institucionais que foram fundamentais. Em primeiro lugar, agradecemos aos interlocutores indígenas que viabilizaram a elaboração dos artigos aqui reunidos, bem como o apoio constante da FOIRN aos pesquisadores que vieram cada vez mais batendo na sua porta. Ao longo da pandemia de COVID-19, as conversas e debates entre muitos dos pesquisadores que aqui contribuíram foram viabilizadas, ainda que virtualmente, pelas reuniões e oficinas do Programa Arqueológico Intercultural do Noroeste Amazônico (PARINÃ), coordenado por Manuel Arroyo-Kalin (*Institute of Archaeology/University College London - UCL*). Graças ao apoio da *British Academy* a este projeto, foi possível manter um conjunto de atividades em curso ao longo da pandemia, com a concessão de bolsas a pesquisadores indígenas e não indígenas, e o financiamento, ao término da pandemia, de viagens de campo e estágios de pesquisas em São Gabriel, Manaus e Belém. Foram ocasiões em que muitas das ideias que tomam forma neste dossiê puderam ser aprimoradas. O PARINÃ formou, assim, o ambiente de pesquisa ideal para a idealização do dossiê, congregando uma rede de pesquisadores do UCL, da UFSCar, do Museu Goeldi, do Instituto Socioambiental e do Museu Amazônico. Em termos de interlocução acadêmica interinstitucional,

não podemos deixar de mencionar – *last but not least* – a importância do trabalho do professor Stephen Hugh-Jones (*Cambridge University*) para o nosso próprio. Autor de trabalhos inspiradores pela variedade de temas que é capaz de articular, as mensagens trocadas com Stephen ao longo dos anos são, para nós, um enorme privilégio. Pioneiro nas pesquisas etnológicas no noroeste amazônico, sua produção constante, além de admirável, vem conectando, de modo perspicaz, os estudos da primeira geração de pesquisadores da região à produção mais recente.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a Luis Cayón, Lúcia van Velthem e Renato Martelli, pela leitura e pelas sugestões oferecidas à primeira versão desta apresentação. Boa parte dos trabalhos que compõem o dossiê (quase metade deles) recebeu direta ou indiretamente apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (especialmente processo 401209/2009-1, projeto “Política, cultura e ritual no rio Uaupés”) e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (especialmente processos 2011/23559-8, projeto “Repensando a ‘estrutura social’ do Uaupés”, e 2016/5996-5, projeto “Nominações: pessoas, objetos e parentesco no alto rio Negro”). Esses projetos foram desenvolvidos no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da UFSCar.

REFERÊNCIAS

- Acuña, C. (1994 [1641]). *Novo descobrimento do grande rio das Amazonas*. Agir.
- Andrello, G. (2006). *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. Editora UNESP.
- Andrello, G. (Org.). (2012). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. ISA.
- Andrello, G., & Vianna, J. (2022). A humanidade e seus gêneros: mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, 65(1), 1-31. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192786>
- Arhem, K. (1981). *Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwest Amazon*. Almqvist and Wiksell International.
- Arnaud, E. (1983). Curt Nimuendaju: aspectos de sua vida e de sua obra. *Revista do Museu Paulista (Nova Série)*, (29), 55-72. <http://www.etnolinguistica.org/text:arnaud-1983-curt>
- Athias, R. (1995). *Hupde-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés, Amazonien (Brésil)* [Tese de doutorado, Université de Paris-X].
- Azevedo, D. (2018). *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã*. NEAI.
- Barreto, J. P. (2018). *Waimahsã. Peixes e humanos*. NEAI.
- Barreto, J. R. (2018). *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico*. NEAI.
- Benjamin, W. (2012). *O anjo da história*. Editora Autêntica.
- Bidou, P. (1976). *Les fils de l'anaconda celeste. (Les Tatuyo). Étude de la structure socio-politique* [Tese de doutorado, Universidade de Paris].
- Brasil. (2015 [1988]). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Senado Federal. https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/508200/CF88_EC85.pdf
- Buchillet, D. (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].

- Buchillet, D. (1990). Los poderes del hablar: terapia y agresión chamanica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro. In E. Basso & J. Sherzer (Eds.), *Las culturas nativas a traves de su discurso* (Coleção 500 anos) (pp. 319-353). Abya-Yala.
- Cabalar, A. (2008). *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Editora UNESP.
- Carvajal, G. (2011 [1542]). *Descubrimiento del río de las Amazonas por el Capitán Francisco de Orellana*. Prensas de la Biblioteca Nacional.
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo: la teoria makuna del mundo*. Instituto Colombiano de História e Antropologia.
- Cayón, L., & Chacon, T. (2022). Diversity, multilingualism and inter-ethnic relations in the long-term history of the Upper Rio Negro region of the Amazon. *Focus*, 13(1), 20220050. <https://doi.org/10.1098/rsfs.2022.0050>
- Cayón, L. (2024). Names, places, and dance houses: social units among the Eastern Tukanoans. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230028. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0028>
- Chaumeil, J. P. (2007). Bones, flutes and the dead: memory and funerary Treatments in Amazônia. In C. Fausto & M. Haeckenberger (Orgs.), *Time and memory in indigenous Amazonia* (pp. 243-283). University Press of Florida.
- Chernela, J. (1992). Social meaning and material transaction: the Wanano-Tukano of Brazil and Colombia. *Journal of Anthropological Archaeology*, 11(2), 111-124. [https://doi.org/10.1016/0278-4165\(92\)90016-5](https://doi.org/10.1016/0278-4165(92)90016-5)
- Chernela, J. (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. University of Texas Press.
- Coelho de Souza, M. (2018). A vida dos lugares entre os Kisêdjê: toponímia como terminologia de relação. *Espaço Ameríndio*, 12(1), 9-49. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.75131>
- Correa, F. (1996). *Por el camino de la Amaconda Remedio: dinámica de la organización social entre los taiwano del Vaupés*. Universidad Nacional de Colombia/Colciencias.
- Deleuze, G. (2013). *A imagem-tempo (cinema II)*. Editora Brasiliense.
- Epps, P., & Stenzel, K. (Eds.). (2013). *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Museu Nacional.
- Ferreira, A. R. (1983 [1785]). *Viagem filosófica ao rio Negro*. Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Garnelo, L. (2003). *Poder, hierarquia e reciprocidade: saúde e harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Editora Fiocruz.
- Goeldi, E. (1906). Duas cartas do Dr. Theodor Koch, relativas á sua actual expedição ethnographica entre os Índios do alto rio Negro, dirigidas ao Director do Museu. *Boletim do Museu Goeldi (Museu Paraense) de História Natural e Ethnographia*, 4(1-4), 481-488. <https://www.biodiversitylibrary.org/bibliography/44979>
- Goldman, I. (1979 [1963]). *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. University of Illinois Press.
- Goldman, I. (2004). *Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a Northwestern Amazonian people*. Columbia University Press.
- Gow, P. (2002). Piro, Apurinã and Campa: social dissimilation and assimilation as historical processes in southwestern Amazonia. In J. Hill & F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia* (pp. 147-170). University of Illinois Press.
- Hill, J. (1993). *Keepers of sacred chants: the poetics of ritual power in an Amazonian society*. The University of Arizona Press.
- Hill, J. (1996). Ethnogenesis in the Northwestern Amazon: an emerging regional picture. In Autor (Ed.), *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992* (pp. 142-160). University of Iowa Press.
- Hill, J. D. (1998). Violent encounters: ethnogenesis and ethnocide in long-term contact situations. In J. G. Cusick (Ed.), *Studies in culture contact: interaction, culture change and archaeology* (pp. 146-171). Southern Illinois University.
- Hill, J., & Santos-Granero, F. (2002). *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. University of Illinois Press.

- Hill, J. (2009). *Made from bone: trickster myths, music, and history from the Amazon*. University of Illinois Press.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1988). The gun and the bow: myths of white men and Indians. *L'Homme*, 28(2-3), 138-155.
- Hugh-Jones, S. (1993). Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. *L'Homme*, (126-128), 95-120.
- Hugh-Jones, S. (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 University Press.
- Hugh-Jones, S. (1996). La paix des jardins: structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie). *American Anthropologist*, 98(3), 672-673.
- Hugh-Jones, S. (2012). Escrever na pedra, escrever no papel. In G. Andrello (Org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro* (pp. 138-167). ISA.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2007). *Cachoeira de Iauaretê: lugar sagrado dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri*. IPHAN.
- Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN). (2019). *Sistema agrícola tradicional do rio Negro*. IPHAN.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2012). *Censo demográfico 2010: características gerais dos indígenas*. IBGE.
- Jackson, J. (1983). *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Journet, N. (1995). *Les paix des jardins: structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)*. Institut d'Ethnologie, Musée de L'Homme.
- Koch-Grünberg, T. (1909-1910). *Zwei Jahre unter den Indianern Reisen in Nordwest-Brasilien (1903-1905)*. Strecker und Schröder.
- Koch-Grünberg, T. (1995 [1909-1910]). *Dos años entre los indios* (2 Vols.). Universidad Nacional de Colombia.
- Koch-Grünberg, T. (2005 [1909-1910]). *Dois anos entre os indígenas: viagens no Noroeste do Brasil (1903-1905)*. EDUA.
- Koch-Grünberg, T. (2010 [1907]). *Petróglifos sul-americanos*. Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Lasmar, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Editora UNESP.
- Lolli, P. (2010). *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos (mihdtd) e das flautas Jurupari (Ti')* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07122010-144829>
- Lolli, P., & Junio Felipe, H. (2024). Nomações yuhupdeh: geração, cuidado e fortalecimento do nome-sopro-de-vida. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230031. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0031>
- Maia, A., & Andrello, G. (2019). Ye'pâ- Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazônico*, 10(1), 53-81. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74221>
- Maia, G. (2018). *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã*. NEAI.
- Marques, B., & Ramos, D. (2019). Dissoluções necessárias: a perspectiva Hupd'ah do "sistema regional do alto rio Negro". *Espaço Ameríndio*, 13(2), 104-131. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.93602>
- Marques, B. (2024). O que pode um mapa? Agência nos traços e caminhos dos desenhos do povo Hupd'äh. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230032. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0032>
- Meira, M. (2018). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. Editora da UFSCar.

- Neves, E. G. (2006). Tradição oral e arqueologia na história indígena no alto rio Negro. In L. Forline, R. Murrieta & I. Vieira (Orgs.), *Amazônia além dos 500 anos* (pp. 71-108). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Nimuendaju, C. (2015 [1927]). *Reconhecimentos dos rios Içana, Ayari e Uaupés*. Museu do Índio.
- Noronha, J. M. (2006 [1768]). *Roteiro da viagem da cidade do Pará até as últimas colônias do Sertão da Província (1768)*. Edusp.
- Oliveira, A. G. (1995). *O mundo transformado: um estudo da cultura de fronteira no alto rio Negro* (Coleção Eduardo Galvão). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Oliveira, M. S. (2024). Mulheres, manivas e artefatos: corpo, gênero e socialidades no noroeste amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230029. <http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0029>
- Pedroso, D. R. (2024). Miragens cartográficas: lugares e narrativas de origem em disputa no alto rio Uaupés, Amazonas, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230033. <http://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0033>
- Pozzobon, J. (1983). *Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].
- Pozzobon, J. (1991). *Parente et demographie chez les indiens Maku* [Tese de doutorado Université de Paris-VII].
- Ramos, D. P. (2018). *Círculos de coca e fumaça*. Editora Hedra.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian Cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press.
- Reid, H. (1979). *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil* [Tese de doutorado, University of Cambridge].
- Ribeiro, B. (1995). *Os índios das águas pretas*. Edusp.
- Rice, H. (1978). *Exploração na Guiana brasileira*. Editora Itatiaia.
- Richard, E. (2024). Os nomes jocosos, seus significados e usos entre os Tuyuka: uma reflexão sobre o humor ameríndio a partir dos apelidos. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230015. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0015>
- Rocha, P., & Chacon, T. C. (2024). Entre territórios e mundos: espacialidade e contracartografia kotiria e kubeo no rio Uaupés, Amazonas, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230042. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0042>
- Rodrigues, R. (2024). Nomes em disputa entre os Tukano do baixo Uaupés. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230030. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0030>
- Sampaio, F. X. R. (1823 [1774-1775]). *Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. José do Rio Negro fez o ouvidor e intendente geral da mesma no anno de 1774 e 1775*. Typografia da Academia.
- Sanjad, N. (2019). Nimuendajú, a senhorita doutora e os 'etnógrafos berlinenses': rede de conhecimento e espaços de circulação na configuração da etnologia alemã na Amazônia no início do século XX. *Asclepio*, 71(2), 273. <https://doi.org/10.3989/asclepio.2019.14>
- Santos, A. M. (1984). *Etnia e urbanização no alto rio Negro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].
- Santos-Granero, F. (1998). Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia. *American Ethnologist*, 25(2), 128-48.
- Scolfaro, A., Oliveira, A. G., Hernández, N., & Gomez, S. (2014). *Cartografia dos sítios sagrados: primeiro informe de avanços*. Instituto Socioambiental.
- Scolfaro, A. (Diretora). (2018). *Pelas águas do rio de Leite* [Filme]. Instituto Socioambiental. https://www.youtube.com/watch?v=CirpI_a_FJI

- Scolfaro, A., & Dias, C. (Orgs.). (2021). *PGTA Wasu: plano de gestão indígena do alto e médio Rio Negro*. Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. <https://pgtas.foirn.org.br/>
- Scolfaro, A. (2024). Formação e transformação de coletivos entre os Waikhana do rio Papuri (alto rio Negro). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230035. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0035>
- Silverwood-Cope, P. (1990). *Maku: povo caçado do noroeste da Amazônia*. Editora da UnB.
- Velthem, L. H. V. (1975). Plumária Tukano: tentativa de análise. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Nova Série, Antropologia*, 57(1), 1-29. <http://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/215>
- Vidal, S. (1993). *Reconstrucción de los procesos de etnogenesis y de reproducción social entre los baré de rio Negro, siglos XVI-XVIII* [Tese de doutorado, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas].
- Vidal, S. (1999). Amerindian groups of northwest Amazonia: their regional system of political-religious hierarchies. *Anthropos*, 94, 515-528.
- Vidal, S. M., & Zucchi, A. (1999). Efectos de las expansiones coloniales en las poblaciones indígenas del Noroeste Amazônico (1798-1830). *Colonial Latin American Review*, 8(1), 113-132. <https://doi.org/10.1080/10609169984782>
- Wright, R. (1981). *History and religion of the Baniwa peoples of the Upper Rio Negro Valley* [Tese de doutorado, Stanford University].
- Wright, R. (1998). *Cosmos, self and history in Baniwa religion: for those unborn*. University of Texas Press.
- Wright, R. (2005). *História indígena e do indigenismo no noroeste amazônico*. Mercado de Letras.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

G. Andrello contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia e escrita (rascunho original); P. Lolli com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação e metodologia; e M. Meira com conceituação, curadoria de dados, análise formal, investigação e metodologia.

Miragens cartográficas: lugares e narrativas de origem em disputa no alto rio Uaupés, Amazonas, Brasil

Cartographic mirages: places and narratives of origin in dispute on the upper Uaupés river, State of Amazonas, Brazil

Diego Rosa Pedroso 

Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

Resumo: Este artigo trata da experiência recente dos Kubeo que vivem no alto rio Uaupés brasileiro (noroeste amazônico) na elaboração de mapas. Pretendo mostrar como os mapas e sua produção participam de discussões relativas a reivindicações de lugares e pertencimentos por parte dos grupos envolvidos, e como os mapas estão articulados a conhecimentos narrativos que remetem ao momento da criação da humanidade e conformação do mundo. Para isso, o artigo inicia com uma contextualização da etnografia kubeo, e, na sequência, descreve duas experiências de mapeamento no alto Uaupés que dão sustentação à argumentação desenvolvida, a saber, uma viagem ao lugar de transformação dos grupos kubeo Yuremawa e Yúriwawa, conhecido como Wakaipani e, num segundo momento, a elaboração de um Plano de Gestão Territorial e Ambiental do Alto Rio Negro (PGTA).

Palavras-chave: Rio Uaupés. Kubeo. Narrativas. Mapas.

Abstract: This text deals with the recent experience of the Kubeo, who live on the Upper Uaupés River in Brazil (Northwest Amazon), in developing maps. I intend to show how the maps and their production participate in discussions related to claims to places and belongings by the groups involved, and how maps are linked to narrative knowledge referring back to the moment that humanity was created and the world shaped. To support its main argument, the article presents a contextualization of the Kubeo ethnography followed by the description of two experiences of mapping in the Upper Uaupés: the first, a trip to the place of transformation of the groups Yuremawa and Yúriwawa (known as Wakaipani), the second, the development of an Alto Rio Negro Territorial and Environmental Management Plan (*Plano de Gestão Territorial e Ambiental do Alto Rio Negro* - PGTA).

Keywords: Uaupés River. Kubeo. Narratives. Maps.

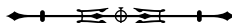
Pedroso, D. R. (2024). Miragens cartográficas: lugares e narrativas de origem em disputa no alto rio Uaupés, Amazonas, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230033. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0033

Autor para correspondência: Diego Rosa Pedroso. Universidade Federal de São Carlos. Rodovia Washington Luís, km 235. São Carlos, SP, Brasil. CEP 13565-905 (diegorpedroso@gmail.com).

Recebido em 30/03/2023

Aprovado em 16/10/2023

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



- Eu levo o barco - se ofereceu um jovem tukano.
- Você já fez essa viagem? - perguntou Casimiro.
- Eu nunca, mas meus primeiros ancestrais fizeram este trajeto na cobra-canoa e eu conheço os wametisé - os lugares por onde a cobra-grande passou, meu avô me contou a história das casas de transformação (Freire, 2004).

Neste artigo, descrevo duas experiências de produção de mapas conduzidas pelos Kubeo do alto rio Uaupés brasileiro. A partir da análise desses eventos, argumento que os mapas, num primeiro momento – ao apresentar graficamente os lugares com seus nomes –, parecem ser entendidos pelos Kubeo como uma forma de produção de consenso acerca do território e seus elementos e contornos, consenso este apenas aparente, implodido num segundo momento pela demanda por novos mapas, novas versões cartográficas dos lugares e suas narrativas. Tal movimento, sustento, é semelhante ao que acontece com a publicação de mito-histórias na coleção “Narradores indígenas do rio Negro”¹, ‘onde uma narrativa implica demanda por novas versões’.

Para isso, partindo de uma contextualização etnográfica dos Kubeo no alto Uaupés, descrevo inicialmente uma viagem ao lugar de transformação dos Kubeo, Yuremawa e Yúriwawa, conhecido como Wakaipani, realizada no contexto de projeto de documentação fotográfica, audiovisual e cartográfica, no ano de 2013. Em seguida, analiso alguns episódios do envolvimento dos Kubeo na elaboração de planos de gestão ambiental e territorial, que se deu entre os anos 2014-2015, feita conjuntamente com comunidades

kotiria vizinhas. A partir da análise dessas experiências, sustentarei meu argumento acerca do modo como os Kubeo parecem se apropriar da cartografia.

Meu argumento tem como objetivo contribuir para o adensamento de um debate ainda incipiente sobre a prática de mapeamentos no alto rio Negro, e para formulações conceituais mais amplas sobre o que se entende por lugar nessa região, bem como sua relação com as narrativas de origem e deslocamentos.

Com efeito, há mais de duas décadas, Arhem (1998, p. 75) apontava a pouca atenção dada ao tema dos lugares no noroeste amazônico: “. . . notions of landscape, territory and local belonging are, on the whole, little explored in Amazonian ethnography”. Passaram-se os anos e o diagnóstico persistiu, como apontado por Cayón (2013), ao identificar um ‘vazio etnográfico’ na etnologia regional no que diz respeito ao papel dos lugares, salvo poucas exceções:

De cierta manera, la importancia de los lugares estuvo allí desde el comienzo, pero nadie siguió ese camino con excepción de los trabajos pioneros de Arhem (1998) sobre el conocimiento contenido en los lugares; los de Hill (2002), Wright (2002), Vidal (2002) y Zucchi (2002), quienes se concentran en los lugares como una forma de leer la historia de las segmentaciones de varios subgrupos arawak, y de mi primer intento por relacionar los lugares con la construcción de las personas por medio del chamanismo (Cayón, 2013, p. 41).

Acerca dos mapas, encontramos um tratamento mais sistemático em coletânea recente, organizada por Andrello (2012), e em informe acerca de projetos de mapeamento no noroeste amazônico, organizado por Scolfaro et al. (2014)².

¹ A coleção “Narradores indígenas do rio Negro” consiste em “fenômeno recente entre os grupos indígenas do noroeste amazônico (alto rio Negro): a publicação regular nos últimos dez anos de livros de mitologia e histórias de clãs específicos, tal como ainda hoje contadas por pessoas pertencentes a diversos grupos da região. . . . A edição desses escritos tem sido viabilizada pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)” (Andrello, 2010, p. 5). Até o ano de 2018, já foram nove volumes publicados na coleção, com histórias de clãs dos povos Desana, Tukano, Tariano e Baniwa. Para uma análise mais detida dessa coleção, além do referido artigo de Andrello (2010), ver o trabalho de Angelo (2016).

² Além dessas publicações, o Instituto Socioambiental (ISA) tem coordenado diversas iniciativas de mapeamento junto a comunidades do alto rio Negro, como a coleção cartográfica de 12 mapas da região do baixo rio Uaupés, integrando a série “Cartô Brasil Socioambiental”, resultado de pesquisa colaborativa e intercultural em oficinas realizadas entre 2014 e 2016. Portanto, chamo atenção neste texto para a pouca produção de pesquisas sobre os mapeamentos.

Portanto, estudos sobre lugares e produção de mapas são ainda rarefeitos na literatura etnológica alto-rionegrina, a despeito de um contexto mais amplo caracterizado como de 'febre' da técnica dos etnomapeamentos entre populações indígenas (Cardoso, 2013, p. 2).

Com efeito, Cardoso (2013) nos mostra como a cartografia, inicialmente por muito tempo, esteve vinculada à ideia de representação da realidade, uma perspectiva realista na qual cabia ao cartógrafo desenvolver técnicas e ferramentas para reduzir os erros na elaboração de dados espaciais, e que estava assentada nas premissas do "mapa como representação mental do mundo" e, em segundo lugar, "como verdade sobre o mundo como ele é" (Cardoso, 2013, p. 4).

No século XX, outra perspectiva cartográfica emerge, na qual os mapas são vistos como construções socioculturais, em que "... o processo de mapeamento consiste em criar, ao invés de simplesmente revelar, conhecimento. ... Existiriam, nas diversas culturas, várias imagens mentais sobre o mundo, e os mapas físicos seriam, portanto, o produto de conhecimentos privilegiados e formalizados" (Cardoso, 2013, p. 6). Desse ponto de vista, que conduziu a chamada "virada cartográfica", grupos sociais e étnicos "... assessorados, dentre outros, por antropólogos, cientistas sociais e geógrafos humanistas, a partir de um contexto legislativo e político favorável, passam a se valer dos mapas para reivindicar direitos e mais recentemente o controle e a gestão territorial" (Cardoso, 2013, p. 8), conduzindo ao que Cardoso (2013) descreve como contexto atual da 'febre' das técnicas do etnomapeamento.

Essas duas perspectivas, realista ou científica, e crítica ou sociocultural, serão objeto de análise de Ingold (2005). Com efeito, para esse antropólogo, os mapas como construções socioculturais:

... manteriam as duas premissas elementares da cartografia modernista: a ideia de que o conhecimento é algo que está na cabeça, na mente das pessoas, como um mapa mental que pode ser inscrito num mapa

físico, e em segundo lugar a manutenção da ideia de que um mapa representa uma realidade do lugar, quando seus aspectos ideológicos são levados em conta. Para Ingold (2000), pela cartografia moderna e também pelos teóricos do mapa cognitivo, as particularidades locais conseguidas pela observação no chão são encaixadas numa concepção abstrata do espaço para formar uma representação do mundo como se estivéssemos olhando para ele 'de cima para baixo' (Cardoso, 2013, p. 9).

Ingold (2005) critica o que chama de 'ilusão cartográfica', a saber, uma espécie de apagamento da experiência, das trajetórias, dos percursos, do engajamento de sujeitos na elaboração dos mapas. O ponto aqui é que a ilusão cartográfica entende a estrutura do mundo como fixa: "Um aspecto dessa ilusão reside na suposição de que a estrutura do mundo, tanto quanto a do mapa que pretende representá-la esteja fixa, sem considerar o movimento dos seus habitantes ...", e conclui que "... uma das características do mapa moderno é a eliminação, ou rasura, das práticas e itinerários que contribuíram para a sua produção" (Cardoso, 2013, p. 10).

Diante desse quadro, pretendo mostrar o interesse do estudo da produção de mapas para se pensar a questão mais ampla da relação entre narrativas e lugares a partir da perspectiva aberta por Ingold (2005) em considerar práticas e itinerários de produção de mapas (Ingold, 2005), e avançar no entendimento dos conflitos envolvendo narrativas de origem e afirmações e contestações de prerrogativas pessoais e coletivas, bem como da dinâmica de produção de consensos e desentendimentos entre pessoas e grupos acerca de lugares e pertencimentos. A reflexão sobre processos de mapeamento como os aqui analisados permitirá, em suma, "... promover uma reflexão sobre a articulação entre projetos de conhecer distintos, entre múltiplas práticas e processos no ato de produzir um mapa" (Cardoso, 2013, p. 2), de pensar uma "... cosmopolítica da prática de mapeamento" (Cardoso, 2013, p. 2).

OS KUBEO DO ALTO UAUPÉS BRASILEIRO

Há duas maneiras de se chegar às comunidades kubo do alto Uaupés brasileiro. O modo mais rápido e relativamente fácil é por via aérea, dado que há um pelotão do exército brasileiro na fronteira com a Colômbia, em Querari – última comunidade do lado brasileiro –, e que é abastecido por aviões provenientes de São Gabriel da Cachoeira que, além de itens e deslocamento de militares para o pelotão, transportam também passageiros civis no percurso. Outra via é a fluvial, pelo rio Uaupés, em viagem que, saindo de São Gabriel da Cachoeira com voadeira de 40HP, se faz em cerca de três dias.

São duas as comunidades kubo no Uaupés brasileiro e um sítio, onde vivem indígenas de três grupos, os Yuremawa, Yúriwawa e Betówa, sendo que os dois primeiros se reconhecem como tendo uma origem comum, isto é, como partes de um mesmo agrupamento pretérito: os Yúri Parâmena ('netos de Yúri'). Já os Betówa se afirmam como Kubeo, mas da perspectiva yuremawa e yúriwawa possuem um lugar ambivalente: ora parecem ser aceitos como Kubeo, mas de pouca consideração, ou baixa hierarquia, para usar terminologia consagrada na literatura etnológica regional (Pedroso, 2013), ora são definidos como um grupo estrangeiro e não Kubeo, proveniente do alto Uaupés colombiano. De seu próprio ponto de vista betówa, afirmam-se e reclamam reconhecimento como Kubeo³.

Os Kubeo fazem parte da família Tukano Oriental. Esse etnônimo cobre uma vasta nuvem de grupos e comunidades distribuídas pelos rios Uaupés, Querari e Cuduiarí (esses dois últimos já na Colômbia). Na língua, é comum o uso da autodesignação *Pamiwa*. Os Yuremawa de Querari explicam que usam o termo *Pamiwa* para

referirem-se aos indígenas de modo geral, por oposição à *ñaradawi*, termo para 'branco'. Mas Pamiwa tem também um segundo sentido, mais específico e contextual, que ora é usado para designar o conjunto de grupos falantes da língua kubo, e nesse sentido Pamiwa e Kubeo se sobrepõem, ora numa escala menor, apontando para aqueles falantes de Kubeo que vivem em Santa Cruz (comunidade no alto Uaupés colombiano), e no rio Cuduiarí, como os Hehénewa, e que são designados como 'Kubeo puros', ou ainda 'Kubeo verdadeiros' – Pamiwa –, por oposição àqueles que seriam 'cópia' ou 'imitação', caso dos Yuremawa e Yúriwawa, que recebem esse qualificativo por falarem uma língua que não é aquela da origem, mas antes apropriada⁴, o Kubeo. Notamos, assim, certa plasticidade no manejo do nome Pamiwa, uma variação de escala na qual é usado (Pedroso, 2020, p. 87).

Na comunidade de Açaí habitam os Yúriwawa. Contam os velhos moradores dessa comunidade que antigamente os Yúriwawa viviam em uma única maloca próxima ao igarapé Jacundá, mais para o interior da mata, afastados do Uaupés. Com o tempo, alguns dos moradores passaram a construir casas em outros lugares, até se reunirem novamente onde está localizada atualmente Açaí, fato que se deve, em grande parte, ao esforço missionário salesiano⁵ de reunir os indígenas em comunidades. Açaí teve seu auge populacional nos anos 1980 e 1990, mas iniciou um processo de esvaziamento nos anos 2000; contava com apenas oito famílias em 2016.

A comunidade de Querari, por sua vez, com cerca de 24 famílias (em 2016), é composta por maioria Yuremawa, e faz vizinhança com o 2º Pelotão Especial de Fronteira (2º PEF) do exército brasileiro. Essa comunidade tem sua origem no final dos anos 1970, quando, por ocasião da construção

³ Apenas indico aqui a controvérsia que há na região sobre denominações e pertencimentos a coletivos; para uma discussão mais aprofundada sobre esse tema, ver Pedroso (2019).

⁴ Contam os Yuremawa e Yúriwawa que a língua falada originalmente pelos Yúri Parâmena se perdeu, e foi substituída por uma língua emprestada, o Kubeo. Para uma análise mais demorada das narrativas de origem Yuremawa e Yúriwawa, e dos temas da apropriação de linguagem e da dicotomia 'verdadeiro'/falso', ver Pedroso (2019).

⁵ Segundo o relato de Bernardo, um senhor yúriwawa de Açaí que cultivava grande interesse pela história local, os primeiros salesianos chegaram ao alto Uaupés na década de 1960 (Pedroso, 2019).

do 2º PEF, os então moradores de Pacú-Cachoeira – antiga comunidade yuremawa que se localizava logo abaixo de Querari – se deslocaram para onde vivem atualmente. Querari conta com igreja católica, duas escolas (uma estadual e outra municipal), uma pista de pouso para aviões de pequeno porte e algum apoio disponibilizado pelo 2º PEF, como atendimento médico, odontológico e socorro em emergências que necessitam de remoção para os hospitais de Iauaretê, São Gabriel da Cachoeira ou Manaus.

Por fim, ainda do lado brasileiro, encontramos o sítio de Iauaretê-Ponta, próximo a Açaí, que foi uma comunidade betówa grande. Segundo relatos de alguns de seus ex-moradores, Iauaretê-Ponta teve mais de vinte famílias na década de 1980 e 1990, mas depois sofreu um esvaziamento progressivo, com moradores indo para Querari, Puerto-Colombia (comunidade do lado colombiano do Uaupés) e São Gabriel da Cachoeira, para onde foi a maior parte. Em minha última passagem por esse sítio, em 2016, viviam duas pessoas apenas: uma mãe e seu filho. Além deles, há uma casa que é usada por alguns Betówa moradores de Querari temporariamente, para trabalho na roça, pesca ou, simplesmente, para descansar aos feriados e finais de semana. Abaixo de Iauaretê-Ponta, seguindo o curso do rio Uaupés, inicia-se um longo trecho com várias comunidades Kotiria⁶.

Somam-se às comunidades do lado brasileiro mais três comunidades kubo próximas, mas do lado colombiano do rio Uaupés, a saber: Puerto-Colombia, onde vivem indígenas betówa, Puerto-Playa e Montenegro, de população yuremawa⁷.

É a partir desse contexto etnográfico e de minha inserção em campo como pesquisador, assessor de

oficinas de mapeamento e de planos de gestão territorial que levanto questões relacionadas à produção de mapas pelos Kubeo. Vejamos.

VIAGEM AO WAKAIPANI

Em maio de 2013, fui a campo fazer minha primeira pesquisa entre os Kubeo como assessor do projeto “Lugares sagrados”, concebido com recursos do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, e que consistia na realização de oficinas de capacitação para uso de aparelhos como gravadores de áudio, máquinas fotográficas e filmadora, e tecnologias cartográficas, como uso de GPS, com o propósito de registrar as narrativas de origem dos Yúri Parãmena, bem como visitar o seu lugar de transformação, Wakaipani. O projeto, coordenado por um linguista e assessorado por dois antropólogos⁸, foi desenvolvido pelos alunos do então terceiro ano do ensino médio da escola estadual de Querari, como trabalho de conclusão de curso, e teve ampla participação da comunidade e de moradores de comunidades vizinhas do lado brasileiro e colombiano do Uaupés.

Foram cinco dias de oficinas, com treinamentos, registro de narrativas de origem contadas por velhos conhecedores yuremawa, yúriwawa e betówa e produção de mapas mentais através de seu desenho em papel. Concluída essa etapa, e orientados por velhos yuremawa, yúriwawa e betówa, fizemos uma viagem pelo igarapé Marākāriya (afluente do rio Uaupés, no lado brasileiro) até Wakaipani, onde os Yúri Parãmena – originários do rio Ayari, como indicam suas narrativas – teriam deixado a forma peixe para assumir a forma humana. O propósito geral da viagem era refazer parte do percurso da

⁶ Para mais informações sobre os Kotiria, ver o Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) Kotiria e Kubeo (ASEKK, 2020) e Rocha (2012).

⁷ Infelizmente, não disponho de dados censitários acerca dessas comunidades kubo colombianas.

⁸ O projeto “Lugares sagrados” foi elaborado e proposto pelo linguista Thiago Chacon, na época pesquisador de pós-doutorado da Universidade da Califórnia (EUA), hoje professor da Universidade de Brasília (UNB). Minha participação no projeto deveu-se ao fato de estar então fazendo uma pesquisa de mestrado na Universidade de São Paulo (USP), de caráter bibliográfico, sobre os Kubeo. Ao saber do projeto, entrei em contato com Thiago Chacon, e após algumas conversas fui gentilmente aceito para compor a equipe, ao lado de João Pimenta da Veiga, que então estava concluindo sua graduação em Ciências Sociais na UNB, e interessado em escrever uma monografia de final de curso sobre os Kubeo.

Cobra Canoa⁹ e registrar os seus locais de parada, bem como parte das histórias associadas a esses lugares.

Segundo uma narrativa contada pelo velho senhor Henrique Rodrigues¹⁰, filho mais velho do primeiro morador da comunidade de Querari, os Kubeo surgem na cachoeira de Hapuí (Hípana¹¹), no rio Ayari. Seguem viagem reunidos como anaconda até o Içana, depois descem pelo rio Negro até São Gabriel da Cachoeira, lugar já pertencente aos Baré; por conta disso, não podem permanecer nesse local. Então seguem viagem subindo o Uaupés, passando pelos territórios dos Desana, Tukano e Pira-tapuya. Chegam a Iauaretê, que também já tinha dono. Continuam a viagem até a cachoeira de Santa Cruz, no Uaupés colombiano, cujo território pertencia ao grupo Pamiwa, os 'Kubeo originais'. Voltam pelo Uaupés e entram no igarapé Marākāriya (próximo a atual comunidade de Açai), seguindo pelo igarapé Wahuia até sua cabeceira, conhecido como Wakaipani, onde se fixam, conformando o lugar como sua 'maloca de surgimento'.

É no Wakaipani que a avó Huredanaçu passa a nomear os grupos, oito no total: Meaçiwida, Kahetaremi, Kaporeda, Makawedo, Wiana Mamaramu, Kaiwarido, Takari e Betokū, sendo Meaçiwida o irmão maior, e Betówa o último da série; os Yúriwawa, nessa versão das narrativas, ocupam uma posição intermediária. Em seguida, esses grupos se dispersam, ocupando lugares específicos ao longo

do Uaupés, sendo que os grupos dos irmãos mais velhos ocupam posições a jusante, e os irmãos mais novos ocupam posições a montante do rio. Segue a narrativa de origem contada pelo senhor Henrique Rodrigues (comunicação pessoal, maio 2013):

Nós nascemos na cachoeira de Hípana (Hapuí). Ayari se chama este rio. Lá nós surgimos, todos éramos peixes. Ali estava aquele que nos estava puxando para fora. Também existia nossa avó, chamada Huredanaçu. Ela estava pensando na gente, e atrás dela estava o Yúri. Existe uma pedra muito parecida a uma pessoa (representa o Yúri). Ele tinha um tabaco sagrado, estava fumando. Puxava os peixes pelas mãos para que se transformassem em gente. Tem uma laje de pedra bonita ali, onde os peixes estavam para se transformar. "Pronto, já os fiz como peixes", disse Yúri para a gente. Depois de haver terminado soprou com tabaco. Pronto, já havia feito a criação, "agora vamos olhar este rio", disse. Baixaram pelo rio até o 'rio Caba' (Içana), onde desemboca o rio Ayari. Baixaram pelo rio Caba, subimos e depois baixamos novamente para ir para São Gabriel. Aí apareceu a canoa de peixes, a canoa dos Yuremawa, que era a canoa que nos estava guiando. Então o dono desta terra nos disse: "não é assim, eu sou dono deste território, este território é meu", disse o Baré, aquele que é propriamente de São Gabriel. "Está bem, então!", dissemos e regressamos. Vimos subindo por este rio (Uaupés). Havia muitas pessoas nesta parte do território. Vimos muitas pessoas: Desanos, Tucanos, Pira-tapuyos... O território era deles.

Continuaram subindo e bateram em Iauaretê. Lá também já havia dono. Passaram subindo por Iauaretê, essa canoa de peixes subindo, sendo guiados pelo Jirau de Turi de Jibóia. Olha, Waracapuri (Santa Cruz) se chama cachoeira

⁹ O motivo da Cobra Canoa Ancestral é manejado com mais de um sentido pelos Kubeo. Assim, ouvi alguns velhos afirmarem que se tratava mesmo de uma 'cobra gigante', no sentido literal, que carregava os Yúri Parâmena; mas já ouvi também outros dizerem não se tratar literalmente de uma cobra, mas sim que a primeira humanidade viajou na forma peixe 'como se fosse uma cobra', isto é, dispostos como tal; dizendo ao mesmo tempo que a Cobra Canoa é algo 'dos Tukano'. Eis um tema que aguarda análises comparativas mais detalhadas.

¹⁰ Henrique Rodrigues é um senhor de vasto conhecimento das tradições narrativas kubeo e muito respeitado na comunidade de Querari e em comunidades vizinhas, reconhecido como 'tuchaua'. Essa narrativa foi contada durante a oficina de 2013, em Kubeo. Apresento adiante uma tradução preliminar, feita em grande parte por um conjunto de alunos kubeo que participaram das oficinas. É importante lembrar ao leitor que se trata de uma versão condensada, pois, como o próprio senhor Henrique sempre lembrava, 'a história dos Yúri Parâmena é muito grande'. Aproveito para registrar aqui meus agradecimentos a Henrique Rodrigues e reconhecimento de sua bondade e sua gentileza, sempre disposto a ensinar e conversar sobre as narrativas e conhecimentos kubeo.

¹¹ Hípana é um termo que designa, para os povos arawak, o 'centro do mundo'. Wright (2014, p. 4) nos diz que: "A noção de 'centro' é de importância fundamental no cosmos. Podem existir múltiplos 'centros' do mundo, em lugares físicos diferentes dentro de um mapa geográfico, porém todos têm o mesmo nome, que significa 'centro do mundo', que é o nome Hípana. Assim, o Hípana do Rio Aiary é conhecido entre todos os Hohodene como o 'centro do mundo', tanto no sentido vertical como no horizontal; no entanto, as cachoeiras têm um outro nome, Kupikwam, que diz respeito a um tipo de videira silvestre que se encontra pendendo das árvores na redondeza das cachoeiras. Essa vinha silvestre passou a existir em certo momento no mito de Kuwai. Na região do norte amazônico de língua Aruaque, há vários outros lugares sagrados com o nome de Hípana".

de Híparari. Ali chegamos batendo na cachoeira. Era território do grupo Pamiwa (os Kubeo originais). Não nos aceitou o de aí, “este território é meu” nos disse.

Voltamos baixando, olhe, este igarapé Açaí é grande. Aí entrou a canoa de transformação. Agora foram subindo, até o igarapé Wahuya, entrando até sua cabeceira. Aí neste lugar nos fixamos. Lá está nossa maloca de surgimento. Aí nós nos dispersamos. Nossa avó Huredanaçu nos disse “já os tenho guiado até aqui”. Então ela passou a nomear os grupos. Nós fomos chamados de Yuremawa. Havia nosso irmão mais velho, chamado de Meaçiwida. Abaixo dele veio o Kahetaremi. Depois veio o Kaporedo. Abaixo dele vem o Makawedo. Meus irmãos mais velhos, que estão acima da gente. Depois vem a gente, Wiana mamaramu. Depois vem Kaiwarido. Por último vem o Takari, ele é o neto do Pato (Bedebo), nosso irmão mais novo. Tem ainda este que era uma criancinha, o Betoku. Assim somos nós. O Yúriwak-u é um grupo do meio. Um dia dissemos: “Não temos nosso cunhado, que há com vocês? Hoje nós vamos nos encontrar (vamos ser cunhados)”, disse. Este é o Yúriwak-u.

Eles já haviam surgido e voltamos à mesma casa no rio Ayari. Então nos deixaram em lugares específicos e vieram: “Você vai ficar aqui, você vai ficar ali...” até na cabeceira onde fomos ficar. Ficamos em três grupos: Yawakabo (parte de baixo da ilha), acima está o lugar chamado Pedra de Quati, lá onde nos estabelecemos. Nós somos o grupo do meio, nossos irmãos mais velhos ficaram abaixo de nós.

Depois da criação viveram muito bem por um tempo. Quando começaram as guerras nos perseguiram até a selva. Agora já descemos para viver em nosso território. Em Pacú, havia o Marakārikū, o chamado Wanano. Ele nos deu este território, Pacú-Cachoeira. Já havíamos nos encontrado com a filha do Wanano. Nos deram a filha (nos tornamos cunhados) e depois nos deram o território, nossa terra saborosa, com seus igarapés, onde pescamos, e fazemos quantas outras coisas mais!

Até Poço Tucunaré, acima da comunidade de Açaí, onde está a ponta da praia. Até aí nos limitaram. Ficamos com este pedacinho, então voltou até aqui (foz do rio Querari), onde começa o território dos Biówa. Porém, eles não têm território. Os meus parentes se encontraram com eles e vivem agora na área dos Biówa como se fosse território nosso. Assim é, este é o correto. Isto foi como aconteceu antigamente, assim falaram nossos antepassados.

Os Yuremawa ocupam um território originalmente pertencente aos Kotiria (Wanano). Marakārikū, um personagem das narrativas de criação kotiria¹² e considerado chefe desse povo¹³, deixou que os Yúri Parāmena se estabelecessem no lugar, tornando-se cunhado dos Yuremawa. Essa, em linhas gerais, é uma versão da história de surgimento dos Yuremawa e Yúriwawa. Voltemos ao contexto da viagem ao Wakaipani.

Antes da viagem, durante as oficinas, reunimos alguns velhos moradores de Querari e Açaí para gravar narrativas de origem e deslocamentos, bem como produzir mapas da região, com interesse sobretudo no igarapé Marākāriya. Osvaldo, um Yúriwawa que vive atualmente em Querari (ex-morador de Açaí), caçador reconhecidamente habilidoso que faz constantes incursões para caça e pesca no igarapé Marākāriya, assumiu a frente na elaboração do mapa desse igarapé por suas habilidades de desenho e conhecimento dos rios e caminhos da região, mas foi todo o tempo auxiliado e guiado por velhos yuremawa, yúriwawa e betówa. A oficina resultou assim em mapa detalhado de igarapés, seus nomes em Kubeo e indicação de lugares considerados importantes (Figura 1).

Três pontos merecem destaque acerca do período de oficinas. Em primeiro lugar, os mapas foram desenhados por jovens orientados pelos mais velhos, num esquema semelhante ao do registro de livros da coleção “Narradores indígenas do rio Negro” (cf. Andrello, 2010; Angelo, 2016), onde as mãos dos mais jovens – sejam as que manipulam o gravador ou o lápis/pincel – são guiadas pelas narrativas e pelos conhecimentos dos mais velhos.

Em segundo lugar, a participação das mulheres. Enquanto os mapas eram desenhados, algumas mulheres mais velhas também se manifestavam sobre a localização dos lugares, os contornos dos igarapés e seus nomes,

¹² Para os Kotiria, este herói é conhecido pelo nome Kené, e sua ‘casa’ fica próxima à comunidade de Jacaré-Cachoeira, no rio Uaupés. O nome do ‘igarapé sagrado dos Yúri’, como me explicaram, deriva do nome deste ancestral, pois o próprio igarapé teria se formado quando Marākārikū adentrou a floresta em direção ao Wakaipani, remetendo àquela dialética conteúdo-continente destacada por S. Hugh-Jones (2014), segundo a qual o conteúdo forma o continente.

¹³ Certa vez, conversando com Gabriel Saldanha (comunicação pessoal, maio 2013), Yúriwawa de Açaí, ouvi a expressão “Marākārikū é chefe dos Wanano”.

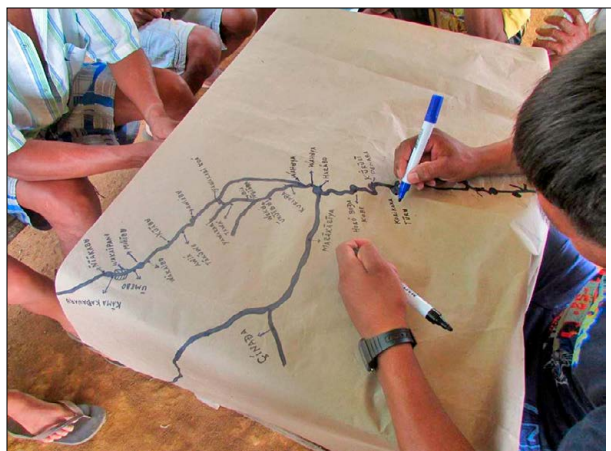


Figura 1. Oficina de elaboração de mapas. Foto: Diego Rosa Pedroso (2014).

colocando-se como conhecedoras dos lugares e de suas histórias. Além disso, durante os preparativos para a viagem, uma das questões discutidas era se as mulheres iriam ou não ao Wakaipani, pois tratava-se de visitar o lugar de transformação dos Yúri Parãmena, isto é, de rememorar um conhecimento geralmente reconhecido como próprio dos homens. A decisão foi de que as mulheres também iriam, mas tomariam todos os cuidados necessários tais como fazer os benzimentos de proteção e observar as restrições indicadas pelos mais velhos.

Por fim, notei que o trabalho de mapeamento começou com o registro de narrativas, depois a indicação de trajetos e lugares em mapa. Tal ordenamento de eventos nos remete à prevalência da narrativa e ao trabalho da memória feito antes de fixar os lugares nos mapas geográficos, algo já indicado por Andreello (2013, p. 510) no contexto de oficina de produção de mapas para registro da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial.

Depois das oficinas, durante a preparação dos materiais para a viagem, eu e outros dois participantes não indígenas (antropólogo e linguista) fomos protegidos

com benzimento por meio de *buçibũ* ('tabaco') benzido, e pintura com *muḥā* ('carajuru') misturado com *çipe* – um tipo de resina –, desenhando uma pequena cruz no peito, e outras duas na sola dos pés. Tal proteção era contra possível ataque de animais, tais como cobras, e dos *hokũwũ* ('espíritos da mata'), risco ao qual nós, não indígenas, por sermos estranhos e não termos passado pelos cuidados que um Kubeo passa ao longo da vida, estávamos particularmente expostos. Em seguida, partimos para o Wakaipani. Aqui, faz-se necessária uma digressão.

Os Yúriwawa e Yuremawa de Açai e Querari comumente falam de 'seres invisíveis'¹⁴ ou 'seres espirituais' que habitam as matas e os rios. Esses seres são referidos quando se contam histórias de doenças, de caça e pesca, ou mesmo episódios durante o trabalho na roça. Há dois termos gerais em Kubeo para designar tais seres: *hokũwũ* ('espíritos da mata'), usado para se referir aos seres que habitam o espaço da mata; e *moawũ* ('espíritos da água'), aqueles que habitam o ambiente aquático. Geraldo Edson (comunicação pessoal, nov. 2014), Yuremawa de Querari, explicou da seguinte maneira:

Já esses que eu falei, esses *hokũwũ*, *moawũ*, são espíritos do mato, da água; são invisíveis. Tem os espíritos concretos e outros são abstratos, visível e não visível. Esses *moawũ* e *hokũwũ* não dá para ver, a gente só vê quando aparece dor, doença, a gente diz "esse espírito que fez assim para a gente", a partir daí que a gente consegue descobrir; ver a gente não consegue ver, vamos sentir só as consequências. Aí precisa de benzimento para curar, pajé mesmo, tudo isso aí. Tem o pajé para chupar isso aí, tem outro, o *kumu*, que faz cigarro. Tem que ir com o *kumu*, benzedor, já falando "a situação é assim", daí ele benze já.

Esses espíritos da mata e da água não podem ser vistos, contudo, sabe-se da presença deles mediante alguns elementos como sons, cheiros e doenças. Os Kubeo me disseram muitas vezes que há vários tipos de *hokũwũ*, e que é difícil precisar quantos tipos existem e quais são, uma

¹⁴ Notei, no português nativo, o uso de um conjunto de termos para designar tais entidades: 'seres invisíveis', 'seres espirituais', 'espíritos ou seres da natureza' ou apenas 'espíritos'.

vez que eles não são vistos. Entre esses seres invisíveis, *abuhuk* (plural *abuhuwa*) designa o mais conhecido. Tal termo é traduzido como 'espírito', 'demônio' e mesmo 'diabo'¹⁵, termos esses provenientes do vocabulário cristão introduzido pelos missionários. *Abuhuk* é dito um 'ser invisível', no sentido, se bem entendi as explicações que os Kubeo me forneceram, não de terem a invisibilidade como atributo de sua constituição, mas antes de que eles não se deixam ver; assim, poderíamos dizer de forma mais precisa que são 'seres visíveis' que não se deixam ver'¹⁶, podemos apenas ouvir, sentir o cheiro ou ser alvo de seus ataques. Ver um desses seres é um infortúnio. Se isso acontecer, a pessoa sofrerá as consequências disso, como a história do Yúriwawa Jaime de Açaí que me foi contada certa vez por um Yuremawa de Querari, e também pelo próprio Jaime.

Jaime é referido como *abuhuk*, seu apelido (*yahui amiya*), e isso se deve à história do encontro entre ele e um *abuhuk* na mata. Conta-se que, certa vez, Jaime saiu para caçar. Achou um jacu, atirou e a ave caiu alguns metros à sua frente. Quando chegou para ver, a ave já estava em outro lugar. Nesse momento, sentiu um abraço de algo como um 'homem gigante', do qual ele não conseguiu ver o rosto, mas afirma que era um demônio. Acordou no dia seguinte, no mesmo lugar onde estava durante o encontro, sujo, arranhado. Voltou para casa nesse estado. Ficou um mês sem falar, 'como se estivesse com o pensamento em outro lugar', segundo seu próprio relato. Apenas depois desse tempo recuperou a fala e então contou o episódio, mas não se não lembrava o que exatamente tinha acontecido. Eis um caso de encontro com *abuhuk* e suas consequências.

Mas isso não é tudo. Há muitos tipos de *abuhuwa* (*makarōk* *abuhuk*¹⁷): *Kuinaraðo abuhuk* ('diabo de um pé'), *Nũo abuhuk* ('diabo da raiz'), *Ñama abuhuk* ('diabo

do veado'); *Burucutu abuhuk*; *Haruru abuhuk*; *Awawak*/*awawako* ('curupira'), *Kuina opeko* (feminino para curupira), *Kuina opek* (masculino para curupira) (cf. Chacon, n.d., p. 48).

Aqui, cabe lembrar que esses 'espíritos da natureza' constituem categoria distinta dos 'espíritos de mortos', os quais têm um lugar de destino: *Abuhuñami*, casa ou lugar aonde vão os espíritos dos mortos¹⁸ que, segundo me indicaram os Yuremawa, fica numa serra próxima ao rio Querari, na Colômbia.

Os 'espíritos de mortos' são designados em Kubeo pelo termo *põe dekok*, que é comumente glosado em português também como 'fantasma'. Vale notar que o termo *dekok* é também usado para designar 'sombra', 'fotografia' e imagem, de modo geral. Assim, ouvi algumas vezes os Kubeo usarem a expressão '*dekokure hadomakō pe ārohāwī mē*', que pode ser traduzida como 'parece que você viu fantasma'. Dito isso, voltemos à viagem ao Wakaipani.

Seguimos de canoa pelo rio Uaupés e entramos no igarapé Marākāriya. À medida que adentrávamos esse igarapé, a viagem se tornava mais difícil, pois havia muitos troncos de árvores caídos no meio do rio e galhos boiando, que podiam quebrar os motores dos botes; além disso, em muitos trechos e curvas do igarapé o nível da água era muito baixo, tendo que passar com cuidado ou até mesmo sem do preciso empurrar as embarcações.

Dada a crescente dificuldade para avançar pelos igarapés, em determinado momento da viagem, encostamos os botes e seguimos por trilhas na mata. Antes de seguir caminhando, enquanto ainda arrumávamos as bolsas que levaríamos pelas trilhas, Marcela (Yuremawa de Querari) pediu que eu passasse levemente as folhas de uma planta (*pinu pinu*) nas pernas e nos pés, com os olhos fechados, para proteção contra picada de cobra. Os cuidados de proteção, como se vê, se deram antes da partida e durante o trajeto.

¹⁵ No dicionário kubeo organizado por Chacon (n.d.), encontramos também a tradução 'ser da floresta'.

¹⁶ Um paralelo pode ser feito com os instrumentos jurupari: do ponto de vista feminino, são 'invisíveis', isto é, não podem ser vistos, apenas o som é escutado.

¹⁷ O dicionário kubeo de Chacon (n.d., p. 48) traduz *makarō* como 'floresta', e como 'terra/lugar'; assim, poderíamos traduzir *makarōk* *abuhuk* como 'espírito da floresta' ou também 'espírito da terra/lugar'.

¹⁸ Chacon (n.d., p. 1), no dicionário kubeo, registra como *abuhuyami*, e traduz por 'casa dos espíritos'.

Caminhamos por aproximadamente cinco horas até chegar ao Wakaipani, viagem prolongada por pausas para descanso, onde tomávamos chibé, a bebida feita a partir da mistura de água e farinha, e por alguns momentos de dificuldade para encontrar o caminho, dado que, por conta de não ser mais um caminho frequentado pelos Kubeo, ficou oculto na mata, coberto pela vegetação, e exigiu certo trabalho para ser encontrado e aberto a golpes de terçado.

Ao longo do percurso, o velho Jaime, Yúriwawa de Açaí e respeitado conhecedor das narrativas de origem e 'ritualizações', como dizem os Kubeo, tomou a frente da pequena expedição, mostrando os lugares de parada, enunciando seus nomes e contando as histórias associadas a esses lugares. Além de seu conhecimento, Jaime era reconhecido também como morador legítimo da região, filho dos Yúriwawa que viviam no interior da mata, antes de se reunirem em Açaí. O reconhecimento tácito da consideração e respeito que lhe eram devidos se mostrou no fato de Jaime assumir a frente da pequena expedição sem contestação aparente. Notei também que Jaime, considerado o irmão mais velho, falava e apontava, e os outros velhos que nos acompanhavam se limitavam a fazer gestos, confirmando a história e repetindo fragmentos dessas falas em voz baixa.

Ao chegar ao lugar de transformação, Wakaipani (Figura 2), uma imensa laje de pedra coberta por petróglifos, Jaime iniciou uma apresentação formal dirigida aos ‘donos’ e ‘cuidadores do local’. Seu objetivo era anunciar a nossa chegada da maneira correta, para que tudo corresse bem durante a nossa estadia. Como mostrou Cayón (2013), em sua pesquisa com os Makuna, os lugares sagrados dos povos tukano são locais de poder muito importantes e constituem a base do trabalho xamânico. Cada sítio ou lugar tem sua própria história de formação que fundamenta seus poderes, bem como possui espíritos cuidadores ou animais protetores

que podem fazer muito mal a pessoas indesejadas que adentrem o local, em situações em que certa ética não seja observada pelo visitante. Sendo assim, para realizar atividades em Wakaipani era necessária uma mediação com estes 'espíritos donos'; foi o que Jaime fez.

Ao lado de outros dois velhos, Pedro (Yuremawa) e José Abelardo (Betówa), com voz alta e firme, num tom solene e formal, o olhar dirigido para baixo, em direção ao chão, Jaime apresentou ao dono do lugar as pessoas que estavam chegando ao Wakaipani, dizendo que se tratava dele e de seus parentes. Elencou um a um o nome de cada velho presente, isto é, o *pupui amiya*¹⁹, e se referiu aos mais jovens como sendo os seus netos. Apresentou os três membros não indígenas da comitiva pelo nome que foi dado em eventos anteriores e disse: “eles vieram subindo junto com a gente, ver nosso território. Amanhã, juntos, veremos tudo da melhor maneira” (Jaime, comunicação pessoal, maio 2013). Depois de apresentar quem estava chegando, Jaime ressaltou que não iríamos perturbar o local ficando nele por muito tempo e que até a metade do dia seguinte já teríamos partido. Segue a fala de Jaime (comunicação pessoal, maio 2013):



Figura 2. Wakaipani, maloca ancestral kubo. Foto: Autor não registrado (2013).

¹⁹ *Pupui amiya* é comumente traduzido como 'nome de benzimento', e diz respeito a um dos nomes que a criança recebe por meio de benzimento, proveniente de um estoque de nomes próprios a cada grupo. Para uma análise mais detalhada da noção de *pupui amiya*, cf. Pedrosa (2019).

Aqui na casa de criação, vieram estas pessoas e eu, com meus filhos e netos, Manunda e Kapiakani. Agora estes, meus parentes: Manua, seu irmão Kaiwarida... Yuré, todo o grupo. Esses nossos filhos e este aqui, o Páturi, todos nós aqui chegamos, porém não vamos perturbar esse lugar ficando aqui por muito tempo. Amanhã, por volta do meio-dia, já estará tudo terminado. Por isso pedimos para que não chova aqui na tua casa. Piada, Kawa, Wekó... Todos que estão chegando; eles vieram subindo, junto com a gente, ver nosso território. Amanhã, juntos, veremos tudo da melhor maneira. Isso é tudo por agora²⁰.

Além dessa fala de apresentação, outras restrições foram explicitadas por Jaime: certo trecho da cachoeira não podia ser pisado por mulheres; alguns lugares no Wakaipani e em suas proximidades deveriam ser evitados por pessoas estranhas, no caso, os três brancos que acompanhavam a viagem, pois o dono do lugar ou os espíritos da mata podiam nos agredir, dado que não nos conheciam. Também não era permitido fazer muito barulho, isto é, o comportamento tinha que ser moderado. Outra restrição foi a de não derramar sangue de animal de caça na laje do Wakaipani, e essa restrição foi enunciada quando um dos indígenas que seguiam na viagem conseguiu caçar um jacaré na cachoeira, para comermos. Ao jogar o corpo do animal no chão, com o sangue de seu ferimento escorrendo, foi imediatamente advertido pelos mais velhos de que isso não era permitido. Retirou o animal do lugar para ser preparado para o cozimento e limpou o sangue do chão jogando água. Em certo momento, no final do dia, já acampados no lugar, os mais velhos circularam um cigarro benzido, para proteção.

Alguns dias após o retorno, a viagem foi comemorada com a realização de uma festa de caxiri na maloca da comunidade Açáí com a presença de seus moradores Yúriwawa, os Yuremawa de Querari e os Betówa de

Puerto-Colombia que participaram da oficina e da viagem. A certa altura da festa, alguns velhos betówa e seus filhos iniciaram uma discussão com velhos yuremawa acerca da necessidade de se fazer outra expedição, mas dessa vez para contar a história 'verdadeira', e não aquela versão, segundo eles 'errada', da chegada dos Kubeo ao Wakaipani. Alguns Yúriwawa, considerados irmãos menores daqueles que tomaram a frente na viagem, também manifestaram interesse em outra viagem, na qual pretendiam expor a versão 'verdadeira' da narrativa de origem, o que implicava refazer os mapas desenhados nas oficinas antes da expedição. Lembro que, durante a discussão, um jovem betówa batia no peito com violência e afirmava 'sou *betokw*, sou *betokw*', afirmando ser merecedor de respeito, e como tal dizia conhecer a 'verdade', afirmava que embora muitos nomes de lugares estivessem corretos no relato Yúri Parâmena, bem como as indicações dos rios e seus percursos no mapa (Figura 1), as histórias associadas não estavam todas corretas, isto é, questionava o conhecimento narrativo condensado nos nomes de lugares²¹. Essa discussão será central para meu argumento apresentado na análise a seguir.

Feita a descrição do episódio, passemos à sua análise mais minuciosa. Em primeiro lugar, lembremos que a chegada ao Wakaipani foi precedida de uma fala do velho Jaime dirigida ao 'dono' do lugar. Essa fala tinha como objetivo esclarecer os motivos de nossa presença ali e pedir permissão para pernoitar no referido trecho de igarapé. Para isso, a primeira etapa consistiu em nos tornarmos conhecidos, isto é, fomos apresentados ao dono do Wakaipani por meio dos nomes, da enunciação do *pupui amiya* de cada um. Mesmo os não indígenas presentes foram apresentados por meio dos respectivos nomes²².

²⁰ Essa fala foi gravada em Kubeo e traduzida por alunos do terceiro ano do ensino médio da Escola de Querari. Registro aqui o devido reconhecimento ao trabalho desses alunos, assim como a tradução da narrativa feita por Henrique Rodrigues já citada.

²¹ A ideia de que nomes condensam conhecimento narrativo provém de Ingold (2011, pp. 245-248).

²² No meu caso, fui apresentado como *Wekó* ('papagaio'). O motivo de tal escolha não ficou claro; o nome me foi atribuído sem mais explicações. O senhor Abelardo foi quem escolheu o nome para mim. Nesse sentido, penso que se passou comigo algo muito comum entre os Kubeo, isto é, o apelido é assunto dos outros, não daquele que o recebe. Meu amigo, também antropólogo, foi apresentado como *Kawá* ('urubu'). Ambos os nomes eram *yahui amiya* (apelido), portanto.

Portanto, o *pupui amiya* opera certa aproximação entre visitante e anfitrião, e penso não estar equivocado ao usar tal matriz relacional²³ (anfitrião/convidado), sobretudo pelo evidente paralelo que podemos estabelecer com o início de uma festa na comunidade, que iniciava com a chegada dos convidados, e sua apresentação diante do anfitrião (C. Hugh-Jones, 1979). Tal enunciação do *pupui amiya* opera também como proteção, um modo de garantir que o dono do lugar não ataque os visitantes por serem desconhecidos²⁴. Aqui, vemos certo jogo onomástico kubo de enunciação e ocultamento: se em outros momentos o *pupui amiya* não é enunciado, por ser de conhecimento pessoal e restrito, e como evitação de um possível uso maléfico do nome, aqui se passa justamente o contrário, é a enunciação do *pupui amiya* que garante a proteção, evidenciando certa etiqueta da relação entre anfitrião e convidado, que aproxima e demonstra confiança por meio de um gesto amistoso, dado que, ao expor o nome, a pessoa se coloca numa situação de vulnerabilidade por abrir espaço para possíveis ataques xamânicos. Sigamos com a análise.

Notei que, durante a viagem, os Betówa e outros velhos repetiam e confirmavam a todo o momento a fala do velho Yúriwawa, não houve discordância. Mas na festa de caxiri, já embriagados, a disposição era outra, tratava-se de reclamar um conhecimento 'verdadeiro' acerca dos lugares e de suas histórias, bem como inscrever os Betówa na narrativa do Wakaipani, reclamação essa que

foi expressa pela afirmação repetida do nome 'Betówa'; 'sou *betok*, sou *betok*', repetia a referida pessoa que havia iniciado o conflito. Vemos nesse gesto uma diferenciação que se dá por meio do nome, aqui criando agrupamentos, em operação semelhante à descrita por Wagner (2010), em sua análise dos nomes na Nova Guiné.

Lembremos que os Betówa são tidos pelos Yuremawa e Yúriwawa como outra gente, não Kubeo²⁵. Ouvi algumas vezes, em contexto de conflito e outros de zombaria em festas de caxiri, o uso da expressão 'gente makú' para referir-se a eles, ou ainda 'makusito', categorias essas, tal como as usaram os Yuremawa e Yúriwawa nesses contextos particulares, de diminuição do outro, de supressão de relações de consideração e respeito.

Recordemos ainda que, na narrativa de origem citada acima, os Betówa são mencionados como o último grupo a ser nomeado pela avó Huredanaçu, e referidos como 'criancinhas'. São considerados pelos Yúriwawa e Yuremawa como 'forasteiros' nesse trecho do Uaupés, 'estrangeiros', gente que chegou recentemente e, portanto, que não aparecia nas narrativas dos Yúri Parâmena como ocupante legítima daquele trecho de rio, mas antes pertencia às cabeceiras, região, segundo o código hidrográfico compartilhado pelos povos tukano, dos grupos ditos de baixa hierarquia²⁶. Essa perspectiva é veementemente contestada pelos Betówa, que se consideram Kubeo e ocupantes legítimos do trecho onde vivem os Yúriwawa e Yuremawa.

²³ Uso tal termo no sentido que lhe é dado por Perrone-Moisés (2015), em sua análise da festa como chave para a socialidade ameríndia.

²⁴ Também Pereira (2013, p. 55) destaca esse aspecto protetivo do nome diante de donos de lugares ao falar do benzimento de nomeação em sua dissertação sobre a produção de pessoas waikhana: "É através do nome recebido no nascimento que um indivíduo é protegido. O nome é de fundamental importância para quando formos viajar para lugares fora de nosso ambiente, porque as viagens são consideradas deslocamentos para outras casas e elas têm donos, por isso é preciso apresentar-se aos donos da casa para que não ocorra estranhamento, ou seja, é através dos nossos nomes que recebemos proteção para a vida toda".

²⁵ Cito uma situação que evidencia esse conflito entre os Yúri Parâmena e os Betówa: em 2016, durante um levantamento de dados familiares para a composição do PGTA do alto rio Negro, visitei, acompanhado de um Yuremawa que estava na condição de pesquisador indígena do PGTA, o sítio de Yauaretê-Ponta, para entrevistar a família que vivia nesse lugar. Uma das perguntas consistia na identificação da 'etnia' do entrevistado. Nesse momento, notei que o pesquisador yuremawa me perguntou como proceder, pois no questionário a ser preenchido não constava 'Betówa'; contudo, havia 'Kubeo', ou seja, o pesquisador reconhecia ali que aquela família betówa não era kubo.

²⁶ Essa ideia, compartilhada pelos povos tukano de modo geral, consiste em afirmar que a ocupação do rio pelos ancestrais a medida que saem da Cobra Canoa se dá segundo a seguinte disposição: grupos de alta hierarquia/regiões próximas à foz; grupos de baixa hierarquia/regiões próximas à cabeceira. Esse código hidrográfico foi formulado por Goldman (1963) a partir do primeiro trabalho realizado junto aos Bahúkiwa, em 1939, e desenvolvido por C. Hugh-Jones (1979) a partir de seu campo junto aos Barasana do Pirá-Paraná, em 1968.

Portanto, retomando o episódio da festa de caxiri evocado acima, vemos que afirmar o nome 'Betówa', tornando, assim, o agrupamento visível²⁷, distinguindo-se dos Yúri Parâmena ao mesmo tempo que reclamavam um conhecimento 'verdadeiro' da narrativa de origem, insere-se, sobretudo, nessa disputa pelo reconhecimento de sua presença nesse trecho de rio, reconhecimento esse que pareceu aos Betówa possível de ser obtido por meio da participação na elaboração de mapas da região. Isso pode ser observado, por exemplo, no fato de que o capitão e membros de Puerto-Colombia voluntariamente participaram das oficinas com grande interesse e empenho; tratava-se de colocar a comunidade no mapa, de afirmar o reconhecimento do trecho onde vivem os Betówa como pertencentes a eles; dito de outro modo, tratava-se de afirmar e escrever o nome no papel, delimitando, assim, a região pertencente ao grupo em questão.

Devo acrescentar que, nessa região, não há apenas um conflito entre os Yúri Parâmena e os Betówa, mas há também entre Betówa e Kotiria. Segundo as narrativas de origem, como vimos, o trecho ocupado pelos Yúri foi cedido por Marākārikɿ, chefe dos Kotiria. Contudo, os Betówa, segundo a versão contada pelos Yúri Parâmena, não receberam o espaço cedido por Marākārikɿ. Detalho um pouco mais esse episódio para esclarecer esse ponto.

Jaime, ao longo da viagem, foi nos guiando e narrando que antigamente o grupo de Marākārikɿ, atraído pelo som que escutou vindo do interior da mata, foi subindo através do curso do igarapé Marākāriya e adentrou a

área de Wakaipani. Jaime aponta uma pedra no curso do rio como sendo o herói kotiria, isto é, ela marca a primeira posição de Marākārikɿ destacada na narrativa. A história prossegue com Jaime mostrando um pouco mais acima de outra pedra, signo do local do primeiro encontro entre Marākārikɿ e os Yúri Parâmena. A partir desse momento, à medida que Marākārikɿ vai realizando a sua subida em direção a Wakaipani, Jaime narra uma série de bloqueios que os Yúri Parâmena fizeram para tentar conter o avanço de Marākārikɿ,

Eles não queriam que Marākārikɿ subisse o rio e chegasse a maloca ancestral de seu povo, erigida em Wakaipani. Marākārikɿ era um desconhecido com o qual os Yúri Parâmena não haviam estabelecido alianças e, portanto, era um possível inimigo. Vários sítios pelos quais passou Marākārikɿ e seu grupo têm nomes próprios que marcam a trama que se desenvolveu no local (Veiga Neto, 2014, p. 79).

Marākārikɿ vai, contudo, vencendo todas as tentativas de bloqueio dos Yúri Parâmena. João Veiga Neto, que também acompanhou a viagem como assessor e pesquisador, analisando esse momento da narrativa, sustenta que

A subida de Marākārikɿ segue os passos de um ritual de Jurupari. Desde o início, os Yuremawa e os Yúriwawa explicam que o que motivou a ida de Marākārikɿ até o local foi o fato de que este escutou o som de flautas de Jurupari vindo do interior da floresta. Ao chegar ao local, o invasor²⁸ wanano é recebido pelos ancestrais Yúri Parâmena e inicia a participação no ritual que estava em curso. É por isso que Marākārikɿ recebe doses de ayahuasca e depois precisa se preparar para a disputa de surra. Estas disputas são realizadas dentro de uma maloca

²⁷ "Os termos são nomes, não são as coisas nomeadas. Eles diferenciam ao dizer: 'Estes são os do rio; aqueles são os da montanha', ou 'Estes são provenientes de Weriai; aqueles, de Daie', e são significativos não por causa da forma como descrevem algo, mas por causa da forma como o contrastam com os outros" (Wagner, 2010, p. 246); mais adiante, o mesmo autor nos diz: "... um nome, não um grupo; é uma forma de distinguir, de incluir e excluir; é, pois, meramente um dispositivo para estabelecer fronteiras" (Wagner, 2010, p. 247). Essa formulação de Wagner (2010) é bastante pertinente para a análise aqui conduzida, com a ressalva de que, no alto rio Negro, nomes parecem também fazer outras coisas além de serem 'meramente um dispositivo para estabelecer fronteiras', como vimos no uso para proteção na mata e estabelecimento de relações com os donos dos lugares, para citar apenas alguns exemplos. Portanto, o nome faz fronteira, mas é também um dispositivo potente, que possui poder e se insere numa dinâmica de manejo de forças/energias (cf. Pedroso, 2019), para uma análise mais profunda do nome como potência.

²⁸ Aqui, é necessário um comentário à análise de Veiga Neto (2014): Marākārikɿ não é propriamente um 'invasor', dado que é dono do território; ao contrário, são os Yúri Parâmena que, em outro momento da narrativa, receberão autorização dos Kotiria para permanecer na região.

com dois homens travando um combate armados com longos chicotes. É importante ressaltar que o local em que Marākārikū parou para se recuperar se chama Umebo, este termo possui um significado relacionado a vitalidade, a respiração. . . . Já no fim do avanço final, muito próximo da grande laje rochosa de Wakaipani, existem diversas marcas de rasgos esculpidos nas rochas que formam o leito do curso do igarapé, “foi assim que fizeram com o corpo dele, deixando as marcas das chicotadas do Jurupari. Estes são os lugares sagrados, onde está a nossa origem, como diziam nossos anciãos que já se foram com todo o seu conhecimento” (Veiga Neto, 2014, p. 8).

Em certo momento da festa, acontece um desentendimento entre alguns de seus participantes, o que conduz a uma divisão do grupo ancestral dos Yúri Parāmena em dois: os Yúriwawa e os Yuremawa (Figura 3). Marākārikū, ao final do processo de separação, estabelece relações distintas com cada grupo: irmão dos Yúriwawa e cunhado dos Yuremawa (Veiga Neto, 2014, pp. 88-89). Voltemos agora ao tema das relações entre Yúri Parāmena, Kotiria e Betówa.

É comum ouvir em brigas acusações de ‘você não é daqui’, ‘volte para sua comunidade’. ‘Ser de outro lugar’ aparece, portanto, como categoria de acusação. Episódios nos quais se manejam tais acusações são comuns no dia a dia das comunidades. Segue um episódio que exemplifica isso: o Yúriwawa Osvaldo me contou que, certa vez, durante preparativos para um jogo de futebol, ouviu de um Yuremawa, sobrinho do velho Henrique Rodrigues, que ele não podia ocupar a posição de capitão do time de futebol, ou mesmo se comportar como tal, pois não era de Querari (lugar do jogo), ‘próprio de Querari’, e sim da comunidade Açaí, portanto devia jogar futebol em Açaí. Osvaldo ficou muito bravo, mas se conteve, não cedeu à acusação, e assim o conflito não terminou em briga. O lugar é, portanto, uma categoria de acusação em disputas; ao longo de meu trabalho de campo, registrei muitas situações de acusações ou de conflitos – como a descrita – baseadas nas noções de ‘ser do lugar’ e ‘não

ser do lugar’. Os Betówa, desse modo, são considerados como ‘estrangeiros’ pelos Yúri Parāmena e também pelos Kotiria, que constantemente afirmam que, no episódio acima narrado por Jaime, Marākārikū permite que os Yúri Parāmena se estabeleçam na região, não os Betówa.

O conflito se estende também para o nome Pamiwa, pois, como vimos, os Yuremawa e Yúriwawa são Pamiwa, mas não verdadeiros Pamiwa, ‘Kubeo próprios’, como eles dizem, mas antes ‘imitações’, ‘cópias’ dos ‘Kubeo verdadeiros’. Recordemos que, em certo momento da narrativa de origem contada pelo senhor Henrique Rodrigues, os Yúri Parāmena seguem viagem até a cachoeira de Santa Cruz, no Uaupés colombiano, cujo território pertencia ao grupo Pamiwa, os ‘Kubeo originais’; voltam então pelo Uaupés até o igarapé Marākāriya.

Os Betówa²⁹, por sua vez, da perspectiva Yúri Parāmena, não seriam nem ‘Kubeo próprio’ nem ‘imitações’, mas antes outra gente, outro ‘clã’ ou ‘etnia’, para usar o vocabulário nativo corrente; um ‘clã’ que se estabeleceu no trecho do Uaupés onde vivem os Yúri Parāmena tempos depois da chegada desses. Aqui, lembremos o que dizia S. Hugh-Jones (2012, pp. 162-163):



Figura 3. Marcas da surra no Marākārikū durante o Jurupari. Foto: Autor não registrado (2013).

²⁹ O leitor notará aqui que me demoro mais na análise dos pontos de vista yuremawa e yúriwawa. Caberiam também considerações e análises mais detidas do ponto de vista betówa, sobretudo de suas mito-histórias, pesquisa ainda por ser feita.

A mito-história do alto rio Negro é uma história política em um duplo sentido. Por um lado, fazendo referência a estrangeiros, as narrativas de todos os grupos da região remetem uma longa história de resistência à dominação externa e servem para legitimar reivindicações indígenas pelo território. Por outro lado, histórias particulares servem também para legitimar reivindicações pelo território, bem como o *status* de um grupo particular em face aos demais.

A mito-história como história política fica evidente também ao observarmos com mais atenção o mapa elaborado pelos Kubeo (Figura 1), onde notamos uma preocupação sobretudo com a localização de lugares nas dobras e percursos dos rios. Podemos observar a indicação, com uso de setas, dos nomes dos lugares ao longo dessas dobras. Isso nos remete ao regime de conhecimento dos lugares manejado pelos Kubeo, a saber, conhecem com detalhes os movimentos e percursos dos rios, e sabem identificar os lugares ao longo desses rios. Mas não basta saber os nomes, é preciso conhecer as histórias e toda a cosmopolítica que esses lugares condensam, e é tal conhecimento narrativo e cosmopolítico que parece estar em disputa na região. Assim, participar da elaboração de mapas parece antes estar relacionado ao reconhecimento de narrativas, de quem narra e das reclamações de lugares.

Esse conflito virá à tona novamente em um segundo episódio relacionado à elaboração de mapas e à discussão de territórios no contexto do movimento recente de elaboração de planos de gestão ambiental e territorial no alto rio Negro, os chamados PGTA, elemento novo que se insere nessa teia de conflitos, descrita a partir do caso da viagem ao Wakaipani. Vejamos.

FAZENDO PLANOS DE GESTÃO AMBIENTAL E TERRITORIAL NO ALTO UAUPÉS

A partir de uma série de discussões conduzidas por associações indígenas, membros do movimento indígena e

instituições como a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e o Ministério do Meio Ambiente (MMA) acerca de problemas relacionados aos usos do território em terra indígena demarcada, foi assinado, em 2012, pela então presidente Dilma Rousseff o Decreto n. 7.747 (2012) que instituiu a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), a qual é definida, em seu artigo primeiro, como tendo por objetivo:

... garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das terras e territórios indígenas, assegurando a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas, respeitando sua autonomia sociocultural, nos termos da legislação vigente (Decreto n. 7.747, 2012).

Dentre as possibilidades de implementação de tal decreto nas terras indígenas, tem se difundido no Brasil a elaboração dos conhecidos PGTA como instrumentos de diagnóstico e proposição de soluções, seja na escala intercomunitária, por meio de acordos, seja na relação com o Estado, através da sugestão de políticas públicas. No contexto nacional, é bastante desigual o estágio da elaboração de PGTA pelas populações indígenas. Há desde grupos que já contam com plano de gestão elaborado e publicado, até aqueles que estão se familiarizando recentemente com a PNGATI e seus instrumentos. No caso do alto rio Negro, há registros de oficinas e discussões sobre o tema desde o ano da assinatura do decreto.

Entre os anos de 2016 e 2019, foi elaborado um plano de gestão para as terras indígenas do alto rio Negro, fruto de uma parceria entre o Instituto Socioambiental (ISA), a FUNAI e a FOIRN³⁰. No caso dos Kubeo, além da participação nesse plano recente, já tinham iniciado, em 2014, o trabalho de discussão e elaboração de um PGTA menor, englobando apenas os Kubeo e Kotiria do Uaupés brasileiro, com recursos do então Projeto Demonstrativo

³⁰ Para mais informações, ver ISA (2015). Na época (2016), estava fazendo trabalho de campo junto aos Kubeo de Querari e Açai, para minha tese de doutorado em antropologia, e fui convidado pelo ISA para fazer parte da equipe de pesquisadores que fariam o levantamento de dados para o PGTA do alto rio Negro.

de Povos Indígenas (PDPI)³¹. Detenho-me brevemente na consideração de algumas demandas relativas a mapas que se apresentaram nesse primeiro PGTA Kubeo e Kotiria.

A elaboração desse PGTA, conduzida por uma equipe de pesquisadores kubeo e kotiria ao longo de um ano (entre 2014 e 2015), consistiu na realização de diversas tarefas: oficinas de discussões sobre termos da PNGATI como 'território', 'gestão' e 'ambiente', buscando apreender essas noções dentro dos modos de pensar kubeo e kotiria; registro de narrativas de origem e deslocamento de grupos e famílias; elaboração de mapas mentais de comunidades, roças e trechos de rios e igarapés em folhas de papel cartolina. As oficinas foram seguidas de viagens para registros fotográficos e de GPS dos lugares e de seus nomes, tais como roças, lugares de pesca e caça, de antigas comunidades, rios, igarapés e seus elementos (praias, poços, pedras etc.). Duas questões se manifestaram com frequência nas oficinas e viagens, que destaco a seguir.

Ainda durante a produção de mapas mentais (Figura 4), surgiu o tema das fronteiras entre os dois países (Brasil e Colômbia). Dado que as comunidades no rio Uaupés estão arranjadas de outra maneira que não exclusivamente segundo uma divisão do Estado brasileiro, isto é, organizam-se fundamentalmente com base em relações de parentesco e sociocosmológicas entre famílias e pessoas que abarcam comunidades dos dois lados da fronteira, se coloca a questão de como representar esses elementos em mapa. Sendo o PGTA um instrumento da PNGATI, que, por sua vez, diz respeito ao Brasil apenas, qual noção de fronteira deve ser observada, a local ou a do Estado?

O que se mostrou relevante e de interesse dos participantes nas oficinas foi a noção local de limites, entendidos como espaços onde os grupos podem habitar e se movimentar em suas roças, lugares de caça, pesca e coleta fundamentados nas mito-histórias³². No mapa elaborado (Figura 4), notamos a centralidade do rio Uaupés, a atenção em indicar seus vários igarapés, com seus contornos e dobras (cuidado esse que também se mostrou central no outro mapa analisado, *cf.* Figura 1), e vemos também que o interesse foi a indicação da distribuição de vegetação e animais ao longo do Uaupés, isto é, os espaços percorridos e de conhecimento dos Kubeo e Kotiria. Vale notar que esses rios estão todos identificados por seus respectivos nomes, os quais, como vimos, apontam para um conhecimento narrativo e do lugar próprio das pessoas que estão elaborando o mapa. Assim, durante a produção desses mapas, a preocupação era com a indicação de limites, isto é, perguntava-se até onde se estenderia o trecho Yuremawa, o trecho Yúriwawa, e onde começava o território kotiria. Os Betówa presentes reclamavam também a delimitação do trecho pertencente a eles. Nesse momento, o desenho dos mapas era conduzido pela explicação dada pelos Yuremawa e Yúriwawa mais velhos, respeitados conhecedores das narrativas de origem e deslocamentos, bem como dos limites de cada comunidade. Dito de outro modo, parece se passar nesse episódio de produção de mapas algo semelhante à oficina de 2013. Esse interesse e as discussões que suscitava parecem apontar para algumas hipóteses de apreensão do envolvimento recente dos Kubeo na elaboração de mapas. Vejamos.

³¹ O PDPI, que funcionou durante anos como importante fonte de recursos para realização de projetos por comunidades indígenas, cessou em 2013. O leitor interessado pode encontrar um histórico do PDPI, bem como enunciação de seus objetivos no *site* do Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima (n.d.).

Eu também participei como pesquisador e assessor desse projeto de levantamento e processamento de dados para elaboração de PGTA Kotiria e Kubeo. A coordenação do projeto estava sob responsabilidade do linguista Thiago Chacon (UNB), e do antropólogo Pedro Rocha (UFMG). Os resultados da pesquisa foram publicados na forma de livro e mapa (ASEKK, 2020).

³² Os Kubeo possuem categorias diversas para apreender o espaço, isto é, aquilo que na língua se diz *hoborō*, termo que abrange as noções de 'mundo', 'terra', 'espaço'; portanto, o termo inclui tanto uma ideia mais ampla de 'mundo', quanto uma mais localizada de 'terreno' – os Kubeo falam, por exemplo, para designar o espaço onde exercem algum tipo de atividade, '*hí hoborō*' ('minha terra, meu terreno') –; o mesmo termo é usado para traduzir 'território', como na expressão '*Pamiwai hoborō*' ('território dos Kubeo'). Além desse termo, também se usa a palavra *hārāw*, que tanto significa 'mundo', como também 'dia', 'estação' e 'tempo', o que aponta para uma associação entre noções de espaço e tempo no pensamento kubeo.

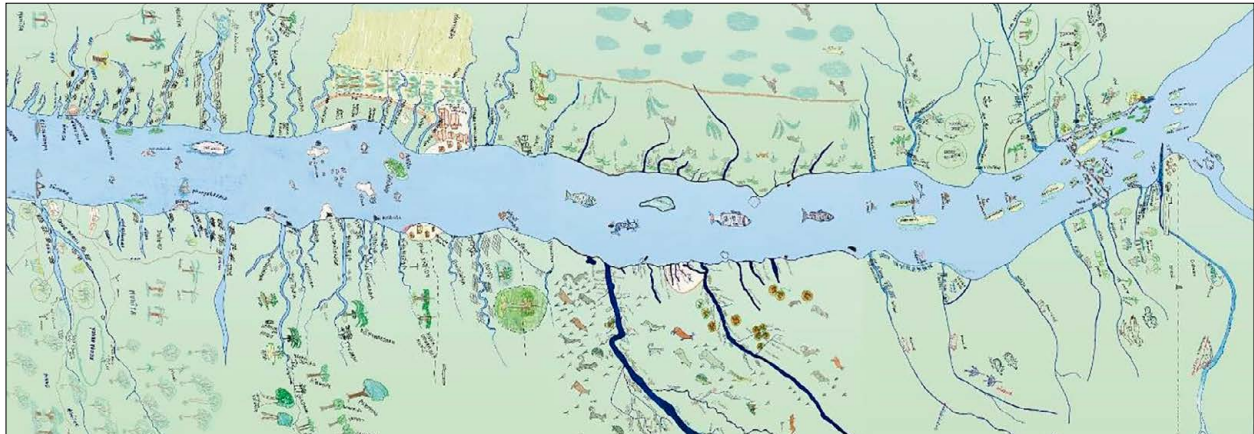


Figura 4. Mapa mental do trecho de Querari (Kubeo) até Taína (Kotiria). Mapa: a autoria foi coletiva (2014).

Nesses eventos analisados, o mapa parece ser entendido pelos Kubeo e Kotiria, sobretudo no contexto do PGTA, como espécie de panaceia, isto é, uma solução dos conflitos, um modo de representar os limites das comunidades fundamentados no conhecimento espacial e mito-histórico, e amparado num decreto do Estado e, portanto, que deve ser observado por todos, dado seu caráter 'oficial'. Em outros termos, a inscrição de lugares e nomes no papel produziria consenso ao estabelecer limites e pertencimentos, e por se apresentar como um documento passível de ser manejado e exibido sempre que desentendimentos relativos a lugares se apresentassem. Lembro que, durante uma das oficinas realizadas em Querari, um morador kotiria de Taracuí-Ponta fez o seguinte comentário: “agora sim, com o mapa cada um vai saber seu território, e respeitar”; e desenvolveu, lembrando que os Yuremawa e Yúriwawa têm o espaço deles fundamentado na narrativa de origem segundo a qual, como já mencionado, os Kotiria, legítimos moradores da região, cederam parte dela aos Yúri Parāmena. Mas os Betówa seriam ‘forasteiros’ na região, daí a importância dos mapas para esclarecer ‘de vez’ a quem pertence o lugar. Assim, esses mapas parecem ser vistos como a possibilidade de resolução de

conflitos acerca dos lugares, que, nas narrativas de origem e deslocamentos, permanecem em constante disputa.

Estamos, portanto, diante de regimes distintos de conhecimento, entre os quais se encontram: regime das narrativas de origem, mito-histórico, com seus códigos e operadores já estabelecidos – pessoa que narra, as relações de consideração (a dita hierarquia), o parentesco e conhecimento acerca dos lugares, seus nomes e narrativas associadas – e o regime dos mapas, uma tecnologia do branco³³, com seus códigos ainda sendo apreendidos pelos Kubeo, e que parecem ser apropriados como desdobramentos das mito-histórias e inscrição em papel dos conhecimentos espaciais kubeo e kotiria.

Mapas, portanto, numa primeira apreensão pelos Kubeo e Kotiria, indicariam os limites dos territórios, o fim de debates sobre pertencimentos. Contudo, como já vimos no episódio das discussões ensejadas por ocasião da viagem ao Wakaipani, esse consenso é aparente e provisório, uma miragem produzida pelos mapas. Não demora muito, depois de feitos os mapas, para reclamações de produção de novos mapas e viagens surgirem aqui e ali. Dito de outro modo, encontramos aqui um paralelo entre os mapas e as narrativas registradas em livros na coleção “Narradores

³³ Aqui, ao colocar os mapas como ‘tecnologia do branco’, refiro-me à cartografia como conjunto de técnicas e tecnologias de representação do espaço e geoprocessamento, tal como o uso de *softwares* e GPS, entre outras.

indígenas do rio Negro”, a saber, a proliferação de versões³⁴, como já foi indicado por Andreello (2013) no contexto de produção de mapas visando o registro da Cachoeira de Iauaretê como patrimônio imaterial:

To a large extent indigenous writings feed off one another. Written versions of the origin narratives that have begun to circulate over the last two decades have stimulated each other: in other words, each new published book provokes amendments, evaluations, corrections, one or several responses. . . ., a process that I think has been equally well exemplified by the debates on the registration of the Iauaretê Falls described above (Andreello, 2013, p. 520).

Tal como um volume da coleção “Narradores indígenas do rio Negro” estimula a publicação de outros volumes (Andreello, 2010), a produção de mapas estimula novos mapas, novas versões ou desdobramentos cartográficos das narrativas.

Mapas, em suma, são tecnologias manejadas no conflito de narrativas entre grupos acerca de lugares e seus pertencimentos. Apreendidos inicialmente pelos Kubeo (e Kotiria) como potenciais produtores de consenso, como algo que cessaria discussões em torno dos limites de território, condensando, assim, as versões das narrativas de origem em uma única versão, ‘oficial’, respaldada pelo Estado brasileiro e pelo trabalho coletivo (as oficinas), mostram-se na verdade apenas como miragens, pois as disputas por novos mapas se impõem, bem como projetos de refazer viagens e a busca pela ‘versão correta’, ou seja, por novas enunciações narrativas e novos mapas como desdobramentos dessas narrativas. O conflito, num primeiro momento aparentemente solucionado, se recoloca no centro mesmo das discussões sobre lugares; mapas, portanto, tal como parece ser entendido pelos Kubeo (e Kotiria), são desdobramentos de conhecimentos mito-históricos acerca dos lugares, versões, portanto, e sempre questionadas numa dinâmica de conflitos e disputas mito-históricas relativa a lugares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, me parece apropriado citar um evento referente ao conhecimento dos lugares, apresentado por Iubel (2015) em sua tese: José Ribamar Bessa Freire, num texto escrito em homenagem ao Padre Casimiro Béksta por ocasião de seu falecimento, em 2015, fala de certo episódio que remete à importância do conhecimento mito-histórico das rotas percorridas pelas anacondas ancestrais e do território. Escreve Iubel (2015, p. 33):

O cronista narrou uma história vivida por Casimiro e alguns indigenistas no alto Uaupés em 1978. Consta que, na ocasião, presenciaram uma criança ser mordida por uma cobra. A criança precisava ser transportada para um hospital em São Gabriel da Cachoeira, em uma viagem que custaria três dias de navegação em trechos encachoeirados, onde eram frequentes naufrágios e mortes. Havia um pequeno barco disponível, mas não havia quem o pilotasse, pois os índios especialistas estavam ausentes. Um jovem tukano se ofereceu para conduzir o barco. Casimiro então lhe perguntou se ele já havia feito essa viagem. E o jovem respondeu: “Eu nunca, mas meus primeiros ancestrais fizeram este trajeto na cobra-canoa e eu conheço os *wametisé* – os lugares por onde a cobra-grande passou, meu avô me contou a história das casas de transformação”. Ocorreu que, a partir da narrativa mítica, que registra as referências geográficas, as marcas e os sinais nas pedras, praias, serras e ilhas, o jovem passou por todas as cachoeiras e guiou o barco até São Gabriel.

Cayón (2013), ao descrever uma viagem entre Manaus e São Gabriel da Cachoeira, também destaca sua admiração com o conhecimento de lugares demonstrado por indígenas que nunca estiveram nos ditos lugares:

Mientras avanzábamos en el viaje, me dejaba perplejo, como al resto de los acompañantes de la expedición, el hecho de que los chamanes supieran tantas cosas sobre lugares que nunca habían visitado, al menos físicamente, y que todos estábamos viendo por primera vez. Recuerdo especialmente una bella playa antes de llegar a Santa Isabel, llamada Sême da Vi (Maloca de Paca), donde los chamanes nos avisaron al menos con un día de anticipación que el próximo lugar importante que encontraríamos sería una playa que era la maloca de los buegeos. Efectivamente, cuando llegamos a la playa encontramos una gran cantidad de delfines (Cayón, 2013, p. 40).

³⁴ O termo ‘versão’, comum na literatura regional, necessita de alguns esclarecimentos quanto ao seu uso, pois pode dar margem a pensar que há uma verdade substancial: uso o termo tal como Lévi-Strauss (2004) fala em ‘versões’ ou ‘variantes’ ao se referir aos mitos, isto é, como transformações uns dos outros.

Esses episódios, bem como os demais descritos ao longo deste texto, apontam que 'narrar é conhecer', como ouvi de alguns velhos Yüremawa durante as oficinas de PGTA; nomes de lugares condensam narrativas de feitos e eventos pretéritos, e seu conhecimento fornece balizas para as práticas atuais de habitar esses lugares. Mapear parece, por sua vez, um desdobramento de conhecimentos mito-históricos e espaciais, mais um operador nas disputas entre versões narrativas. No contexto fornecido pelos eventos que descrevi de mapeamento, de trabalho coletivo em oficina, amparado por políticas públicas governamentais, no caso do PGTA, a escrita de/em mapas parece ser entendida pelos Kubeo e Kotiria como uma forma de estabilizar, condensar diferentes versões em consenso, indicar limites territoriais, mas a ideia do mapa como produtor de consenso é aparente, pois eles mesmos reconhecem que os mapas são 'falsos', ao menos os mapas dos outros; tal como se passa com o registro escrito de narrativas de origem e deslocamentos, mapas demandam novos mapas, novas versões. O consenso é aparente e provisório, e carrega em seu interior o desentendimento.

REFERÊNCIAS

- Andrello, G. (2010). Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 5-26. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200001>
- Andrello, G. (Org.). (2012). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. Instituto Socioambiental.
- Andrello, G. (2013). Origin narratives, transformation routes: heritage, knowledge and (a)symmetries on the Uaupés river. *Vibrant*, 10(1), 495-528. <https://doi.org/10.1590/S1809-43412013000100020>
- Angelo, S. R. F. (2016). *Transmissão e circulação de conhecimentos e políticas de publicação dos Kumua do noroeste amazônico* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2016.tde-12092016-123926>
- Arhem, K. (1998). Powers of place: territory, landscape and belonging in northwest Amazonia. In N. Lowell (Ed.), *Local belonging* (pp. 78-102). Routledge.
- Associação da Escola Kotiria Khumuno Wuy'u (ASEKK). (2020). *Água, terra e gente: primeiros passos para um plano de gestão territorial e ambiental do Alto Uaupés*. Pedro Rocha de Almeida e Castro.
- Cardoso, T. M. (2013, set. 24-26). Malhas cartográficas: técnicas, conhecimentos e cosmopolítica do ato de mapear territórios indígenas [Conferência]. *Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (ReACT)*. Campinas, São Paulo.
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Chacon, T. C. (n.d.). *Dicionário enciclopédico Kubeo Multilingue* [Versão de trabalho, 1. Rascunho].
- Decreto n. 7.747 (2012, jun. 5). Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República. http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm
- Freire, J. R. B. (2004, jul. 20). Casimiro, o índio do Mar Báltico. *Correio do Brasil*. <https://e.correiodobrasil.com.br/a/casimiro-o-indio-do-mar-baltico>
- Goldman, I. (1963). *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. The University of Illinois Press.
- Hill, J. (2002). Shamanism, colonialism, and the wild woman: fertility cultism and historical dynamics in the Upper Rio Negro Region. In J. Hill & F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia* (pp. 223-247). University of Illinois Press.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (2012). Escrever na pedra, escrever no papel. In G. Andrello (Org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro* (pp. 138-167). Instituto Socioambiental.
- Hugh-Jones, S. (2014). Caixa de Pandora: estilo alto-rio-negrino. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 6(1), 155-173. <https://doi.org/10.52426/rau.v6i1.115>
- Ingold, T. (2000). To Journey along a way of life: maps, wayfinding and navigation. In. Autor, *The perception of the environment: essays livelihood, dwelling and skill* (pp. 219-242). Routledge.
- Ingold, T. (2005). Jornada ao longo de um caminho de vida: mapas, descobridor-caminho e navegação. *Religião & Sociedade*, 25(1), 76-110.
- Ingold, T. (2011). Nomear como contar histórias: falando de animais entre os Koyukon do Alasca. In Autor, *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição* (pp. 127-143). Editora Vozes.

- Instituto Socioambiental (ISA). (2015, 18 nov.). Povos Indígenas do Rio Negro avançam na construção dos Planos de Gestão de seus territórios. <https://www.socioambiental.org/tags/plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-pgta>
- Iubel, A. F. (2015). *Transformações políticas e indígenas: movimento e prefeitura no alto rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7663?show=full>
- Lévi-Strauss, C. (2004). *O cru e o cozido*. Cosac & Naify.
- Ministério do Meio Ambiente e Mudança do Clima. (n.d.). <http://www.mma.gov.br/apoio-a-projetos/povos-ind%C3%ADgenas>
- Pedroso, D. R. (2013). *Quem veio primeiro? Imagens da hierarquia no alto Uaupés (noroeste amazônico)* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/D.8.2013.tde-12022014-122745>
- Pedroso, D. R. (2019). *O que faz um nome? Etnografia dos Kubeo do alto Uaupés (AM)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2019.tde-29072019-115635>
- Pedroso, D. R. (2020). A potência do nome: política onomástica no rio Uaupés (AM). *Campos*, 21(1), 85-112. <http://dx.doi.org/10.5380/cra.v21i1.70269>
- Pereira, R. F. (2013). *Criando gente no alto rio Negro: um olhar Waikhana* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2868>
- Perrone-Moisés, B. (2015). *Festa e guerra* [Tese de livre-docência, Universidade de São Paulo]. https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4913252/mod_resource/content/1/Festa%20e%20Guerra%20rev%2009.18.pdf
- Rocha, P. A. C. (2012). *Antes os brancos não existiam: corporalidade e política entre os Kotiria do Alto Uaupés (AM)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional]. https://minerva.ufrj.br/F/?func=direct&doc_number=000780959&local_base=UFR01
- Scolfaro, A., Oliveira, A. G., Hernández, N., & Gómez, S. (2014). *Cartografia dos sítios sagrados: iniciativa binacional Brasil-Colômbia: salvaguarda do patrimônio cultural imaterial do noroeste Amazônico*. Instituto Socioambiental.
- Veiga Neto, J. P. (2014). *Wakaipani, a grande Maloca Ancestral: processos de diferenciação entre os Yúriwawa e Yüremawa dentro do conjunto Kubeo no Uaupés brasileiro* [Trabalho de conclusão de curso, Universidade de Brasília].
- Vidal, S. (2002). Secret religious cults and political leadership: multiethnic confederacies from Northwestern Amazon. In J. Hill & F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia* (pp. 248-268). University of Illinois Press.
- Wagner, R. (2010). Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? *Cadernos de Campo*, (19), 237-257. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v19i1p237-257>
- Wright, R. (2002). Prophetic traditions among the Baniwa and other Arawakan peoples of the Northwest Amazon. In J. Hill & F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia* (pp. 269-293). University of Illinois Press.
- Wright, R. (2014). Mitagens e seus significados no noroeste amazônico. In M. S. C. Martins (Org.), *Ensaio em interculturalidade: literatura, cultura e direitos de indígenas em época de globalização* (Vol. 1, pp. 133-172). Mercado de Letras.
- Zucchi, A. (2002). A new model of the Northern Arawakan expansion. In J. Hill & F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan histories. Rethinking language family and culture area in Amazonia* (pp. 199- 222). University of Illinois Press.

O que pode um mapa? Agência nos traços e caminhos dos desenhos do povo Hupd'äh

What can a map do? Agency in the traits and paths of the drawings of the Hupd'äh people

Bruno Marques 

Museu Paraense Emílio Goeldi. Belém, Pará, Brasil

Resumo: Neste texto, percorrem-se os mapas desenhados por comunidades do povo Hupd'äh durante a elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Alto Rio Negro (PGTA), entre 2015 e 2019. Recentemente, trabalhos de mapeamento tomaram relevo nas comunidades, seja como demanda para a incorporação em atividades escolares, seja como mediadores em discussões mais amplas. O exercício proposto é o de realizar uma descrição etnográfica da produção destes desenhos, buscando delinear possibilidades de leitura antropológica. O texto é dividido em quatro tópicos. Inicialmente, são apresentadas informações contextuais e históricas sobre os Hupd'äh, passando a uma breve descrição das oficinas realizadas nos trabalhos do PGTA. O cerne do texto trata dos mapas propriamente ditos, trazendo o processo de desenhar, a territorialidade que indicam seus traços, lugares, toponímias e histórias que compõem essas iconografias de *nih s'ah* ('nossa terra'). O tópico final pontua algumas leituras possíveis dessas iconografias como experiências compartilhadas entre anciãos e jovens e como uma linguagem possível para a afirmação territorial.

Palavras-chave: Hupd'äh. Alto rio Negro. Mapeamento participativo. Desenho. Etnografia.

Abstract: This text describes and analyses maps drawn by communities of the Hupd'äh indigenous people during the *Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Alto Rio Negro* (PGTA), between 2015 and 2019. Recently, participatory mapping has gained prominence in the communities, either as a demand for incorporation into school activities or as mediation in broader discussions. The purpose of the exercise is an ethnographic description of the production of these drawings, seeking to outline possible anthropological readings. This article is divided into four parts. Initially, contextual information is presented, followed by a brief description of the work carried out in the PGTA. The core of the text analyses the maps, describing the process of drawing, the territoriality that indicates their traits, the places, toponyms and stories that form these iconographies of *nih s'ah* ('our land'). The final topic highlights some possible readings of these iconographies both as shared experiences between elders and young people and as a possible language to assert territorial rights.

Keywords: Hupd'äh. Upper Rio Negro Basin. Participatory mapping. Drawing. Ethnography.

Marques, B. (2024). O que pode um mapa? Agência nos traços e caminhos dos desenhos do povo Hupd'äh. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230032. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0032.

Autor para correspondência: Bruno Marques. Museu Paraense Emílio Goeldi. COCHS/PPGDS. Av. Perimetral, 1901. Belém, PA, Brasil. CEP 66077-530 (bmarques23@gmail.com).

Recebido em 30/03/2023

Aprovado em 22/01/2024

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



Em memória de Américo Salustiano Socot¹.

INTRODUÇÃO

Este artigo trata de aspectos dos mapas desenhados (e do próprio processo de desenhar) por diferentes comunidades do povo Hupd'äh, inscrevendo-se no tema do que é genericamente chamado de 'mapeamento participativo' ou 'etnomapeamento'². Insere-se em um conjunto relativamente extenso do que tem sido referido como 'trabalhos de mapeamento com os Hupd'äh', que um coletivo de pesquisadores não indígenas e lideranças desse povo tem realizado desde 2015³.

O começo destes trabalhos é certamente anterior; mas, em 2015, ocorreu um marco que ajuda a organizar a narrativa e as análises deste artigo: o começo da elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA) da Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro junto aos Hupd'äh, que se

estendeu até 2019, e, em meio a isso, uma série de mapas foram desenhados por diferentes comunidades hup, sendo realizado um censo do histórico de deslocamento das famílias por sítios antigos até a formação das comunidades atuais, bem como caminhadas na floresta e registros georreferenciados. Concomitante a isso, e estendendo-se até hoje, foi elaborado e realizado também um projeto de 'salvaguarda cultural e patrimonialização' dos 'modos de fazer caminho' dos Hupd'äh na floresta (bem como dos povos Dâw e Nadëb), parte de um projeto maior do Museu do Índio (Fundação Nacional dos Povos Indígenas - FUNAI) e da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO)⁴. Ao longo deste projeto, mais mapas foram desenhados, assim como mais caminhadas e registros georreferenciados foram realizados⁵.

Ainda que relacionando aos demais modos de mapeamento realizados, o que se desenvolve aqui é uma

¹ Entre a primeira versão submetida deste artigo e a versão final, ocorreu o falecimento da liderança Américo Salustiano Socot, no dia 29 de julho de 2023, em São Gabriel da Cachoeira. Mais do que um personagem que pontua as passagens do exercício etnográfico que segue, Américo Socot foi um orientador e participante dos trabalhos que são descritos, além de uma inspiração para a continuidade disso em forma de reflexão acadêmica. Portanto, este texto acaba por ser também parte da memória da atuação e da dedicação desta grande liderança do povo Hupd'äh, e amigo pessoal. Um texto em homenagem a Américo pode ser acessado em Radler et al. (2023).

² Composições textuais anteriores de parte dos materiais trabalhados neste texto foram apresentadas nos seguintes congressos: Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia (em 2017 e 2021), Reunião de Antropologia Brasileira (2020) e Sociedade para a Antropologia das Terras Baixas da América do Sul (2021). Agradeço aos coordenadores dos grupos de trabalho dos quais participei em cada um desses eventos, bem como aos colegas que contribuíram com as reflexões. Este texto é um recorte específico dentro da reflexão mais ampla sobre o mapeamento com os Hupd'äh, a qual será trabalhada também em publicações futuras.

³ Esse conjunto de trabalhos, por sua vez, tem como pano de fundo uma série de produções de mapeamento participativo realizada com os demais povos da região do alto rio Negro, os quais estão concentrados em artigos acadêmicos presentes na coletânea organizada por Andrello (2012a). Este livro desenvolve "um tema de enorme relevância na vida dos povos indígenas da região", qual seja, "a inscrição de suas histórias de origem na paisagem natural" (Andrello, 2012b, p. 8). Uma das partes da coletânea é integralmente voltada a "experiências de mapeamento participativo realizadas na região, referentes à produção de mapas e outros tipos de registros das narrativas de origem das quais derivam" (Andrello, 2012b, p. 9). Quanto aos mapeamentos realizados anteriormente especificamente com o povo Hupd'äh, cabe referir, ainda que em sobrevoos, contribuições de Gerardo Bamonte (na década de 1960) (Bamonte, 1972, 1973), Howard Reid (na década de 1970) (Reid, 1979), Renato Athias (na década de 1980) (Athias, 1995) e Jorge Pozzobon (na década de 1990) (Pozzobon, 1991). Este último realizou os primeiros trabalhos com base na tecnologia de *Global Positioning System* (GPS) no contexto da demarcação da Terra Indígena Alto Rio Negro, e que forneceu a base para a produção do mapa da Figura 1. Ao longo do segundo tópico deste texto, outros mapeamentos realizados com os Hupd'äh serão relacionados à descrição dos mapas desenhados pelas comunidades deste povo a partir de 2015.

⁴ Trata-se do projeto de cooperação técnica internacional "Salvaguarda do patrimônio linguístico e cultural de povos indígenas transfronteiriços e de recente contato na região amazônica" (UNESCO/Museu do Índio/FUNAI), sob coordenação científica de Carlos Fausto, dentro do qual foram desenvolvidos dois subprojetos relativos aos povos da família linguística Naduhup: "Caminhos dos Dâw, Hupd'äh e Nadëb: arte verbal e imagem, tecendo floresta e mundos" (2017-2018) e "*Tiw big niij*: caminhos antigos e saberes dos Hupd'äh no centro da floresta" (2019-2020).

⁵ No momento, em uma pesquisa realizada pelo Museu Paraense Emílio Goeldi (MPEG), sob supervisão de Márcio Meira, estou organizando a somatória dos trabalhos de mapeamento realizados com os Hupd'äh na última década (entre o PGTA e o projeto de salvaguarda acima mencionado), bem como relacionando-os a registros históricos da habitação dos Hupd'äh em trabalhos acadêmicos no decorrer do século XX e em documentos históricos e de viajantes dos séculos XVIII e XIX. O objetivo é constituir uma base de dados integrada.

breve parte desta história, especificamente uma descrição do processo de desenhar mapas pelas comunidades hup e de algumas de suas implicações possíveis em seu contexto contemporâneo. Este artigo apresenta um esforço de tatear a profundidade de como os Hupd'äh desenham um mapa. Em relação a esses eventos – os mapas das comunidades hup –, tem-se a sensação, ligeiramente vertiginosa, de não sabermos se estamos diante de algo excessivamente banal ou completamente surpreendente. E é desta tensão que nasce este artigo.

Antes, porém, são necessárias algumas informações introdutórias sobre a população hupd'äh, sua história e seu contexto atual, de modo a tornar inteligível o que será descrito. Os Hupd'äh são um dos povos indígenas da família linguística Naduhup (outrora chamada de 'Maku'), junto aos Dâw, Nadëb e Yuhupdeh⁶. Contam, hoje, no Brasil, 2.593 pessoas (FOIRN, 2019a), habitando, sobretudo, a TI Alto Rio Negro. A cidade de referência na região é São Gabriel da Cachoeira (estado do Amazonas, Brasil). Estão distribuídos em, basicamente, três grupos regionais, com diferenças dialetais entre si, cada qual de tendência endogâmica, somando, hoje em dia, mais de 20 comunidades e dezenas de sítios. Como pode ser visto na Figura 1, a terra que habitam tradicionalmente, junto a povos da família linguística Tukano oriental, compreende o interflúvio entre os rios Papuri, ao norte, Tiquié, ao sul, e médio Uaupés, a leste (formando uma espécie de quadrante). Uma parte consideravelmente menor da população (da qual não se tem no momento informações populacionais mais detalhadas) vive na Colômbia.

Na literatura etnológica regional, são comumente descritos como os 'índios do mato' em contraste aos 'índios do rio' (famílias linguísticas Tukano oriental e Aruak). Essa oposição dá forma às duas imagens socioecológicas fortes do noroeste amazônico: de um lado, os povos da família linguística Naduhup,

correspondendo aos tradicionalmente caçadores-coletores seminômades, habitando os interiores mais densos da floresta (as cabeceiras dos igarapés que afluem para os rios de referência da região que habitam); de outro, os povos das famílias linguísticas Tukano oriental e Aruak, horticultores de tendência sedentária, com economia mais voltada à pesca, que habitam a beira dos grandes rios da região. A habitação dos interflúvios é epitomizada em um dos modos pelos quais os Hupd'äh referem-se a si mesmos (a depender do contexto de comunicação): *Dëh Ket Yohd'äh* ('gente da cabeceira'). O domínio dos Hupd'äh do centro da floresta e dos caminhos que interligam os grandes rios que cortam a região do Uaupés é um atributo constantemente marcado regionalmente pelos outros povos indígenas, tendo também efeito nas imagens presentes na etnologia regional: andarilhos, mestres dos caminhos na mata.

Por paradoxal que pareça à primeira vista, o contato dos Hupd'äh com os colonizadores não indígenas é, ao mesmo tempo, antigo e recente. Nos registros históricos trabalhados por Robin Wright (Wright, 2005) e Márcio Meira (Meira, 2018), podemos buscar algumas informações sobre os 'Macus' já nos primeiros documentos escritos relativos às regiões do médio e alto rio Negro. Nesses documentos dos séculos XVIII e XIX, são caracterizados como "uma nação de índios errantes e inconstantes" (Wright, 2005, p. 35) e também como vítimas preferencias no mercado de escravizados que se estabeleceu na região em busca de mão de obra para os empreendimentos coloniais, obrigando a "descimentos forçados", em que o "rio Uaupés era o empório onde se forneciam os habitantes do Rio Negro; e a errante, desgraçada tribu dos 'Macús', a maior tributaria do ignóbil mercado" (Major Dionísio Cerqueira citado em Meira, 2018, p. 224). Não é o objetivo aqui retomar a complexidade da história colonial da região do alto rio Negro, mas merece destaque o fato de, já nestes

⁶ Para a compreensão dos sentidos pejorativos do termo 'Maku' na região do rio Negro e para a classificação contemporânea da família linguística Naduhup, conferir Epps e Bolaños (2017).



Figura 1. Região de ocupação Hupd'äh. Fonte: FOIRN e ISA (2006, p. 21).

registros, poder ser encontrado outro elemento importante da caracterização destes povos: a recalcitrância no contato direto com os colonizadores não indígenas, constando como particularmente desobedientes e inconstantes.

Tal atributo se estende ao século XX, nas caracterizações que os missionários salesianos fizeram dos Hupd'äh nas tentativas de agregá-los aos internatos construídos a partir da década de 1930, em que as crianças deste povo insistiam em fugir para o interior da floresta, retornando ao encontro de suas famílias, como podemos

ver nos escritos do padre Antonio Giaccone (Giaccone, 1955). Não à toa, Jorge Pozzobon, ao retomar a história dos Hupd'äh, e trocando a chave do negativo (errância) para o positivo (resistência), os caracteriza justamente como “os campeões da resistência” (Pozzobon, 2011). A empresa missionária salesiana, tendo os internatos como dispositivo central, que alterariam de modo drástico as vidas dos povos indígenas da região do Uaupés já na primeira metade do século XX (Andrelo, 2006), teve que se adaptar a esta recalcitrância ou resistência dos Hupd'äh,

consolidando-se na forma dos “povoados-missão” apenas na década de 1970 (Athias, 1995; Marques, 2015). A partir deste período, os Hupd’äh passaram a ter contato mais constante com os missionários, adotando, tendencialmente, um modo de vida mais sedentário e em concentrações populacionais maiores, passando também a frequentar paulatinamente instituições escolares.

Nesta linha colonial, para todos os efeitos, há uma espécie de decalagem histórica entre, por um lado, a relação dos povos indígenas da família linguística Tukano oriental e os não indígenas e, por outro, a relação dos Hupd’äh e os não indígenas. Via de regra, os Hupd’äh têm um conhecimento comparativamente menor da língua portuguesa, dos modos de lidar com as instituições governamentais, dos modos de participar das próprias instituições de representação política indígenas e também da linguagem escrita. Ainda que em tons e aspectos distintos ao que se viu nesta pinclada nos séculos XVIII, XIX e XX, há contemporaneamente também a marcação de uma distância relativa aos conhecimentos e às instituições não indígenas da parte dos Hupd’äh.

Isso tomou contornos mais notáveis (e graves) para as instituições de São Gabriel da Cachoeira a partir da década de 2010, com as descidas massivas de famílias deste povo para o centro urbano do município em busca do acesso aos benefícios sociais (como Bolsa Família, aposentadoria, entre outros) e documentação, gerando uma situação de vulnerabilidade sanitária e socioeconômica que vem sendo documentada ao longo da última década, persistindo até hoje (Lima et al., 2016; Marques, 2015; Moreira, 2017; Barbará, 2021). Em vista desses aspectos históricos do povo Hupd’äh em suas relações com os não indígenas, e considerando vulnerabilidades específicas nestas relações que incidem de modo agudo atualmente, a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) os classifica como um ‘povo indígena de recente contato’.

Em linhas gerais, é neste contexto que foram realizados, com as comunidades do povo Hupd’äh, os trabalhos de elaboração do PGTA da TI Alto Rio Negro,

entre 2015 e 2019, sendo que parte do processo foi o desenho de mapas das terras por elas habitadas. De partida, pode-se dizer que os desenhos desses mapas excederam seus propósitos originais, como será visto a seguir, tornando-se um foco central das atenções dos Hupd’äh no decorrer dos trabalhos.

O texto a seguir é dividido em três tópicos centrais. No primeiro, são brevemente descritas as ‘oficinas itinerantes’ realizadas com os Hupd’äh nos trabalhos do PGTA. No segundo, passamos à descrição e à análise dos mapas, trazendo o modo como foram desenhados e a territorialidade, que indicam seus traços em direção às cabeceiras dos igarapés, as relações de parentesco neles expressas e os lugares, toponímias e histórias que compõem essas iconografias de *nih s’ah* – ‘nossa terra’ –, expressão comumente usada pelos Hupd’äh nas ocasiões, tendo sua profundidade conceitual e experiencial própria, para além do que se convencionou chamar de ‘território’ (Reid, 1979; Ramos, 2013; Ramos & Epps, 2018). O tópico final pontua uma leitura possível dessas iconografias como uma experiência da paisagem compartilhada entre anciãos e jovens nas narrativas da terra e como uma linguagem possível na afirmação territorial diante das instituições governamentais no contexto do PGTA, articulando com a produção bibliográfica relativa aos povos indígenas do alto rio Negro.

O PGTA DA TERRA INDÍGENA ALTO RIO NEGRO E A PARTICIPAÇÃO DOS HUPD’ÄH: AS ‘OFICINAS ITINERANTES’

No contexto da Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas (PNGATI), instituída pelo Decreto nº 7.747, de 5 de junho de 2012, as elaborações dos PPGTA das TI das regiões do médio e alto rio Negro foram realizadas através de um acordo de cooperação técnica entre FUNAI, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e Instituto Socioambiental (ISA). Especificamente os trabalhos do PGTA da TI Alto Rio Negro se estenderam entre 2014,

com a realização da atividade prévia do curso “Gestão territorial e ambiental de terras indígenas no rio Negro”, e 2019, com a escrita dos capítulos que compõem o volume publicado no mesmo ano⁷. Em torno deste trabalho, essa estrutura institucional provocou uma grande mobilização de comunidades, lideranças e organizações indígenas dos diversos povos que habitam a TI Alto Rio Negro, bem como de pesquisadores indígenas e não indígenas.

No segundo semestre de 2015, os trabalhos de elaboração propriamente ditos tiveram início através de oficinas inaugurais dos PGTA, realizadas em grandes eventos de cada uma das cinco coordenadorias regionais que formam a FOIRN, tendo em média 200 pessoas em cada uma das oficinas (Dias, 2016). Nas regiões habitadas pelos povos Hupd'äh e Yuhupdeh, em áreas que compreendem a Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê (COIDI) e a Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquié, Baixo Waupés e Afluentes (DIAWI'), esses grandes eventos foram realizados nos povoados de Iauaretê e Taracuá, respectivamente. Lideranças dos Hupd'äh e dos Yuhupdeh participaram e colaboraram nestes eventos, bem como nas demais reuniões abrangentes realizadas em São Gabriel da Cachoeira até o final dos trabalhos de consulta e formulação (em 2018). Entretanto, devido às especificidades destes povos no contexto regional (conforme colocado brevemente na Introdução), as instituições organizadoras chamaram um

conjunto de pesquisadores que trabalham com esses povos para auxiliar nas atividades de consulta complementares.

Assim foi elaborado o que foi chamado, à época, de 'oficinas itinerantes'. O princípio básico que as conduzia foi colocado pela liderança Américo Socot (povo Hupd'äh), que afirmou a necessidade de realizar a consulta na maior quantidade de comunidades e regiões habitadas por esses povos, ao invés de agregar uma grande quantidade de lideranças em uma única oficina. As razões colocadas por Américo para essa orientação diziam respeito a aspectos logísticos e de sociodiferenciações importantes nas relações de parentesco internas a cada um dos grupos regionais habitados pelos Hupd'äh, bem como às variações dialetais da língua Hup. Mas Américo acentuou também outro ponto central para a realização deste modo de oficinas: as próprias visitas às comunidades poderiam favorecer uma aproximação dos Hupd'äh com este tipo de trabalho de articulação política na região, em relação ao qual, segundo ele, os seus parentes estavam relativamente distantes, possibilitando que eles, de alguma forma, se apropriassem das questões que seriam tratadas. Assim, neste segundo semestre, o pesquisador Danilo Ramos e Américo Socot realizaram oficinas itinerantes em comunidades hup do médio rio Tiquié⁸; Henrique Junio Felipe, em comunidades yuhup dos igarapés Cunuri e Ira⁹; e Bruno Marques e a liderança Antônio Ramos, em comunidades hup das regiões do igarapé Japu e do rio Papuri¹⁰.

⁷ Para uma contextualização da PNGATI e dos PGTA como instrumentos dessa política pública, conferir Smith et al. (2021). Sobre experiências de elaboração de PGTA em terras indígenas em outras regiões amazônicas, conferir Grupioni (2020). Quanto à elaboração do PGTA da TI Alto Rio Negro, há um artigo acadêmico de referência (Iubel, 2019), bem como uma série de publicações intituladas “Governança e bem viver indígena: planos de gestão territorial e ambiental das terras indígenas do alto e médio rio Negro”, publicadas entre 2016 e 2018 (FOIRN, FUNAI e ISA). Nas referências deste artigo, podem ser encontrados os *links* para acesso às publicações do “PGTA Wasu” (FOIRN, 2021), integrando os trabalhos realizados nas diferentes terras indígenas da região, e do PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro (FOIRN, 2019a).

⁸ 1ª oficina na comunidade Taracuá Igarapé; 2ª oficina na comunidade Barreira Alta.

⁹ 1ª oficina na comunidade São Martinho, igarapé Cunuri; 2ª oficina na comunidade Guadalupe, igarapé Ira; 3ª oficina na comunidade São Felipe, igarapé Cunuri.

¹⁰ Na região do igarapé Japu, foram realizadas quatro oficinas: 1ª oficina na comunidade Nossa Senhora de Fátima, Iauaretê; 2ª oficina na comunidade Santa Cruz do Cabari, com presença de lideranças de Jacaré Banquinho, Piracema e Santa Rosa; 3ª oficina em Boca do Traíra, com presença da comunidade vizinha, Água Viva; 4ª oficina em Santo Atanásio. No rio Papuri, foram realizadas três oficinas: 5ª oficina em Santa Cruz do Turi; 6ª oficina na comunidade São Fernando, com presença de lideranças da comunidade Cabeça da Onça; e 7ª oficina na comunidade Waguiá.

Ao todo, neste primeiro momento, foram 17 comunidades diretamente envolvidas em 12 oficinas. Esses moldes de trabalho seriam seguidos em outras etapas de trabalho, com as contribuições do pesquisador Pedro Lolli com os Yuhupdeh do igarapé Castanho, Denivaldo Cruz (FUNAI) e Américo Socot com os Hupd'äh do médio Tiquié, e os servidores da FUNAI, Evaldo Alencar e Túlio Binotti, no igarapé Japu, além do complemento dos trabalhos de mapeamento participativo com outras comunidades hup no decorrer do levantamento socioambiental realizado em 2016 por pesquisadores indígenas em todas as comunidades da TI Alto Rio Negro, e, especificamente com o povo Hupd'äh, pelo pesquisador Bruno Marques.

Nessas ‘oficinas itinerantes’, as reuniões comunitárias eram divididas, grosso modo, em três momentos, tendo a duração de dois ou três dias. Um primeiro de exposição das linhas gerais da PNGATI, de seus instrumentos e do PGTA, seguido de conversas em cinco eixos temáticos básicos: ‘escola’, ‘saúde’, ‘conhecimentos tradicionais’, ‘manejo ambiental e alimentação’ e ‘cidade’ – ‘cidade’ entendida aqui como um termo que concentra as questões de documentação e acesso a benefícios sociais, particularmente candentes no momento atual da vida desta população. Ao fim, esses eixos temáticos eram organizados em uma tabela de ‘problemas’ e de ‘soluções’ apontados pelas comunidades. Esses dois primeiros momentos correspondiam à dimensão de assembleia comunitária, de tratamento discursivo em uma reunião pública sobre os temas que mobilizam a vida coletiva, envolvendo as falas dos *bi’ hitamd’äh* (‘os que ajudam a fazer’) das instituições, de apoiadores e lideranças do movimento indígena, e as falas das lideranças hupd’äh.

O terceiro momento era a realização do desenho de mapas por parte das comunidades (Figuras 2 a 4). Inicialmente, esses mapas foram pensados como simples complementos sobretudo das discussões sobre 'manejo ambiental e alimentação', bem como no sentido de dar visibilidade e materialidade gráfica ao que é a floresta para essas pessoas em um sentido amplo, em sua virtual



Figura 2. Hupd'ah desenhando mapa na comunidade São Fernando, povo Hupd'ah, alto rio Papuri, em dezembro de 2015. Foto: Bruno Marques (2015).



Figura 3. Hupd'ah desenhando mapa na comunidade Santa Rosa, povo Hupd'ah, igarapé Cabari, médio rio Uaupés, em novembro de 2019. Foto: Bruno Marques (2019). Fonte: acervo do Museu do Índio, FUNAI.



Figura 4. Hupd'äh conversando sobre mapas desenhados antes de caminhada, comunidade Waguiá, povo Hupd'äh, alto rio Papuri, em novembro de 2017. Foto: Bruno Marques (2017). Fonte: acervo do Museu do Índio, FUNAI.

infinidade de lugares e caminhos. Com o passar das oficinas realizadas nas diferentes regiões habitadas por eles, porém, outras dimensões dessa produção de desenhos foram se colocando, fazendo com que tomassem relevo nos trabalhos, como ficará mais claro nos próximos tópicos.

Ao longo do processo de mapeamento nas comunidades, com a somatória das diversas experiências, aos poucos, foi sendo sintetizado um roteiro aberto para a organização dos dados, sendo estipulados quatro conjuntos de lugares mapeados. Listo, de forma não exaustiva, os itens, bem como alguns termos em língua Hup que guiaram este trabalho de mapeamento:

- 'Lugares sagrados': *Pàç* ('serras'); *Hũ Moy* ('casa de caça'); *Döh-Äy Moy* ('casa de Curupira'); *Bisiw Moy* ('casa de Bisiw'); *B'atib' Moy* ('casa de espectros predadores da floresta'); *Moh* ('lagos'); locais onde *Ëywed* ('ser que os Hupd'äh costumam traduzir como 'leão', tendo propriedades de felino e de macaco') vive e transita;

- Sítios antigos: locais onde viveram os antigos (*Moy hōd*), registrando os nomes dos sítios, dos igarapés e as famílias (clãs) que habitaram; *Paç Moy* ('moradias em cavernas, nas quais podem ser encontrados restos cerâmicos e outros materiais de relevância arqueológica');

- Caminhos: trilhas para outras comunidades; trilhas para as serras nas cabeceiras dos igarapés; trilhas

para os acampamentos de caça e *ōh hōhōd* ('local de acampamento');

- Manejo e recursos ambientais: locais de caça; locais de pesca; locais para extração de palhas de caraná (construção da cobertura das casas, também descrevendo a situação atual dos caranazais), patauá, bacaba etc. (para construção das coberturas dos tapiris); locais de extração de cipó e arumã (feitura de artesanato); locais para extração de materiais para instrumentos de caça; locais para coleta de minhocas para pesca; roças (descrevendo os tipos de solo disponíveis em cada comunidade e seus diferentes potenciais).

Esses termos, em língua Hup, não são excludentes entre si, havendo, portanto, intersecções conforme os locais específicos. A tênue classificação acima exposta – feita, importante ressaltar, ao longo das experiências de elaboração de mapas com os Hupd'äh –, assim, funcionou como guia para a inspiração e a elaboração dos mapas, e não com a finalidade de uma taxonomia espacial absoluta do território.

Destaca-se que, do ponto de vista das comunidades, esses trabalhos, que envolvem tanto a discussão sobre aspectos da vida atual e a produção dos mapas, foram recebidos como um

... meio de estabelecer um novo equilíbrio: equacionando a vida como se dava no 'tempo dos antigos' e a vida atual em grupos locais mais sedentarizados e de maior concentração demográfica, em que a escola, as mercadorias e os serviços de saúde ganham relevância, mas que acabam por gerar, no caso de algumas comunidades, a escassez de recursos alimentares e problemas de outras ordens. As reflexões expostas pelos Hupd'äh e Yuhupdeh oscilaram em uma dinâmica entre o interior da floresta e as incursões na cidade de São Gabriel da Cachoeira, apresentando os dois polos extremos pelos quais transcorre a vida atual (Dias, 2016, p. 9).

Essa equação dos Hupd'äh entre o tempo dos antigos e o tempo atual teve sua projeção no próprio método adotado pelas comunidades para o desenho dos mapas, equacionando também diferentes gerações: jovens em idade escolar, professores e anciãos. Os primeiros dispunham de suas capacidades de escrita e desenho em papel e ficavam

debruçados sobre as mesas em que as linhas eram traçadas, ao passo que os velhos, sentados em bancos e cadeiras próximos, eram requisitados para a orientação geral dos conhecimentos espaciais e das histórias dos antigos. A produção dos mapas foi certamente o momento mais animado dessas oficinas em 2015, nos quais as conversas sobre os temas elencados na discussão sobre 'problemas e soluções' tomavam corpo, sendo também um evento importante de articulação de conhecimentos entre anciãos e jovens, tendo em vista a tendência atual de os jovens estarem mais fixos nas comunidades e percorrerem uma extensão territorial relativamente menor do que seus pais e avós faziam outrora – o processo de desenhar mapas foi frequentemente um modo de os mais jovens escutarem a respeito de lugares em que nunca haviam estado.

OS DESENHOS DOS MAPAS DE COMUNIDADES DO POVO HUPD'ÄH

Neste tópico, adentramos na descrição dos mapas propriamente ditos, passando pela imagem geral deles e sobre seus modos de desenhar, destacando elementos colocados pelos Hupd'äh nos traços dos desenhos. As descrições a seguir incorporam sobretudo as experiências de desenhos de mapas nessas 'oficinas itinerantes' vinculadas ao PGTA da TI Alto Rio Negro, lançando mão também de trabalhos de mapeamento participativo realizados posteriormente, através de projeto de patrimonialização e salvaguarda cultural dos modos de fazer caminhos dos Hupd'äh (conferir nota 4), no qual duas comunidades aprofundaram esses ensaios iniciais de mapeamento.

Como pode ser visto nas Figuras 5 e 6, o resultado gráfico do desenho desses mapas sugere um pensamento espacial concebido verticalmente, à semelhança de uma imagem de satélite. Mas cabe referir que o modo como o desenho foi composto pelos Hupd'äh se dava em muitos aspectos horizontalmente, como se percorressem caminhos no papel: o ato de desenhar funciona recapitulando o percurso espacial na mata, através do trânsito nos igarapés ou nas trilhas. O primeiro passo,

via de regra, era traçar o rio de referência mais próximo: no caso dos mapas das Figuras 5 e 6, que serão brevemente descritos, o rio Papuri. Depois, eram desenhados os afluentes mais importantes que compõem as terras em que deambulam os Hupd'äh de determinada comunidade, considerando que esses mapas em geral coincidem com os terrenos de caça e coleta das comunidades.

A disposição desses elementos na cartolina tendia a colocar o rio na base e as cabeceiras dos igarapés na parte de cima, o que remete aos termos usados pelos Hupd'äh quando se vai de jusante a montante em um curso d'água, *pé* ('subir'), bem como o movimento inverso, *hí* ('descer'). Se observada a Figura 1, percebe-se que o rio Papuri está ao norte, enquanto o Tiquié está ao sul, de modo que os mapas desenhados pelas comunidades deste último acabavam por coincidir sua espacialidade baseada na oposição entre baixo e alto curso dos igarapés (e assim expressa na cartolina) com o eixos sul-norte, como convencionado no Ocidente. Mas, no caso das comunidades que têm o rio Papuri como referência, isso se inverte.

Localizada a comunidade atual, o traçado dos afluentes menores desses igarapés ia sendo tramado lentamente, como se os Hupd'äh percorressem a beira dos igarapés. Nisso, os pontos – sítios antigos, lagos, locais de extração de minhoca, casa de curupiras etc. – iam sendo dispostos. Por último, eram desenhados os caminhos mais importantes, bem como, em algumas comunidades, uma tipologia de caminhos se desdobrava desses exercícios: *b'ot tiw* ('caminho da roça'), *s'ug tiw* ('caminho da mata'), *hayam tiw* ('caminho para as comunidades'), *big tiw* ('caminho dos antigos'), *tiw pög* ('rotas', 'varadouros inter-regionais'). Quando visualizados em conjunto, os mapas produzidos pelas comunidades hup das regiões do alto e baixo rio Papuri, de Iauaretê, do igarapé Japu, do médio e alto rio Tiquié, revelam uma trama virtualmente infinita de caminhos pela mata, entretecendo os interflúvios entre os rios Papuri, Uaupés e Tiquié.

Destaca-se que a orientação, o ponto para o qual tendiam os desenhos dos caminhos e lugares que iam

sendo gradualmente rememorados e projetados no papel, em geral, eram as serras (*Paç*), localizadas nas cabeceiras dos igarapés habitados pelos Hupd'äh. Esse é precisamente o caso dos mapas das três comunidades hup do alto rio Papuri (Waguiá, São Fernando e Cabeça da Onça), bem como da comunidade Serra do Cabari, no alto rio Tiquié. Os mapas desenhados por essas comunidades orientam-se todos na direção de um mesmo conjunto de serras que compõem um divisor

de águas entre o alto rio Papuri e o alto rio Tiquié. Esse conjunto de serras é um vértice para o qual tendem as espacialidades de diferentes coletivos hupd'äh; serras das quais vertem os igarapés tradicionalmente habitados por eles. Na Figura 5 (mapa da comunidade São Fernando), o conjunto de serras pode ser identificado no canto superior direito da imagem, ao passo que, na Figura 6 (mapa da comunidade Waguiá), localiza-se no canto superior esquerdo.

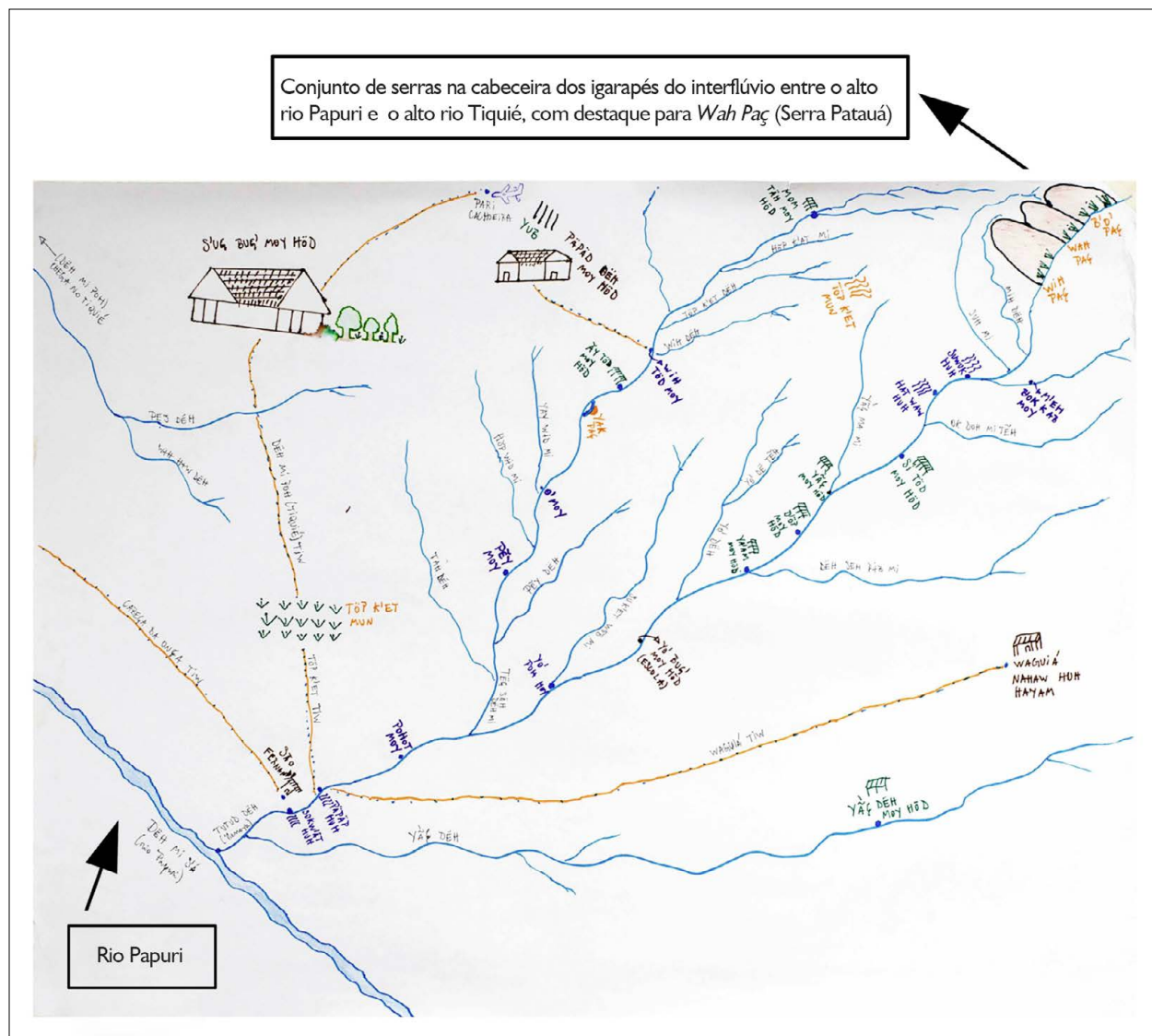


Figura 5. Mapa desenhado pela comunidade São Fernando, povo Hupd'äh, alto rio Papuri, em dezembro de 2015.

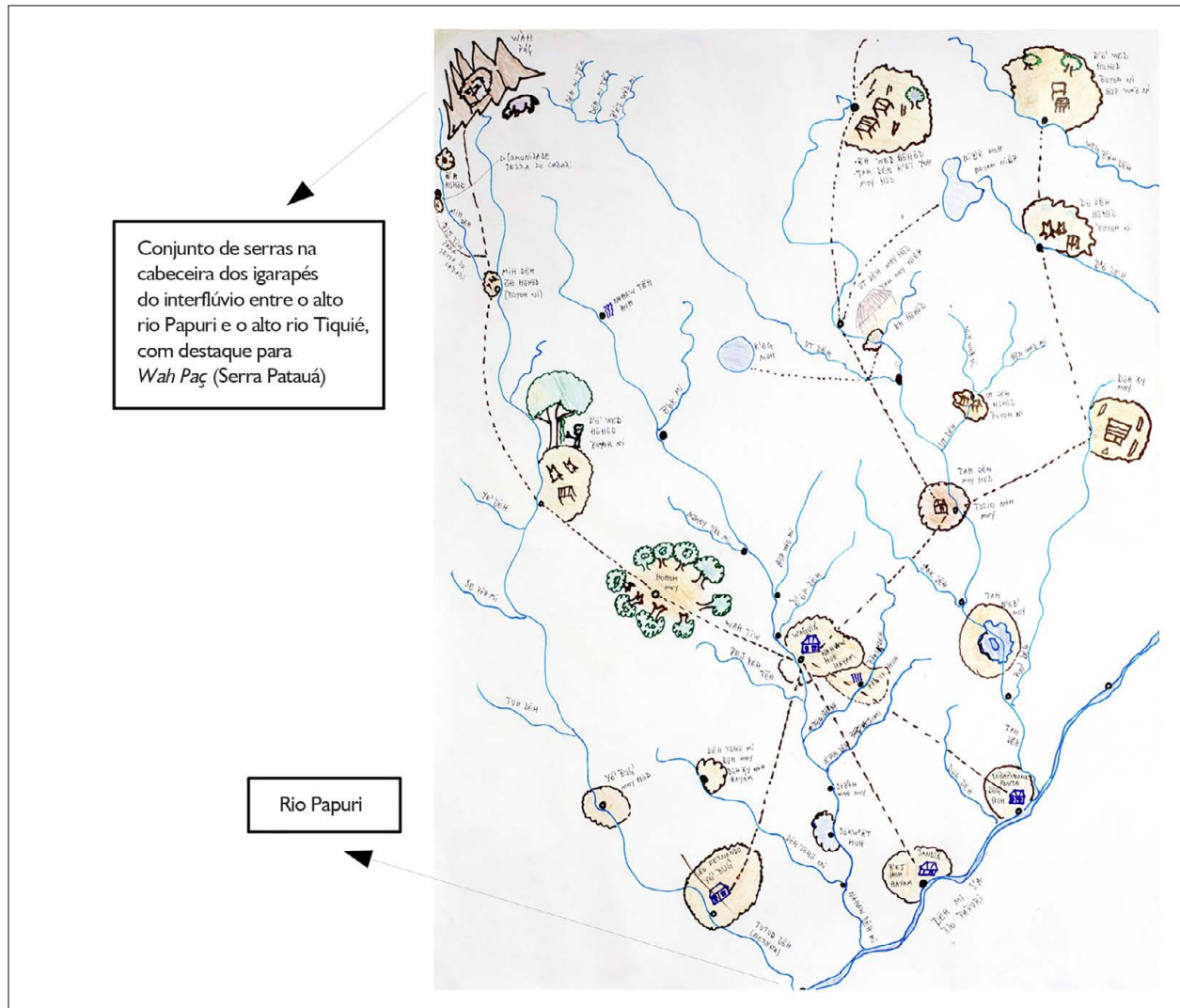


Figura 6. Mapa desenhado pela comunidade Waguiá, povo Hupd'äh, alto rio Papuri, em dezembro de 2015.

É importante notar que essas serras nas cabeceiras dos igarapés, analisadas aqui como os vetores dos desenhos das comunidades, de certa forma estão presentes já nos primeiros esforços de mapeamento realizados com os Hupd'äh (Reid, 1979), e hoje contam com descrições etnográficas aprofundadas sobre as relações que esse povo tem com lugares de seus percursos florestais e xamânicos (Ramos, 2013; Ramos & Epps, 2018). Reid (1979) escreveu a primeira monografia baseada em trabalho de campo intensivo com os Hupd'äh (realizado no decorrer da década de 1970).

Nessa contribuição, podemos ver em dois mapas, que buscam descrever os grupos locais dos Hupd'äh nas décadas de 1940 e 1960, marcações gráficas sutis (e não nomeadas) de dois conjuntos de serras nas terras habitadas por este povo. O primeiro conjunto é justamente este presente nos mapas das Figuras 5 e 6, no interflúvio entre o alto rio Papuri e o alto rio Tiquié, tendo como referência principal *Wah Paç* (serra Pataua). O segundo conjunto localiza-se no interflúvio entre o baixo rio Papuri, o médio rio Uaupés e o médio rio Tiquié, o qual teve relevância nos desenhos realizados

por comunidades hup destas localidades no decorrer das ações de mapeamento participativo do PGTA a partir de 2015, em que *Paç Pög* (Serra Grande) aparece como o marcador geográfico e simbólico de maior destaque¹¹.

Na pesquisa etnográfica realizada por Ramos (2013) com a comunidade de Taracuí Igarapé, no médio rio Tiquié, bem como em seus desenvolvimentos posteriores (Ramos & Epps, 2018; Ramos, 2018), podemos apreender a densidade da relação dos Hupd'äh em tais espaços, particularmente *Paç Pög* (Serra Grande). As serras são pontos importantes nas narrativas míticas da chegada dos *Hib'ah Tēhd'äh* ('gente do nascimento') nesta terra; e também no destino pós-morte das almas dos Hupd'äh; são locais de práticas rituais, ao beberem as águas dos 'lagos de leite' que estão em seus topos, sendo importantes na construção do corpo hup; são parte dos percursos xamânicos de cura de doenças; marcam também o centro da floresta, local de moradia antiga nas cabeceiras dos igarapés etc. As cabeceiras dos igarapés, nos mapas desenhados pelos Hupd'äh e, mais especificamente, essas serras são lugares de adensamento experiencial, histórico e xamânico. Nas palavras de Ramos (2013, p. 108):

... a viagem à Serra Grande situa um vasto campo relacional para que ações ritualizadas surjam com os movimentos dos viajantes que, caminhando, metamorfoseiam seus corpos e as paisagens por onde passam. A viagem revela-se como um complexo processo ritual fundamental tanto para a iniciação xamânica quanto para a educação da atenção e aquisição de habilidades no mundo vivido.

Justamente por não serem, hoje em dia, locais visitados nos modos e com a frequência que se fazia antigamente, foram identificados ao longo da realização do PGTA como importantes de serem retomados para a formação dos corpos dos mais jovens, bem como nos trabalhos de

mapeamento que poderiam ser incorporados nas atividades escolares. A feitura dos desenhos dos mapas tendia às cabeceiras e a essas serras – funcionando como espécies de atratores dos traços nas cartolinas –, e, ao percorrer os seus caminhos no papel, anciãos, jovens e professores hup narravam a terra dos antigos e das comunidades atuais.

Outro aspecto fundamental dos mapas que estamos descrevendo neste artigo diz respeito às relações de parentesco. Os três grupos locais hup do alto rio Papuri podem ser considerados parte de uma mesma parentela. Todas essas comunidades são formadas majoritariamente por dois clãs em relação de exogamia, os *Tēg-D'uh Ag Tēhd'äh* ('filhos da fruta da árvore') e os *Sokw'ät Noh K'öd Tēhd'äh* ('filhos do bico do tucano'), acompanhados de alguns clãs menos numerosos, como os *Wih Tēhd'äh* ('filhos do gavião'), os *K'ög K'eg Tēhd'äh* ('filhos do osso do macaco zogue-zogue') e os *K'ög Ya'am Tēhd'äh* ('filhos do macaco zogue-zogue onça', em tradução incerta). As comunidades contemporâneas são fruto da agregação de pequenos grupos locais que outrora viviam nos médios e altos cursos dos igarapés que são afluentes do alto rio Papuri, parte do que o antropólogo Pozzobon (1983, 1991) classificou como o grupo regional ocidental dos Hupd'äh (interflúvio entre o alto rio Papuri e o alto rio Tiquié), em que se evidencia uma tendência à endogamia regional, estendida também aos coletivos que compõem hoje em dia a comunidade Serra do Cabari (alto rio Tiquié).

Nas Figuras 5 e 6, pode ser vista uma sucessão de *moy höd* ('sítios antigos') desses coletivos clânicos nos igarapés, tais como: *Yāç moy höd* ('sítio Chocalho'), *D'öp moy höd* ('sítio Japu'), *Ya'am moy höd* ('sítio Onça'), *S'ug Bug' moy höd* ('sítio Monte da Floresta'), *Yo' Bug' moy höd* ('sítio Monte Pinu-Pinu') etc. Hoje em dia, frequentemente, esses

¹¹ No contexto da região do rio Uaupés e seus afluentes, essas serras na cabeceira dos igarapés não têm importância marcada somente para os povos da família linguística Naduhup. Nota-se que os Desano da comunidade de Santa Cruz do Turi (baixo rio Papuri), nos trabalhos do PGTA da TI Alto Rio Negro, colocaram sua relação antiga com esse conjunto de serras entre o baixo Papuri e o médio Uaupés. Da mesma forma fizeram os Tukano da comunidade Jandiá (vizinha à comunidade hupd'äh Waguiá) em relação à serra Pataúá, no interflúvio entre os altos rios Papuri e Tiquié. E, na dissertação de mestrado de José Rivelino Barreto (povo Tukano), quando o autor comenta os limites territoriais de sua comunidade, São Domingos Sávio (alto rio Tiquié), pode ser identificada justamente a seguinte marcação: "à Leste, o limite é a Serra Bacaba, *Nhumungu*, na cabeceira do rio Cabari" (Barreto, 2012, p. 132).

sítios antigos (onipresentes nos mapas desenhados pelas comunidades das diferentes regiões) são os locais de caça, pesca e coleta das famílias dos descendentes dos coletivos clânicos que viveram nesses lugares. E são essas relações de parentesco que se projetam nos mapas desenhados pelas comunidades, nos quais a terra ganha aspectos também de mito, manejo ambiental, história, entre outros.

Essas linhas gerais dos desenhos dos mapas (os caminhos para as cabeceiras, as relações de parentesco expressas nos sítios antigos) desdobram-se em uma miríade de outros caminhos e lugares. Como colocado no tópico anterior a respeito do roteiro para a produção dos mapas, a cada mapa desenhado, havia um excesso; um novo modo de lugar surgia na mata. Mais que uma lista virtualmente infinita de lugares na floresta, o que os Hupd'äh parecem sugerir é que cada evento de desenhar um mapa era ele próprio uma performance narrativa, compartilhada entre os anciãos, jovens e professores presentes, a qual funcionava como uma espécie de catalizador para contar histórias referentes a lugares específicos, estendendo-se, no decorrer dos dias, das oficinas, realizadas nos centros comunitários (*Äg moy*), para as rodas de ipadu à noite¹².

Em um desses eventos noturnos de conversa sobre lugares e caminhos, em 2019, Jaime Pena (da comunidade Santa Rosa, alto igarapé Cabari, região do médio Uaupés) desenhou, com o próprio dedo no chão, três caminhos possíveis para *Paç Pög* (Serra Grande): o caminho atual – que fora percorrido dias antes no contexto do projeto do Museu do Índio/UNESCO –, o caminho dos antigos – com traçado distinto do atual e que, neste momento, está fechado pela mata – e uma espécie de caminho virtual – que seu pai, já falecido, pretendia abrir um dia, e que ele, agora, iria realizar. Assuntos geográficos são

comuns nestes contextos das rodas de ipadu, não ficando, diga-se, circunscritos à terra em que estão localizadas as comunidades e os sítios dos Hupd'äh, como pode ser visto no prefácio da tese de Marques (2015), em que a conversa foi animada pela possível localização de lugares como Rio de Janeiro, São Paulo e Coreia. Mesmo o ato de desenhar (verbo *hi*, em língua Hup, tendo extensão semântica que abarca o que em português é diferenciado como 'escrever' e como 'desenhar') não é algo exclusivo aos tempos e aos modos das escolas que tomaram espaço na vida dos Hupd'äh a partir da missionarização salesiana na década de 1970, como exposto na Introdução. Na tese de Ramos (2013), podem ser vistos múltiplos modos que o desenho (e a escrita) toma(m) na vida e no pensamento hup.

Ao que parece, os mapas desenhados pelas comunidades são performances narrativas da terra e, ao seu modo, experiências em potencial da paisagem. Pensando no caso da comunidade Santa Rosa (alto igarapé Cabari, região do médio Uaupés) nestes trabalhos de mapeamento participativo com os Hupd'äh, tem-se uma chave para a percepção do primeiro aspecto. Em 2016, junto ao trabalho de censo demográfico e levantamento socioambiental, a comunidade teve a oportunidade de contribuir com um dos mapas desenhados no contexto do PGTA. E, em 2019, com a realização dos trabalhos de mapeamento no projeto do Museu do Índio/UNESCO, desenharam um segundo mapa.

À primeira vista, e de maneira talvez superficial, pode-se dizer que o mapa desenhado em 2016 é mais simples do que o desenhado em 2019. Em uma e outra ocasião, houve uma diferença substancial de tempo que a comunidade pôde dedicar ao exercício de mapeamento nas cartolinas¹³, e, em alguma medida, o segundo mapa pode

¹² 'Ipadu' é o termo pelo qual é referida regionalmente a folha da coca (*Erythroxylum coca*). Nas comunidades hup – bem como de outros povos da região do Uaupés, ainda que em menor frequência hoje em dia –, à noite, homens já em idade adulta se juntam em meia lua para comer um composto feito à base da folha de coca com cinza da folha seca da juquirá e de outras plantas, acompanhado de cigarros de tabaco, compartilhados. Essas são ocasiões para narração de mitos, benzimentos (fórmulas xamânicas) e histórias em geral.

¹³ Nas 'oficinas itinerantes' realizadas no PGTA da TI Alto Rio Negro, uma queixa comum das comunidades referia-se ao tempo exíguo que tinham para o desenho dos mapas.

ser visto como mais completo, com uma maior quantidade de pontos e toponímias, uma maior definição de lugares, caminhos e igarapés. Mas, ainda que em sentido estrito pudessem ser vistos como 'representações' de um mesmo 'território', nem todos os lugares que constam no mapa de 2016 estão presentes no mapa de 2019; as próprias histórias de lugares, catalizadas nos eventos de desenhar um e outro mapa, não foram as mesmas; o contexto em que os desenhos foram feitos e as pessoas que participaram dos eventos não foram exatamente os mesmos.

Os lugares e seus nomes, na miríade de possibilidades nas terras mapeadas por cada comunidade, em suas listagens potencialmente infinitas e eventos narrativos de mapeamento participativo, envolvem histórias singulares, elas próprias marcando eventos específicos localizados no tempo mítico, histórico e cotidiano. Nos exercícios de mapeamento, os Hupd'äh traduziam os 'lugares sagrados' como *hat niy* ('com nome'), categoria essa que também era estendida a outros modos de lugares. É como se todo lugar e seu nome remetesse a uma história, mesmo que essa já não seja mais lembrada pelos vivos. Não cabe aqui retomar exaustivamente esses modos de representação iconográfica de lugares e nomes (e histórias).

Nas Figuras 7 a 12, as variedades de lugares, nomes, histórias e camadas temporais presentes nos mapas das comunidades hup estão ilustradas através de

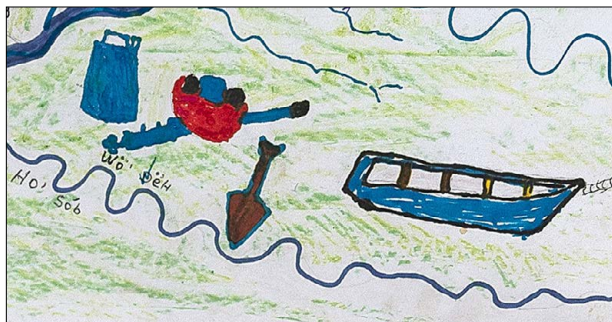


Figura 7. Recipiente de gasolina, motor de rabeta, remo e canoa em porto da comunidade Santa Rosa. Detalhe do mapa da comunidade Santa Rosa, feito em novembro de 2019, no alto igarapé Cabari, médio rio Uaupés.

alguns exemplos. Podem ser vistas ações cotidianas das comunidades contemporâneas, como na Figura 7, com a imagem dos objetos que ficam nos portos (recipiente de gasolina, motor de rabeta, remo e canoa), bem como, na Figura 8, lugares de manejo ambiental (caça, coleta e extração de cipó). Na Figura 9, a representação gráfica de uma *Hũ moy* ('casa de caça') coloca a relação com os seres que são donos das caças (as agências de não humanos e mais-que-humanos na terra). E, nas Figuras 10 a 12, constam desenhos de três lugares com seus nomes, cada qual remetendo a histórias frequentemente contadas hoje em dia: *Tög Tëg dëh* (igarapé *Tög Tëg*), *Páb' D'oh moy höd* (sítio antigo Apodrecimento do Sarampo), *Paç Pög* (Serra Grande) e *Paç Tëh* (Serra Pequena).

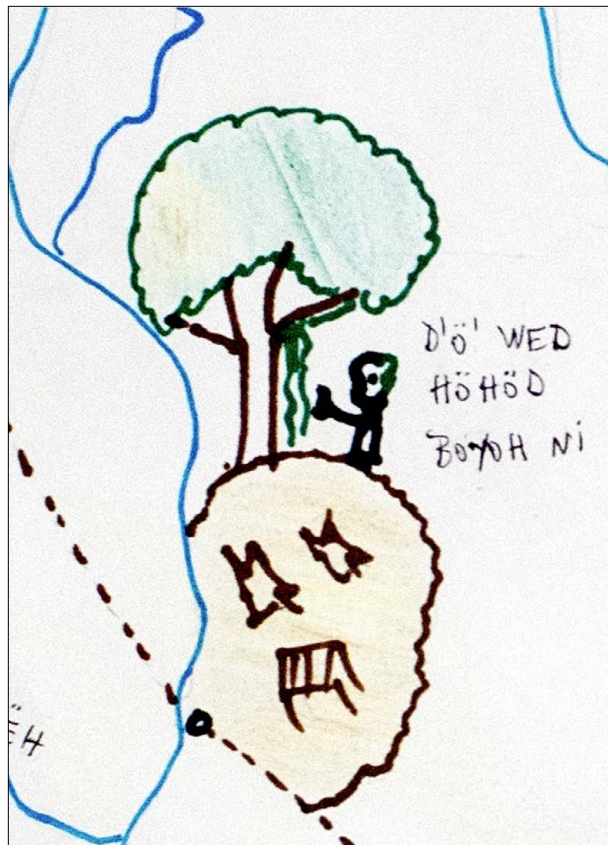


Figura 8. *D'ö' Wed höhöd* ('clareira de pegar comida'); local de extração de cipó, acampamento e caça. Detalhe do mapa da comunidade Waguiá, feito em dezembro de 2015, no alto rio Papuri.

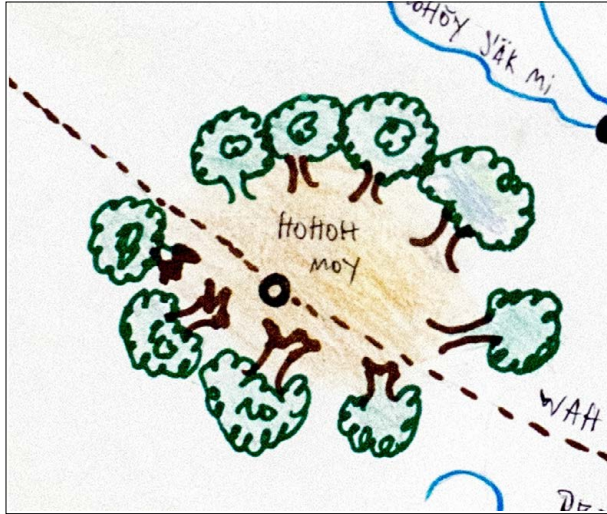


Figura 9. *Hohóh moy* ('casa do sapo cururu'); *Hü Moy* ('casa de caça') do espírito *Hohóh* ('sapo cururu'), dono de caça. Detalhe do mapa da comunidade Waguiá, feito em dezembro de 2015, no alto rio Papuri.

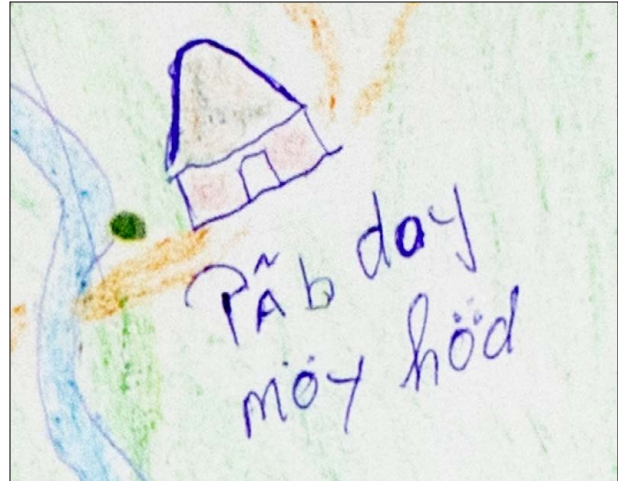


Figura 11. *Páb' D'oh möy höd* (sítio antigo Apodrecimento do Sarampo); local para onde fugiram os Hupd'äh de *Hup Hoy* (Pogo Gente) quando a epidemia de sarampo chegou. Detalhe do mapa das comunidades Água Viva e Boca do Traíra, feito em dezembro de 2015, no igarapé Japu, médio rio Uaupés.



Figura 10. *Tõg Tẽg dẽh* (igarapé *Tõg Tẽg*); desenho de história em que o caçador hupd'äh encontra o *batib'* (espírito) de nome *Tõg Tẽg* neste lugar. Detalhe do mapa da comunidade Santa Rosa, feito em novembro de 2019, no alto igarapé Cabari, médio rio Uaupés.

Vistos em conjunto, os mapas desenhados, entre 2015 e 2019, pelas comunidades hup de diferentes regiões do interflúvio, que habitam tradicionalmente entre os rios Papuri, ao norte, Tiquié, ao sul, médio Uaupés, a leste, e a fronteira da Colômbia, a oeste (formando uma espécie de quadrante, como visualizado no primeiro mapa deste texto), podem ser vistos como uma representação iconográfica do que os Hupd'äh chamam, em contextos de enunciação variados, como *nih s'ah* (literalmente, 'nossa terra'). Da mesma forma, cada um dos mapas das comunidades pode também ser visto como uma

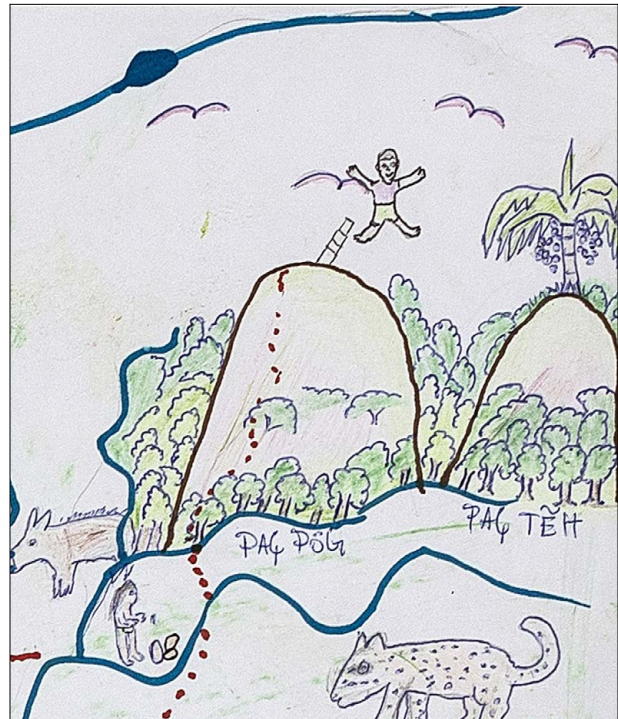


Figura 12. *Paç Põg* (Serra Grande) e *Paç Tẽh* (Serra Pequena); serras na cabeceira do igarapé Cabari, no interflúvio entre o médio rio Uaupés, o médio rio Tiquié e o baixo rio Papuri. Detalhe do mapa da comunidade Santa Rosa, feito em novembro de 2019, alto igarapé Cabari, médio rio Uaupés.

representação iconográfica de *nih s'ah* – expressão essa, aliás, comum durante os trabalhos de desenho de mapas focados nos 'limites comunitários' que foram expostos acima. Como Antônio Ramos (da comunidade Fátima, Iauaretê, foz do rio Papuri no rio Uaupés) certa vez disse, apontando para sua casa, o próprio contorno doméstico pode ser referido como *nih s'ah*. Esta variação de contextos de enunciação, sugerindo uma simples progressão escalar, é, a bem dizer, mais complexa do que parece à primeira vista.

O conceito de *nih s'ah* ('nossa terra') está presente na literatura etnológica desde o primeiro trabalho realizado com os Hupd'äh (Reid, 1979). Reid (1979) descreveu *nih s'ah* como um dos patamares do cosmos, a terra, o mundo em que os Hupd'äh vivos habitam, um plano horizontal povoado por uma variedade de seres: povos distantes, povos próximos, *Wòhd'äh* (termo que designa em língua Hup os povos da família linguística Tukano oriental), animais, *bat ib'd'äh* ('espíritos predadores'), *hū wāhāhd'äh* (os 'velhos da caça', 'donos da caça'), plantas, dentre outros; incluindo, no centro, os Hupd'äh. A ideia de limite territorial está ausente desta descrição de *nih s'ah*, que coloca um mundo formado por relações entre uma heterogeneidade de seres humanos, não humanos e mais-que-humanos em um gradiente de distância e proximidade.

Como foi visto na descrição dos mapas das Figuras 5 e 6, muito desse sentido de *nih s'ah* está presente neles, ainda que, enquanto exercícios cartográficos, tenham o potencial de uma leitura territorialista, focada, assim, menos na terra como 'relações' do que como 'limites'. Essa oscilação de leituras possíveis dos mapas desenhados pelas comunidades hup, essa ambivalência constitutiva parece ser uma chave de descrição interessante para delinear potenciais distintos desses exercícios de mapeamento participativo. Os dois polos de relação com a terra – 'limites' e 'relações' – parecem estar presentes nas falas contemporâneas dos Hupd'äh sobre *nih s'ah*, cuja complexidade pode ser vislumbrada ao relacionarmos com outras duas expressões comuns nas falas

dos Hupd'äh sobre a terra – *s'ah sap* (literalmente, 'terra cortada', usada no sentido de 'terra indígena demarcada') e *s'ah bi'id ta'* ('cercar a terra com benzimento') –, como pode ser visto, por exemplo, na fala da liderança Américo Socot, em vídeo de divulgação da I Oficina do Grupo de Trabalho PGTA, realizada na Maloca da FOIRN, em São Gabriel da Cachoeira (maio de 2017) (FOIRN, 2019b)¹⁴.

Nesta ocasião, a liderança hup fez uma exposição da importância dos 'benzimentos' (em língua Hup, *bi'id*), termo pelo qual regionalmente são referidas as fórmulas xamânicas de cura e proteção dos povos indígenas do alto rio Negro. No caso desta fala de Américo Socot, o que estava em jogo eram justamente os 'benzimentos' de cercar a terra (*s'ah bi'id ta'*) como o modo primordial de mediação e relação com a agência de seres mais-que-humanos no decorrer dos percursos florestais (*s'ugan ham k'ö'*, 'circular pela floresta') que os Hupd'äh fazem para caça, pesca e outras atividades, sendo isto posto, em sua fala, no contexto do PGTA, da PNGATI e 'dentro da terra demarcada' (*s'ah sap k'ödan*).

Neste tópico, o cerne do artigo, foi realizado um percurso de leitura dos mapas desenhados pelos Hupd'äh, passando por uma série de elementos: a imagem geral visualizada dos mapas em sua verticalidade e o processo de desenho em que se percorriam caminhos horizontalmente no papel; a orientação dos desenhos que partem dos grandes rios que cortam a região e se direcionam para a cabeceira dos igarapés (tendo como vértice, portanto, o centro dos interflúvios da região); as relações de parentesco; as relações e agências de outros seres; os lugares e seus nomes etc.

No contexto em que foram produzidos – o PGTA –, esses mapas certamente envolvem aspectos de afirmação territorial. Mas, como pôde ser visto nas descrições acima, o modo como os Hupd'äh processam esses mapeamentos envolve aspectos de performance narrativa entre diferentes gerações, sendo um catalizador para conversas sobre a terra habitada e histórias de lugares. É também um modo de

¹⁴ Esta fala foi feita em língua Hup e posteriormente foi traduzida para o português.

percorrer caminhos no papel, em que o esforço mnemônico para traçar linhas e pontos nas cartolinas – exercício esse que nunca é uma representação absoluta da terra, como visto na comparação entre os dois mapas desenhados pela comunidade Santa Rosa – possibilita entrever um modo de relação com a terra ele próprio relacional, não sendo diretamente equacionável a um conceito de ‘território’ como uma extensão espacial formada por pontos fixos.

Ao final, as considerações traçadas sobre *nih s’ah* (‘nossa terra’) possibilitam condensar essa duplicidade, na medida em que, contemporaneamente, as falas dos Hupd’äh sobre a terra trazem tanto a ideia de ‘limites’ como de ‘relações’, como pode ser visto nas considerações sobre uma fala de Américo Socot mencionada, em que *s’ah sap* (expressão usada para ‘terra indígena demarcada’) e *s’ah bi’id ta’* (‘cercar a terra com benzimento’) são colocadas em sua contribuição para os trabalhos do PGTA.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: O QUE PODE UM MAPA?

A pergunta – o que pode um mapa? – que nomeia este tópico final (e o artigo) é decerto retórica. E o exercício proposto foi o de levar estes mapas a sério, inspirado pelo empenho dos Hupd’äh na produção destes artefatos iconográficos e buscando delinear etnograficamente a sensação inicial que se tem diante deles, como colocado na Introdução, qual seja, a de não sabermos se estamos diante de algo excessivamente banal ou completamente surpreendente. O exercício que segue, trazendo também alguns elementos etnográficos, é sobretudo o de relacionar o acima descrito ao seu contexto e a algumas produções relativas aos povos indígenas do alto rio Negro, na busca de traçar, a partir dos desenhos dos mapas, algumas leituras possíveis.

Na Introdução à coletânea de artigos recentemente publicada, intitulada “Radical cartographies: participatory mapmaking from Latin America”, Sletto et al. (2020) argumentam que há muito a produção de mapas não é uma prerrogativa unicamente do Estado, com a transformação do mapeamento participativo, nas duas últimas décadas,

em uma ferramenta importante para povos indígenas e outras populações tradicionais, no sentido de afirmar seus direitos territoriais ao realizarem ‘contramapeamentos’ em suas documentações cartográficas. O autor segue colocando que os trabalhos de mapeamento participativo teriam, entretanto, dado um passo além hoje em dia, ingressando em uma nova fase, a qual nomeia como ‘cartografias sociais radicais’, em que se coloca

... uma diversidade muito mais ampla de técnicas e finalidades, levando-nos além da visão do mapeamento participativo como uma ferramenta meramente de contestação de mapas produzidos e endossados pelo Estado. Esses mapeamentos diversos representam a vanguarda radical de uma nova cartografia social, com lições significativas para comunidades marginalizadas em todo o mundo.

Além de colocar reivindicações frente ao Estado, comunidades indígenas e afro-descendentes se apropriam de tecnologias de mapeamento participativo para fortalecer a sua autodeterminação, governança local e manejo de recursos em seus próprios territórios; documentar e representar suas próprias concepções de tempo, lugar e espaço; defender direitos territoriais e relativos a outros recursos contra novos atores, incluindo a agroindústria, as indústrias extrativistas e os processos globais associados à legislação sobre mudanças climáticas; e para se engajarem criticamente em reproduções e imaginários de si mesmos e da comunidade em contextos pós-desenvolvimentistas (Sletto, 2020, p. 1).

A ‘radicalidade’ das novas cartografias sociais estaria, dentre outros aspectos, nesta projeção de técnicas e propósitos de mapeamento para além de uma afirmação territorial em sentido estrito, envolvendo também modos de representar ‘outras concepções de tempo, espaço e lugar’. Se há alguma ‘radicalidade’ nas experiências de mapeamento participativo com os Hupd’äh no contexto do PGTA, pode-se dizer com segurança que não partiu da proposta inicial que lhes foi feita nas ‘oficinas itinerantes’, como colocado no tópico “O PGTA da Terra Indígena Alto Rio Negro e a participação dos Hupd’äh: as ‘oficinas itinerantes’”. E isso torna o cenário ainda mais interessante. Por um lado, os trabalhos de mapeamento realizados por e com povos indígenas do alto rio Negro (e, nesse contexto, com e pelos Hupd’äh) nas últimas décadas

respiram este espírito do tempo cartográfico apresentado por Sletto (2020), por outro, pode-se entrever um aspecto singularmente rionegrino nestas produções.

Há um plano de fundo na escrita deste artigo (conferir nota 3), que buscou seguir etnograficamente os mapas desenhados pelos Hupd'äh. O conjunto de trabalhos da coletânea de Andrelo et al. (2012a), em que é desenvolvido o tema da inscrição na paisagem natural das histórias de origem dos povos do rio Negro (Andrelo, 2012b, p. 8), possibilita conexões para visualizar esses mapas desenhados pelos Hupd'äh de modo mais amplo.

Em “Escrever na pedra, escrever no papel”, Hugh-Jones (2012) relaciona uma variedade de formas iconográficas aos modos indígenas de discurso e de música, abordando ‘iconografia’ em um sentido mais amplo do que o habitual, na medida em que se estende às próprias características da paisagem como “marcas ou traços dos corpos de seres ancestrais e como signos de suas atividades, conforme foram se movendo pelo mundo” (Hugh-Jones, 2012, p. 138). A proposta do autor busca questionar distinções radicais entre sociedades com ou sem escrita, no sentido de “alargar o campo de investigação examinando a relação mais geral entre tradições orais e as várias formas de iconografia” (Hugh-Jones, 2012, p. 142). Ao fim do texto, Hugh-Jones (2012) faz uma pequena nota sobre mapas, bastante ilustrativa do que poderia ser chamada de uma propensão cartográfica dos povos indígenas do rio Negro.

Depois do que foi dito acima, não deve surpreender o fato de os povos do alto rio Negro possuírem habilidades cartográficas notáveis. Uma manifestação disso é a produção espontânea de mapas e diagramas na areia, e agora em papel, no contexto de explicação e ensino. . . Como “cartografia social”, mapas assumem um papel central nas iniciativas participativas que conduziram aos programas atuais de etnoeducação, e continuam a assumir um papel muito proeminente nas atividades atuais desses programas. . . Muitos desses mapas representam transformações dos sistemas mnemônicos acima discutidos, pois modos orais e gráficos ainda operam de forma combinada, de modo que, para um observador indígena, esses mapas aparentemente novos podem ser lidos não apenas como representações do espaço e do território, mas também como sequências de cantos e benzimentos.

Mapas oficiais brasileiros e colombianos dividem o território contínuo, que os povos do alto rio Negro consideram ser o centro do mundo, em duas partes desconectadas, cada qual situada bem nas bordas do Estado-nação, uma zona fronteira remota e marginal. Em contraste, os mapas indígenas situam a sociedade e o território indígena no palco central (Hugh-Jones, 2012, pp. 164-165).

Dessas considerações do autor em relação à ‘cartografia social’ no alto rio Negro, e às ‘habilidades cartográficas notáveis’ desses povos, destacam-se dois pontos para as leituras dos mapas desenhados pelas comunidades hup.

O primeiro ponto a ser destacado das considerações de Hugh-Jones (2012) diz respeito aos mapas como ‘transformações dos sistemas mnemônicos’. Não obstante os mapas parecerem artefatos novos, “podem ser lidos não apenas como representações do espaço e do território, mas também como sequências de cantos e benzimentos” (Hugh-Jones, 2012, p. 164). O que foi acima descrito no tópico “Os desenhos dos mapas de comunidades do povo Hupd'äh” sobre o processo de desenhar mapas como performances narrativas compartilhadas por anciãos e jovens, a apropriação destes eventos para contar histórias sobre caminhos e lugares (implicando também narrativas de benzimentos), parece estar nesta relação transformacional entre linguagem oral e escrita que Hugh-Jones (2012) tematiza.

Andrelo (2012b) coloca que os modos de transmissão de conhecimento no alto rio Negro, ainda que tensionados no processo colonial e de missionarização salesiana na região, não teriam se alterado de modo absoluto e ainda que “o chamado ‘conhecimento que nossos avós possuíram’ pareça em geral encontrar-se além do alcance de nossa visão, vislumbramos seus lampejos aqui e ali, por entre rios e localidades mais ou menos distantes ainda nos dias de hoje” (Andrelo, 2012b, p. 13). O autor segue:

Isso nos leva a conjecturar em que medida aquele conhecimento dos avós de que falamos acima, tido às vezes como perdido, ou perdido em parte, não se encontraria ainda lá, por assim dizer. Lá, senão integralmente alojado

no pensamento, possivelmente distribuído ao longo dessas rotas de transformação. Entre o que se guarda em pensamento e o que se adquire pela observação ao longo de sucessivas viagens, talvez se situe o modo peculiar pelo qual, no rio Negro, o conhecimento é gerado e, mais que isso, disputado. E eis que índios e antropólogos, cada vez mais, passam a viajar juntos pelos rios da região (Andrello, 2012b, p. 14).

Este 'lá' que o autor vislumbra no horizonte, onde os conhecimentos dos antigos estariam, se daria entre o (ou através do) 'pensamento', as 'rotas de transformação' e as 'paisagens naturais' da região do rio Negro, como se os lugares, os rios e, acrescenta-se, os caminhos na floresta, fossem de alguma forma eles próprios conhecimento. O que tem sido referido, nos últimos anos, como 'trabalhos de mapeamento com os Hupd'äh' foi um processo pensado em alguma medida como complementar a esses trabalhos anteriores, realizados com os demais povos indígenas da região, os quais tomavam como eixo espacial os grandes rios do local. E um dos efeitos dessa profusão de mapas desenhados pelas comunidades hup é justamente o de abrir o registro de um conjunto outro de histórias e lugares, que não necessariamente tomam a beira dos grandes rios como eixo das 'rotas de transformação', e sim os caminhos dos interflúvios. E, mais do que isso, a produção de desenhos de mapas pelas comunidades hup, neste sentido colocado por Andrello (2012b), pode ser considerada como uma experimentação do modo pelo qual o conhecimento é gerado na região, nos termos usados no segundo tópico deste texto, como uma "experiência possível da paisagem", inclusive, e talvez sobretudo, no caso dos jovens que não andaram ainda por lugares narrados nos mapas pelos anciãos.

O segundo ponto que pode ser destacado da citação acima de Hugh-Jones (2012) sobre a 'cartografia social' no alto rio Negro é relativo ao contraste entre os 'mapas oficiais' e 'os mapas indígenas [que] situam a sociedade e o território indígena no palco central'. Lolli (2012) faz uma importante contribuição na coletânea organizada por Andrello (2012a). O autor apresenta

seu trabalho com os Yuhupdeh (família linguística Naduhup) da região do igarapé Castanha (afluente do rio Tiquié), partindo do complexo mítico da Cobra-Canoa (comum a uma diversidade de povos da região do Uaupés, inclusive aos Hupd'äh e aos Yuhupdeh) e seus desdobramentos nas hierarquias regionais, descrevendo as relações entre "as narrativas míticas, a paisagem e as trajetórias dos ancestrais" (Lolli, 2012, p. 215). E conclui, à semelhança do trabalho de Hugh-Jones (2012), que, nas narrativas míticas, "a paisagem aparece como o congelamento das ações dos ancestrais, tornando-se o registro de sua trajetória" (Lolli, 2012, p. 220). Lolli (2012), em certo ponto do texto, faz uma observação contextual sobre os Yuhupdeh no momento em que realizava sua pesquisa, justamente o contexto de trabalhos de mapeamento (e projetos de outras ordens) com os outros povos da região:

Conquanto esse contexto tenha sido favorável para os povos indígenas da região, os Yuhupdeh não encabeçaram inicialmente nenhum projeto. Isso se deu principalmente porque, assim como outros povos considerados Maku, essas pessoas tiveram um espaço de representatividade nas associações muito pequeno, devido ao seu *status* inferior na armadura hierárquica. Entretanto, a partir da virada do século XX, esse ambiente começou a mudar e esses povos começaram a reivindicar a elaboração de projetos específicos para eles (Lolli, 2012, p. 213).

No caso dos Hupd'äh e Yuhupdeh, considerando seu contexto histórico e político brevemente apresentado na Introdução do presente artigo – remete-se aqui ao que foi descrito como 'uma espécie de decalagem histórica' – e pontuado por Lolli (2012) na citação acima, o contraste apresentado por Hugh-Jones (2012) em relação aos 'mapas oficiais' (do Estado) e aos 'mapas indígenas' – que 'situam a sociedade e o território indígena no palco central' – deve ser retomado etnograficamente e ligeiramente nuançado.

Como exposto no começo do tópico sobre as 'oficinas itinerantes' realizadas com os Hupd'äh e os Yuhupdeh nos trabalhos de elaboração do PGTA da TI Alto Rio Negro, a

liderança Américo Socot orientou que as oficinas deveriam ser, justamente, 'itinerantes', como um modo de favorecer que seus parentes hupd'äh de diferentes comunidades e regiões se relacionassem com os trabalhos que estavam sendo propostos, considerando as dificuldades que têm nos contextos das reuniões e assembleias multiétnicas do rio Negro. Olhando retrospectivamente, a orientação de Américo faz cada vez mais sentido, e é possível que o desenho dos mapas tenha tido função axial nesse modo de relação dos Hupd'äh no contexto dos trabalhos do PGTA.

Inicialmente, no planejamento das oficinas de 2015, o desenho dos mapas foi pensado, sem maiores pretensões, como uma espécie de complemento das discussões sobre 'manejo ambiental e alimentação', sob a imagem algo simplista dos 'usos do território', numa oposição igualmente simplista entre o 'humano' e a 'terra'. Mas, com o passar das oficinas, esses mapas destacaram-se de outra forma, pois havia aparentemente outra camada em jogo. Primeiro, notava-se uma mudança anímica nos humores da oficina quando do momento do desenho de mapas, saindo da conversa em forma de assembleia comunitária e consulta sobre 'políticas públicas' e outros itens que fazem parte do que os Hupd'äh chamam pela ampla categoria de *Tëg Höd'äh nìh id* ('fala dos não indígenas'). Esse primeiro momento das reuniões, a despeito da dedicação das lideranças, agentes indígenas de saúde e professores, em geral, era permeado por longas pausas silenciosas por parte dos demais que estavam sendo consultados. Entretanto, o momento de desenhar os mapas invertia esses humores, rapidamente agregando diferentes gerações, conhecimentos e capacidades, produzindo desenhos com dedicação e detalhamento, gerando conversas e debates sobre lugares pontuais, estendendo-se à noite nas rodas de ipadu e aos dias seguintes. Era como se os Hupd'äh estivessem tratando dos temas das oficinas através dos mapas, como se falassem através deles. Como se uma 'língua da terra' – não de qualquer uma, mas da terra deles, de *nìh s'äh* – fosse possível e produzisse efeitos no mundo.

Nesse sentido, há algo a ser colocado. Em suas experiências recentes na cidade de São Gabriel da Cachoeira, no lugar paradigmático em que vivem o espaço e os modos dos não indígenas, a eles muitas vezes é imputada uma posição inferior (os que não sabem português, os que não conhecem as leis e as instituições, os que não sabem andar na cidade ou interagir nos comércios e bancos). Como colocado na Introdução, dentre os povos indígenas da região, eles são os que marcadamente não dominaram, em comparação, os saberes dos não indígenas. Ao passo que, no centro da floresta, essa relação se inverte, este é o espaço em que destacam sua potência vital e seus conhecimentos, inclusive, por vezes, em relação aos outros povos indígenas da região. Nas caminhadas que foram realizadas na floresta, o *leitmotiv* era a expressão jocosa, mas não menos profunda, *tëg hō ih hipāh nìh* ('o branco não sabe nada'). Talvez seja a partir desta terra que, de alguma forma, possam colocar a *Tëg Höd'äh nìh id* ('fala dos não indígenas') em seus próprios termos, desenhando mapas: em algum sentido, invertendo assimetrias. É a afirmação de uma territorialidade, sem dúvida, mas também pode ser algo mais que isso.

REFERÊNCIAS

- Andrello, G. (2006). *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. Edunesp/ISA/NuTI.
- Andrello, G. (Org.). (2012a). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. ISA/FOIRN.
- Andrello, G. (2012b). Introdução: por que rotas de criação e transformação? In G. Andrello (Org.), *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro* (pp. 8-15). ISA/FOIRN.
- Athias, R. (1995). *Hupde-Maku et Tukano: relations inégales entre deux sociétés du Uaupés Amazonien (Bresil)* [Tese de doutorado, Universidade de Paris X].
- Bamonte, G. (1972, set.). De um trabalho de campo do autor: localização de aldeias Macus na área do Rio Tique (Alto Rio Negro, Amazonas). In *Congresso Internazionale Degli Americanisti*, Tilgher, Genova.

- Bamonte, G. (1973). *I Macu dell'alto Rio Negro: delimitazione delle aree di distribuzione e breve inchiesta etnografica su alcuni insediamenti del Tiquie* [Tese de doutorado, Università Degli Studi di Roma].
- Barbará, M. (2021). *O tempo dos benefícios sociais: a experiência urbana dos Yuhupdeh em São Gabriel da Cachoeira (AM)* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/16167>
- Barreto, J. R. (2012). *Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2869>
- Decreto nº 7.747. (5 jun. 2012). Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm
- Dias, C. (Org.). (2016). *Governança e bem viver indígena: planos de gestão territorial e ambiental das terras indígenas do Alto e Médio Rio Negro* (No. 1). FOIRN/FUNAI/ISA.
- Epps, P., & Bolaños, K. (2017). Reconsidering the “Makú”; language family of Northwest Amazonia. *International Journal of American Linguistics*, 83(3). <https://doi.org/10.1086/691586>
- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) & Instituto Socioambiental (ISA). (2006). *Povos indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia*. ISA/FOIRN. <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/publications/A00104.pdf>
- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2019a). *Plano de gestão territorial e ambiental: Terra Indígena Alto Rio Negro*. FOIRN. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/plano-de-gestao-territorial-e-ambiental-terra-indigena-alto-rio-negro>
- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2019b, 14 maio). *PGTA - Planos de Gestão Territorial e Ambiental do Médio e Alto Rio Negro* [Vídeo]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=QKEt8zGpNcl>
- Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN). (2021). *Plano de gestão indígena do alto e médio Rio Negro: PGTA Wasu*. FOIRN. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/plano-de-gestao-indigena-do-alto-e-medio-rio-negro-pgta-wasu>
- Giacone, A. (1955). *Pequena gramática e dicionário português Ubde-Nehern ou Macu*. Missão Indígena Salesiana.
- Grupioni, L. (Org.). (2020). *Em busca do bem viver: experiências de elaboração de Planos de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas*. Rede de Cooperação Amazônica – RCA.
- Hugh-Jones, S. (2012). Escrever na pedra, escrever no papel. In G. Andreello (Org.), *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro* (pp. 138-167). ISA.
- Iubel, A. (2019). De dissonâncias e traduções: territorialidades e gestões no alto rio Negro. *Ilha*, 21(1), 197-225. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2019v21n1p197>
- Lima, A. P., Marques, B. R., Ramos, D. P., Felipe, H. J., Lolli, P., & Moreira, R. (2016). Violações de direitos de povos indígenas de recente contato: o caso dos Hupd'äh e dos Yuhupdeh da região do Alto Rio Negro (AM). *Aracê - Direitos Humanos em Revista*, 3(4), 212-226. <https://arace.emnuvens.com.br/arace/article/view/98/52>
- Lolli, P. (2012). Nos caminhos dos Yuhupdeh: travessias e conhecimento no igarapé-Castanha. In G. Andreello (Org.), *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro* (pp. 211-222). ISA/FOIRN.
- Marques, B. (2015). *Os Hupd'äh e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro]. <https://buscaintegrada.ufrj.br/Record/aleph-UFR01-000842236>
- Meira, M. (2018). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. EdUFScar.
- Moreira, R. (2017). *Signos de pobreza: uma etnografia dos Hupdäh e dos benefícios sociais no alto rio Negro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina].
- Pozzobon, J. (1983). *Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].
- Pozzobon, J. (1991). *Parente et demographie chez les indiens Maku* [Tese de doutorado, Universidade Paris VII].
- Pozzobon, J. (2011). *Sociedade e improviso: estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku*. Museu do Índio.
- Radler, J., Sampaio, A., Marques, B., Cruz, D., Epps, P., Ramos, D., & Moreira, R. (2023). *A força delicada de um sábio da floresta*. Instituto Socioambiental. <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/forca-delicada-de-um-sabio-da-floresta>
- Ramos, D. (2013). *Círculos de coca e fumaça. Encontros noturnos e caminhos vividos pelos Hupd'äh (Maku)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2014.tde-21102014-160908>
- Ramos, D. (2018). A caminho da Cidade das Onças: diálogos sobre sonhos no percurso para a Serra Grande-Metrópole dos Hupd'äh. *Revista de Antropologia*, 61(1), 329-359. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2018.145528>

- Ramos, D., & Epps, P. (2018). Caminhos de sopro: discurso xamânico e percursos florestais dos Hupd'äh. *Mana*, 24(1), 161-198. <https://doi.org/10.1590/1678-49442018v24n1p161>
- Reid, H. (1979). *Some aspects of movement, growth and change among the Hupdu Maku indians of Brazil* [Tese de doutorado, University of Cambridge].
- Sletto, B. (2020). Introduction: radical social cartographies. In B. Sletto, J. Bryan, A. Wagner, & C. Hale (Eds.). *Radical cartographies: participatory mapmaking from Latin America* (pp. 1-16). University of Texas Press.
- Sletto, B., Bryan, J., Wagner, A., & Hale, C. (Eds.). (2020). *Radical cartographies: participatory mapmaking from Latin America*. University of Texas Press. <https://doi.org/10.7560/320884>
- Smith, M., Sena, V. O., Siqueira Júnior, J. G., Teruya, V., Paes, F., & Pimentel, S. (2021). Gestão territorial e ambiental de terras indígenas: PNGATI, avanços e desafios. In M. Carneiro da Cunha, S. B. Magalhães & C. Adams (Orgs.), *Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças* (pp. 94-111). SBPC. <http://portal.sbpnet.org.br/livro/povostradicionais5.pdf>
- Wright, R. (2005). *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Mercado de Letras/ISA.

Entre territórios e mundos: espacialidade e contracartografia kotiria e kubeo no alto rio Uaupés, Amazonas, Brasil

Between territories and worlds: spatiality and counter-cartography among the Kotiria and Kubeo on the Upper Vaupés River (AM)

Pedro Rocha^I  | Thiago Costa Chacon^{II} 

^IUniversidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil

^{II}Universidade de Brasília. Brasília, Distrito Federal, Brasil

Resumo: Este artigo discute a relação entre as concepções, os discursos e as produções cartográficas sobre o território dos povos Kotiria (Wanano) e Kubeo, habitantes do rio Uaupés, na Terra Indígena do Rio Negro, e falantes de línguas da família Tukano. Nossos dados e reflexões têm como principal base um projeto de Plano de Gestão Ambiental e Territorial Kotiria e Kubeo (PGTA-KK), realizado entre 2014 e 2016. Analisamos como se deu o processo de mapeamento e de produção cartográfica, assim como os diversos mapas resultantes do PGTA-KK. A partir dos lugares nomeados que foram mapeados, exploramos a relação entre toponímia, narrativas míticas, benzimentos e outras formas de expressões simbólicas de conhecimentos assentados nos lugares e na paisagem. A análise comparativa dessas questões entre os Kotiria e Kubeo enseja uma reflexão sobre uma espacialidade compartilhada como uma dimensão simbólica que estrutura o pensamento sobre o território. Com base nisso, revisitamos a produção cartográfica kotiria e kubeo para refletir sobre os limites e as potencialidades da utilização de diferentes tipos de mapas e atividades de mapeamento por povos indígenas, como as chamadas 'contracartografias', as 'cartografias indígenas', os 'etnomapeamentos' e outras formas de produções cartográficas capazes de inovar na forma de representar o território de modo a serem mais fiéis às concepções indígenas sobre lugares, territórios e mundos.

Palavras-chave: Kotiria. Kubeo. Uaupés. Contracartografia. Etnomapeamento. PGTA.

Abstract: This article discusses the relationship between the conceptions, discourses and cartographic productions about the territory of the Kotiria (Wanano) and Kubeo peoples, who live on the Uaupés river in the Upper Rio Negro Indigenous Territory, and are speakers of languages of the Tukanoan family. Our data and reflections are mainly from the project *Plano de Gestão Ambiental e Territorial Kotiria e Kubeo* (PGTA-KK) carried out between 2014 and 2016. We analyze the mapping and mapmaking processes, and the various maps resulting from PGTA-KK. From the identified places, we explored the relationship between toponymy, mythical narratives, healing prayers and other forms of symbolic expressions of kinds of knowledge that 'sit in places' and in the landscape. The comparative analysis of these issues between the Kotiria and Kubeo gives rise to a reflection on a shared spatiality as a symbolic dimension that structures the conception about territory. Based on this concept, we revisit the cartographic production of Kotiria and Kubeo in order to reflect on the limits and potentialities of the use of different types of maps and mapmaking activities by indigenous peoples. This includes the so-called 'counter-cartographies', 'indigenous cartographies', 'ethnomapping' and other forms of cartographic productions capable of innovating the representation of territory so as to be more faithful to indigenous conceptions about place, territories and worlds.

Keywords: Kotiria. Kubeo. Vaupés. Contra-Cartography. Ethnomapping. PGTA.

Rocha, P., & Chacon, T. C. (2024). Entre territórios e mundos: espacialidade e contracartografia kotiria e kubeo no rio Uaupés, Amazonas, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230042. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0042.
Autor para correspondência: Pedro Rocha. Universidade Federal de Minas Gerais. Av. Pres. Antônio Carlos, 6627 – Pampulha. Belo Horizonte, MG, Brasil. CEP 31270-901 (pedrorocha13@gmail.com).

Recebido em 29/05/2023

Aprovado em 22/01/2024

Responsabilidade editorial: Márcio Couto Henrique



INTRODUÇÃO

Os mapas são performativos, participativos e políticos (Crampton, 2009). São performativos no sentido em que eles não apenas representam o território, mas efetivamente o fabricam; são participativos e políticos na medida em que representam projetos coletivos que reforçam ou desafiam as formações espaciais hegemônicas. Os mapas podem funcionar de diferentes maneiras, segundo seu contexto de utilização. Para localização e navegação no espaço, para planejamento e gestão, podem ter função pedagógica, ser obras de arte ou peças de coleção. No contexto da conquista das Américas, no entanto, a função mais conspícua dos mapas tem sido a de despojar os povos indígenas de suas terras tradicionais, ao delimitar, em sua superfície, os territórios desses grupos enquanto propriedades privadas ou estatais. Nesse sentido, enquanto avançamos pela terceira década do século XXI, cabe-nos perguntar: que tipo de cartografia é mais adequada para os povos indígenas?

Neste artigo, oferecemos algumas reflexões sobre essa questão com base na nossa análise e revisão dos processos de mapeamento e diagnóstico participativos realizados no âmbito do Projeto de Elaboração do Plano de Gestão Territorial e Ambiental Kotiria e Kubeo (PGTA-KK), coordenado pela Associação da Escola *Khumuno Wuh* Kotiria (ASEKK) e financiado pelo Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI), entre 2014 e 2016, envolvendo 11 comunidades Kotiria e Kubeo no alto Uaupés, na Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro, conforme ilustrado na Figura 1¹. Como coordenadores não indígenas desse projeto, vamos discutir potencialidades e limitações de uma abordagem interdisciplinar e intercultural, conduzida por diferentes atores ao longo de vários anos, com o uso de diferentes tecnologias e metodologias participativas. Com isso, pretendemos explorar algumas perspectivas para o que concordamos em chamar de 'contracartografia', termo cunhado por Nancy Peluso na década de 1990 (Peluso, 1995), e que

abriga conceitualmente outros tipos de 'cartografias', com disposições políticas e epistemológicas convergentes.

Entre os muitos termos usados na vizinhança semântica do que entendemos por contracartografia, temos: cartografia tática, cartografia social, cartografia radical, autocartografia, contramapeamento, mapeamento cultural, mapeamento paroquial, cartografia cultural, mapeamento comunitário, cartografia decolonial, mapeamento de subsistência, etnocartografia e etnomapeamento. Embora apresentem variações importantes, no que diz respeito aos sujeitos envolvidos e aos seus objetivos, os processos descritos por estes termos compartilham algumas características, que julgamos estarem presentes também em trabalhos como o PGTA-KK. Em primeiro lugar, eles descrevem práticas e procedimentos eminentemente políticos, nos quais coletivos historicamente subordinados se apropriam da técnica de representação cartográfica do Estado, de modo a fundamentar suas reivindicações perante o mesmo Estado. Em outras palavras, sujeitos que até então foram mapeados começam, eles mesmos, a mapear. No que tange aos procedimentos, estas práticas lançam mão, de maneira consciente ou inconsciente, de metodologias participativas inspiradas no diagnóstico participativo rural (DRP) e na pesquisa-ação (Mac Chapin et al., 2005, p. 621). Do ponto de vista conceitual, esses processos de mapeamento permitem representações diferentes dos territórios indígenas, vistos através de outras bases ideológicas e epistemológicas, e caexpressos por recursos discursivos, semióticos e estéticos próprios. A análise comparativa nos permite uma perspectiva tanto sobre a expressão de 'territorialidades' indígenas específicas, quanto também de uma lógica ulterior – uma linguagem mais profunda – como forma de expressão de uma 'espacialidade' compartilhada por diferentes povos indígenas, como os Kotiria, os Kubeo e outros povos do alto rio Negro.

¹ Ver também ASEKK e UNIARWA (2020).

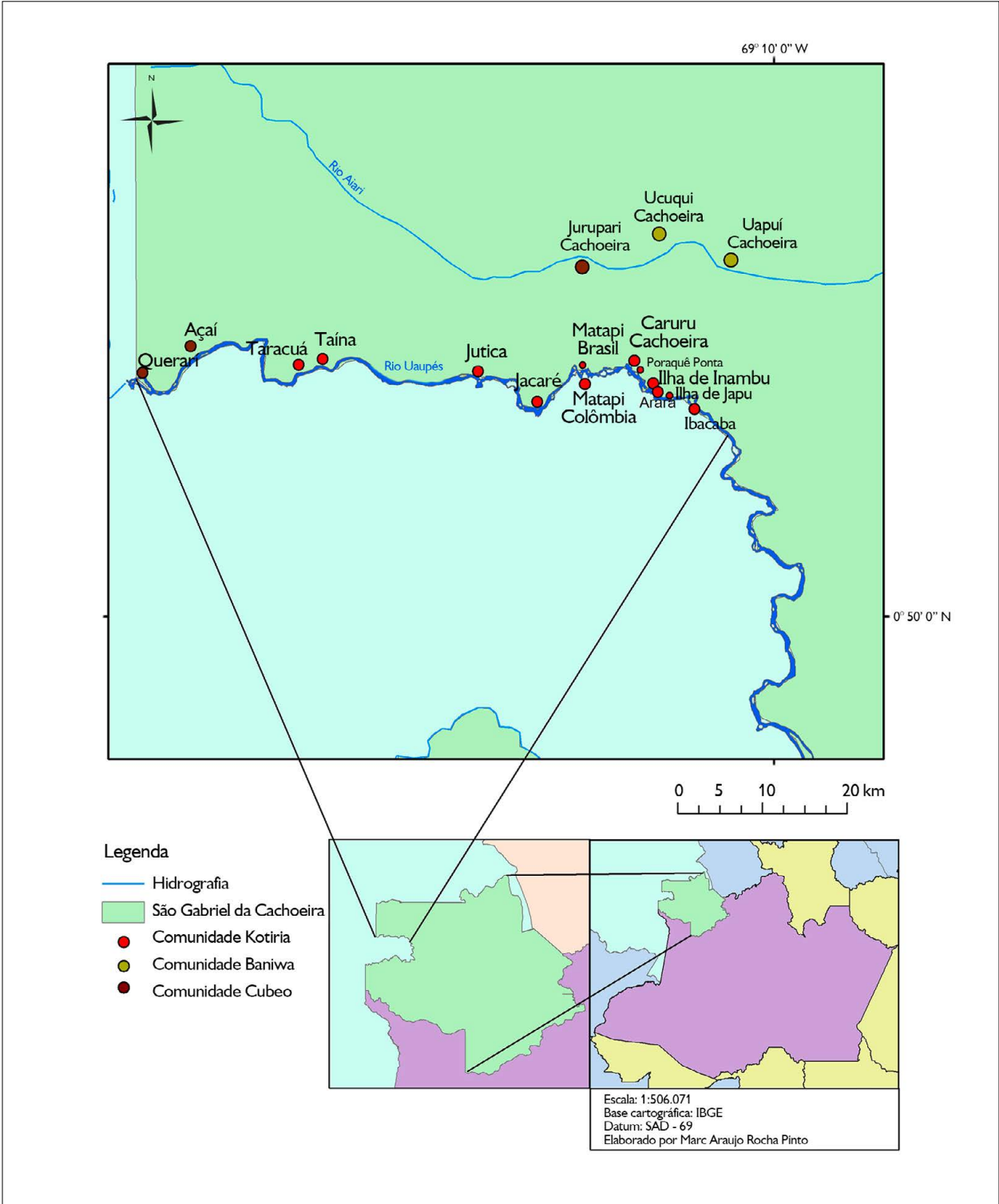


Figura 1. O nexso regional da pesquisa. Fonte: Rocha (2012, p. 43).

Vamos explorar essas questões neste artigo da seguinte maneira: na primeira seção, faremos uma breve genealogia dos processos de contracartografia e cartografia indígena ocorridos nos últimos 50 anos, de modo a contextualizar o mapeamento realizado pelos povos Kotiria e Kubeo do alto rio Uaupés; na segunda parte, vamos descrever como se deu o processo de mapeamento e fazer algumas considerações sobre a produção cartográfica resultante deste trabalho; na terceira parte, vamos fazer algumas considerações finais sobre os limites e as potencialidades da utilização de mapas e atividades de mapeamento por povos indígenas, bem como refletir sobre outras formas de produções cartográficas que sejam capazes de inovar na forma de representar o território, de modo a serem mais fiéis às concepções indígenas sobre lugares, territórios e mundos.

ANTECEDENTES PARA UMA CONTRACARTOGRAFIA INDÍGENA NO UAUPÉS

Uma forma de começar a contar a história de como a contracartografia desembarcou no Uaupés é pelas planícies geladas do Canadá e do Alasca, onde, há mais de 60 anos, tiveram lugar os primeiros processos contracartográficos indígenas. Eles aconteceram na região Inupiat de North Slope Barrow, no Alasca, ainda nas décadas de 1950 e 1960, e foram “the first notable application of mapping methodologies to issues of public policy, specifically, conflicting land and resource use” (Ellanna et al., 1985, p. 64 citado em Mac Chapin et al., 2005, p. 622). Poucos anos depois, um novo mapeamento foi realizado, ainda entre os Inupiat, como parte de uma avaliação socioambiental no âmbito do “Projeto Chariot”, que propunha escavar um porto na região por meio da detonação de bombas nucleares (Mac Chapin et al., 2005, p. 624).

A metodologia utilizada nestes mapeamentos, que ficou conhecida como ‘mapa-biografia’, propunha-se a mapear os itinerários individuais que os indígenas realizavam na consecução de suas atividades produtivas pelo território

ao longo do tempo (Offen & Rundstrom, 2015, p. 642). O território inupiat, que nos mapas coloniais era representado como um grande espaço vazio, pela primeira vez aparecia como ele realmente era: um emaranhado de caminhos, lugares nomeados e ‘sagrados’, pontos de passagem, lugares de acampamento, de caça, de pesca e de coleta.

Na década de 1970, diante das pressões de mineradoras e petrolíferas sobre seus territórios, as organizações dos indígenas Inuit e *First Nations* realizaram dezenas de mapeamentos semelhantes em diversas regiões no Canadá, nos quais a metodologia dos mapas biográficos foi replicada e aprimorada. Diante da decisão do governo canadense de realizar e financiar projetos de uso e ocupação das terras (*Land Use and Occupancy Projects* - LUOP) para determinar a validade dos ‘títulos aborígenes’ que ainda não haviam sido extintos por lei, as organizações indígenas canadenses estimularam a produção de centenas de ‘mapas-biografia’, sendo o *Inuit Land Use and Occupancy* o exemplo mais notável (Offen & Rundstrom, 2015, p. 623). Conduzido pela organização Inuit Tapirisat do Canadá (hoje, Inuit Tapiriit Kanatami), o projeto documentou o uso e a ocupação inuit em mais de 380 milhões de hectares de terra e mar, lançando as bases para o que mais tarde se tornaria o primeiro e maior território indígena autogovernado das Américas, conhecido hoje como Nunavut (Offen & Rundstrom, 2015, p. 649).

Estudiosos apontam que as experiências dos povos indígenas Inupiat e Inuit foram determinantes para catalisar uma onda de contramapeamentos indígenas em todo mundo a partir da década de 1990 (Hirt, 2022; Mac Chapin et al., 2005; Offen & Rundstrom, 2015). Com efeito, às experiências inuit se seguiram, entre 1990 e 2000, mapeamentos indígenas em diversos países da América Central e da América do Sul, bem como do sudoeste asiático, de Papua Nova Guiné, Filipinas, África do Sul, Congo, Tanzânia, China, Índia, entre outros (ver Mac Chapin et al., 2005, p. 625, para a lista detalhada).

A partir do exemplo inuit, a contracartografia indígena se espalhou pelo mundo por meio de trilhas

diversas. Ela viajou através das redes do movimento indígena internacional, em encontros e grupos de trabalho promovidos por órgãos de representação indígena em nível mundial, como o Conselho Mundial dos Povos Indígenas (WCIP), o Grupo de Trabalho sobre Povos Indígenas (WGIP), entre outros (Hirt, 2022, p. 13). A contracartografia indígena também se disseminou por meio de grandes organizações não governamentais (ONG's), agências e programas internacionais, notadamente das Nações Unidas, como a Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD)².

Em resumo, 'uma notável confluência de eventos' contribuiu para a proliferação de processos contracartográficos ao redor do mundo a partir da década de 1990. Offen e Rundstrom (2015, p. 643) destacam alguns fatores que proporcionaram esse cenário:

A promulgação da Convenção 169 da OIT [Organização Internacional do Trabalho] sobre Povos Indígenas e Tribais (OIT 169); a transformação da tecnologia digital e a concomitante democratização dos sistemas de informação geográfica (SIG), imagens de satélite, sistemas de posicionamento global, e a Internet; a globalização de políticas econômicas neoliberais; atenção da mídia internacional às questões de sustentabilidade ambiental e direitos humanos; a crescente proeminência de organizações não governamentais (ONG's) internacionais e nacionais na promoção dos direitos indígenas e conservação ambiental em Terras Indígenas; ascensão mundial ao poder de uma nova geração de líderes indígenas conhecedores da mídia, imersos em lições aprendidas no início do século.

Embora a Convenção 169 da OIT só tenha sido ratificada no Brasil em 2004, ela certamente contribuiu para impulsionar processos de mapeamento indígena também por aqui. Isso porque, independentemente de sua recepção nos ordenamentos jurídicos nacionais, a Convenção 169 passou a balizar as ações dos organismos

internacionais, em especial das Nações Unidas e do Banco Mundial, que foram muito atuantes na difusão e no financiamento dos processos de mapeamento indígena, que ganhariam impulso no Brasil a partir da primeira década do século XXI.

A ECO-92, nome pelo qual ficou conhecida a Conferência das Nações Unidas sobre o Desenvolvimento e Meio Ambiente, ocorrida no Rio de Janeiro, em 1992, também foi determinante neste processo. Entre outras providências, foi nesta conferência que se instituiu o Fundo Global para o Meio Ambiente (*Global Environment Fund* – GEF), vinculado ao Banco Mundial. Segundo Printes (2012, p. 67), a partir de então, o “GEF passa a ser o único órgão permanente que viabiliza recursos para pôr em prática as Convenções firmadas na ONU [Organização das Nações Unidas] durante a Rio 92”. O Programa de Proteção das Florestas Tropicais do Brasil, conhecido como PPG7, é um desses programas.

Além das ONG's e dos organismos internacionais, o próprio Estado brasileiro, em suas esferas estaduais e federais, também atuou para difundir a contracartografia entre os povos indígenas. As mudanças promovidas no ordenamento jurídico brasileiro após a promulgação da Constituição Federal de 1988, em particular no tocante à obrigação do Estado em demarcar todas as terras indígenas em um prazo máximo de cinco anos, motivou a celebração de acordos de cooperação técnica e financeira entre agências do Estado, organizações não governamentais, fundos e agências financeiras e o movimento indígena, no sentido de agilizar a demarcação de terras indígenas no Brasil (Mendes, 2002, p. 37).

Um fato frequentemente omitido na literatura sobre a cartografia com e por povos indígenas, e que torna o Brasil um caso especial, é que a metodologia dos mapeamentos participativos da contracartografia

² Os mapeamentos na América Central e no sudeste asiático, nos anos 1990 (Panamá, em 1993, Belize e Nicarágua, em 1993, Guatemala, em 1997, Indonésia, em 1990), foram realizados com o auxílio da *World Wildlife Federation* (WWF), com apoio financeiro do Banco Mundial. ONG's norte-americanas, como a *Amazon Conservation Team* (ACT) e *The Nature Conservancy* (TNC), foram instrumentais na disseminação dos processos contracartográficos na América Latina e no Brasil (Offen & Rundstrom, 2015, p. 643).

foi adotada aqui muito cedo, em diversos processos de demarcação de terras indígenas ainda no começo da década de 1990, por meio da atuação do Projeto de Proteção das Terras da Amazônia Legal (PPTAL). Segundo Mendes (2002), o PPTAL é a 'vertente indígena' do PPG7 e sua principal contribuição foi, por meio da celebração de um acordo de cooperação técnica e financeira com o governo alemão e com o Banco Mundial, ter concluído 97 demarcações de terras indígenas até o ano de 1997. Muitas delas foram realizadas de maneira participativa, com metodologia inspirada nos processos de contracartografia citados anteriormente. Além das demarcações, um dos componentes do PPTAL, o de vigilância e monitoramento territorial, também investiu em "capacitação e estudos, consistindo da implementação de um sistema de informações geográficas" (Viergever, 2005, p. 5).

Todos esses elementos se somaram para constituir um ambiente extremamente favorável à realização de levantamentos contracartográficos indígenas no Brasil na primeira década do século XXI. Lançando mão do conceito de 'etnoinstrumentos'³, Paul Little, em um levantamento realizado em 2006, cita a existência de 97 processos deste tipo, então em curso ou finalizados no Brasil⁴ (Little, 2006, pp. 10-13). Após quatro anos de discussões entre o governo federal e setores da sociedade civil, como as ONG's e o movimento indígena, o governo instituiu, em 2012, por meio do Decreto nº 7.747, a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental em Terras Indígenas (PNGATI). Este decreto estabeleceu que o Estado, em todas as suas esferas (estadual, federal e municipal), tem o dever de "garantir e promover a proteção, a recuperação, a conservação e o uso sustentável dos recursos naturais das

terras e territórios indígenas", e assegurar "a integridade do patrimônio indígena, a melhoria da qualidade de vida e as condições plenas de reprodução física e cultural das atuais e futuras gerações dos povos indígenas" (Decreto nº 7.747, 5 jun. 2012). Além disso, o Decreto da PNGATI sugere – na verdade, 'estabelece' – que as comunidades e instituições parceiras utilizem, como 'instrumentos de gestão', as técnicas de 'etnomapeamento' e de 'etnozoneamento'.

Apromulgação da PNGATI, que consagra a metodologia dos 'etnomapeamentos' e dos 'etnozoneamentos' como 'instrumentos de gestão' de terras indígenas, catalisa uma nova onda de mapeamentos indígenas em diversas regiões do Brasil, no âmbito da elaboração dos PGTA's. Em uma nova rodada de financiamentos, provenientes do Banco Mundial, do Fundo Clima e do Fundo Amazônia, foram aprovadas 42 propostas de elaboração de Planos de Gestão (Maciel, 2016)⁵. Dentre elas, estava a proposta da Associação da Escola *Khumuno Wu'u* Kotiria para a elaboração do PGTA-KK.

ETNOMAPEAMENTO KOTIRIA E KUBEO

Os mapas que discutimos nesta seção estão entre os principais resultados do projeto de elaboração do PGTA Kotiria e Kubeo⁶, os quais foram produzidos com diferentes finalidades. Por um lado, deveriam ser representações da concepção sobre o espaço, a paisagem e o território dos Kotiria e Kubeo. Por outro lado, eles deveriam ser instrumentos políticos e de fortalecimento da identidade, para serem utilizados na educação escolar, na transmissão cultural, como subsídios para políticas públicas e nos demais contextos de comunicação intercultural. Acima disso, os trabalhos de mapeamento foram usados como subsídios

³ O conceito de 'etnoinstrumento' proposto por Little (2006) é mais amplo e envolve o que ele denominou de 'instrumentos de diagnóstico', 'instrumentos de mapeamento' e 'instrumentos de gestão'. No entanto, a totalidade dos exemplos fornecidos em seu levantamento envolve alguma utilização de ferramentas cartográficas.

⁴ Na região do noroeste amazônico, foco deste artigo, iniciativas pioneiras de contracartografia indígena foram levadas à cabo pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e pelo Instituto Socioambiental (ISA), que resultaram, entre outras coisas, no registro da Cachoeira de Iauaretê, no livro de bens imateriais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e na iniciativa binacional entre Colômbia e Brasil de cartografia dos sítios sagrados do noroeste amazônico.

⁵ A lista completa está disponível em Maciel (2016).

⁶ Ver ASEKK e UNIARWA (2020).

e catalisadores da discussão sobre a territorialidade kotiria e kubeo e sobre os elementos norteadores da PNGATI. Para dar conta dessas diferentes finalidades, produzimos diversos tipos de mapas: um grande mapa mental e uma série de mapas temáticos georreferenciados.

A produção dos mapas foi feita em três etapas, entre 2014 e 2016, em um contexto de oficinas e pesquisa colaborativa, lideradas por uma equipe de dez pesquisadores indígenas (sendo quatro Kubeo e seis Kotiria) e cinco pesquisadores não indígenas (três antropólogos, um linguista e um biólogo/cartógrafo). Em diálogo com as práticas contracartográficas indígenas descritas na literatura, buscamos pensar em instrumentos e conceitos que nos permitissem ir além das premissas positivistas das ciências ocidentais e de suas metodologias. As epistemologias, ontologias e metodologias indígenas informaram todo o processo, desde a composição das equipes – que levou em conta as afiliações clânicas que atravessam virtualmente todas as esferas da vida dos povos Tukano falantes – até as escolhas do que e como registrar e mapear, colocando em evidência os *Bagaroa* e os *Khumu*, dançarinos e benzedores, que são os detentores do conhecimento tradicional no alto rio Negro. Ainda em consonância com as práticas contracartográficas que nos precederam, desde o início, concebemos o mapeamento como um processo, que serviu, sobretudo, para catalisar discussões sobre aspectos-chave do território e da organização social kotiria e kubeo⁷.

A primeira etapa se dedicou à produção do mapa mental a partir de duas grandes oficinas realizadas nas comunidades de Açaí (Kubeo) e de Caruru (Kotiria), em 2014, com a participação de um total de 200 pessoas. Esse mapa possui sete metros de comprimento e 1,30 metros de altura, cobrindo uma área que vai de aproximadamente 170 km², desde a comunidade kotiria de Ilha de Japu até a comunidade kubeo de Querari. Para desenhar os mapas, colocamos todas as equipes numa grande mesa no

centro da maloca da comunidade kubeo de Açaí, onde dispusemos oito cartolinas, uma para cada comunidade ou comunidades próximas. As cartolinas, dispostas lado a lado, compuseram um único e grande mapa, de modo que conseguimos, a um só tempo, compor uma visão global do território e o ordenamento territorial próprio de cada comunidade. Na Figura 2, temos um recorte digitalizado deste mapa, uniformizado por tratamento de imagem.

A partir do mapa mental, produzimos, na segunda etapa de atividades, mapas georreferenciados, acompanhados de um amplo conjunto de dados de pesquisa e metadados sobre os diferentes tipos de lugares que compõem a territorialidade kotiria e kubeo. O georreferenciamento foi feito por meio de visitas *in loco* e uso de aparelhos de sistema de posicionamento global (GPS), bem como em reuniões com sabedores de cada comunidade para a projeção dos pontos georreferenciados no *Google Earth*, de modo a refinar a localização dos pontos e ampliar o mapeamento realizado, com a inclusão de novos lugares. O mapa georreferenciado e o mapa mental foram, então, combinados num mapa temático, que incorpora imagens de satélites e os pontos de lugares georreferenciados com o zoneamento territorial.

O mapa mental possui características que refletem, por um lado, elementos da cartografia ocidental e, por outro, a experiência e as concepções sobre o território kotiria e kubeo. O mapa adota uma 'vista de pássaro', decorrente da experiência dos Kotiria e dos Kubeo com a cartografia ocidental, e de uma compreensão, da parte deles, acerca do que esperávamos produzir com aquelas oficinas no contexto do PGTA/PNGATI.

No entanto, diversos elementos da espacialidade indígena 'deslizaram', por assim dizer, para o mapa mental. A própria 'vista de pássaro' é, a todo momento, atravessada por uma perspectiva oblíqua, que representa melhor os lugares desde uma perspectiva experiencial e situada no território.

⁷ Nosso enfoque, neste artigo, foi a interpretação de parte dos dados coletados na pesquisa, especialmente aqueles referentes aos chamados lugares sagrados. Uma descrição mais detalhada dos procedimentos de pesquisa, bem como dos seus resultados, pode ser encontrada em ASEKK e UNIARWA (2020).

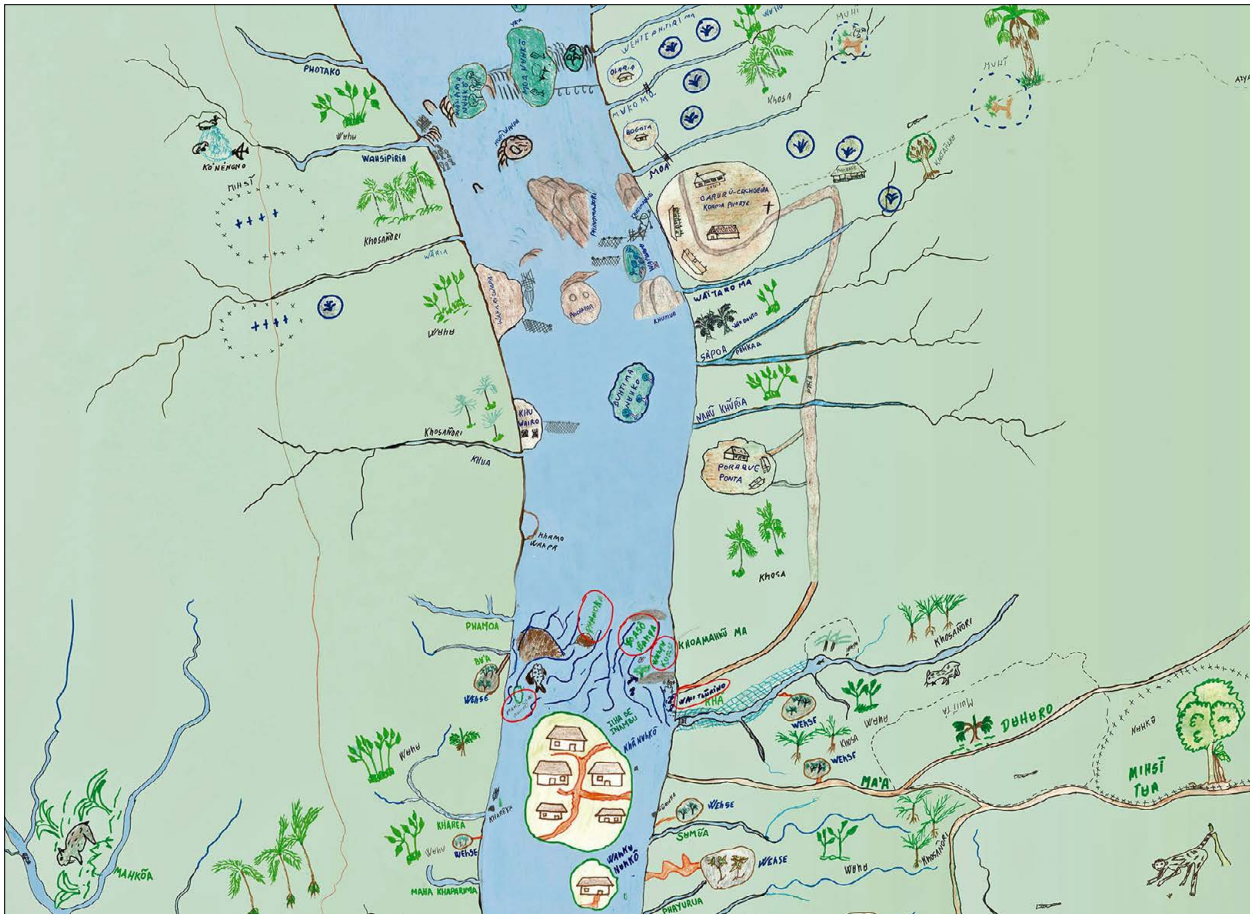


Figura 2. Recorte do mapa mental digitalizado. Fonte: ASEKK e UNIARWA (2020).

A orientação do mapa mental também reflete essa perspectiva. Como podemos ver na Figura 3, o Uaupés corre da direita para esquerda, e o norte está para baixo, e não para cima, como nos mapas convencionais. Isso porque o espaço aparece desta maneira para os autores do desenho, uma vez que as comunidades onde eles foram produzidos estão na margem esquerda do rio, de montante para jusante. Segundo sua perspectiva, portanto, são os mapas convencionais que estão 'de cabeça para baixo', por assim dizer. Do ponto de vista da orientação, como o famoso mapa 'invertido' da América do Sul, os

Kotiria e os Kubeo produziram, incidentalmente, um mapa decolonial do Uaupés⁸.

O mapa mental impressiona pela quantidade de elementos heterogêneos distribuídos em sua superfície. Reflete melhor do que os mapas convencionais a perspectiva "biocêntrica" (Rundstrom, 1995) kotiria e kubo, que emerge das noções de território, ambiente e mundo (ver seções a seguir). Isso se deve, em parte, ao fato de que o mapa mental está livre do constrangimento das escalas convencionais. A escala é definida e ajustada pelos próprios limites da cartolina. O espaço no mapa

⁸ Estamos nos referindo ao célebre desenho "América invertida" (Torres-García, 1943), do artista uruguaio Joaquín Torres-García. Ao inverter a orientação tradicional do mapa da América do Sul, Torres-García nos convidou a imaginar uma outra ordem mundial, onde o sul não mais aparece subjugado ao norte: onde se desce para o norte, por assim dizer, e onde a ascensão é para o sul.

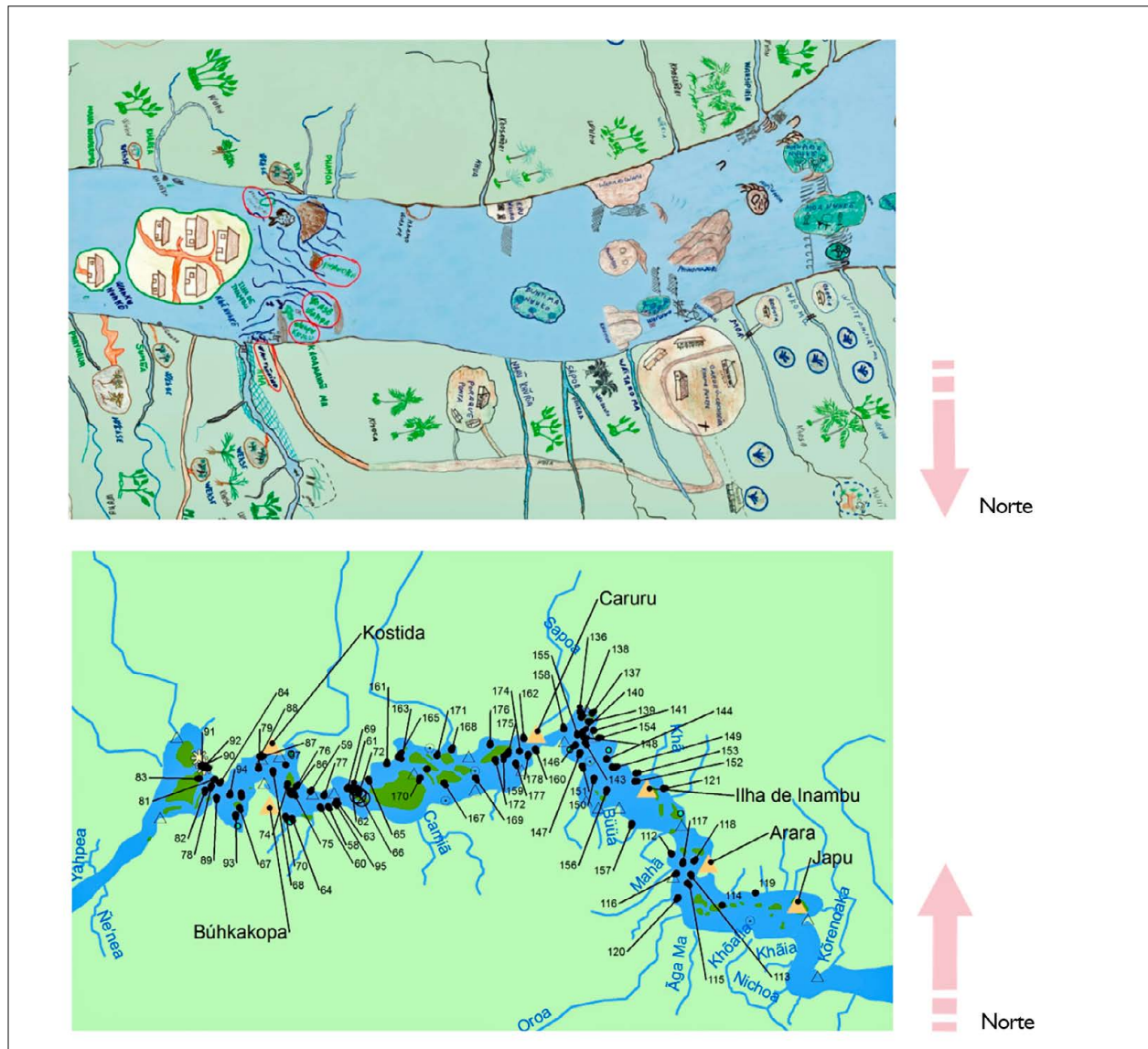


Figura 3. Mapa mental e mapa georreferenciado de uma seção do território kotiria. Fonte: ASEKK e UNIARWA (2020).

mental se dilata e se condensa, de acordo com a necessidade de representar mais ou menos elementos da paisagem em determinada seção do território. O espaço que determinadas parcelas ocupam no papel varia menos pela extensão das áreas, e mais pela densidade de lugares de importância econômica e simbólica para os Kotiria e os Kubeo. Pelo mesmo motivo, as comunidades são representadas mais ou menos com o mesmo

tamanho, independentemente de seu tamanho real. É interessante notar que comunidades menores tendem a parecer maiores, pois é possível representá-las de modo fiel, com o exato número de casas, ao passo que comunidades maiores são representadas por ícones, pela impossibilidade de representá-las em sua inteireza, devido às limitações do próprio suporte em que o mapa foi desenhado.

O mapa mental é povoado por elementos humanos e não humanos: plantas, animais, rochas, artefatos, petróglifos, espalhados no entorno e no próprio rio Uaupés, que funciona como *axis mundi* não apenas do mapa, mas no próprio universo kotiria e kubeo. Os animais possuem uma posição de destaque no mapa. Logo no primeiro trecho do rio, observa-se, como que vindo de fora, intempestivamente adentrando o limite da cartolina, um grande cardume. Peixes menores sobem os igarapés, em cujas margens se espalham pacas, cutias, jabutis, jacarés, veados, antas, queixadas, onças, macacos, rãs, mutuns e caíditus. Junto deles, em alguns pontos, há espingardas arcos e, mais raramente, zarabatanas, indicando as áreas de caça mais frequentadas.

Os mapas convencionais raramente retratam animais. Os elementos não humanos, em um mapa convencional, transformam-se em objetos manipuláveis sob controle humano, em uma palavra, em 'recursos' (Rundstrom, 1995, p. 46). Em contraste, e a despeito da relação cinegética entre humanos e animais, no mapa mental kotiria e kubeo, os animais aparecem livres e em movimento, representados em seus próprios espaços de vida.

A transposição do mapa mental para o mapa georreferenciado acarreta em perdas e ganhos. Por um lado, a abundância de vida, que talvez seja a principal característica do mapa mental, dá lugar a uma paisagem desértica e muda, povoada apenas por uma legião de números e cores monótonas. E não se trata de um 'mal *design*'. O cartógrafo fez o que pôde, mas a densidade de lugares espalhados na paisagem do Uaupés, lugares de cronologia variável, lugares dentro de outros lugares, de fato, desafia nossas formas convencionais de representação cartográfica.

O mapa georreferenciado, por outro lado, carrega um considerável volume de informação, que reflete, entre outras coisas, a maior duração de sua confecção. Diferentemente do mapa mental, que foi elaborado em quatro ou cinco dias, o mapa georreferenciado colige informações obtidas ao longo de dois anos de pesquisa com múltiplos instrumentos e momentos. Sobre a elaboração

do mapa georreferenciado, é preciso dizer também que o percorrido do território, em busca dos pontos de GPS, muitas vezes na presença de conhecedores mais velhos das comunidades, foi uma experiência formativa bastante valiosa, segundo relatos dos pesquisadores indígenas.

Os mapas produzidos sintetizam aspectos importantes do território kotiria e kubeo, e atendem ao que determina a PNGATI. Como toda tradução, no entanto, eles refletem apenas parte da espacialidade kotiria e kubeo que, conforme veremos, é experiencial, multimodal, situada e multidimensional. Conscientes dessa limitação, procuramos, em nossa pesquisa, lançar mão de diferentes metodologias para construir um olhar mais holístico das concepções e práticas no território. Isso foi feito de diferentes maneiras, procurando dar conta tanto de aspectos discursivos e simbólicos mais amplos com os quais os Kotiria e Kubeo expressam sua territorialidade, quanto pelo conjunto de práticas, usos e formas de ocupação do território. Uma estratégia fundamental foi a realização de uma ampla discussão coletiva que precedeu as oficinas de mapeamento participativo em 2014; outra importante fonte de informação foi o trabalho dos pesquisadores indígenas, que realizaram entrevistas, censos e 'semanários' ao longo do ano de 2015. Além disso, a experiência dos pesquisadores não indígenas do projeto como pesquisadores e parceiros dos Kotiria e dos Kubeo, bem como seu conhecimento sobre as línguas e sobre a literatura etnográfica no alto rio Negro foram facilitadores do trabalho. Em seu conjunto, essas diferentes formas de interação nos permitiram ampliar a perspectiva espacial dos mapas para uma compreensão mais holística das concepções sobre o espaço e o território kotiria e kubeo.

Durante as oficinas, e ao analisarmos os resultados das diversas metodologias empregadas, ficou claro que havia vários pontos de conexão entre os Kotiria e Kubeo ao longo de seus territórios. Mais do que isso, ficou evidente um princípio comum de organização das formas pelas quais os Kubeo e os Kotiria expressavam sua territorialidade, e das diferenças quanto aos sentidos ou

conteúdo dos elementos que distinguem os territórios e os dois povos. Essa relação coloca questões conceituais profundas sobre os limites, os meios e os fins dos chamados etnomapeamentos, e abre a possibilidade de pensarmos formas novas de representações cartográficas.

BASES PARA UMA CONTRACARTOGRAFIA KOTIRIA E KUBEO

A cartografia moderna, ao transformar os lugares numa projeção euclidiana e cartesiana na superfície do mapa, tem por efeito um achatamento, ou mesmo supressão, dos aspectos mais subjetivos e simbólicos que constituem os lugares. A cartografia ocidental, de acordo com Ingold (2000, p. 203),

[T]ransforms everywhere-as-region, the world as experienced by a mobile inhabitant, into everywhere-as-space, the imaginary 'bird's-eye view' of a transcendent consciousness In so doing, people and their experiences are obliterated from the map and the structure of the world is fixed without regard to the movements and actions of its inhabitants – 'the world it describes is not a world in the making, but one ready-made for life to occupy' (Ingold, 2000, p. 235); 'in the cartographic world. . . all is still and silent' (Ingold, 2000, p. 242).

Nenhum mapa é um mero ícone da realidade. Os mapas são, sobretudo, uma expressão simbólica de uma *techné*, que traz consigo bases metodológicas e perspectivas ideológicas dos seus produtores. De modo mais específico sobre as concepções ocidentais de cunho universalista acerca do espaço, Whitridge (2004, p. 218) comenta: "The triumph of Western spatialities is a consequence not of their transcendent objectivity, but of their close historical articulation with states, corporations, and various fields of technoscience over the course of the emergence of a hegemonic global capitalism".

Ocorre que, se há algo que possamos chamar de uma 'cartografia indígena', ela se constitui justamente a partir dos lugares e dos caminhos invisibilizados e suprimidos pelos mapas convencionais. Neste ponto, cabe perguntar: o que seria uma 'cartografia indígena'?

Para pensar sobre essa pergunta, é útil distinguir, como propõe Ingold (2000), entre 'mapear', 'fazer mapas' e 'utilizar mapas'. Embora nem todas as culturas tenham se preocupado em confeccionar ou utilizar mapas, todo pensamento geográfico envolve o mapeamento do espaço. Para Ingold (2000, p. 231), "The traveller or storyteller who knows as he goes is neither making a map nor using one. He is, quite simply, mapping". O ato de mapear consistiria, segundo este autor, na reconstituição, em gesto e narração, da experiência de mover-se de um lugar para o outro no interior de uma região (Ingold, 2000, p. 232). Embora todas as culturas mapeiem o espaço, nem todas se preocuparam em inscrever o resultado em um suporte material físico. Os mapas são apenas uma consequência secundária dessa operação mais geral de mapear uma dada região, definida como o conjunto de lugares conectados por trajetórias em um determinado espaço geográfico (Ingold, 2000, p. 155).

Os processos de pesquisa e etnomapeamento realizados de modo conjunto e separadamente pelos Kotiria e Kubeo nos mostraram como o território é um catalisador de questões econômicas, políticas e sociais para dentro e para fora de cada grupo. Também mostraram que o território é, antes de tudo, concebido pelas experiências pessoais e pelos discursos que dão sentido à paisagem a partir dos nomes de lugares, das cosmologias, das narrativas míticas, das canções, dos benzimentos, entre outros canais de expressão simbólica. Nesse sentido, o território pode ser pensado como um espaço organizado pelo mito (Hugh-Jones, 2016) ou como imaginários espacializados, como coloca Whitridge (2004, p. 214):

Place is regarded here as the effect of a general movement of thought and practice that imbricates the real and the representational at complexly layered sites, and along heterogeneous seams. The investment of particular locations with meaning (place-making) is a ubiquitous social and cognitive process. Homologies, however fragmentary, between these toposemantic arenas point to a field of circulation of representations that can be labelled "the imaginary," and its regional networks "imaginaries".

A análise comparativa dessas questões nos territórios kotiria e kubeo enseja uma reflexão sobre os imaginários compartilhados ou – como preferimos colocar – uma espacialidade comum enquanto uma dimensão simbólica que estrutura o pensamento sobre o território. Espacialidade não deve ser entendida como uma categoria vazia, fria e objetiva, em oposição aos lugares enquanto uma categoria carregada de sentido. Na verdade, pensamos que a espacialidade articula as formas do pensamento cultural, ao passo que os lugares articulam as substâncias que expressam as noções de territórios e mundos⁹. Logo, podemos falar de uma espacialidade específica, no caso kotiria e kubeo, mas que também é compartilhada com outros povos do alto rio Negro e quiçá alhures.

ENTRE TERRITÓRIOS E MUNDOS

Os trabalhos de pesquisa revelaram que os Kubeo e Kotiria pensam seu território como um lugar dentro do que se traduziu como 'mundo' e 'ambiente'. Há um certo consenso acerca do que seja o 'território', tanto em nível local – a área de uso de cada uma das comunidades – como no plano mais geral do território de cada um dos povos – *kotiria ya di'ta* 'terra dos Kotiria' e *mahe hoborō* 'nossa terra' (Kubeo). É no território que são planejadas e executadas as chamadas 'atividades produtivas'¹⁰, como a roça, a pesca, a caça, a coleta de frutos do mato – pois o território é concebido também a partir do que as pessoas fazem nele. Além de ser o espaço de atividades produtivas, o território é também o espaço da história de vida de pessoas, famílias, clãs e dos grupos sociais mais amplos, como os Kotiria e os Kubeo. É também o espaço de grandes acontecimentos míticos que moldaram a topografia, as substâncias do mundo e envolveram ancestrais da humanidade e dos grupos Kotiria e Kubeo. Nesse sentido, o território é

formado por essas histórias cruzadas, servindo tanto para particularizar quanto para conectar pessoas e outros seres no espaço e no tempo.

'Mundo' seria algo mais geral e englobante, onde existem outros planos de vida e seres que nem sempre estão em uma relação direta com os humanos. Em Kubeo, a palavra *hārāwū* traduz a ideia de mundo ou universo, e também significa 'dia' e 'tempo'. Algo semelhante se passa com a língua Kotiria: *dahcho* significa tanto 'dia' como 'mundo', mas 'tempo' se traduz pelo termo *pha*.

Entre territórios e mundos, o 'ambiente' seria o plano da existência da vida onde estão os humanos, os animais, as plantas e demais elementos com os quais eles se relacionam. No mundo haveria outros ambientes habitados por outros seres. Ao definir o ambiente, os Kotiria e Kubeo enfatizaram, por um lado, a totalidade da vida, sob um ponto de vista biocêntrico, segundo a já citada expressão de Rundstrom (1995, p. 46). A formulação que os Kotiria utilizaram para traduzir a palavra 'ambiente' foi *mari hiri di'ta mahka*, que pode ser traduzida como 'o espaço de terra onde vivemos', mas também tivemos outros termos relevantes, como *hiri khutu*, isto é, a 'área ou lugar de vida'. Para os Kubeo, a ideia de ambiente foi definida como *Mahe Apuri Tukubū*, que pode ser traduzida como 'a nossa camada de vida'. Os Kubeo trazem a ideia de 'camada' porque o mundo é concebido em planos ou camadas, sendo o 'ambiente' apenas uma delas, havendo outras, como as camadas que compõem o ambiente celeste e o inframundo.

A classificação dos tipos de seres que compõem o ambiente tem uma outra perspectiva, cuja base parece ter uma cisão explícita na gramática das línguas Kotiria e Kubeo entre seres animados (com espírito) e seres inanimados (sem espírito). Em princípio, pessoas, animais dos rios e do mato, seres que voam, insetos e vermes, corpos celestes

⁹ Fazemos aqui uma analogia com os conceitos 'forma de expressão' e 'substância de expressão' propostos pelo estruturalista dinamarquês Louis Hjelmslev. Num dado signo, a expressão tem a ver com os elementos sensíveis, ou o que Saussure chama de significante, enquanto o conteúdo tem a ver com seu significado (Hjelmslev, 1991). Numa língua oral, a expressão é sua articulação sonora; a substância de expressão são os fones propriamente, o [z], [t] ou [a], enquanto a forma é o que dá estrutura a esses sons, como os fonemas, as sílabas etc.

¹⁰ A expressão vai entre aspas porque as atividades produtivas, entre os povos indígenas, são quase sempre atravessadas por elementos simbólicos.

(estrela, lua, sol, arco-íris), certos tipos de doenças, bem como espíritos e demiurgos são seres animados; por outro lado, são seres inanimados as plantas, as pedras e os minerais, a água, a nuvem, os rios, o ar, os objetos e as coisas criadas pelo homem etc. Essa separação não é absoluta na visão de mundo kotiria e kubeo, pois é também possível encontrar espíritos que tomam a forma de árvores, águas e pedras, e certos objetos que têm poder de atuar sobre o mundo. Isso mostra que muito do que existe no ambiente é reconhecido como algo que tem 'espírito', ou seja, que tem vida, agência, que atua sobre o mundo e outros seres. Além disso, há coisas que não têm propriamente um espírito, mas que, ainda assim, possuem poder. Esse poder, que emana desde o tempo da criação do mundo e das pessoas, faz com que certos lugares, objetos, plantas e minerais existam para o ser humano para além de uma dimensão prática ou utilitária, sendo importantes para o equilíbrio do mundo e da vida como um todo.

Os seres animados podem ser visíveis ou invisíveis para o ser humano, podendo, às vezes, se manifestar apenas por indícios: pegadas na mata, sons ou por meio de uma doença. Uma vez que esses seres possuem agência e poder, eles podem ser perigosos para o ser humano. Por isso, as pessoas possuem práticas de proteção, chamadas, em Kotiria, de *bahsa kóritia khatia* e, em Kubeo, de *deko taino* ou *deko yaweino*. Essas proteções, os chamados 'benzimentos', são parte central das práticas de 'manejo do mundo' no alto rio Negro. Para sua efetividade, os benzimentos dependem de um profundo conhecimento cosmológico e das narrativas mitológicas, da geografia e da toponímia do território, uma vez que poderes de certos seres estão associados a lugares específicos. Isso vale para acessar os poderes, que podem ser tanto maléficos quanto benéficos para o ser humano.

Os Kotiria e Kubeo ilustraram essa concepção por meio de dois cartazes produzidos durante as oficinas de 2014 (Figuras 4 e 5). As duas ilustrações convergem ao mostrar a centralidade dos benzimentos na relação do humano (aquele que desenha) com os espíritos e outros seres vivos. Elas também convergem ao classificar os

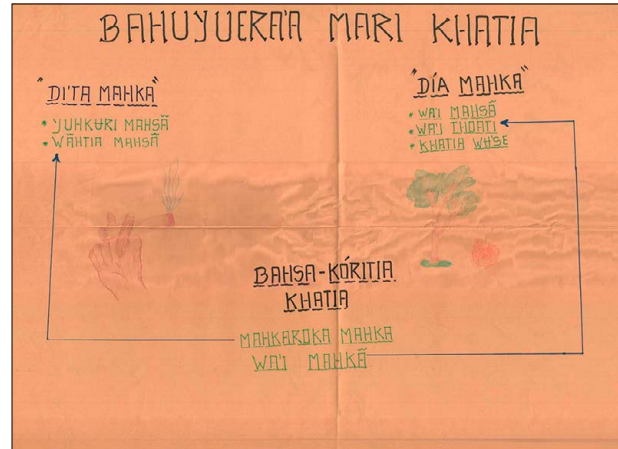


Figura 4. Representações do ambiente e do território kotiria. Fonte: ASEKK e UNIARWA (2020).

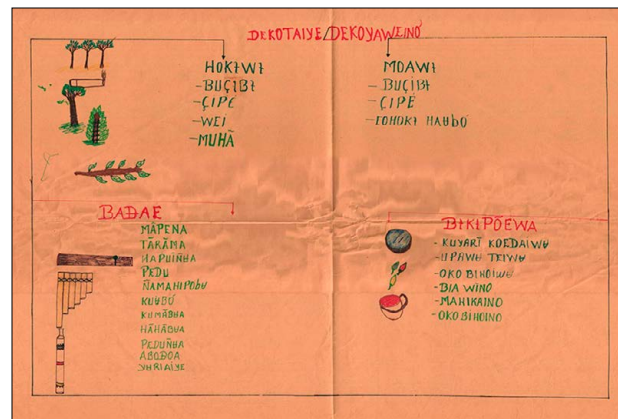


Figura 5. Representações do ambiente e do território kubeo. Fonte: ASEKK e UNIARWA (2020).

seres em dois tipos: os seres da mata – *kotiria di'ta mahka* (Kotiria) ou *mahkaroka mahsa* e *hokuwu* (Kubeo) – e os da água – *kotiria dia mahka* ou *wai mahka* (Kotiria) e *moawu* (Kubeo). Os seres do mato incluem seres como *wāhtino* (Kotiria) e *abuhuku* (Kubeo) – que são em geral traduzidos como 'diabo', 'demônio' ou 'duende' –, 'curupira', *boraro* (Kotiria) e *awawaku* ou *kuina opeko* (Kubeo), e a 'gente-árvore', *yuhkuri mahsa* (Kotiria) e *hokuwu* (Kubeo).

O cartaz kubeo (Figura 5) especifica alguns elementos que nos permitem uma leitura mais profunda das relações mais específicas entre os seres do ambiente. Junto aos tipos de seres, há uma lista de substâncias protetivas:

buçibi 'cigarro', *çiçe* 'tintura especial negra', *wei* 'jenipapo', *muhã* 'carajuru', *eohoku haubo* 'tipo especial de timbó'. Também trazem uma série de elementos rituais como forma de proteção ou manejo do ambiente, a exemplo do conjunto de músicas, danças e cantos *baðae* no mesmo nível dos benzimentos, assim como a realização das festas de dabukuri (*uapwu teino*) no mesmo nível de práticas de cheirar pimenta (*bia wĩno*) e vomitar água (*oko bihoino*), *baðae* 'músicas e bailes', e uma lista de instrumentos e ornamentos: *mapena* 'plumagem', *tārãma* 'flauta', *hapuiñua* 'japurutu', *pedu* 'caríçu', *ñama hipobu* 'cabeça de veado', *kũubo* 'casco de jabuti', *kumabua* 'bastão de percussão', *hãhãbua* 'chocalhos', *peduñua* 'flautas', *aboðoa* 'bastão de baile', *yuriaiye* 'cânticos'. No quadrante superior direito, aparecem os *moawu*, 'seres peixe-gente', e as proteções relacionadas: *buçibi* 'cigarro', *çiçe* 'tintura especial negra', *eohoku haubo* 'tipo especial de timbó'. Finalmente, no último quadrante, temos: *bĩkĩpõewa* 'jurupari', *kuyari koedaiwu* 'acordar e se banhar', *upawu teiwu* 'fazer dabucuri', *oko bihoiwu* 'vomitar água', *bia wĩno* 'cheirar pimenta', *mahikaino* 'transmitir conhecimentos'.

Essas discussões sobre a composição do mundo e do ambiente se impuseram no próprio processo de tradução dos conceitos envolvidos na elaboração do plano de gestão e do mapeamento. Elas demonstraram que, mais do que a localização e o mapeamento de 'recursos' e 'limites', os aspectos simbólicos e a relação com os outros seres que compõem os territórios, o ambiente e o mundo kotiria e kubo são um componente proeminente – e talvez o mais importante – da relação destes povos com seu território e com o mundo. Vamos aprofundar essa questão no próximo tópico.

LUGARES COM NOMES E NOMES DE LUGARES

É interessante que, a despeito das metodologias padronizadas dos chamados 'mapeamentos participativos', utilizada em praticamente todos os processos de contracartografia, a própria necessidade de tradução de conceitos inexistentes nas línguas Kotiria e Kubeo acabou

por direcionar a atividade para seus próprios interesses. Ficou claro que, dentre os inúmeros elementos que compõem o mapeamento, o mais importante para os Kotiria e os Kubeo foi o mapeamento dos chamados 'lugares sagrados', lugares com nome e com história que figuram nos benzimentos e nas narrativas míticas destes povos. Do ponto de vista da quantidade e da densidade das informações, o mapeamento destes lugares foi de longe o mais produtivo.

O mapeamento do projeto PGTA-KK revelou um total de 713 lugares nomeados, sendo 482 identificados como parte do território kotiria (67%) e 231 do território kubo (33%). Tratam-se de marcos geográficos (como rios, igarapés, lagos, canais, praias, cachoeiras, estirões, poços, ilhas, pedras, areais, serras, chavascais etc.) que possuem nomes próprios e contrastam com seções territoriais que não possuem nomes próprios.

Lugar é o espaço vivido, experienciado por pessoas que ali estabelecem relações com outras pessoas e com o próprio espaço. Para os moradores de uma determinada região, os lugares adquirem significado através do contínuo acréscimo de sentimento ao longo dos anos (Tuan, 1983, p. 37). As experiências íntimas são fundamentais para a constituição e a permanência dos lugares ao longo do tempo.

No Uaupés, desde muito cedo, a criança percorre o território, pela terra e pela água, e, na companhia de seus familiares, aos poucos, conhece os lugares nomeados, espalhados pela paisagem – pedras, corredeiras, lugares 'suculentos' (Chernela, 1996), isto é, com farta disponibilidade de alimento, lugares próprios para pernoitar, entre outros. Seu primeiro acesso simbólico aos lugares vem pela linguagem, por meio de uma lógica de nomenclatura, que detalharemos a seguir. Com o tempo, a pessoa progressivamente acessa conhecimentos mais profundos acerca destes lugares, conectados com narrativas, benzimentos e, sobretudo, com outros lugares que não necessariamente possuem conexão visual imediata, da perspectiva de quem percorre

o território. Neste ponto, quando a criança se torna um adulto experiente, aspectos da paisagem, antes invisíveis, começam a se descortinar perante os seus olhos.

Os membros das comunidades onde estão localizados os lugares com nomes próprios zelam por eles com especial atenção, mas todos sabem que eles não são os únicos donos dos lugares. Se há donos de certos lugares com nomes, esses são os espíritos e demiurgos. Lugares que um indivíduo, um clã ou uma comunidade pode se declarar como dono são de outra natureza: são roças, capoeiras, casas, jardins, lugares de armadilha para peixe, um porto no rio etc. Eles contrastam com os lugares com nomes pelo fato de não serem nominados e, também, por sua transitoriedade face à natureza peregrina dos lugares com nomes, os quais existem desde os tempos da criação, conforme atestam as narrativas mitológicas.

Ao lado desta dimensão experiencial e afetiva, podemos pensar os lugares nomeados como elementos semióticos que formam uma espécie de discurso sobre o espaço. Esse discurso está conectado com outros discursos, como as narrativas de criação do mundo e da humanidade, que fazem referência aos lugares e à sua história. Assim, ter nome significa ter um 'lugar' nas narrativas de origem da humanidade, em que o passado mítico e o presente se interconectam. Essas narrativas são uma forma de expressão do mito que se revela em outras formas de expressão simbólica, como nos cânticos (*bahsare*, em Kotiria, e *baðe*, em Kubeo), grafismos, e nos benzimento para a cura de doenças, parto, nascimento, crescimento e morte (Hugh-Jones, 2016). Dentro deste mesmo contexto, os lugares servem para a demarcação do território e da história de cada grupo desde tempos mitológicos, como os locais de transformação dos atuais grupos, lugares que foram negociados com outros grupos, ou adquiridos em disputas. Assim, ao tratar da história dos grupos sociais, o território guarda também elementos fundamentais para o desenvolvimento da pessoa que pertence a um grupo social específico (Cayón & Chacon, 2018).

Os lugares com nomes, enquanto unidades do território, são signos do mito. Mais precisamente, podemos dizer que são índices, pois um lugar (ou parte dele) é resultado e evidência do mito. Por exemplo, em Wakai Pani, lugar onde os povos Kubeo Yuremawa e Yúriwawa se transformaram pela última vez, houve um conflito com o Kotiria dono daquela área, referido como *Marākārīkī*, em Kubeo, e *Kenei*, em Kotiria. A evidência desse conflito é apontada em diferentes seções de Wakai Pani, concebida como uma grande maloca onde moraram os ancestrais. Em uma dessas seções, um lajedo expõe as marcas das surras de chicote que os chefes Kubeo (*Yúri* e *Piaða*) impuseram ao chefe Kotiria (*Marākārīku*) (Figura 6). Vejamos o trecho da história que faz referência a esse lugar:

Iwarā īrē pediko ūkūwarī hiwai mawarī hara boakemawī. Ameno akemawī, hedewa kobena nahuarāhiwī kari [Nesta pedra, deram-lhe manicuera (i.e. eufemismo para caxiri), puxaram-no para cima e o surraram. Foram cruéis a ponto de deixá-lo caído na entrada da maloca] (ASEKK & UNIARWA, 2020, p. 106).

São como índices por meio dos quais os lugares guardam uma ligação com os acontecimentos míticos, o que lhes confere poder – o poder que emana do mito. Tal poder pode ser benéfico ou maléfico, a depender de sua história em relação aos humanos. Vejamos exemplos de dois lugares kotiria que fazem a relação entre lugar, poder e mito (Figuras 7 e 8).



Figura 6. Marcas da surra no *Marakarīkī*. Fonte: ASEKK e UNIARWA (2020).



Figura 7. *Wuhpu dieka* (Ovo da Aranha). Fonte: arquivo pessoal dos autores (2015).



Figura 8. *Khâre duri* (Pedras Abiú). Fonte: arquivo pessoal dos autores (2015).

A'ria wuhpu dieka to ñano khâiria hiro nia. Tiare da'ra mahkachū bu'iri da'rea a'rina bahuaka Ága, Wuhpu bahuaka mahsane [Este é o ovo que a Aranha – um demiurgo inimigo dos ancestrais da humanidade – tinha muito zelo. Se mexermos nele, aparecem jararacas e aranhas para se vingarem das pessoas] (ASEKK & UNIARWA, 2020, p. 87).

Õ khâre wu'u hia Minia Phona wu'u. A'rina buhkuna toi yeheriphona bahsaka nihino kâre [Esta casa de abiú é a casa do Jurupari. Os velhos benzem para fortalecer o espírito das crianças] (ASEKK & UNIARWA, 2020, p. 87).

Se os lugares enquanto elementos da paisagem são como índices para o mito, os lugares enquanto topônimos – os nomes de lugares propriamente – são ícones, pois o que suas palavras significam guarda uma relação de semelhança com os acontecimentos históricos. Os nomes se apresentam como cápsulas de acontecimentos míticos e como forma de descrever e classificar a paisagem. Com relação ao mito, os nomes de lugares vão ser compostos por palavras que remetem a um personagem, artefato ou acontecimento mítico. Em alguns casos, as pessoas expressam os verdadeiros nomes dos lugares por eufemismos e dissimulações para, de certa forma, ocultar de algum interlocutor a verdadeira história e o poder de um lugar. Em todo caso, uma pessoa que saiba o nome de um lugar, mas não saiba sua história, não conhece de fato tal lugar. Mais do que um rótulo ou um recurso mnemônico, é no discurso xamânico que os nomes de lugares são usados como forma de acessar tais lugares e, com isso, o poder que eles veiculam. Como tais, os nomes de lugares são os meios que garantem efeito a um benzimento, ou seja, são signos necessários para uma determinada ação, assumindo, assim, uma função 'mágica' ou performativa (Malinowski, 1946; Austin, 1962).

TOPOSSEMÂNTICA KOTIRIA E KUBEO

Como vimos, existe uma relação direta entre lugares enquanto elementos da paisagem, enquanto objetos de diferentes gêneros do discurso que fazem referência ao mito (narrativas, cânticos, benzimentos) e lugares enquanto topônimos (i.e. enquanto nomes e palavras).

Se a paisagem pode ser vista como uma forma de 'inscrição' do mito e da história (Wright, 2013; Hugh-Jones, 2016), então todos os três elementos que compõem o que define um lugar para os Kotiria e Kubeo devem ser vistos como signos. Nesse sentido, reelaborando a partir de Whitridge (2004), podemos falar de uma verdadeira topossemântica, funcionando como um olhar sobre os sentidos dos lugares em seu triângulo semiótico (Figura 9).

Pensamos que a espacialidade kotiria e kubeo está estruturada a partir desse triângulo semiótico. Se, por um lado, o nome de um lugar faz a conexão entre paisagem e discurso, por outro lado, o discurso constrói a paisagem a partir dos topônimos e das redes entre lugares conectadas por narrativas, cantos e benzimentos.

Ao mesmo tempo, tal estrutura serve de base para os processos de diferenciações interétnicas.

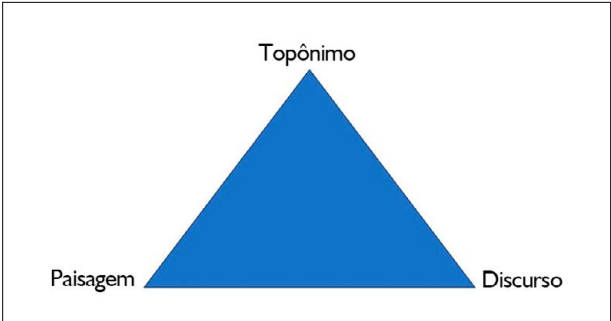


Figura 9. Triângulo topossemântico.

Reichel-Dolmatoff (1981) propõe o termo 'geografia xamânica' para descrever um sistema de adaptações ecológicas que usa conceitos e metáforas e constrói fronteiras entre diferentes grupos sociais. Cayón (2013) sustenta que a construção do espaço funciona como uma grande matriz epistemológica, conformado por um sistema multiétnico de 'geografias xamânicas', indissociável do manejo do mundo, conhecimento que se tem dos lugares, das interações entre seres e grupos sociais distintos. Nesse sentido, vamos explorar como se dão as relações do triângulo topossemântico no sentido de revelar os aspectos gerais e específicos da maneira como os Kotiria e Kubeo significam seus territórios. Começemos pelos topônimos.

Em geral, os nomes de lugares são formados por dois elementos: um que indica o tipo de unidade na paisagem e outro que indica a 'substância' do lugar, ou seja, o nome de uma planta, um animal, um demiurgo etc., que identifica o tipo de entidade à qual aquele lugar está veiculado. Na sintaxe das línguas Kotiria, Kubeo e da família Tukano em geral, isso se dá por uma estrutura do tipo 'substância' + 'unidade da paisagem', conforme vemos ilustrado no Quadro 1.

A estrutura das palavras permite que diferentes unidades da paisagem possam ser reconhecidas como relacionadas à mesma substância, como ilustrado no Quadro 2, para o pássaro *Pinika*, 'pipira', em Kubeo. A estrutura também possibilita que diferentes substâncias estejam

Quadro 1. Estrutura sintática dos topônimos na família Tukano a partir de dados kotiria e kubeo.

Grupo	Nome	Substância	Unidade da paisagem
Kotiria	<i>Khāi Poa</i> 'Cachoeira Periquito'	<i>khāi</i> 'periquito'	<i>poa</i> 'cachoeira'
Kubeo	<i>Muñu Tākūwe</i> 'Cachoeira Piranha'	<i>muñu</i> 'piranha'	<i>tākūwe</i> 'cachoeira'

Quadro 2. Exemplos de nomes de lugares com base numa mesma substância ou unidade da paisagem.

Mesma substância		Mesma unidade de paisagem	
<i>Pinika Duruwu</i>	'Pedras Pipira'	<i>Abuhu-bo</i>	'Matacão Duende'
<i>Pinika-đa</i>	'Igarapé Pipira'	<i>Hima-bo</i>	'Matacão Veneno'
<i>Pinika-bo</i>	'Matacão Pipira'	<i>Hoewe-bo</i>	'Matacão Tucano'
<i>Pinika-kū</i>	'Serra Pipira'	<i>Hoho-bo</i>	'Matacão de Tumor'

relacionadas a um mesmo tipo de unidade da paisagem, como as unidades marcadas pela classe *-bo* 'oblongo', consistentemente usado em Kubeo para referenciar tipos de pedras grandes na paisagem, tecnicamente conhecidas como 'matakão' (exemplos similares existem para o Kotiria).

Os morfemas que indicam a unidade da paisagem estabelecem uma relação direta com os lugares enquanto dimensões físicas, remetendo-nos ao vértice esquerdo do triângulo topossemântico (Figura 9). As substâncias são raízes lexicais cuja semântica guarda uma relação direta com diferentes atores e acontecimentos míticos, os quais são informados pelo discurso mítico, remetendo-nos ao vértice direito do triângulo topossemântico.

Exploremos um pouco o que os topônimos revelam quanto às unidades da paisagem e às substâncias do território kotiria e kubo. Como veremos, temos evidência de uma espacialidade comum pela mesma sintaxe e lógica de nominação, completada por maneiras mais específicas de cada grupo. Isso remete às outras formas discursivas e onomásticas, em que o conteúdo é variável, mas a forma é constante.

Foram identificadas 22 categorias de unidades da paisagem, das quais 14 ocorrem em ambas as línguas, enquanto quatro são específicas aos Kotiria e quatro aos Kubeo¹¹. Apesar de termos traduzido 22 tipos de unidades da paisagem, o total de morfemas nas línguas Kotiria e Kubeo que atuam como classificadores dessas unidades chega a 77, sendo 66 em Kotiria e 19 em Kubeo. As categorias comuns a ambos os territórios são: areal, buraco, cachoeira, canal, caverna, chavascal, conjunto de pedras, ilha, lajedo, matakão, poço, ponta, rio e serra. As exclusivas aos Kotiria são: área, árvore, estirão e linha; e aos Kubeo são: caminho, foz, leito e volta. As categorias da paisagem mais recorrentes são os rios e igarapés, somando um total de 208 lugares. Em seguida vêm as formações

rochosas, com 187 lugares, divididos em três tipos: matacões (109 lugares), lajedos (39 lugares) e conjunto de pedras (39 lugares). As ilhas são a terceira unidade da paisagem mais recorrente, com 101 lugares registrados, seguidas de um conjunto de lugares que identificam partes dos rios, como poço, canal, areias e cachoeiras. Algumas unidades da paisagem são relativamente mais frequentes na nomeação do território kotiria, como ilhas, matacões e cavernas, enquanto outras são relativamente mais frequentes no território kubo, como poço (remanso), volta do rio, cachoeiras e serras.

A nominação das unidades da paisagem se faz por um conjunto recorrente de morfemas classificadores. O Quadro 3 resume as dez unidades da paisagem mais recorrentes nos territórios kotiria e kubo, indicando o morfema classificador mais frequente usado para tal tipo de unidade da paisagem, seguido de sua proporção no total de ocorrências de todas as palavras referentes a um mesmo tipo de unidade da paisagem nos dois territórios, dos Kotiria e dos Kubeo¹².

Um padrão notável do Quadro 3 compartilhado pelos Kotiria e pelos Kubeo é que existem unidades da paisagem que são sempre codificadas por um único morfema classificador. É o caso de lajedo, conjunto de pedras, ilha e ponta. Por outro lado, para as demais unidades da paisagem, encontramos um padrão distinto, em que mais de um morfema é usado para codificar a mesma categoria, como matakão, poço, canal, rio, cachoeira e volta. Nesses casos, vemos que a classificação das unidades da paisagem revela também processos criativos que trazem variação e diversidade aos topônimos. Isso é especialmente mais acentuado entre os Kotiria do que os Kubeo, em que a classificação das unidades da paisagem se assemelha mais a um sistema terminológico baseado num vocabulário (semi)controlado.

¹¹ A análise das unidades da paisagem codificadas pelos topônimos levou em consideração as categorias linguísticas kotiria e kubo com relação a categorias usadas na tradução para o português.

¹² Por exemplo, se o morfema classificador X ocorre em oito de dez lugares referentes a 'cachoeiras', enquanto o morfema Y ocorre em dois dos dez lugares, podemos dizer que X ocorre numa proporção de 8/10 ou 0,8.

Quadro 3. As dez unidades de paisagem mais recorrentes nos topônimos kotiria e kubeo.

Kubeo				Kotiria			
Paisagem	Classificador	Ocorrências	%	Paisagem	Classificador	Ocorrências	%
Rio	<i>ya</i>	76	98%	Rio	<i>a</i>	89	87%
Poço	<i>bu</i>	26	96%	Ilha	<i>nuhkō</i>	81	100%
Ilha	<i>hiawu</i>	19	100%	Matacão	<i>ka</i>	43	51%
Ponta	<i>do</i>	16	100%	Ponta	<i>ñoaka</i>	30	100%
Matacão	<i>bo</i>	15	83%	Lajedo	<i>wahpa</i>	30	100%
Conjunto de pedras	<i>duruwu</i>	13	100%	Igarapé	<i>ma</i>	20	100%
Lajedo	<i>wa</i>	10	100%	Conjunto de pedras	<i>duri</i>	19	73%
Cachoeira	<i>tākūwe</i>	10	90%	Canal	<i>ma</i>	16	61%
Volta	<i>bu</i>	7	77%	Areal	<i>phaduro</i>	16	94%

A classificação dos matacões é especialmente ilustrativa a esse respeito. Entre os Kotiria, o classificador *-ka* ‘esférico’ ocorre 43 vezes, entre os 92 topônimos referentes a um matacão. Outras formas de nomear os matacões tomam como base a relação indicial entre a forma do lugar e sua função no mito, de modo que alguns lugares são classificados como *wu’u* ‘casas’, *khumuno* ‘bancos’, ou partes do corpo dos demiurgos. Dos 18 matacões identificados em território Kubeo, 15 levam o marcador de classe *=bo* ‘oblongo’, enquanto três são classificados de forma alternativa por *=ru* ‘circular’, *pora* ‘coluna’ e *=bu* ‘contêiner’.

Volvendo-nos para a análise dos tipos de substâncias que aparecem nos lugares com nomes, notamos que eles foram organizados para efeito de análise em 12 domínios semânticos, com base em categorias definidas nos trabalhos de pesquisa. Termos referentes a animais, com um total de 349 lugares, são os mais recorrentes (49% dos topônimos), seguidos de termos referentes a plantas, com 153 lugares (21% dos topônimos). Os demais lugares têm suas substâncias relacionados a corpo e saúde (41), artefatos (38) e elementos que descrevem as propriedades topográficas de um lugar (34), seguidos de termos referentes a demiurgos (21), seres humanos

e categorias sociais (18), espíritos e seres fantásticos (16), rituais (14), alimentos (14) e, por último, os menos frequentes, astronomia (5) e fungos (2). Os topônimos em cada território costumam seguir essas tendências gerais, porém guardam pequenas variações quanto à maior ou à menor ênfase que dão aos domínios menos frequentes.

Começando pelos domínios semânticos minoritários, destacam-se algumas substâncias (como ayahuasca, veneno, goma), categorias sociais (como mulher e *Hupda*¹³), seres fantásticos (como curupira e duende) e artefatos (como cuia e bastão de mando). O território kotiria possui um total de 15 dos 18 termos referentes a seres humanos e categorias sociais, bem como 13 entre os 14 termos referentes a alimentos. Já o território kubeo parece ter uma tendência maior a apresentar termos referentes a corpo e saúde, espíritos e seres fantásticos. A referência a demiurgos com nomes próprios das histórias kotiria é predominante, com 18 dos 23 termos referentes a demiurgos localizados no território kotiria. O demiurgo recorrente no território kubeo é *Marākāriku*, mas este faz referência a um demiurgo de origem kotiria que teria cedido uma área para os Kubeo. O território kubeo apresenta maior frequência de seres fantásticos, como

¹³ Termo genérico utilizado pelos Kotiria e pelos Kubeo para se referirem ao povo Yuhupdeh.

curupira e duende, os quais não pertencem à linhagem de ancestrais ou demiurgos.

Muitos demiurgos e ancestrais são nomeados por termos referentes a animais, e os mitos muitas vezes fazem referência a esses seres, e não aos animais como os conhecemos hoje em dia. Com isso em mente, vejamos os termos que traduzimos como animais. Existe uma igual proporção de animais (e demiurgos-animais) voadores (119), terrestres (116) e aquáticos (113), e – como mostrado nos gráficos das Figuras 10 e 11 – essa tendência geral também se repete no léxico de cada língua¹⁴. Apesar disso, poucos termos referentes a animais (menos de 7%) ocorrem simultaneamente nos territórios kotiria e kubo: cinco animais voadores (tucano, abelha, papagaio, bacurau e arara), oito animais aquáticos (acará, jacaré, sapo, piranha, tucunaré, sarapó, jacundá e pacu) e dez animais selváticos (cutia, anta, onça, veado, tatu, saúva, calango, minhoca, mucura e tapuru). Acentuando a tendência de diferenciação territorial, temos certos predomínios territoriais de animais relativamente superfrequentes em um território, mas ausentes ou pouquíssimo frequentes no outro território; é o caso de anta, cobra, cotia, acará, japu, arara e periquito para os Kotiria, enquanto para os Kubeo são: anta, minhoca, jacundá, pacu, canção, iratua-preto e pipira. Isso mostra que o território de cada grupo se faz mais específico a partir do conjunto de substâncias

veiculadas por seus topônimos, o que, no fundo, tem a ver com as formas distintas de territorialização do mito feitas por cada grupo.

Com relação às categorias das plantas, trabalhamos com a distinção entre espécies de plantas cultivadas (roça e jardins), plantas do mato (que crescem nas matas ou capoeiras antigas) ou partes de plantas (cuja espécie não foi identificada). Termos referentes a plantas cultivadas ocorrem em 41 lugares, sendo 24 entre os Kotiria e apenas sete entre os Kubeo, totalizando 13 espécies: abacaxi, algodão, batata-doce, caju, cana, cucura, jenipapo, mandioca, pinu-pinu, pupunha, timbó, umari e urucum. Caju é única exclusiva ao léxico kubo, enquanto batata-doce, mandioca e umari são exclusivas, e as mais recorrentes, ao léxico kotiria. Termos para plantas silvestres estão presentes em 98 lugares, sendo 60 entre os Kotiria e 38 entre os Kubeo, totalizando 31 espécies. A espécie mais recorrente é a que foi traduzida como sorva (*Couma* sp., ou *wahso*, em Kotiria, e *wahoka*, em Kubeo), ocorrendo em 13 lugares (nove dos Kotiria e quatro dos Kubeo), seguida de caruru (*moa*, em Kotiria) e abiú (*khārē*, em Kotiria), ambas com oito ocorrências no território kotiria apenas, seguidas de ubi e seringa, cada uma com seis lugares encontrados em território tanto dos Kotiria quanto dos Kubeo. Chama atenção, nesses termos mais frequentes, suas funções etnobotânicas: do ubi se usam fartamente as folhas para

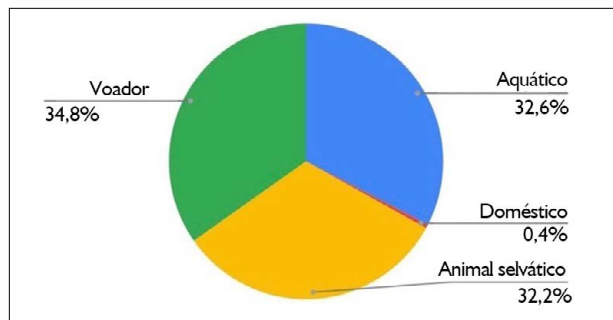


Figura 10. Animais e demiurgos-animais kotiria.

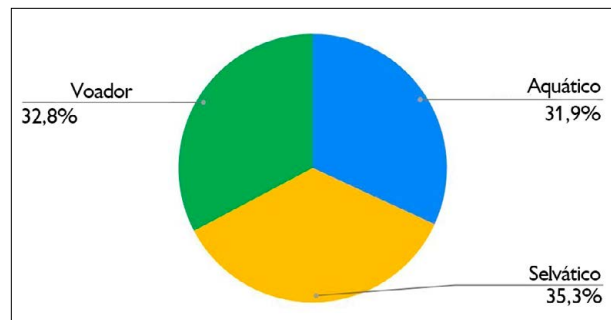


Figura 11. Animais e demiurgos-animais kubo.

¹⁴ Apenas a língua Kotiria traz um lugar com referência a cachorro enquanto um animal doméstico (*Diero Yari Nuhkō* 'Ilha Cemitério de Cachorro').

telhados, da seringa o látex e a semente (comestível e utilizada para a pesca), do caruru se fazia o sal, da sorva se come a fruta, se extrai o látex para fazer breu e se produz um remédio contra a picada da surucucu, e com seu tronco são feitos os tradicionais bancos. Já o abiú, além de doce e comestível, é um importante elemento para o benzimento, como vimos para o lugar kotiria chamado de *Khāre duri*.

A estrutura léxico-semântica, que acabamos de explorar desde um ponto de vista semântico e formal, se dá num plano sintagmático (horizontal), combinando substância + unidade da paisagem, e um plano paradigmático (vertical), em que se possibilitam diferentes formas de classificar tipos de unidades da paisagem e tipos de substâncias. Essa estrutura é compartilhada por práticas discursivas mais complexas sobre o território. Como analisa Hugh-Jones (2016, p. 160) sobre as canções conhecidas, em geral, como *Kapiwaya*:

Tukanoan ritual chants operate along two axes: one axis is structured with reference to a sequence of named, sacred sites identified with malocas or houses, most of them located along the courses of rivers . . . The other axis of a chant involves sequences associated with one particular site, an axis perpendicular to the linear axis. These sequences consist of lists of named spirits, ancestors, natural species and ritual objects.

Vejamos o exemplo do ‘complexo da Anta’ (Figura 12), composto de, pelo menos, sete lugares ou ‘topogramas’¹⁵ (Santos-Granero, 2002), localizado em um pequeno trecho do Uaupés, marcado por uma corredeira praticamente intransponível, denominada ‘Tapira Jirau’. Nesse episódio, o ‘clímax geográfico’ – que é a grande

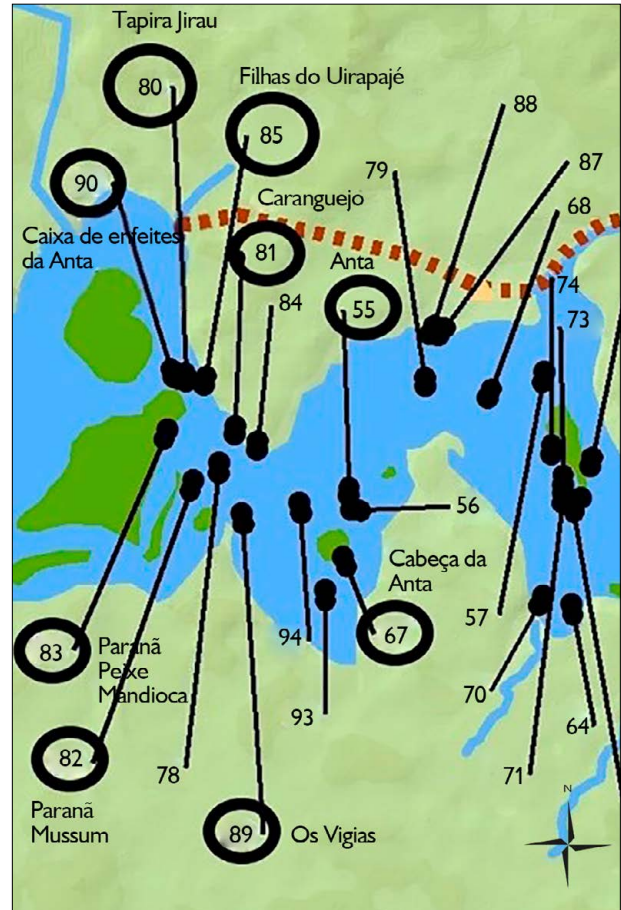


Figura 12. O 'complexo da Anta'. Mapa: Igor Richwin Ferreira e Pedro Rocha (2023).

cachoeira – se conecta com um ponto de clímax da história dos Kotiria, quando a ‘Gente de Transformação’ (ancestral kotiria) derrotou o temível ‘Anta’¹⁶. Além desses dois personagens principais, o mito faz referência a uma série

¹⁵ Elementos individuais na paisagem imbuídos de significado. A sequência de topogramas em uma determinada paisagem constitui, para Santos-Granero (2002, p. 132), uma “escrita topográfica”.

¹⁶ A história conta que a 'Anta', investida do poder de sua caixa de enfeites, constrói um 'jirau' e posiciona seus 'soldados', as pedras-vigias, para acompanhar os movimentos da 'Gente de Transformação'. As 'filhas do Uirapajé', primas da Anta, observam tudo com espanto: "Por que você está enlouquecida desse jeito, querendo matar a 'Gente de Transformação', primo?". Outros 'povos' vêm ao socorro da 'Gente de Transformação'. O Caranguejo tenta cortar o jirau da Anta, porém é descoberto e assassinado. O 'Velho Muçum', apavorado, contorna a armadilha da Anta, conformando, em sua passagem, um paranã. Seguindo seu exemplo, a 'Gente de Transformação' toma a forma de um peixe-mandioca, e abre um segundo paranã, acima do paranã do Muçum. A Anta finalmente é derrotada pela 'Gente de Transformação', liberando o caminho para a subida (ou descida) do Uaupés. Em seu ato final, ela é decapitada, e sua cabeça é arremessada no rio Uaupés. Vendo que a cabeça não era muito pesada, eles disseram em tom de piada: "se fosse cabeça de anta seria pesado! Então deve ser cabeça de beija-flor!" (adaptado de ASEKK & UNIARWA, 2020, pp. 79-97).

de atores e objetos. Esses lugares mostram uma trajetória no espaço a partir de movimentos narrativos.

Diferentemente de um texto escrito com sequências de letras e linhas, em que o leitor apreende o sentido de forma linear e da esquerda para direita, os lugares em uma paisagem são apreendidos em um golpe de vista, quando diferentes topogramas aparecem simultaneamente no campo de visão daquele que percorre a paisagem. Isso requer uma forma de territorialização do mito e de mitificação da paisagem, com trajetórias que não seguem necessariamente um ordenamento geográfico linear, revelando o lugar central do imaginário ou do discurso na coconstrução do mito e do território. Nesse sentido, os discursos precisam organizar a informação por trás da relação entre mito e território, o que é feito com estratégias de *foregrounding* e *backgrounding*, bem como pela segmentação da história em cursos principais, secundários, e nos eixos sintagmáticos e paradigmáticos que discutimos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A essa altura, deve estar claro que os mapas podem servir a diferentes propósitos. A constituição de um arquivo perene do conhecimento tradicional, capaz de perdurar para além do momento atual, percebido como de perda cultural, foi o principal motivo que animou os Kotiria e os Kubeo a se engajarem nas práticas de mapeamento. 'Registrar para não esquecer' é o mote tantas vezes repetido para justificar a necessidade não apenas deste projeto, mas de muitos outros, como a produção de filmes, a elaboração de dicionários, entre outras iniciativas. Para nós, pesquisadores não indígenas, o projeto foi uma oportunidade de colaborar efetivamente com estes povos, com quem vimos trabalhando a quase duas décadas. Além disso, o processo de mapeamento se revelou, para nós, uma potente ferramenta de pesquisa e coleta de dados.

Assim como a maioria das práticas contracartográficas indígenas, o PGTA-KK foi, desde o início, marcado por uma preocupação iminentemente política, de defesa

do território. Isso porque o subtexto da PNGATI, ou o modo como ela foi lida e recepcionada por muitos povos indígenas, é que haveria de chegar um tempo em que não apenas novas terras indígenas não seriam demarcadas, mas em que as terras já regularizadas estariam em perigo de desconstituição. Em uma inversão perversa do ônus da prova, os povos indígenas seriam, então, convocados a demonstrar sua ocupação aos poderes constituídos, sob pena de perder a posse sobre suas terras. Deste ponto de vista, os mapas produzidos no âmbito dos planos de gestão são desenhados com o objetivo não manifesto de literalmente 'performar' o território para uma audiência não indígena.

A leitura deste subtexto não só era lúcida, mas também, infelizmente, tem se revelado correta. Recordemos que, após a promulgação da PNGATI, em 2012, o número de demarcações de terra caiu drasticamente, ao passo que os financiamentos para a elaboração de planos de gestão aumentaram consideravelmente. Ao mesmo tempo, intensificou-se a tramitação de proposições de lei francamente anti-indígenas no Congresso Nacional, dentre elas, a famigerada 'lei do marco temporal', que autoriza, entre outras coisas, a desconstituição de terras indígenas já demarcadas.

Diante desta ameaça, foi para se fazerem conhecer que os Kotiria e os Kubeo empreenderam o mapeamento do seu território. Para opor aos mapas oficiais do Uaupés, que no mais das vezes retratam apenas seus aspectos físicos, fabricaram os seus próprios mapas, que retratam uma região repleta de vida, constituída por histórias e lugares significativos.

Ainda é cedo para avaliar o impacto e os usos que os Kotiria e os Kubeo farão deste material. Não faz muito tempo que a publicação chegou de volta nas comunidades e, desde então, não fizemos nenhuma visita ao Uaupés. Sabemos apenas que o material já foi incorporado no ensino médio da escola *Khumuno W'u'u* Kotiria.

Antes de finalizar, vamos refletir, a partir de nossa experiência, sobre algumas das questões mais persistentes no campo dos estudos e da prática de contracartografia,

mais especificamente da chamada 'cartografia indígena', etnocartografia ou etnomapeamento. A primeira delas diz respeito às armadilhas da utilização de metodologias de mapeamento e maquinário de *Geographic Information Systems* (GIS) com/por povos indígenas (Rundstrom, 1995; Correia, 2007). Ao converter espacialidades não ocidentais em coordenadas cartesianas na superfície do mapa, a aplicação da tecnologia GIS transculturalmente seria, segundo Rundstrom (1995, p. 45), "essentially a tool for epistemological assimilation, and as such, . . . the newest link in a long chain of attempts by Western societies to subsume or destroy indigenous cultures". Partindo de uma perspectiva latouriana, Rundstrom (1995) argumenta que a 'epistemologia GIS' não é mera tecnologia, mas uma 'tecnociência' que, enquanto tal, é 'potencialmente tóxica para a diversidade humana', na medida em que desvaloriza, ou mesmo ignora, conceitos centrais das epistemologias indígenas. É inegável que os mapas produzidos no PGTA-KK são apenas uma simplificação, mais ou menos grosseira, da cartografia indígena, que é processual, experiencial e multimodal. Nunca é demais repetir: os mapas produzidos do encontro entre a espacialidade kotiria e kubeo e a cartografia ocidental não são o território, e não pretendem representar a espacialidade indígena em toda sua complexidade.

Concordamos com Cardoso et al. (2017, p. 104) acerca da ideia de que denominar os mapas georreferenciados, produzidos no âmbito de projetos como o PGTA-KK, de 'etnomapas' ou 'mapas indígenas', constitui certo exagero. Embora tenham conduzido e participado de todo o processo, o procedimento mais técnico de confecção dos mapas em *softwares* de geoprocessamento ainda é inacessível para a maioria dos indígenas. Conforme colocado por Correia (2007, p. 72), embora já não seja mais a "ciência dos príncipes", a cartografia permanece sendo uma tecnologia elitista. Talvez por

isso haja pouca ou nenhuma mudança na linguagem cartográfica ocidental a partir dos 'etnomapeamentos'. Em outras palavras, no âmbito estrito da forma, a tradicional (e colonial) divisão de trabalho entre aqueles que fornecem o conteúdo dos mapas (os indígenas) e aqueles que efetivamente os desenham parece ainda se manter, a despeito do aspecto participativo que atravessa as atividades contracartográficas em geral.

No entanto, conferir aos etnomapas o poder de aniquilar as espacialidades indígenas, como faz Rundstrom (1995), talvez seja atribuir-lhes mais poder do que eles de fato têm, considerando sua recepção, seu uso e sua circulação no interior das sociedades indígenas, onde eles são praticamente irrelevantes¹⁷. Ademais, os povos do alto rio Negro estão em contato com a chamada 'sociedade envolvente' há mais de 200 anos, ao longo dos quais resistiram às diversas tentativas de etnocídio, como a evangelização e a introdução da escola e da escrita, tecnologias mais poderosas do que a cartografia no que diz respeito ao apagamento de aspectos culturais. Não apenas 'resistiram', mas, em alguns casos, estabeleceram relações fecundas a partir de um contexto colonial extremamente desfavorável.

A perspectiva de Hugh-Jones (2016) com relação à incorporação de elementos estrangeiros pelas culturas do alto rio Negro é interessante para aliviar o 'pessimismo cartográfico'¹⁸ que muitas vezes se abate sobre aqueles que se aventuram a trabalhar com GIS e povos indígenas. Para Hugh-Jones (2016, p. 62), há evidentes "continuidades entre uma tradição mais antiga de escrita na pedra e suas transformações mais recentes de escrita no papel". Em outras palavras, há uma continuidade entre as tradições orais de mito e história e as novas formas de expressão materializadas nos livros e, mais recentemente, nos mapas. Após discutir longamente o que ele chama de 'sistemas de memória', Hugh-Jones (2016, p. 57) escreve que:

¹⁷ Nem mesmo em nossa cultura ocidental os mapas conseguiram substituir de todo um modo mais experiencial e processual de organizar e se localizar no espaço. Podemos prescindir dos mapas em boa parte dos deslocamentos habituais de nossa vida cotidiana.

¹⁸ Devemos essa expressão ao colega Bruno Marques, antropólogo e pesquisador do alto rio Negro.

Muitos desses mapas representam transformações dos sistemas mnemônicos acima discutidos, pois modos orais e gráficos ainda operam de forma combinada, de modo que, para um observador indígena, tais mapas podem ser lidos não apenas como representações de espaço e território, mas também como sequências de cantos e benzimentos.

Os 'sistemas de memória', que podem ser gráficos e não gráficos, servem de suporte para várias formas de histórias e mitos no alto rio Negro. Eles se manifestam em cantos, benzimentos, histórias, cestarias, pinturas corporais, mitos e petróglifos, em estreita conexão com os lugares que se descortinam aos olhos daquele que percorre o território, no contexto da experiência do habitar. Tendo como base o mito, os sistemas de memória articulam formas gráficas e não gráficas de maneira integrada. No contexto da cartografia processual indígena, o mapa é incorporado como mais um elemento em uma cadeia recursiva de significantes rebatidos sobre o território. Elementos da paisagem, petróglifos, grafismos, cestarias, objetos rituais etc. são compreendidos em sua inteireza apenas na relação de uns com os outros. O mesmo vale para o mais novo integrante deste sistema, o mapa. Sozinho, o mapa diz muito pouco. Sem as informações complementares das narrativas e do conhecimento tradicional, adquiridas ao longo da trajetória de vida dos indivíduos, o mapa apresenta apenas uma série de pontos espalhados na superfície da tela ou do papel. Em consonância com essa constatação, tentamos oferecer, ao longo deste artigo, uma descrição das operações combinadas entre modos orais e escritos que emergiram do processo de elaboração do PGTA-KK, buscando deixar clara a interdependência entre eles.

Além disso, creditar ao ocidente a autoria exclusiva dos mapas e da ciência cartográfica é eclipsar a contribuição indígena que esteve presente desde que tais atividades

ganham fôlego, no contexto da conquista da América. Por detrás de cada Humboldt, Chandless ou Wallace, há uma multidão de conhecedores indígenas anônimos, que voluntária ou involuntariamente lhes forneceu o conhecimento geográfico sem o qual seus mapas pioneiros não teriam existido. Há indícios, inclusive, de que estes indígenas tenham, em alguns casos, ativamente manipulado o impulso cartográfico dos ocidentais em prol de suas próprias agendas políticas (Whitehead, 2015, p. 322). Apagar os traços indígenas dos mapas coloniais é parte da 'ilusão cartográfica' que o ocidente cultivou com esmero desde que descobriu que poderia se apossar de terras alheias apenas traçando linhas em um mapa¹⁹.

No começo deste artigo, colocamos a seguinte questão: que tipo de cartografia seria mais adequada para os povos indígenas? Depois de tudo que foi dito, deve estar claro que não há apenas uma resposta para essa pergunta, pois ela vai depender do uso pretendido destes mapas. Em um contexto de luta por direitos territoriais, por exemplo, a cartografia indígena não pode prescindir de representações cartográficas mais convencionais, na medida em que o que se busca nessas situações é constituir um instrumento de autoridade para alavancar suas reivindicações. Quando se trata de usar a 'magia dos mapas' em seu próprio favor, os limites para a experimentação com as formas cartográficas são muito estreitos. A constatação de que o mapa não espelha o território – o grande legado da geografia cultural dos anos 1980 – deve ser estrategicamente deixada de lado no momento da apresentação destes mapas como instrumentos comprobatórios de ocupação tradicional.

Em contextos pós-demarcatórios, por outro lado, há mais espaço para a experimentação de diferentes formas de mapas. Nestes contextos, o diálogo entre territórios, mundos e o que chamamos de espacialidades indígenas com outros processos contracartográficos

¹⁹ Note-se que não foi apenas na qualidade de 'informantes' que a participação indígena se deu na atividade cartográfica. Um campo de estudos muito interessante, sobre o qual ainda cabem muitas contribuições, é buscar por "assinaturas ameríndias" nos mapas coloniais (Offen, 2007, p. 257).

poderia se revelar extremamente frutífero²⁰. O campo da arte, por exemplo, pode contribuir de maneiras instigantes para a ampliação das possibilidades de representação das cartografias indígenas, especialmente em contextos pós-demarcatórios. Obras como a série "Diorama map", de Sohei Nishino (n. d.), ou "Meridians", de Jeremy Wood (n. d.), podem oferecer *insights* interessantes de como politizar as ferramentas cartográficas e confeccionar mapas mais alinhados com a espacialidade indígena. Concordamos com autores como Pearce e Louis (2008), quando estes apontam que o caminho mais curto para isso é estimular e capacitar os próprios indígenas para utilização de ferramentas GIS. Esse passo é essencial para que surjam novas formas de manipulação e subversão da própria linguagem cartográfica.

Em um mundo onde a distinção entre mapa e imagem está cada vez mais borrada, é possível extrapolar as formas convencionais de representação cartográfica. Nesse ponto, fazemos uma autocrítica. Em nosso projeto, não foi possível experimentar com diferentes tipos de expressão cartográfica, por questões de tempo e também devido às exigências da PNGATI. Apesar de termos confeccionado diversos mapas georreferenciados, o mapa mental foi, do ponto de vista do valor simbólico da representação, a nossa principal produção. É ele que se aproxima melhor do que seria uma inscrição da cartografia indígena no suporte bidimensional de um mapa.

Não compartilhamos do pessimismo cartográfico demonstrado por alguns autores, mas também não aderimos à crença ingênua, professada por aqueles a quem Rundstrom (1995) denomina, amargamente, de 'missionários do GIS', de que a cartografia e os mapas são a panaceia destinada a garantir a posse dos indígenas sobre suas terras. Matizando o quadro pintado nos parágrafos anteriores, é preciso reconhecer que, mesmo em contextos pós-demarcatórios, os mapas convencionais ainda se fazem necessários. O trágico desenrolar da política nacional e internacional na última década serve de lembrete de que nem mesmo a inscrição do direito territorial indígena na Constituição tem o condão de garantir a posse plena dos indígenas sobre seus territórios²¹.

Terminaremos refletindo sobre aquela que talvez seja para nós a objeção mais incômoda. Ela diz respeito à suposta captura da contracartografia pelo Estado e pelo discurso do 'desenvolvimento sustentável'²². Com efeito, a trajetória da contracartografia indígena, que principia com as lutas indígenas contra gigantes petroleiras no remoto Alasca, e que se desloca para o sul, através de ONG's norte-americanas de atuação global, agências de cooperação internacional e do próprio Banco Mundial, e que se consolida no Brasil como uma política pública com forte viés gerencial, enseja esse tipo de conclusão.

Tal objeção tende a desconsiderar, no entanto, a agência dos próprios indígenas em todo este processo, e sua habilidade para estabelecer conexões com atores

²⁰ Talvez um dos motivos pelos quais esse diálogo ainda não tenha acontecido seja a miríade de termos existentes para expressar uma mesma coisa. O vocabulário gerencial insípido adotado no Brasil para se referir às contracartografias indígenas, que inclui palavras como etnomapeamento, etnozoneamento, gestão territorial e ambiental, certamente contribui para manter incomunicáveis domínios que possuem óbvias conexões metodológicas e políticas. Esse é um dos motivos pelos quais decidimos utilizar a expressão 'contracartografia' neste artigo, a despeito de nosso tema corresponder ao que, no Brasil, se convencionou chamar de 'etnomapeamento' no âmbito da elaboração de um 'plano de gestão'. Esperamos, com isso, apontar para um horizonte de diálogo entre o movimento indígena e outros coletivos que empregam a contracartografia para contestar formações espaciais hegemônicas.

²¹ No Brasil, tramitam dezenas de proposições anti-indígenas no Congresso Nacional (Cavalli, 2018, p. 13). O Estado brasileiro, nos últimos anos, não apenas tem se furtado a cumprir seu dever constitucional de demarcar e proteger as terras indígenas, como buscou ativamente, por meio de seu representante eleito no executivo e no Congresso Nacional, reverter os direitos territoriais indígenas adquiridos na Constituição de 1988. No plano internacional, tivemos, recentemente, outro duro exemplo da fragilidade dos acordos entre o Estado e os povos indígenas, com a aprovação, pelo presidente dos EUA, Joe Biden, do chamado "Project Willow", que prevê a exploração massiva de petróleo e gás no Alasca, justamente a região por onde começamos a contar nossa história, o berço da contracartografia indígena.

²² Ver, por exemplo, Wainwright e Bryan (2009).

em diferentes escalas. Como vimos brevemente na primeira parte deste artigo, não foi apenas pelo fluxo das agências internacionais que a contracartografia se espalhou pelo mundo. Lideranças e movimentos indígenas, desde o princípio, trabalharam ativamente para a promoção e a difusão das técnicas contracartográficas como instrumentos de luta territorial e comunicação intercultural em diferentes países. No contexto brasileiro, o processo de elaboração da PNGATI contou com forte participação indígena em todas as suas etapas, desde sua concepção até sua implementação.

Apesar de todos os problemas envolvidos nos 'etnomapeamentos', temos a impressão de que os povos indígenas continuam considerando as tecnologias GIS como instrumentos com potencial contra-hegemônico, no contexto das relações entre os povos e os Estados nacionais. Autores indígenas, como Pearce e Louis (2008, p. 109), asseveram que “geospatial techniques and technologies are not inherently inappropriate for Indigenous cartographic representation; rather, we perceive them as flexible and capable of being adapted to suit traditional Indigenous cultural geographies if used in an informed way”. Segundo a conhecida expressão, trata-se, portanto, de “não jogar fora o bebê com a água do banho”, mas de encontrar formas de “politizar as novas tecnologias” (Santos, 2003 citado em Cardoso et al., 2017, p. 106).

Os processos de mapeamento indígena, quando individualmente considerados, revelam evidentes dimensões contra-hegemônicas. Em primeiro lugar, recordemos que faz parte da ‘ilusão cartográfica’ a ocultação de todos os sucessivos processos, associações, silêncios e acordos que fazem parte da produção dos mapas. Sendo assim, a própria exposição dos caminhos percorridos na confecção dos mapas finais é, em si mesmo, um procedimento contracartográfico. Expor as entranhas da produção dos mapas é uma forma de controlar seus possíveis efeitos colaterais negativos, como a fixação de fronteiras que antes eram fluidas e contextuais. O mapa, composto desta forma, é sempre

provisório, e serve como uma maneira de catalisar a discussão, e não de a encerrar.

Além disso, o próprio ato de inscrever os lugares indígenas no mapa convencional é também um procedimento contracartográfico importante, na medida em que repovoa espaços tornados desabitados pela cartografia colonial. Em uma conhecida passagem de “Moby Dick”, Melville (2010, p. 76) explica que Rokovoko, a ilha natal de Queequeg, “não está em nenhum mapa. Os verdadeiros lugares nunca estão”. No entanto, diz-se que ‘nunca’ é muito tempo. Depois de dois séculos de cartografia no Uaupés, os verdadeiros lugares, lugares com nomes e com história, finalmente estão nos mapas.

REFERÊNCIAS

- Associação da Escola Kotiria *Khumyno Wu'u* (ASEKK) & União das Nações Indígenas do Alto Rio Waupés (UNIARWA). (2020). *Água, Terra e Gente Kotiria e Kubo: Primeiros Passos para um Plano de Gestão Territorial e Ambiental do Alto Uaupés*. PDPI/MMA. <https://zenodo.org/records/4783775>
- Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Clarendon Press.
- Cardoso, T., Parra, L., & Mordecin, I. (2017). Mapas em movimento: os (des)caminhos de uma prática cartográfica junto aos Potiguara. *Espaço Ameríndio*, 11(2), 71-111. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.74228>
- Cavalli, G. (Org.). (2018). *Congresso anti-indígena. Os parlamentares que mais atuaram contra os direitos indígenas*. Conselho Indigenista Missionário. <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2018/09/congresso-anti-indigena.pdf>
- Cayón, L. (2013). Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo. *Anuário Antropológico*, 42(2), 397-399. <https://doi.org/10.4000/aa.2519>
- Cayón, L., & Chacon, T. (2018). Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar. *Anuário Antropológico*, 39(2), 201-233. <https://doi.org/10.4000/aa.1294>
- Chernela, J. (1996). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space* (reprint edition). University of Texas Press.
- Correia, C. (2007). *Etnozoneamento, etnomapeamento e diagnóstico etnoambiental: representações cartográficas e gestão territorial em terras indígenas no Estado do Acre* [Tese de Doutorado, Universidade de Brasília]. https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/UNB_17a959a0e169ccfe5da11f305005950b

- Crampton, J. W. (2009). Cartography: performative, participatory, political. *Progress in Human Geography*, 33(6), 840-848. <https://doi.org/10.1177/0309132508105000>
- Decreto nº 7.747. (2012, jun. 5). Institui a Política Nacional de Gestão Territorial e Ambiental de Terras Indígenas – PNGATI, e dá outras providências. DF: Presidência da República. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/decreto/d7747.htm
- Ellanna, L. J., Sherrod, G. K., & Langdon, S. J. (1985). *Subsistence mapping: an evaluation and methodological guidelines* (Technical Paper No. 125). Alaska Department of Fish & Game.
- Hjelmlev, L. (1991). *Ensaio Linguístico*. Perspectiva.
- Hirt, I. (2022). Indigenous mapping: reclaiming territories, decolonizing knowledge. In B. Debarbieux & I. Hirt (Eds.), *The politics of mapping* (pp. 155-185). ISTE Group, Wiley.
- Hugh-Jones, S. (2016). Escrita nas pedras, escrita no papel (Noroeste da Amazônia). In C. Fausto & C. Severi (Eds.), *Palavras em imagens: escritas, corpos e memórias*. OpenEdition Press. <https://doi.org/10.4000/books.oep.1274>
- Ingold, T. (2000). *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Routledge.
- Little, P. (2006). *Gestão territorial em terras indígenas: definição de conceitos e propostas de diretrizes* [Relatório Final]. SEMA/SEPI/GTZ.
- Mac Chapin, M., Lamb, Z., & Threlkeld, B. (2005). Mapping Indigenous Lands. *Annual Review of Anthropology*, 34, 619-638. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120429>
- Maciel, N. (2016). *Instruments for territorial and environmental management (The experience of the GATI Project in Indigenous Lands)*. IEB.
- Malinowski, B. (1946). The problem of meaning in primitive languages. In C. K. Orgen & I. A. Richard (Eds.), *The meaning of meaning: a study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism* (pp. 296-336). Harcourt Brace.
- Melville, H. (2010). *Moby Dick, ou, A baleia*. Cosac Naify.
- Mendes, A. (2002). O PPTAL e as demarcações participativas. In A. C. S. Lima & M. B. Hoffman (Orgs.), *O Estado e os povos indígenas* (pp. 181-202). Contracapa.
- Nishino, S. (n. d.). *Diorama Map*. <https://soheinishino.net/dioramamap>
- Offen, K. (2007). Creating Mosquitia: mapping Amerindian spatial practices in eastern Central America, 1629-1779. *Journal of Historical Geography*, 33(3), 369-389. <http://dx.doi.org/10.1016/j.jhg.2006.05.003>
- Offen, K., & Rundstrom, R. (2015). Indigenous peoples and western cartography. In D. Woodward & G. J. B. Harley (Eds.), *The history of cartography* (Vol. 6, pp. 243-264). The University of Chicago Press.
- Pearce, M. W., & Louis, R. P. (2008). Mapping indigenous depth of place. *American Indian Culture and Research Journal*, 32(3), 107-126. <http://hdl.handle.net/1808/6897>
- Peluso, N. L. (1995). Whose woods are these? Counter-mapping forest territories in Kalimantan, Indonesia. *Antipode*, 27(4), 383-406. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8330.1995.tb00286.x>
- Printes, R. (2012). *Gestão territorial e ambiental. Contribuições de um emergente debate para a afirmação dos territórios sociais indígenas* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/87325>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1981). Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia. In T. Hartmann & V. P. Coelho (Eds.), *Contribuições à antropologia em homenagem ao professor Egon Schaden* (pp. 255-270). Fundo de Pesquisas do Museu Paulista.
- Rocha, P. (2012). *Antes os Brancos não existiam: Corporalidade e Política entre os Kotiria do Alto Uaupés (AM)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional]. https://minerva.ufrj.br/F/?func=direct&doc_number=000780959&local_base=UFR01
- Rundstrom, R. (1995). GIS, indigenous peoples, and epistemological diversity. *Cartography and Geographic Information Systems*, 22(1), 45-57. <https://doi.org/10.1559/152304095782540564>
- Santos, L. G. (2003). *Politizar as novas tecnologias: o impacto sócio-técnico da informação digital e genética*. Editora 34.
- Santos-Granero, F. (2002). The Arawakan Matrix: ethos, language and history in Native South America. In J. Hill & F. Santos-Granero (Eds.), *Comparative Arawakan histories: Rethinking language family and culture area in Amazonia* (pp. 25-50). University of Illinois Press.
- Torres-García, J. (1943). *América invertida*. Tinta sobre papel. Museo Torres Garcia, Montevideo, Uruguai.
- Tuan, Y. F. (1983). *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Difel.
- Viergever, M. (2005). *Projeto integrado de proteção às populações e terras indígenas da Amazônia Legal – PPTAL. Estudo de avaliação*. United Nations Development Programme. <https://erc.undp.org/evaluation/evaluations/detail/2082?tab=info>
- Wainwright, J., & Bryan, J. (2009). Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize. *Cultural Geographies*, 16(2), 153-178. <https://doi.org/10.1177/1474474008101515>

- Whitehead, N. (2015). Indigenous cartography in Lowland South America and the Caribbean. In D. Woodward & G. J. B. Harley (Eds.), *The history of cartography* (Vol. 2, Book 3, pp. 301-326). The University of Chicago Press.
- Whitridge, P. (2004). Landscapes, houses, bodies, things: "place" and the archaeology of Inuit imaginaries. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 11(2), 181-207. <http://dx.doi.org/10.1023/B:JARM.0000038067.06670.34>
- Wood, J. (n. d.). *Meridians*. <http://www.gpsdrawing.com/gallery/land/meridians/meridians2.html>
- Wright, R. (2013). *Mysteries of the jaguar shamans of the Northwest Amazon*. University of Nebraska Press.

Names, places, and dance houses: social units among the Eastern Tukanoans

Nomes, lugares e malocas de dança: unidades sociais entre os Tukano orientais

Luis Cayón 

Universidade de Brasília. Brasília, Distrito Federal, Brasil

Abstract: Since Irving Goldman's pioneering work among the Cubeo (Goldman, 1968 [1963]), defining Eastern Tukanoan social units has been a recurring issue in regional ethnology. Many late twentieth-century ethnographies produced solid knowledge on Tukano social structure by showing distinctive and exclusive features within the Amazonian scenario (such as language exogamy, patrilineality, specialized hierarchical clans or sibs, etc.). However, they also indicated some inconsistencies and paradoxes related to a discrepancy between the ideal model of hierarchy and patrilineality and a dynamic reality more attuned to equality and cognatic arrangements. Recent attempts to understand these paradoxes have focused on what a social unit actually means from an indigenous perspective, leading to new ideas about the fractal (multi-scale) character of such units and the way they work. These interpretations take the *maloca* (communal house) as a model, which evolves as it changes names, places, rituals, and specific narratives that serve to create permanent differences, which in turn produce disputes and alter kinship relations.

Keywords: Eastern Tukanoans. Northwest Amazon. Kinship. Ritual. *Maloca*.

Resumo: Desde a etnografia pioneira de Goldman (1968 [1963]) entre os Cubeo, a maneira de compreender as unidades sociais dos povos Tukano orientais é um dos problemas mais recorrentes na etnologia regional do Alto Rio Negro. Apesar de muitas das etnografias das últimas duas décadas do século XX terem produzido conhecimentos bastante sólidos sobre a estrutura social dos Tukano que mostraram certos traços distintivos e exclusivos dentro do cenário amazônico (por exemplo, a exogamia linguística, a patrilinearidade, clãs ou sibs especializados e ordenados hierarquicamente etc.), esses trabalhos também apontaram certas incongruências e paradoxos relacionados com a discrepância entre um modelo ideal que exalta a hierarquia e a patrilinearidade e uma realidade dinâmica mais afinada com a igualdade e o cognatismo. A busca por respostas a estes paradoxos tem focado, em anos recentes, na compreensão do que é uma unidade social desde a perspectiva indígena. Entre as várias interpretações, surgem novas ideias sobre o caráter fractal (multiescalar) de ditas unidades, tomando a maloca como modelo, e sobre suas atualizações a partir de nomes, lugares, rituais e conjuntos singulares de narrativas que estão a serviço da criação permanente de diferenças, as quais produzem disputas e mudanças dentro das relações de parentesco.

Palavras-chave: Tukano oriental. Noroeste amazônico. Parentesco. Ritual. Maloca.

Cayón, L. (2024). Names, places, and dance houses: social units among the Eastern Tukanoans. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230028. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0028.

Autor para correspondência: Luis Cayón. Universidade de Brasília. Campus Universitário Darcy Ribeiro. Brasília, DF, Brasil. CEP 70910-900 (luiscayon@hotmail.com).

Recebido em 23/04/2023

Aprovado em 11/09/2023

Responsabilidade editorial: Lúcia Hussak van Velthem



INTRODUCTION¹

This paper explores some features of the formation process and size of social units among Eastern Tukano-speaking groups. Since Goldman's (1968 [1963]) seminal work on the Cubeo, this issue has been recurrent in the ethnology of Northwestern Amazon. Many late twentieth-century ethnographies produced very solid information about Tukanoan social structure, conferring on these people some distinctive and unique features in the Amazonian scenario. Yet, authors also registered some inconsistencies and paradoxes in the difference between a stable ideal model stressing hierarchy and patrilineality and a dynamic reality that emphasizes equality, affinity, and cognatic relations. Recently, research on these paradoxes has focused on the question of what a social unit might be from the Indians' point of view, thus generating a number of possibilities.

These new interpretations have raised possibilities that fit better the fractal (multi-scale) character of these social units, as C. Hugh-Jones (1979) stated in her pioneer work. They explore the ways in which such units change according to names, places, and specific sets of narratives and knowledge designed to generate differences. In turn, these changes lead to disputes and alter kinship relations. Thus, blood relations can become affinal, and vice-versa, underscoring local alliance dynamics and the distinct networks that historically encompass them. This article also highlights the importance of the *maloca* (communal house) and the rituals required to create new social units, complementing some of S. Hugh-Jones (1993, 1995) interpretations on the subject.

SOME INCONSISTENCIES IN THE IDEAL MODEL

Speakers of Eastern Tukano languages, comprising, at least, ninety thousand people, make up a vast sociocultural

complex in Northwestern Amazon, straddling the frontier zone between Colombia, Brazil, and Venezuela. Nowadays, this great regional system encompasses around thirty peoples who speak Eastern Tukano, Arawak, Naduhup, and Kákua-Nukak languages, the last two including peoples generally known as Makú.² There are also the Karihona, survivors of a Karib-speaking people, and the Baré (Table 1) who originally spoke an Arawak language and now speak *nheengatú* or *língua geral*, “. . . a Tupi-Guarani based lingua franca” (Aikhenvald, 2012, p. 87), created during the region's specific historical process.

Marriage networks, ritual objects, material culture, and political relations among local and regional organizations connect distinct indigenous peoples within this wide-ranging social system. According to the general model for the region, social units comprise exogamous patrilineal sibs or clans. The Eastern Tukanoans sustain that their ancestors emerged either from an Anaconda-Canoe that led them to the center of the world, or from specific parts of the Ancestral Anaconda's body from which they acquired five specialties. House (*maloca*) masters came from its head, singers-dancers from its neck, warriors, from its middle section, shamans from further down, and workers, from its tail. These clans relate to each other hierarchically as older and younger brothers. Ideally, they follow birth order along a territory with a river at its center, the oldest at the mouth, the youngest at the headwaters. Possession and use of certain ritual goods also observe this hierarchy. Residence is patri/virilocal and exogamy regulates all marriages. The ideal models prescribe language exogamy³, marking the region's multilingualism. Simultaneously, each group prescribes marriage with other groups nearby regarded as traditional

¹ This is a longer version of the conference “The Formation of Social Units among the Eastern Tukanoan: New Insights into an Old Issue” delivered at the “Workshop Vaupés-Vanuatú: an interdisciplinary workshop on linguistic diversity”, Max-Planck Institute for the Sciences of Human History, Department of Linguistic and Cultural Evolution, Jena (Germany), May 15-17, 2019.

² Until very “recently, the naduhup and kákua-nukak language families were classified as one single family, makú-puinave” (Cayón & Chacon, 2022, p. 3). Bolaños and Epps (2009), Bolaños (2010) and Epps (2020) sustain that the first classifications were done with few terms and very superficial comparisons. Thus, they suggest this new classification.

³ For a recent critical discussion of language exogamy, see Chacon and Cayón (2013, 2021).

Table 1. Linguistic families and ethnic groups of the Upper Rio Negro.

Linguistic family	Ethnic groups
Eastern Tukano	Arapaso
	Bará
	Barasana
	Cubeo
	Desana
	Karapana
	Letuama
	Makuna
	Mirití-tapuyo
	Pirá-tapuyo
	Pisamira
	Siriano
	Taiwano
	Tanimuka
	Tatuyo
	Tukano
Arawak	Tuyuka
	Wanano
	Yuruti
	Yauna
	Baniwa
	Cabiyarí
Naduhup	Curripaco
	Matapí
	Tariana
	Warekena
Kakwa-Nukak	Wakuenai
	Yukuna
Döw	Hupda
	Nadëb
	Yuhupde
Kakua-Nukak	Kakua
	Nukak
Karib	Karihona
Tupi-Guarani	Baré

brothers-in-laws, as well as close and potential affines to whom they can marry and expand their networks. These peoples also share a ritual cycle based on sacred flutes and trumpets regionally known as *yurupari*, and on exchange in rituals named *dabucurí*. They partake mythical narratives and cosmological bases that structure and define the use of the common living space.

Several ethnological studies point out the prevalence of a patrilineal ideology in Eastern Tukanoan social organization.

Such ideology entails a number of features, such as agnatic ancestry, the equation of identity with language, the co-occurrence of territory and group, ideal clan specialization, ranking between older and young siblings, language exogamy as the general marriage rule, and the role of close affines in creating local groups. Nevertheless, many works also identify a discrepancy between the ideal model celebrated in the patrilineal ideology and ‘sociological reality,’ which reveals clan spatial dispersal and a variety of local marriage arrangements. This makes it difficult, if not impossible, to grasp the makeup of social units, even though they are often described as exogamous. On the one hand, these units stress real and virtual (mythical) agnatic relationships on different scales. The smallest exogamous unit is a group of siblings; above it is the clan or sib, followed by a cluster of clans comprising an ethnic group (*pueblo*). On the largest scale is the phratry, a cluster of groups speaking distinct languages whose ancestors held common agnatic ties since the origin of the world. On the other hand, the units split up and grow far apart both in space and in genealogies. This means, for instance, that members of the same clan who live (uxorilocally) in distant territories can establish affinal relationships with groups not regarded as traditional brothers-in-law, and fail to maintain ties with their own agnatic relatives.

Situations such as this also mean that it is possible to have a variety of affines according to social and spatial distance. There are real affines or allies, usually traditional brothers-in-law, virtual affines who are relatively near, and potential affines who can be exchange partners or enemies, but may eventually become real affines. These differences manifest distinct marriage forms. Among real affines, we must distinguish between traditional and allied brothers-in-law. The latter keep solid exchange relationships with their real affines for generations, whereas the former display mutual solidarity and affect. Preferential cross-cousin marriage between them is more regular and includes ‘courtesy marriages’ when wife retribution occurs years or a whole generation after the first wife giving.

In contrast, real affines practice symmetrical exchange of real or classificatory sisters that follow recent agreements. Virtual affines are relatively far from each other, but partake of the marriage possibilities within networks of different sizes, for instance, corresponding to a main river. They usually prefer symmetrical marriage exchanges. Potential affines are spatially distant. They either exchange objects or have mutually hostile relationships. In the latter case, in the past, marriage by abduction led either to war with no wife exchange, or to mutual wife exchange conducive to real affinal relationships. We can see, like Andrello (2019, 2020), that social and spatial distance works both ways, for consanguinity and affinity. It produces a number of local adjustments in social relations that render this vast regional system virtually impossible to grasp in its totality.

In the region, Andrello (2019, 2020) affirms, both affinity and consanguinity adjust to distance, as there are both brothers-in-law and older and younger brother living upriver and downriver. In the case of blood relatives, spatial distance is equivalent to time distance, because the system stresses the difference in relative age between senior and junior. An implication of this distinction is that difference and alterity are not limited to affinity, as in other Amazonian cases, because they also apply to consanguinity. Therefore, for various reasons, as we shall see below, it is possible to invert both rank and blood-affinal relations. The best marriage strategies of a rising clan may encourage it to engage in affinal relations with previously co-affinal groups, that is, with whom it shared the same group of affines, hence, unavailable for marriage. On the other hand, it may lead such a clan to interfere with access to the preferential wives of an agnatic clan, which become co-affines competing with each other, thus minimizing or reversing ranking order.

A major problem in defining these exogamous units hinges upon the principle of language exogamy. Sorensen (1967) and Jackson (1983) associate a language group to an exogamous unit, following the general rule that a person should marry someone from a different language group.

It is true that this principle seems applicable to some Eastern Tukano groups. Initially, classic texts pointed out notable exceptions among the Cubeo (Goldman, 1968 [1963]) and Makuna (Århem, 1981). The Cubeo seem to have phratries speaking the same language and marrying each other, whereas the Makuna have phratries (Water People and Land People) that exchange wives and speak a single language. This would explain why Cubeo clans and phratries originated from distinct language families (Arawak, Eastern Tukano, and Naduhup), whereas this does not apply to the Makuna, because, to the Water People, the Land People are traditional brothers-in-law who, due to interethnic contact, ended up speaking the same language (Århem, 1981; Cayón, 2013).

The alleged exceptionality of marriages between same-language speakers is not confirmed. There is, in fact, a tendency for affinal relationships to create linguistic homogeneity in some places and among certain groups (Chacon & Cayón, 2021). Furthermore, people like the Barasana and Taiwano stand as affines to each other and speak practically the same language (their differences are only in rhythm and lexicón) (see Jones & Jones, 2013), just as among the Tanimuka y Letuama. The Tariana adopted the Tukano language, and some Bará clan segments at the Japú river speak Tatuyo. These are just some examples. These cases show that there is no necessary correspondence between filiation, identity, and language. Recently, Århem (2002) and S. Hugh-Jones (2004) have turned to local classifications for the definition of exogamous groups, thus minimizing the importance of the exogamy-language identity pair.

In classic regional ethnography, it is also difficult to set the dimensions of each exogamous unit. Each author defines its composition in a different way. Goldman (1968 [1963]) states that the tribe consists of fratrics and these of sibs speaking the same language. C. Hugh-Jones (1979) affirms that, according to the ideal model, hierarchical specialization within the same sib consists of a simple exogamous group linked to four other sibs,

thus forming a structural unit or a composite exogamous group associated to other such groups living close by and, together, they make up a phratry. Jackson (1983) suggests that an association of sibs constitutes a language aggregate (the equivalent of) (see C. Hugh-Jones', 1979) simple and composite exogamous groups), and that several of these aggregates (speaking different languages) comprise a phratry, in C. Hugh-Jones' (1979) sense. Århem (1981) affirms that sibs form phratry segments, which, in turn, comprise phratric categories, each one corresponding to a language group (like exogamous groups) (see C. Hugh-Jones', 1979). Chernela (1993) sustains that a language group contains several sibs made up of local groups, distributed in hierarchical order along certain parts of a river. Correa (1996) argues that several lineages constitute clans with blood ties, which, together as an exogamous unit, represent the body of their ancestral Anaconda. Mythical blood ties bind these to other similar units and, together, they constitute a phratry or a large exogamous unit.

The myriad of interpretations highlights the strength of the patrilineal descent ideology and shows the existence, at least in conceptual terms, of larger and multilingual exogamous units that match the notion of phratry and form clusters within which intermarriage is forbidden. However, phratries also create inconsistencies. It comprises groups living in discontinuous territories and are 'mythically' related to each other as older and younger brothers, and as 'mother's sons' (*pahko makü*), a third category. This notion begets its own problems. Mythical narratives establish their existence, but ritual practices show no evidence that members of different groups materialize and actualize a larger unit, as opposed to clans or a set of clans that allegedly share the same ancestor. In theory, phratries might contain groups of the same cosmic domain, since peoples relate their ancestors to water – Bará, Makuna, Pirá-Tapuya, etc. –, earth – Tukano, Barasana – or sky – Desana, Tatuyo, etc. (C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 2002), but it is not confirmed.

In fact, if we deduce a phratry from a common origin, there should be consensus about its configuration. Besides, its languages should be similar, which is not the case. For instance, the Makuna and Tuyuka belong to the same phratry and both agree that the Taiwano and Karapaná are part of it. Nevertheless, the Makuna regard the Letuama and Bará as having their own phratry, whereas the Tuyuka exclude these peoples, but include the Arapaso, Mirití-tapuya, and Tariano (Cayón, 2018). In both cases, the limits of the wider unit do not match and their languages are not similar, except between Makuna and Taiwano. Furthermore, the fact that Makuna and Bará cannot intermarry does not change their relationship to the Tuyuka, for these often marry Bará, and their languages seem much closer to each other than to Makuna. This last example shows that language similarities may have to do with affinity rather than with consanguinity (Jackson, 1983; Correa, 1996). This is quite common, judging from the language similarities between intermarrying groups, such as Makuna and Barasana, Tatuyo and Karapaná, Yurutí and Siriano, Letuama and Tanimuka, Yukuna and Matapi, etc., in contrast to languages and groups regarded as 'siblings.' Therefore, according to Chacon and Cayón (2021, p. 20):

when we look critically at language exogamy and the formation of wider exogamous units, we see that language is a defining feature neither of . . . identity nor of . . . exogamy. . . . according to recent versions of social unit formation in the region, we should examine it [in connection to other features].

The 'mother's sons' category is also poor to define a phratry. Usually, these people have been classified as 'the affines of our affines', a sort of 'real brothers' (C. Hugh-Jones, 1979), 'real blood kinsmen' (Correa, 1996), or an intermediate category between kin and affine (Århem, 1981). Regarding terminology, *pahko makü* or *hako makü* designate both matrilineal parallel cousins (MZS) not equated to brothers – unlike patrilineal parallel cousins (FBS) – and uterine brothers, sons of fathers from different groups. In both cases, marriage is forbidden. Cabalzar (2008) sees

this category as capable of restoring consanguinity to distant agnatic relatives through a common group of affines. This term can also be expanded to some exogamous groups that share the same real or virtual group of affines without marriage links. Århem (1981) and Andreello (2020) have pointed out that 'mother's sons' are neither full kinsmen nor brothers-in-law, but a third category which mediates between kin-affine relationships and allows for their reversal. In part, this is possible because the clans continuously split up and change composition, thus creating social and spatial distance, on the one hand, and, on the other, affinal proximity via local alliances. With time, distant agnates may become affines and close affines may become kin, which in turn requires that new alliances be established, particularly for political reasons. Andreello (2020) explains that the *pahko makü* are co-affinal groups related locally via a third group to whom they established successful alliances. Thus, the phratry and the 'mother's sons' would be the outcome of the expansion of a clan's alliances or of a group from a given place, therefore, there would always be a local logic to help understand such a thorny issue.

We might say that conceptually Eastern Tukanoan phratries are a general framework to demarcate, in a diffuse way, as C. Hugh-Jones (1979) states, the upper limits of exogamy. However, in practical terms, they depend on local kin, affinal, and co-affinal relations. This is why it is impossible to reach a systematic and coherent view about them. These arguments do not mean to cast off the phratries. They are important for a regional comparison of Arawak-speaking groups, and help us understand the dynamics of concrete local relations, linguistic (Chacon & Cayón, 2021), and historic processes, because they can evoke the memory of old agnatic group cleavages that created and diversified present-day groups. For instance, a Taiwano narrative recounts that, in its maiden voyage, the group's ancestral Anaconda was accompanied, most of the time, by the Tuyuka and Makuna Anacondas. All three belonged to the same group until they began to split up at different points on the way to occupy territories of their

own (ACAIP, 2015, p. 121). The Eastern Tukanoans deem the places mentioned in the origin narratives as fundamental to the process of differentiation.

It is a different matter altogether when we shift our attention from patrilineal ideology to the actual constitution of *malocas* and villages, where one observes the importance of affinal and residential bonds. Most often, no clan occupies just its own territory. Many members live elsewhere. Århem (1981, 1989, 2000) explains that the Makuna do follow a descent ideology, but also combine it with the principle of symmetrical alliance in order to spatially establish the basic units of their social and political organization. He calls the Makuna social organization a system of segmentary alliance. Blood relatives slowly drift apart, as they concentrate on affines in new places, thus producing a spatial organization of small and localized groups arranged via alliances that may split at any moment. Then, spatially organized groups could be: (1) Domestic groups economically independent, gathered around a set of brothers or agnatic relatives with their wives, or around a married couple with married and single children, (2) local groups of several neighboring domestic groups linked through blood and/or alliance, located on a section of a specific river, (3) territorial groups made up of several local groups occupying an entire river (Århem, 1989, p. 16). Such local groups rally around at least two segments of allied groups when they decide to live together in neighboring *malocas*. Each settles on some section of the river and both choose a place to be the reference for their location on that river or on one of its tributaries. Each local group becomes a political unit and usually follows a leader, who can be a housemaster, a shaman, or both. The local leader mostly organizes rituals and promotes several feasts to exchange food, thus reinforcing the ties between neighboring local groups that constitute a territorial group.

Here the emphasis is not on sibling ranking, but on the symmetrical equivalence or equality between real and virtual affinal groups on the same river. If the ideal, discursive model postulates that the various clans of a group must occupy

a certain river, the formation of territorial groups shows that real relationships are anchored in alliance. A territorial group, most often related to the tributary of a major river, entails both relations between allies and virtual affines, and between agnatic relatives and 'mother's sons.' This is a small-scale version of the larger and more open social networks that occupy vast section of a river, the entire riverbank of a main river, or adjacent parts of two important rivers. The foundation of villages, decades ago, on the Pirá Paraná and Apaporis Rivers follows the same organizational logic (Århem, 2000). Nevertheless, according to Franky (2004), whereas on the Pirá, villages are organized as local groups, on the Apaporis, they are arranged as domestic groups.

Cabalzar (2008) sustains that both filiation and affinity shape specific social spaces, for each group creates a regional nexus formed with a cluster of local groups related through political, ritual, and labor relations. These relations rest either on agnatic kinship or on affinal connections, tending to create a center/periphery model, the center favoring filiation, the periphery stressing affinity. Strong agnatic ties between close relatives, usually from the same sib, uphold central local groups usually of high rank and with ritual privileges. Their home villages are regional ritual centers where they preserve their specific language identities and ritual practices that reinforce hierarchical relations. Moreover, these groups engage in affinal relationships with segments farther away. Peripheral local groups comprise sib segments of low rank, are either drifting away or losing political or demographic strength. Their members play minor ritual roles and tend to live with nearby segments of affinal groups with whom they intermarry most often. Their situation is similar to that described by Århem (1981, 1989) for local groups in which a common set of affines allows members of a genealogically distant group to activate common agnatic ties. We should

notice that the spatial organization of such groups can be lineal, as the ideal model suggests, or concentric, as Cabalzar (2008) describes. Given the variety of outlooks, the issues related to the constitution of social units, added to our difficulty to understand them solely on the basis of kinship, exogamy, and residence, we need to introduce other considerations, namely, shamanism, cosmology, mythology, and ritual.

ON FILLIATION, HIERARCHY, AND ONOMASTIC

The overlap of filiation, affinity, and spatial organization in social units increases the tension between the hierarchical principles that order relationships within a clan, or exogamous group, and the egalitarian principles central to the external relationships with affines, because social units like clans, exogamous groups, and local groups are equivalent when seen as traditional houses (*malocas*), called *basa wiri* (dance houses) in some languages of the Tukano family. In late twentieth century, S. Hugh-Jones (1993, 1995) attempted to solve these problems by coming closer to the native interpretations of Eastern Tukano categories of social organization. To him, Tukanoans conceptualize social relationships in two distinct and complementary ways. The first emphasizes a male view of the house or *maloca*, by privileging group autonomy, unilineal descent, exogamy, agnatic ties, and internal hierarchy as expressed in clan rituals (*He House*) or *yuruparí*, particularly the link with the founding ancestor and the ranking order of a sibling group. The second stresses equality, interdependence, and blood ties as manifested in daily life and expressed in food exchange rituals (Food-giving House), or *dabucurís* between neighboring communities, underlying co-residence, endogamy, and the extended family or blood group formed around ties of commensality.⁴ The first view

⁴ Similarly, Århem (2000) states that these ritual expressions determine two complementary kinds of sociability. He calls the first 'Descent House'; it is agnatic and centers on the *yuruparí* ritual, which creates an exclusive 'us' and an identity that marks categorically the limits between we and the 'others', whether kin or affines. The second, 'Consanguineal House', where consanguinity rests on a food-exchange ritual, produces an inclusive 'us', that is, an identity based on commensality, which blurs the kin/affine distinction.

corresponds in part to the anthropological concept of filiation or descent; the combination of both is similar to Lévi-Strauss' (1989 [1979]) notion of 'house societies'⁵. Although the Tukanoans speak of patrilineality, they put much weight on the proximity and closeness to their real affines and reinforcement of their mutual ties via ritual exchange. This leads us to examine, on the one hand, how they understand patrilineality and how it contrasts with affinal relations, and, on the other, the importance these relations have in rituals, whose basic scenario is the *maloca*, as we shall see.

Recent works (S. Hugh-Jones, 2002; Andrello, 2016; Maia & Andrello, 2019) have examined some aspects related to the local understanding of patrilineality. They point out that rather than a product of automatically and vertically transmitted substance by a genitor, patrilineality results from the ritual work of person building. This ritual work involves complex connections with the past and the present, its axis being the circulation of names among both living and dead relatives in alternate generations. Every exogamous group has an exclusive set of male and female names. One should not pronounce these names publicly during a person's adult life. They are sacred because they are secret, as they refer to clan ancestors and to *yuruparí* flutes. Furthermore, they contain knowledge about social specializations (Cayón, 2013). These specific names, bestowed at birth, are different from other kinds of names, namely, a nickname given to a child by close relatives and frequently used, and another name, in either Spanish or Portuguese, acquired from Whites. S. Hugh-Jones (2002, pp. 57-58) states that secret names are souls. According to the Tukanoan theory of conception, the father provides semen to make the baby's bones, connected to clan permanence, whereas the mother

contributes with blood and flesh, associated with affinity and impermanence. A shaman, ideally a father's agnatic kin, gives the child its soul-name in a ritual a few days after childbirth. It comes from a group of ancestors, particularly a recently deceased grandfather. According to Maia and Andrello (2019), the shaman transfers the name to the child by blowing tobacco smoke on its head.

Filiation, then, has a corporeal dimension passed on by the father in the form of bones, and another, immaterial, connected to the name and transmitted by a shaman, an 'artificial' procedure that ties persons to their forefathers. Oftentimes, when the father is not indigenous or his soul-names are unknown, the child gets the secret names of its mother's group. Thus, it can claim membership to its maternal group (J. R. Barreto, 2012, p. 137). This procedure should not affect marriage arrangements, because it does not alter the position of cross cousins. However, it may cause some tensions in ritual and shamanic contexts when spouses have secret names coming from the same group, perhaps incurring in a sort of 'soul incest' or 'onomastic incest.'

As they circulate within the group, names tightly bind it to its vitality in tandem with ritual regalia, which represent its visual counterpart. S. Hugh-Jones (2002, p. 61) explains that, given the prohibition against using these secret names, during rituals men wear their regalia as if it were names, play these names in flutes and sing them in their songs, thus displaying the groups' vitality. In other words, a group presents itself or displays itself to another as in a performance. Therefore, an exogamous group appears as a set of names exhibiting themselves in ritual interaction. This name set is limited and exclusive. The right to use these names grants their owners the privilege to claim descent from a given mythical ancestor. Their bearers recognize

⁵ For Lévi-Strauss (1989 [1979]), the house is a grouping that persists through time; its continuity depends not only on succession and replacement of its human assets, but also on fixed and movable property, and transmission of titles and privileges, an integral part of its existence (Carsten & S. Hugh-Jones, 1995, p. 7). As a group of people, or a 'moral person,' the house "owning a domain consisting of both material and non-material property – wealth, names and titles – transmitted along a real or fictive line which is held to be legitimate so long as its continuity can be expressed in the language of filiation or marriage or, more usually, both together" (S. Hugh-Jones, 1995, p. 241).

each other as agnatic kinsmen. Actually, in some Eastern Tukano languages, the term for clan and exogamous groups is the same, as in *mahsã kura* in Tukano and *masã buturi* in Makuna. This means that clan and exogamous group are similar structures at different scales.

Among other things, this implies that many people in the same group have the same soul-name, although other names identify them as do the kinship terms that differentiate older from younger siblings, a rule also applied to clans. Ranking is not devoid of strong disputes and contradictory interpretations. An interlocutor of mine affirmed that there are different ways of seeing group configurations. What sustains these differences are the variations of certain events in mythical narratives. Therefore, there is no single understanding of how a group, a phratry, or clan ranking is fashioned. Maia and Andrello (2019) take as an example the Tukanoans, the largest group in the region in membership and of clans (about five thousand people and thirty four clans), to explain this from the point of view of the *Ye'pârã Oyé*, a clan specialized in keeping the original memories of the group. The Tukanoans comprise four ranked sets: older brothers (chiefs) with four clans, younger brothers (warriors) with twenty clans, ritual specialists with six clans, and 'cigarette makers,' the lowest rank, with six clans. The clans sprang up from ten ancestors whose names pass on both to persons and clans, thus producing repetitions in clan names. The founder's nickname distinguishes the clans. When crosschecking different narratives about clans, Maia and Andrello (2019) detected a consensus about who is part of the senior, the ritual specialists, and the cigarette-maker sets. In contrast, in most clans of the younger-brother set (warriors), there is a dispute between older and younger brother. This framework based on sets reveals two parallel lines between the major clans, which in turn originate other parallel lines of younger brothers, an arrangement that is absent in lower sets.

Tukanoan anthropologist J. R. Barreto (2012) explains his group composition in a similar vein. He states that the patrilineal line of reasoning is, in fact, a way of speaking and naming, and that each clan has its own version of its constitution. From the standpoint of his own clan, *Sararó Yúpuri Búbera Porã*, the Tukanoans regard their group as a tobacco leaf. Each side of the midrib has a group led by an older brother followed by a sequence of younger brothers. There are, then, two major blocs, Wauroa and Sararoa. When the ancestral Anaconda-Canoe emerged at the center of the world, the first to appear were a line of twelve ancestors led by Yúpuri Wauro, and later, another line of brothers led by Iremiri Sararó. Both lines stood parallel to the Ipanoré rapids, where humanity first appeared. J. R. Barreto (2012) says they recognize the Wauro as older brothers, but Sararó was also an older brother born in the opposite line, and should be a Tukano leader. All versions of clan and group origin rest upon the act of 'speaking over the tobacco plant,' (*Münropäü Uúkunse*), describing Tukano genealogy from each clan's viewpoint. What distinguishes clans and groups, he says, is the 'ritual culture,' which, when acted out, shows that Tukanoan thought is always under reconstruction, and each collectivity identifies itself with a language, a mythical past, and a place. He adds that groups became brothers-in-law, because they spoke similar languages.

As we can see from this example, disputes and tensions between older and younger brothers are very frequent within families and clans, as transpires in mythical narratives. This is due to the differential access to spouses. As exogamous marriage favors a direct and reciprocal sister exchange, the older brother always has a greater chance of finding a wife than the younger brother (Cayón, 2020). When this tension rises up to clans, there may be ranking reversals and it is even possible to turn a blood relative into an affine. Clan growth and multiplication are fundamental, because they mean vitality, as Andrello (2019) explains. Clan demographic growth is thus a crucial strategy to secure wives. When a senior clan grows more slowly than a junior clan for lack of sufficient males, it loses political and ritual

significance. Andrello (2019) points out that the literature on the region shows cases of clans that were very close distancing themselves because the lower clan grew more rapidly, perhaps causing conflicts and witchcraft accusations.

Actually, a clan strengthens its position and status when it diversifies its alliances, bringing in new affines and competing with its blood relatives for wives, which involves the practice of shamanism. Decline in the number of males may result from a shaman's evil manipulation to propitiate the flow of wives without retribution to the women's clan or, if he is a blood relative, to dispose of the women from the declining clan, his classificatory sisters, for his own benefit in wife exchanges (Cayón, 2004). The Makuna explain that such situations drive the male members of a declining clan to seek protection from another group to restore its vitality. When this happens, the protecting group gives them a woman and follow shamanic procedures to recover the weak group, but at the cost of the latter's ritual dependence of and debt to its protectors. Among other things, this means that the members of a convalescing clan ought to favor marriage exchanges and alliances with the host group.

Rank and blood/affinal reversals such as these appear in mythical narratives referring to various events, both old and new. For example, on the voyage of the Anaconda-Canoe bringing all the ancestors, *Pamüri masã* (Transformation People), at first, the Desana were the leaders and principals and later, the Tukanoans, who eventually became the former's brothers-in-law. These reversals occur either because of sibling disputes that subvert the relations between higher and lower clans (see Maia & Andrello, 2019) or due to changes in some ritual as Pimenta da Veiga (2014) describes. The Yurimawá and Yuremawá, two Cubeo clans, were brothers who settled in Wanano territory. During an initiation ritual, when they played their sacred flutes out of tune, they fell out with each other and, from that moment on, decided to become brothers-in-law. This led to an opening in the system, when one of them opted to become a Wanano co-affine (*pahko makü*). In such cases, when kin become affines, we might ask what happens to the use of

secret names, since, in theory, two affinal groups share the same set of names, thus contradicting the saying that filiation implies a common set of secret names. Here, new language variations may affect names, as in the case of a very common name: Yepá, Yehpá, Yebá, Yibá.

However, the solution to this possible contradiction may be in yet another onomastic feature, that is, names can also refer to a person both cosmologically and territorially. Tukanoan anthropologist J. P. Barreto (2022) explains that a name (*heriporã bahseke wame*) is injected into a baby by a shaman primarily to provide it with a social position that will allow it to play a special role in ritual ceremonies (*bahsamori*), and to interact with non-humans (*bahseke*). The name entitles the person to claim the houses visited by the Anaconda-Canoe as life references, as well as the places mythically and historically occupied by its group and clan. The name also connects a person to a set of immaterial knowledge and with certain objects. Hence, says J. P. Barreto (2022), a name defines the frontier of group membership and gives access to exogamy, thus defining a social and political position, a territory, a place from where to speak, and exogamy possibilities.

Just as a set of exclusive names can define a clan and an exogamous group, so does a certain exclusive configuration of sites, referred to in origin narratives and transmitted with the name. This is why narratives and places enable us to understand the differences between clans and exogamous groups. It also distinguishes between paternal siblings, as each specialty is associated with specific places while birth order is not the only way to differentiate. When a shaman 'injects' a name, he also transmits an arrangement of places associated with the child's ancestors and its future social specialty. All of this the shaman inscribes in the child's body-soul-thought (Cayón, 2008, 2013). These interrelations are understood as vitality.

RITUAL UNITS

Let us return to S. Hugh-Jones' (1995) ideas about the double interpretation of the concept of house. When Tukanoans

represent their patrilineal groups, they emphasize a set of goods and rights that compose their identity and ancestral powers. Besides names, these goods are: ceremonial objects kept in a feather box, a set of sacred instruments (*yuruparí*), rights to make specific objects of material culture, a language, proper names, songs and dances, prayers and enchantments, melodies, musical styles, and a mythical corpus that identifies and legitimates the ancestral powers activated in the ritual (S. Hugh-Jones, 1995, p. 241). To this set of possessions, we might add a territory, an original ancestral *maloca*, a house of the dead, certain cultivars, and some places from where to get materials for various activities (Cayón, 2013). All these connections are highlighted in the *yuruparí* rituals of a given clan or exogamous group. Clan rituals induce the initiates to return to the origin of world, becoming one with their Anaconda ancestor (S. Hugh-Jones, 1979), as the *maloca* where the ritual takes place, together with the ceremonial objects, the food consumed and those present mingle together and become the body of the ancestral Anaconda. The sacred instruments are its bones, the sound of the instruments its breath, the feather box its heart, the roof its feather crown, the ayahuasca its blood, the coca and tobacco leaves its skin, and the participants its guts. The novices become one single body with their ancestors and with their paternal relatives, thus reaffirming the group's patrilineal identity. Therefore, it is not enough to carry a secret name to engage with one's ancestors, because this connection must occur during the initiation ritual, when the novices first interact with the flutes and their respective ancestral spirits. Through sounds and visions, these entities teach the young about the specialties attributed to them at naming.

From the point of view of a clan or exogamous group, the *maloca* encapsulates and actualizes a mass of elements in a single body. These features are the relationship with its eponymous ancestor, a mythical past and the present, the dead and living members of the group, the clans, the territory, the language, sacred instruments, ceremonial objects, exclusive names, shamanic songs and knowledge, and other distinctive features of each group in the region.

Simultaneously, this ritual fusion triggers several possible meanings, since *maloca* may mean the universe, the ancestral body, or a human body. It shows overlapping scales that fit together and present homologies in the relationships it entails, as the same fractal person expands or contracts (Andrello, 2016, p. 71) as do demiurges, ancestral anacondas, and the primordial *yuruparí*. The bodies, fluids, and objects of these beings spawned everything that exists now.

S. Hugh-Jones (1993, p. 106) shows that from the *maloca* a consistent basic structure emerges from here, namely, a father and his sons ranked according to birth order constant at all scales: clan segment <clan <set of clans <exogamous group. From a female view of the *maloca*, where affinal and exchange relationships take place and where *dabucurís* are the highest ritual expression, the basic structure is repeated at all scales: family compartment [son/ married brother] <house <territorial group <humanity. Hence, the *maloca*, with its capacity to fuse scales through rituals, also entails the discrepancy between a patrilineal exogamous group composed by a set of brothers, on the one hand, and a local group comprising kin and affines, on the other. This is most evident when we focus on house configurations and ritual activities during exchange feasts via the interrelations between specialists (chief, singers-dancers, warriors, shamans, workers). Let me explain.

The visible dynamics of searching for marriage strategies also appear in the political-ritual field. Disputes between seniors and juniors derive from clashing political positions grounded in specific ritual projects (see Cayón, 2020). One of the purposes of these rituals seems to be to emphasize a collective project designed to reach the ideal of performing the whole group in a given site, be it a clan, a set of clans, an exogamous group, a local group, or a territorial group. It always entails the ritual expression of the relations a set of people has with a given territory and with the ritual objects. When older and younger brothers work together without disputes, that is, when their relationship evokes all the connections existing in patrilineal filiation, then an exogamous patrilineal unit becomes concrete.

As ritual activities aim at reproducing the group and all other beings in the universe, social reproduction is but one part of the cosmos life-giving processes. This is the key to understand how, in this region, exogamous and local groups can become ritual units, which elsewhere I called cosmoproductors (Cayón, 2013). A ritual unit may be multiscale, sometimes extolling patrilineal ideology, other times, stressing alliances between affines with brothers-in-law as central pieces. Actually, what we have here is a general form, a house, kept constant on different scales.

The ritual unit is the outcome of the relations arranged between specialists as they unfold within the *maloca* in ritual performances. At a feast, there is always the opposition of at least two such units related to each other symmetrically, because their leaders are always equivalent. To carry out a ritual, there must be at least one other unit that acts as counterpart. In terms of social relations, the minimal ritual form is the exchange between host and guests, as Perrone-Moisés (2015) rightly suggests. It opposes kin (hosts) to affines (guests), whether or not their relations are real. Sometimes village feasts involve members of the same clan who play both hosts and guests. In ritual performances, same-clan members invited as guests occupy spaces in the house near the men's door, corresponding to affines. Alternatively, the same people, when on a visit, settle down near the house owner, closer to the women's door.

To think of social units as ritual units is to relativize the apparent contradiction or the figure-ground play between an ideal model at the conceptual level and a concrete sociological reality, between kin and affines, agnatism and cognatism, and hierarchy and equality. As we have seen, filiation is discursively favored, and names are performed in rituals. As for affinity (and for women who are members of a local group), apparently, it comes up mainly as performance in feasts; perhaps for this reason it went unnoticed by non-indigenous anthropologists. Tuyuka anthropologist Rezende (2021) described Tukano sociality as a vast exchange feast,

a fruit *dabucurí* with various ceremonial dialogues between host and guest leaders. These dialogues display the aesthetics of social relations by highlighting the contribution of kin and affines to the organization of the ceremony, always keeping the distinction between hosts and guests. In structural terms, both are in the position of affines as are their social units. At the beginning of the feast, these positions are kept apart, but at the height of merriment and efferescence, there is a ritual *fusión*. Host and guest differences fade away when both manifest the same humanity or, in Rezende's (2021, p. 151) words, are converted "in members of the same cosmic family, children of a single father, Yepa Oäkü⁶." The differences return at the close of the ceremony. In the ritual climax, there is no affinity and the indistinctiveness of mythical times is temporarily restored. Host and guest alternate because, after an invitation, the guests must invite their hosts to dance at their own *maloca*, thus creating an alliance dynamic between *malocas* and groups which is reinforced at each ritual.

To see affinity through the context of ritual units confers to it the importance it deserves viz-à-viz filiation that is favored in Tukano discourses. What I mean is that both clans, exogamous, local, and territorial groups come into existence and operate according to the same logic, be they ritual units, ceremonial houses, or dance *malocas*. The ideal ritual unit would be a patrilineal group gathered in its ancestral territory, with a marked clan hierarchy and specialization. Each clan would have its own *maloca*, be specialized in one of the major rituals of the annual cycle, and have its own feather ornaments and ritual objects. This paraphernalia must circulate around the *malocas* to activate the agency and ritual knowledge that animate the group and the beings that fill the universo. To reach this ideal seems rather utopian, as it eclipses affinity, which is the real basis of everyday relations and the necessary condition for group perpetuation.

Actually, what we have are men and women, kin and affines, working together to organize and carry out feasts.

⁶ Portuguese translation from English.

The headman or *maloca* owner and his wife send invitations, distribute tasks to produce food, and welcome the participants with food offerings. The shaman negotiates with the spirits of game and fish to be partaken at the event, protects and strengthens the participants with the substances he cures and blesses during the feast. The main singer-dancer organizes and leads his cohort along the ritual. The hunters bring game. The women prepare manioc and fruit, cook, make drinks and immediately distribute them. The workers collect and process coca, tobacco, firewood, and everything that is needed for the ceremony. In the old days, warriors protected the *malocas* from a possible enemy attack.

Underlying the older-younger brother basic structure is a general and ideal framework which is hardly applicable and depends on the presence of specialists from affinal groups. Whether all the principal specialists are agnatic relatives, or some are affines makes no difference to the purposes of the feast. The reasons to hold a feast are to tighten the bonds between distinct kin and affine groups, to be joyful and have fun. Most importantly, however, is to reinforce the vitality of the participants and of the non-human beings that live in the territory. This vitality grows with food, drink, and shamanic substances that are 'blessed' or inflate potency and well-being with the blowing of a *kumu* (shaman). The shaman wanders mentally through the multiple houses inhabited by various beings, which are part of mythic narratives. In other words, he retraces stretches of the voyage of the Anaconda-Canoe or the ancestral Anacondas, and stops at the house that hosts the feast. This route is performed in the movements of the principal singer-dancer (*baya*), his cohort, and the parallel line of women and children that follow them around the *maloca* four main poles that demarcate the 'dance path' (*basa ma*).

To enhance other beings' vitality means that, besides hosts and guests, there is a third party whose presence is hidden from the non-indigenous observer. This third position belongs to non-humans which get coca and tobacco from the hosts and singing, dancing, and merriment from the guests in exchange for the food they provided for the

feast (see Cayón, 2017). Hence, we can think of this third non-human party as connected to both human units. At *dabucurí*, the figure-ground play is not between filiation and affinity, but between humans and non-humans (Andrello & Vianna, 2022). The *dabucurí* also reveal that to the hosts ritual politics has two directions. One, sociopolitical, under the responsibility of the house owner, addresses the guests. The other, cosmopolitical, in *kumu*'s hands, focuses on the relations with non-human beings. House owner and shaman are ideally related to each other as older and younger brother respectively. They are magnified persons with the capacity to encompass the whole collective simultaneously (see Cayón, 2020). It is the relationship between house owner and shaman that validates any ritual.

If, as Andrello and Vianna (2022) propose and the brief analysis of *dabucurí* shows, kin-affine relations are symmetrical, would this feature appear in rituals that use *yuruparí* flutes and exalt patrilineal filiation? Would the *yuruparí* ritual be a sort of *dabucurí*? There are two kinds of *yuruparí* ritual. One uses the flutes to enter the wild fruit *maloca* (Fruit House). The other is the initiation ritual (Yuruparí House) properly so called (see S. Hugh-Jones, 1979). Both forbid women and children from seeing the instruments. Tukanoan anthropologist Sarmiento (2018) explains that the use of *yuruparí* flutes to carry wild fruit is a kind of *dabucurí* between men and women, thus constituting a most basic and direct form of exchange between affines. In such scenario, the men, mediated by the flutes-ancestors, hand food to the women for manioc and chicha in a suggested symmetrical and complementary way. Well, then, would there be a logical dimension from which to think of male initiation ritual as a *dabucurí*? It is possible. The sociological scenario is the same as that of the wild-fruit *yuruparí*, with women prohibited to see the flutes. This aspect sets the ritual only on the relations between males and ancestral spirits.

Women, although present, are hidden from view, as do non-humans at *dabucurí*. In male initiation rituals, the hosts are humans and the guest, *yuruparí* spirits. Men feed coca and tobacco to the flutes in exchange for their sound,

knowledge, and reproductive power. Hence, we might think of this ritual as a *dabucurí* of the living and the clan ancestors incorporated in the flutes (see S. Hugh-Jones, 1979). In other words, men feed the ancestral spirits that provide them with the capacity to reproduce. Although women are not present, they represent an invisible third party. Therefore, we might think of the *yuruparí* ritual as connected to exogamy (Reichel-Dolmatoff, 1996), although we understand that *dabucurí* is the prototype of sociality (Rezende, 2021) and the most basic ritual form in region. The Tukano word for *dabucurí* is *posé*, which, according to Francisco Sarmiento (personal communication, 28/11/2022), means both feast and exchange, etymologically translatable as a “gathering of houses.”

To ponder about ritual units in Northwest Amazon may help compare different regional systems, understood as variations of each other. There is no space here to advance such comparison, but I would like to mention a couple of features to contrast Eastern Tukanoans to their Southwestern neighbors on the Caquetá-Japurá and Putumayo-Içá Rivers. Peoples in that region call themselves People of the Center. They constitute a multilingual regional system with eight groups of four language families, viz., Witoto (Murui, Ocaina, Nonuya), Bora (Bora, Miraña, Muinane), Arawak (Resígaro), and Andoke-Urekena (Andoke) (Echeverri, 2022). They were victims of genocide by the infamous Casa Arana during the first rubber cycle, which forced them to go through a complex reorganization process to reconstruct their social organization and alliance networks.

There are some outstanding similarities between Eastern Tukanoans and the People of the Center. Some, like the Bora and Miraña, have *yuruparí* and peach palm rituals that resemble those of the Eastern Tukanoans and Arawak who live on the Mirití Paraná River. Besides, all the People of the Center have fruit rituals reminiscent of *dabucurí*. They are also organized in patrilineal clans with a set of exclusive names, rights over a certain territory, a place of origin, and specific mythical narratives. Some patrilineally related clans claim higher status than others, although this hierarchical

distinction seems to be less marked than among Eastern Tukanoans. There are differences in the birth order of paternal brothers, but they emphasize the first and second born (who acquire important ritual names), and the last born of both sexes. Among the Bora, the first-born are given ‘pretty’ names associated to *maloca* headmen, whereas the second born get ‘ugly’ names connected to shamans (Lucas, 2019). They practice virilocal residence, have *malocas* (octagonal in shape unlike the Tukanoans whose dance *malocas* are rectangular, elongated and rounded in the back, or circular), which identify a residential unit as a ceremonial unit (Echeverri, 2022). Nevertheless, there are differences in affinal relations. Although these groups are patrilineal, their terminology is not Dravidian, but Eskimo-Hawaiian, which expands consanguinity and prohibits marriage with all relatives descended from the four grandparents, thus forcing each generation to enlarge its marriage networks. This is why a great many marriages are interethnic.

Several specialists in the region (Guyot, 1972; Gasché, 1976; Landaburu & Pineda, 1984; Griffiths, 1998; Londoño Sulkin, 2004; Karadimas, 2005; De La Hoz Melo, 2005; Pereira, 2012; Lucas, 2019; García, 2021; Echeverri, 2022) have pointed out that ritual life is organized in *malocas* and ‘ceremonial careers’, the most important being shared by all groups. A *maloca* leader must be a specialist in only one career. When its associated ritual cycle is completed, he is replaced by his eldest son. To organize a ceremony, the host invites at least one ‘opponent’ from another *maloca* with the same ceremonial career. Thus, both leaders develop a permanent relationship as ceremonial allies. Like the Tukanoan ‘mother’s sons’, they are neither kin nor brothers-in-law, but potential affines included as third parties. Hence, at the feasts there is always a latent animosity. Unlike the Tukanoans, the People of the Center legitimate the position of this third category in rituals rather than in mythology.

Enmity among ceremonial allies is performed by the guests in dances and gestures and minimized in ceremonial discourses with the use of kin terms by the host leader. Through ritual condensation, this produces a simultaneous

and contradictory bond between affinity and consanguinity among the participants (García, 2021). Other opponents may be invited to some ritual and positioned to the East and West, North and South within the host's *maloca*, thus conforming regional networks that are ceremonially connected. Such feasts seem to follow the basic design of a *dabucurí* where hosts and guests exchange with each other. The former offers tobacco and garden produce for game meat, singing and dancing. However, unlike the Eastern Tukanoans, it is the guests who mediate or promote the relation of the hosts with non-human beings. In this brief sketch, we can recognize, as in a system of transformations, several themes dealt with along this text.

FINAL THOUGHTS

In their speeches, the Tukanoans exalt patrilineal ideals. Actually, *maloca* and village arrangements contain both kin and affines segments living together, thus underlining the importance of alliances in the making of local and territorial groups. When I propose that social units are ritual units, I am trying to show that what really matters is to focus on the ways in which rituals yield kinship relationships and world reproduction, rather than on tensions between filiation and alliance. Regardless of the intensity with which filiation and alliance build this or that village, most important are life-creating ritual via the articulation of the social specialties, which, in part, meet the requirements of the ideal model. This articulation reveals whether the specialists are members of the same filiation group or whether they are brothers-in-law. The crucial issue is to generate life; hence, what matters is to achieve the means to organize rituals and activate the various agencies, that is, bring specialists together. Therefore, I reiterate the notion that a ritual unit consist of the interaction between specialists. There is also a political dimension here, for the production of vitality production is also a political concern, as a number of authors clearly demonstrate (S. Hugh-Jones, 2002; Cayón, 2013; Andreello, 2016). It is quite simple. If a village has no means to celebrate rituals for lack of specialists apt to occupy the positions that make

it a ritual unit, such village will not have much political weight and will become dependent on a village capable of celebrating rituals. In large villages such as Yawareté (Andreello, 2006) and Pari Cachoeira (Santos, 2018), rituals always frame political disputes between kin and affines, although those people no longer live in *malocas*, but in large clusters of houses in big villages. Nevertheless, these *bairros* (neighborhoods) follow the spatial logic of the *maloca*, but no longer under the same roof.

All specializations intertwine in ritual contexts to build, at any level, a sense of totality for the ritual units. As the social specialties are interrelated and complementary positions, they materialize the ritual units inside the *maloca*, thus highlighting internal relationships and hierarchies. They also express the unit vitality, because specialists use various ritual objects to activate the powers required to maintain and prolong its life. The *maloca*, then, contains and expresses each ritual unit, all the way from a local group, to a village, a clan, and a broader exogamous, patrilineal unit. Therefore, the units that arise in a ritual context aim at producing kinship ties and various kinds of persons via the shamanic manipulations of their components, and the consumption of vitality-producing substances. The term 'ritual unit' may have a functionalist flavor, but rather than stressing ritual purposes, I insist that every collectivity comes into existence by means of a relational disposition created in rituals (time) performed inside a *maloca* (space). This relational disposition involves the interaction of specialties, names and places. Specialists may change from one ritual to another, and the unit may keep a basic set of agnates occupying main specialties, or appeal to affines, if necessary.

The ritual interaction between different units has historical consequences to the group's constitution, creating brothers-in-law and age-ranked brothers. For instance, the Makuna, self-named *Ide masã* or Water People, consider as their ancestor the Water Anaconda (*Idehino*), said to have five clans. In fact, only three clans (*Tabotihehea*, *Sairã*, *Wiyua*) descend from this ancestral Anaconda, whereas the other two (*Buhabogana* and *Süroa*) have very different origins.

Perhaps potential affines in the past, nowadays the other clans refer to them as older and young brothers, respectively. On the other hand, the *Emoa* clan, regarded by the Water People as preferential brothers-in-law, came from the saliva of the Water Anaconda; originally kin, it became an affinal clan. The Makuna explain these three cases as the consequence of the increase in the Water People's ritual repertory. In their narratives, these clans could then choose their own reference kinship terms. This happened in specific places. Thus, ritual and place are central to the narratives, including recent times, because they describe the various historical trajectories of each clan or group, where they performed rituals, to whom they related, and what they learned. Places and the narratives associated with them are yet another source of differentiation within a clan or group of clans.

This exploration of recent ideas about the constitution of social units and patrilineality indicates the extent to which the older brother-younger brother set is central to the Eastern Tukanoans. Equally important are secret names, places, narratives, and ritual life. We can also appreciate how difficult it is to define social units when we try to build a single and coherent framework for the peoples in the region. The contours of these units, being multi-scale, depend on who interprets them. For this reason, I have attempted to reach an alternative that might reveal a structural form applicable to several scales and relate to ritual life, hence, my emphasis on ritual units, dance *malocas*.

Unit constitution varies according to the state of social relations. Since the latter change with conflicts, conciliations, new alliances, etc., they may separate or approximate clan segments, distinct clans and groups of affines, create alignments and alter the hierarchical order. Given the fission forces produced by conflicts between senior and junior brothers, stressing asymmetry, relations with affines, markedly egalitarian and symmetrical, seem to be amenable to the work of ritual units, or, at least, to the continuity of ritual practices otherwise thwarted by sibling estrangement.

Tensions between hierarchical and egalitarian forces, responsible for fusions and separations, are part of the system, propelling its functioning and creating processes of similarity and difference. The combination of difference production and the singularity of local alliance dynamics affect other fields, such as linguistics. The result is that different languages may come closer to each other, whereas the same language may split internally. Such processes serve to reconfigure relationships between groups at a higher level and to reinforce the functioning of the system as a whole, thus avoiding homogenization, by holding the tension between hierarchy and equality, on the one hand, and patrilineality and affinity, on the other. A historical analysis of these processes should contribute to linguistic studies in the region. There are yet unknown implications for these studies. On the one hand, different languages, sharing the same space due to affinal relationships, affect each other and change. On the other, various circuits of affines affect the same language, when an exogamous group has dispersed and lives with affines speaking distinct languages. This double dynamic is crucial to grasp the processes of linguistic similarity and differentiation in the area, the construction of kinship, and spatial distribution.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank Geraldo Andreello for his comments and the *Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico* (309367/2019-0) and *Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal* (00193-00000208/2019-91) for the financial support for the research.

REFERENCES

- ACAIPI. (2015). *Hee Yaia Godo ~Bakari. El Territorio de los Jaguares de Yuruparí*. Fundación Gaia Amazonas.
- Aikhenvald, A. Y. (2012). Language contact in language obsolescence. In C. Chamoreu & I. Léglise (Orgs.), *Dynamics of contact-induced language change* (pp. 77-110). De Gruyter Mouton.
- Andreello, G. (2006). *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. UNESP.

- Andrello, G. (2016). Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. *Ilha: Revista de Antropologia*, 18(2), 57-97. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p57>
- Andrello, G. (2019). De irmãos e cunhados: formas da diferença no Uaupés (noroeste amazônico). In O. Calavia (Org.), *A través del reflejo: ensayos etnográficos en las Tierras Bajas de América del Sur* (pp. 245-286). Nola Editores.
- Andrello, G. (2020). Cunhados em comum: transformações do parentesco entre os Ye'pâ-Mahsã (Tukano). *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, 3, 1-30. <https://doi.org/10.20396/maloca.v3i00.13491>
- Andrello, G., & Vianna, J. (2022). A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, 65(1), 1-31. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192786>
- Århem, K. (1981). *Makuna social organization: a study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the northwestern Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology.
- Århem, K. (1989). Cómo conseguir esposa entre los Makuna. *Informes Antropológicos*, (3), 15-31.
- Århem, K. (2000). From longhouse to village: structure and change in Colombian Amazon. In Autor, *Ethnographic puzzles: essays on social organization, symbolism and change* (pp. 55-92). Athlone Press.
- Århem, K. (2002). Prefacio. In L. Cayón, *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna* (pp. 9-13). Ediciones Uniandes.
- Barreto, J. P. L. (2022). *O mundo em mim: uma teoria indígena dos cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Mil Folhas.
- Barreto, J. R. R. (2012). *Formação e transformação de coletivos indígenas no Noroeste Amazônico: do mito à sociologia das comunidades* [Master's thesis, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2869>
- Bolaños, K., & Epps, P. (2009, Oct. 29-31). *Linguistic classification of Kakua, a language of northwest Amazonia* [Conference]. CILLA, University of Texas, Austin.
- Bolaños, K. (2010). *Kakua Phonology: first Approach* [Master's thesis, University of Texas]. <https://repositories.lib.utexas.edu/items/51a9a781-ced8-459b-9b29-0426e049e8a8>
- Cabalzar, A. (2008). *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Editora UNESP.
- Carsten, J., & Hugh-Jones, S. (1995). Introduction. In Autor (Eds.), *About the house* (pp. 1-45). Cambridge University Press.
- Cayón, L. (2004). Los verdaderos Makuna: identidad, segmentación social y chamanismo en el Vaupés colombiano. *Pós. Revista Brasileira de Pós-Graduação em Ciências Sociais*, 8, 128-160.
- Cayón, L. (2008). Ide ma, El camino de agua. Espacio, chamanismo y persona entre los Makuna. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 7, 141-173.
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cayón, L. (2017). Bailar para no morir: sugestiones y comentarios introspectivos a Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo. In Autor, *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo* (pp. I-XXIII). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cayón, L. (2018). O lenço de pano e o buquê de flores: estados nacionais e os povos Tukano orientais na fronteira Colombo-brasileira. *Anuário Antropológico*, 43(2), 83-111. <https://doi.org/10.4000/aa.3182>
- Cayón, L. (2020). Disputas fraternas e chefia bicéfala: hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro. *Revista de Antropologia*, 63(2), 1-27. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171366>
- Cayón, L., & Chacon, T. (2022). Diversity, multilingualism and inter-ethnic relations in the long-term history of the Upper Rio Negro region of the Amazon. *Interface Focus*, 13(1), 20220050. <http://doi.org/10.1098/rsfs.2022.0050>
- Chacon, T., & Cayón, L. (2013). Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico. *Revista de Letras*, 6(1-2), 6-20.
- Chacon, T., & Cayón, L. (2021, June 21-25). *Language, exogamy and ethnicity in the Upper Rio Negro* [Conference session]. SALSA XIII Biennial, Colombia. <https://ailla.utexas.org/es/landora/object/ailla:284499>
- Chemela, J. (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. University of Texas Press.
- Correa, F. (1996). *Por el camino de la Anaconda Remedio: dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Editorial Universidad Nacional, Colciencias.
- De La Hoz Melo, N. (2005). *Baile de tusi, de la Boa al Arco Íris: rito, relaciones sociales e identidad de la etnia Andoke, medio río Caquetá, Amazonía colombiana*. Ediciones Universidad de Los Andes.
- Echeverri, J. Á. (2022). *La gente del centro del mundo: curación de la historia em uma sociedade amazônica*. Universidad Nacional de Colombia.
- Epps, P. (2020). Language and subsistence patterns in the Amazonian Vaupés. In T. Güldemann, P. McConwell & R. A. Rhodes (Eds.), *The languages of Hunter-Gatherers: global and historical perspectives* (pp. 607-640). Cambridge University Press.

- Franky, C. (2004). *Territorio y Territorialidad Indígena: un estudio de caso entre los Tanimuca y el bajo Apaporis (Amazonía colombiana)* [Master's thesis, Universidad Nacional de Colombia].
- García, O. I. (2021, June 30). El baile de frutas: análisis de la acción ritual y los rasgos de identidad de una ceremonia [Conference session]. SALSA XIII Biennial, Colombia. <https://www.salsatipiti.org/conferences/salsa-2021/salsa-xiii-special-roundtable-gente-de-centro/>
- Gasché, J. (1976). *Les fondements de l'organisation sociale des indiens Witoto et l'illusion exogamique*. Centre National de la Recherche Scientifique.
- Goldman, I. (1968 [1963]). *Los Cubeo: indios del Noroeste del Amazonas*. Instituto Indigenista Interamericano.
- Griffiths, T. (1998). *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: culture and economy among the Npode Uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia* [Ph. D. dissertation, University of Oxford]. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:d54f91b3-3777-40d7-9d2e-d67d6aacd6f4>
- Guyot, M. (1972). La Maison des Indiens Bora et Miraña. *Journal de la Société des Americanistes*, 61, 141-176.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1993). Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. *L'Homme*, (126-128), 95-120.
- Hugh-Jones, S. (1995). Inside-out and back-to-front: the Androgynous house in northwest Amazonia. In J. Carsten & S. Hugh-Jones (Orgs.), *About the house* (pp. 226-269). Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>
- Hugh-Jones, S. (2004). "Afterword". In I. Goldman (Ed.), *Cubeo Hehénewa religious thought: metaphysics of a northwestern Amazonian people* (pp. 405-412). Columbia University Press.
- Jackson, J. (1983). *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Jones, P., & Jones, W. (Orgs.). (2013). *Diccionario Bilingüe Eduria & Barasana-Español, Español-Eduria & Barasana* (2. ed.). La Fundación para el Desarrollo de Pueblos Marginados.
- Karadimas, D. (2005). *La Raison du corps: ideologie du corps et representations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne*. Peeters Press.
- Landaburu, J., & Pineda, R. (1984). *Tradiciones de la gente del Hacha: mitología de los indios andoques del Amazonas*. Instituto Caro y Cuervo.
- Lévi-Strauss, C. (1989 [1979]). *La vía de las máscaras*. Siglo XXI.
- Londoño Sulkin, C. D. (2004). *Muinane: un proyecto moral a perpetuidad*. Editorial de la Universidad de Antioquia.
- Lucas, M. L. (2019). *O oriente e o amanhecer: história, parentesco e ritual entre os Bora na Amazônia Colombiana* [Doctoral dissertation, Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro].
- Maia, A., & Andrello, G. (2019). Yé'pâ Di'iro-Mahsã, gente da carne da terra: os Tukano do rio Uaupês. *Mundo Amazônico*, 10(1), 53-82.
- Pereira, E. (2012). *Um povo sábio, um povo aconselhado: ritual e política entre os Uitoto-Murui*. Paralelo 15.
- Perrone-Moisés, B. (2015). *Festa e guerra* [Livre docência thesis, Universidade de São Paulo]. <https://repositorio.usp.br/item/002740777>
- Pimenta da Veiga, J. (2014). *Wakaipani, a grande Maloca Ancestral: processos de diferenciação entre os Yúriwawa e Yuremawa dentro do conjunto Kubeo no Uaupês brasileiro* [Undergraduate Monograph, Universidade de Brasília].
- Reichel-Dolmatoff, G. (1996). *Yuruparí: studies of an Amazonian Foundation Myth*. Harvard University.
- Rezende, J. (2021). *A festa das frutas: uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utäpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro* [Doctoral dissertation, Universidade Federal do Amazonas]. <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/tesesdissertacoes/festa-das-frutas-uma-abordagem-antropologica-das-cerimonias-rituais-entre>
- Santos, F. V. (2018). *O arco e o fuzil: a convivência entre os Yé'pâ-Masa e os militares do Exército Brasileiro em Pari-Cachoeira, Noroeste Amazônico* [Doctoral dissertation, Universidade Estadual de Campinas]. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/tesesdissertacoes/o-arco-e-o-fuzil-convivencia-entre-os-yepa-masa-e-os-militares-do-exercito>
- Sarmiento, F. (2018). *O médio rio Negro indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo* [Master's thesis, Universidade de Brasília].
- Sorensen, A. (1967). Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, 69(6), 670-684.

Formação e transformação de coletivos entre os Waikhana do rio Papuri (alto rio Negro)

Formation and transformation of collectives among the Waikhana of the Papuri River (upper Negro River)

Aline Scolfaro 

Pesquisadora autônoma. São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil

Resumo: Partindo de uma análise das dinâmicas socioespaciais dos Waikhana, um dos grupos da família tukano do alto rio Negro, e de uma contextualização etnográfica do envolvimento de alguns subgrupos waikhana com o que veio a ser chamado na região de 'movimento de revitalização da cultura', este artigo busca discutir questões importantes que perpassam o tema clássico da hierarquia no Uaupés contemporâneo. Com base em dados etnográficos coletados entre os Waikhana do rio Papuri, pretende-se apontar e debater alguns modos por meio dos quais a problemática da hierarquia e do sistema de prestígio no Uaupés parecem abertos a reinterpretações e redirecionamentos que os diversos clãs e indivíduos agenciam a partir de um conjunto heterogêneo de variáveis. Conforme veremos, diferenças de perspectiva dentro da própria estrutura de clãs, territorialidade, coesão e fragmentação, crescimento e diminuição populacional, competências no campo político-ritual e até mesmo os acasos da história estão entre os fatores que parecem operar um dinamismo nas relações que fundamentam o idioma da hierarquia e o sistema de prestígio uaupesiano.

Palavras-chave: Waikhana. Alto rio Negro. Papuri. Hierarquia. Territorialidade.

Abstract: Starting from an analysis of the socio-spatial dynamics of the Waikhana, one of the Tukano family groups from the upper Negro River, and from an ethnographic contextualization of the involvement of some Waikhana subgroups with what came to be called in the region the 'culture revitalization movement', this article seeks to discuss important issues that permeate the classic theme of hierarchy in contemporary Uaupés. Based on ethnographic data collected among the Waikhana of the Papuri river, the aim is to point out and discuss some ways in which the problem of hierarchy and the system of prestige in the Uaupés seems open to reinterpretations and redirections that the various clans and individuals manage to from a heterogeneous set of variables. As we will see, differences of perspective within the very structure of clans, territoriality, cohesion and fragmentation, population growth and decrease, competences in the political-ritual field and even the accidents of history are among the factors that seem to operate a dynamism in the relationships that underlie the language of hierarchy and the Uaupesian prestige system.

Keywords: Waikhana. Upper Rio Negro. Papuri. Hierarchy. Territoriality.

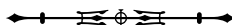
Scolfaro, A. (2024). Formação e transformação de coletivos entre os Waikhana do rio Papuri (alto rio Negro). *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230035. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0035

Autora para correspondência: Aline Scolfaro. Casa Uirandé. Rua Martins Pena, 174 – Demarchi. São Bernardo do Campo, SP, Brasil. CEP 09811-435 (alinescolfaro@gmail.com).

Recebido em 28/10/2023

Aprovado em 27/02/2024

Responsabilidade editorial: Priscila Faulhaber Barbosa



APRESENTAÇÃO

Este artigo deriva de minha pesquisa de mestrado realizada junto aos Waikhana, um dos dezesseis povos da família linguística tukano oriental que habita a bacia do rio Uaupés, no alto rio Negro. Conhecidos na literatura, e mesmo regionalmente, como Piratapua, eles preferem ser chamados de Waikhana, que é a autodenominação do grupo, algo como 'povo peixe'; enquanto que Piratapua é um apelido que ganharam depois da chegada dos brancos, uma tradução aproximada para a língua geral de sua autodenominação, já que, em nheengatu, *pira* é 'peixe' e *tapuia*, em alguns contextos, poderia ser traduzido como 'gente'.

Os Waikhana reconhecem o seu território tradicional na região do médio rio Papuri, onde se concentra a maior parte de suas comunidades, tanto do lado brasileiro quanto colombiano – o Papuri serve de linha de fronteira entre os dois países. Mas, conforme narram aqueles que conhecem as histórias das migrações e deslocamentos do passado, ainda em um período anterior à chegada dos colonizadores, alguns de seus subgrupos e clãs começaram a sair do médio Papuri e se dispersar para outras regiões do Uaupés, sobretudo no médio e no baixo curso, e mesmo pela calha do rio Negro. Nas últimas décadas, muitas famílias também migraram de suas comunidades para outras localidades, como o povoado de Iauaretê, onde hoje vive um grande número de famílias waikhana, e ainda as cidades de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro, além de diversas comunidades multiétnicas espalhadas ao longo do rio Negro, especialmente em seu médio curso. Resulta que os Waikhana constituem hoje um grupo com grande dispersão territorial, assim como muitos outros povos do alto rio Negro.

Partindo de uma análise dessas dinâmicas socioespaciais do passado e do presente e de uma contextualização etnográfica do envolvimento de alguns subgrupos Waikhana com o que veio a ser chamado na região de 'movimento de

revitalização da cultura', este artigo busca discutir questões importantes que perpassam o tema clássico da hierarquia no Uaupés contemporâneo. Mais propriamente, a partir desse contexto etnográfico, busco discutir alguns modos por meio dos quais a problemática da hierarquia e do sistema de prestígio no Uaupés parecem abertos a reinterpretções e redirecionamentos que os diversos clãs e indivíduos agenciam com base em um conjunto heterogêneo de variáveis. Conforme veremos, diferenças de perspectiva dentro da própria estrutura de clãs, territorialidade, coesão e fragmentação, crescimento e diminuição populacional, competências no campo político-ritual e até mesmo os acasos da história estão entre os fatores que parecem operar um dinamismo nas relações que fundamentam o idioma da hierarquia e o sistema de prestígio uauapesiano.

As questões de que trato no texto constituem uma das dimensões que desenvolvi em minha dissertação de mestrado (Caetano da Silva, 2012) e, importante frisar, inserem o material waikhana no contexto de um debate mais amplo sobre o tema da hierarquia no Uaupés e seu papel na organização social, problema clássico da etnologia regional e que vem sendo trabalhado, revisto e discutido criticamente por diversos autores e pesquisas mais recentes.

Desde os trabalhos pioneiros de Goldman (1963, 1976), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Jackson (1983), passando por Chernela (1993) e Århem (1981), entre outros autores já clássicos, o tema tem rendido importantes análises e problematizações, especialmente por apontar certa especificidade do sistema social rionegrino frente aos demais povos amazônicos (ver, por exemplo, Chernela, 1993). Pesquisas mais recentes de S. Hugh-Jones (1993, 2002) e de autores contemporâneos, como Andreollo (2016, 2020; Maia & Andreollo, 2019), Cayón (2020), Lolli (2022), também têm se debruçado sobre o tema¹, buscando novas categorias

¹ Outros autores e pesquisadores contemporâneos, como A. Cabalzar (2000, 2009) e F. Cabalzar (2010), por exemplo, também abordaram o tema da hierarquia e suas implicações na organização social, na esfera política-ritual e na 'economia do conhecimento' que vigora entre os povos tukano. Mas estes que cito são os que se debruçaram ou ainda têm se debruçado sobre o problema com um foco mais específico.

analíticas para a compreensão da organização social, das dinâmicas político-rituais e da formação dos coletivos no noroeste amazônico e debatendo de forma crítica a própria noção, a eficácia analítica e o funcionamento da hierarquia nos sistemas sociais dos povos da região. Podemos citar ainda algumas das etnografias recentes que dialogam com esse tratamento crítico da noção de hierarquia a partir de dados etnográficos do Uaupés contemporâneo, em especial Richard (2021), Rodrigues (2019) e Oliveira (2016). Estes dois últimos, inclusive, tratam de casos semelhantes ao que abordo neste artigo (ele mesmo derivado de minha etnografia), relacionados à territorialidade e à trajetória de clãs e suas implicações na 'economia do prestígio'² uaupesiana.

Não faz parte dos objetivos deste artigo passar em revista essa extensa bibliografia, e nem haveria espaço para isso. Uma excelente revisão crítica do tratamento do tema pelos etnólogos da primeira geração, de Irving Goldman a Janet Chernela, pode ser encontrada no trabalho de Rosa (2013). Apenas ressalto que, em geral, os autores e as pesquisas recentes aqui citados vêm problematizando o emprego da noção de hierarquia para o caso do Uaupés e, a partir de novos dados etnográficos, têm chamado atenção para o caráter instável e até mesmo reversível das chamadas relações hierárquicas nas sociocosmologias dos povos da região. Para situar melhor o leitor, enfatizo que meu tratamento do caso waikhana está alinhado a essas análises e lança luz sobre algumas possibilidades analíticas que podem contribuir com este debate. Tento evidenciar, a partir da explanação do material waikhana e dos problemas que parecem implicar, como o conjunto de relações baseadas no idioma da hierarquia se faz e se refaz enquanto um elemento instável, suscetível a inversões e reversibilidades que podem ser operadas por uma gama

variada de fatores, e, ponto importante, pode estar sujeito ao problema mais geral do ponto de vista.

Por fim, pondero que os problemas e proposições aqui abordados surgem a partir de dados coletados em um momento particular da história recente do alto rio Negro e da região do Uaupés. Do mesmo modo, estes dados constituem um recorte do sistema social que conforma os Waikhana enquanto um grupo de descendência dentro do universo tukano. Por isso, considero que as análises que aqui avanço encontram-se ainda abertas a revisões e confrontações, seja com dados mais aprofundados e atuais a respeito dos próprios Waikhana e seus diversos grupos dispersos por comunidades no Papuri, Uaupés e rio Negro, incluindo os que vivem do lado colombiano; seja dados de outros povos da família tukano já trabalhados pelos pesquisadores que têm se dedicado à temática.

PROBLEMAS INICIAIS

O foco geográfico de minha pesquisa foram os Waikhana da margem brasileira do rio Papuri, mais especificamente da comunidade Pohsaya Pitó (nome em waikhana), ou São Gabriel (nome dado depois da chegada dos padres salesianos). No período em que fui a campo, entre 2010 e 2013, essa comunidade, que conta com uma escola de ensino fundamental, agregava também famílias oriundas de outras quatro comunidades e sítios próximos e que haviam se mudado temporariamente para Pohsaya Pitó, a fim de que os filhos pudessem estudar. A comunidade funcionava como uma espécie de sede regional e havia sido o centro de várias iniciativas e projetos de fortalecimento cultural que mobilizaram os Waikhana da região do Papuri e Iauaretê, a partir de meados dos anos 2000³. Tais iniciativas incluíram desde a reconstrução de uma maloca tradicional no pátio da comunidade até projetos

² Expressão utilizada por Rosa (2013) no trabalho acima citado.

³ Sem dúvida, esse movimento dos Waikhana se insere em um contexto mais amplo que marcou esse período logo após a demarcação da Terra Indígena Alto Rio Negro, entre fins da década de 1990 e início dos anos 2000. Foi uma fase de ebulição do movimento indígena e consolidação de parcerias, em que despontaram pela região do alto rio Negro diversas iniciativas e projetos de fortalecimento e documentação cultural.

de educação diferenciada, documentação e revitalização linguística, passando pela realização de diversos encontros de conhecedores em que eram lembradas as narrativas de origem, as danças e cantos, as trajetórias dos diversos subgrupos e clãs, bem como a confecção de ornamentos⁴.

Com base em trabalhos como os de Andrello (2006, 2010) e S. Hugh-Jones (2010), autores que já vinham apontando para a problemática local da 'objetivação da cultura' no Uaupés, meu interesse inicial era compreender o modo como os Waikhana estavam vivenciando esses processos e agenciando conceitos como 'cultura', 'patrimônio' e 'tradição', para além de seu aspecto mais visível de política identitária. E, de forma um pouco mais difusa, entender como essa conjuntura local estaria relacionada a uma dinâmica tradicional de relações entre grupos e clãs que seria, por suposto, permeada pelo idioma da hierarquia.

Minha primeira aproximação aos Waikhana foi a leitura de uma dissertação de mestrado (Chagas, 2001) escrita justamente por um indígena desta etnia que, depois de ter estudado para se tornar padre salesiano, abandonou o seminário e foi fazer mestrado em antropologia na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Além de constituir um interessante caso de autoetnografia, à época em que iniciei a pesquisa, esse trabalho era também a única referência etnográfica disponível e específica sobre os Waikhana⁵. A pesquisa empreendida por Dorvalino Chagas, e que deu origem à sua dissertação, também estava inserida no contexto que eu pretendia investigar: ele havia sido um dos principais animadores das iniciativas e dos projetos de revitalização cultural que mobilizaram os Waikhana no início dos anos 2000. E grande parte

do material de sua dissertação havia sido coletada em trabalhos, atividades e encontros organizados por ele e que representaram o início das iniciativas que se desenrolaram nos anos seguintes. Assim, tanto por sua forma quanto por seu conteúdo, ou por seu texto e contexto, o trabalho desse etnólogo waikhana foi o ponto de partida para a pesquisa que desenvolvi junto aos Waikhana. Ademais, foi através de sua interlocução e apoio que pude chegar até o Papuri e até mesmo participar de perto do próprio processo que eu esperava então analisar. Isso porque acabei sendo requisitada para ajudar no registro escrito em livro da história de origem waikhana narrada por Laureano Cordeiro, principal conhecedor e 'cabeça' do clã ao qual pertencem os Waikhana de Pohsaya Pitó⁶.

OS WAIKHANA: PROBLEMAS DO PASSADO E DO PRESENTE

No contexto regional multiétnico e multilinguístico da bacia do Uaupés, os Waikhana convivem, mantêm relações e compartilham comunidades e territórios com vários outros grupos: com alguns, eles 'trocam mulheres', como os Desana, os Tukano e os Tariano (grupo Arawak); com outros eles partilham uma 'germanidade mítica', que os impede de estabelecer trocas matrimoniais, como os Kotiria (Wanano) e os Arapasso; e com quase todos os outros (Tuyuka, Karapanã, Siriano, Bará, Mirititapuia, dentre outros da família Tukano), mesmo que não haja hoje muita interação direta, eles se relacionam por meio de uma história de origem comum que os coloca enquanto 'gentes' (*mahsã*) portadoras de uma mesma condição humana. Os fundamentos dessas relações atuais dos Waikhana com os demais povos estão nas narrativas

⁴ Os Waikhana contaram com apoio da linguista Kristine Stenzel, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), que realizou diversas oficinas com eles e os auxiliou na elaboração de cartilhas e materiais na língua. A língua waikhana, como outras da família tukano, vem pouco a pouco deixando de ser falada e sendo substituída pelo tukano, isso nas comunidades do lado brasileiro. A perda da língua é motivo de preocupação para os waikhana mais velhos, conforme veremos mais adiante.

⁵ Dorvalino Chagas foi um dos precursores nas pesquisas acadêmicas realizadas por indígenas no rio Negro, especialmente no campo da antropologia. De lá para cá, houve um crescimento significativo de indígenas da região cursando mestrado e doutorado em antropologia, com trabalhos relevantes e tratando de temas sensíveis à etnologia regional.

⁶ A triste notícia do falecimento de Laureano, vítima da COVID-19, chegou quando eu havia finalizado a primeira versão deste texto. Laureano tinha cerca de 80 anos e era um conhecedor muito respeitado entre os Waikhana.

de origem que contam a história do surgimento e da transformação dos primeiros ancestrais, assim como da chegada destes aos territórios da bacia do Uaupés⁷.

Como ocorre com boa parte dos povos da família linguística tukano e conforme já apontamos mais acima, os Waikhana constituem um grupo com bastante dispersão territorial. Podemos encontrar um número significativo de grupos domésticos waikhana em muitas comunidades ao longo dos rios Uaupés e Papuri e também ao longo do rio Negro, especialmente em seu médio curso. Em geral, são comunidades multiétnicas, onde os Waikhana compartilham a vida com famílias de vários outros grupos. As que são reconhecidas como comunidades waikhana propriamente ditas, isto é, onde só vivem grupos domésticos waikhana ou que foram historicamente formadas pelos Waikhana são poucas e, com exceção do Papuri, onde há, de fato, um nexos regional do grupo, estas se encontram dispersas umas das outras.

Do mesmo modo, as comunidades waikhana, assim como de outros grupos do Uaupés e mesmo de todo o alto rio Negro, foram marcadas, a partir da década de 1990, por um movimento drástico de esvaziamento devido a migrações de famílias para a cidade ou povoados maiores. No caso dos Waikhana do Papuri e região do médio e alto Uaupés, o principal destino foi e ainda é o povoado de Iauaretê, na confluência entre os rios Uaupés e Papuri⁸. No período de minha pesquisa, as que menos tinham sofrido com essas migrações eram as comunidades São Gabriel (*Pohsaya Pitó*), no Papuri, e Aracú Ponta (*Bo'tea Pehta*), no Uaupés. Mas mesmo essas também tinham sido significativamente afetadas pela onda migratória.

O fato é que a relação com o povoado de Iauaretê, e mesmo com a cidade de São Gabriel, é já há algum tempo

um componente básico na vida dos Waikhana e faz parte de um processo observável em toda a região do alto rio Negro. Se, por um lado, a mobilidade, as migrações e os deslocamentos sempre fizeram parte da vida dos povos da região – e, de certo modo, o movimento atual pode ser lido como uma continuidade desses fluxos –, por outro lado, nas últimas décadas, a cidade e os povoados maiores passaram a representar um polo de atração e um fator de maior fixação das famílias que resolvem migrar⁹. Não que não haja também um movimento inverso, de famílias voltando para as comunidades: tenho notícias de diversos casos, inclusive entre os Waikhana. Mas parece que a tendência maior é ainda a mudança para os núcleos urbanos.

Esse contexto, somado às transformações que marcaram a vida dos Waikhana desde os primeiros contatos com os brancos (especialmente desde a chegada dos missionários salesianos ao Uaupés), parece ser motivo de preocupação e certa tristeza para muitos dos Waikhana mais velhos com quem tive oportunidade de conversar tanto em Iauaretê quanto no Papuri, mas também em outros lugares. Primeiro, é perceptível um sentimento de perda em relação a elementos essenciais da cultura e da identidade waikhana, havendo uma ideia de que hoje é preciso um esforço constante para que aquilo que restou da vida, dos ensinamentos e da riqueza deixada pelos 'antigos' não tenha o mesmo destino que tiveram muitos dos componentes mais valiosos e visíveis da 'cultura', os quais foram alvos privilegiados da repressão missionária. A fala abaixo, expressa por Marcelino Cordeiro, então coordenador das escolas indígenas do médio Papuri e que, na época, foi um dos principais animadores das iniciativas de fortalecimento cultural, ilustra um pouco essas preocupações expressas pelos Waikhana:

⁷ Os Waikhana compartilham com os demais grupos tukano a história da viagem da cobra-canoa que levou os ancestrais do 'lago de leite' (no extremo leste do mundo) até os seus territórios na bacia do Uaupés. Essa viagem marca também o surgimento da humanidade a partir da transformação dos primeiros ancestrais e o advento de conhecimentos, práticas e regras sociais que, desde então, passaram a fundamentar a existência e a sociabilidade dos diversos povos da região.

⁸ Para uma história e uma etnografia do povoado de Iauaretê, ver Andreello (2006).

⁹ Um ótimo trabalho sobre essa temática complexa da mobilidade e da atração que o povoado de Iauaretê e, depois, a cidade de São Gabriel passaram a exercer nas últimas décadas, neste caso entre os Hup'däh, é a tese de doutorado de Marques (2015).

Se a gente não cuidar, os Waikhana vão ficar como nus diante dos outros grupos. Os Wanano, que são como nossos irmãos menores, ainda falam sua língua, ainda fazem suas danças, suas festas tradicionais, mas a gente já perdeu muito, muita coisa os padres tiraram da gente e agora, aqui [do lado brasileiro], todos só estão falando tukano (M. Cordeiro, comunicação pessoal, 10 set. 2010).

O problema do enfraquecimento da língua waikhana e a adoção do tukano pelos mais jovens foi um tema corrente nas conversas que tive com homens mais velhos do grupo e parecia ser encarado como uma das 'perdas' ou consequências negativas que essa dispersão e as migrações para Iauaretê teriam gerado, pois, em Iauaretê, o tukano é a língua franca e todos os jovens que estudam nas escolas do povoado necessariamente precisam falá-la, a qual, inclusive, faz parte do currículo escolar. Como me disse um senhor waikhana que vivia em Iauaretê já há muitos anos: "Em Iauaretê ninguém mais sabe o que é, todos estão virando tukano" (comunicação pessoal, 20 ago. 2010).

Além disso, parece haver também a ideia de um enfraquecimento do grupo devido à desagregação provocada pelas migrações. Em 2014, em uma das viagens de campo que fiz para o baixo Uaupés como funcionária do Instituto Socioambiental (ISA), ouvi de um senhor waikhana que vivia na comunidade Uriri (já falecido): "Os Piratapuia estão tudo espalhado por aí, desse jeito vão se acabar tudinho... Só lá pra cima ainda tem, lá pra Colômbia, não sei como está lá" (comunicação pessoal, 15 nov. 2014). Ele se referia ao rio Papuri e parecia ter em mente a ideia de que lá os Piratapuia ainda estariam vivendo como um grupo mais coeso, já que o esvaziamento das comunidades e a dispersão das famílias parecem implicar certa perturbação naquele ideal de sociabilidade dos grupos locais baseado no idioma da agnação. Ainda que, na prática, os arranjos comunitários e o desenrolar da vida cotidiana apresentem

um alto potencial de ruptura (mesmo em contextos mais marcados pela agnação) e sejam marcadamente constituídos também pelas relações com grupos afins, é certo que os laços agnáticos constituam alicerces importantes para o ideal de coesão do grupo local¹⁰.

Uma cena que pude algumas vezes presenciar enquanto estive em Pohsaya Pitó, já descrita em Caetano da Silva (2012), nos dá uma ideia da importância destes laços, ao mesmo tempo em que demonstra o esforço empreendido para que aqueles que são 'outros' sejam também integrados ao grupo local. Sempre antes dos eventos em que as pessoas se reuniam na maloca para beber *caxiri*, fumar tabaco, se divertir, jogar conversa fora, e, assim, simplesmente levar a vida em comunidade, o senhor waikhana que foi um de meus principais interlocutores durante a pesquisa (Marcelino Cordeiro, o então coordenador das escolas indígenas do médio Papuri), se dirigia ao pátio da aldeia e começava a chamar, por ordem de senioridade, um por um dos homens que hoje compõem o grupo agnático (o clã); inclusive aqueles que há tempos deixaram a comunidade para viver em Iauaretê ou em São Gabriel da Cachoeira. Em seguida, passava a chamar os homens que vieram de outras comunidades, e que pertencem a outros clãs, mas que moravam em Pohsaya Pitó. E, por fim, chamava também os homens de outros grupos que viviam ali agregados, como um cunhado desana e um professor tukano que lecionava na escola da comunidade. Ele dizia que assim podia trazer para perto os irmãos ausentes e relembrar a todos a importância da união e da boa convivência entre todos na comunidade.

Este fato nos faz lembrar aquilo que observou Lasmar (2005, p. 98) a respeito da relação dinâmica que se verifica no Uaupés entre o ideal da agnação e os valores da vida comunitária. Conforme a autora:

¹⁰ É importante lembrar aqui que o problema da tensão e/ou complementariedade entre os idiomas da descendência e da aliança (agnação e cognção; consanguinidade e afinidade) enquanto princípios estruturadores das relações e dos arranjos socioespaciais entre os povos tukano já rendeu e continua rendendo muita discussão na etnologia regional. Não cabe aqui entrar neste debate, mas deixo como referência os trabalhos de S. Hugh-Jones (1993), Århem (1981), A. Cabalzar (2000, 2009) e um artigo mais recente de Andreello (2020), onde essa discussão se abre para novas problematizações.

No trabalho de constituição da comunidade, o grupo agnático funciona, por um lado, como um modelo de identificação, um polo de atração centrípeta. E, por outro, se a conexão vertical dos membros do *sib* com a fonte generativa é concebida como dada nas origens, o princípio de unidade entre seus membros precisa ser constantemente reiterado. Nesse processo, a ética comunitária exerce um papel central, pois é ela que opõe resistência à dispersão dos irmãos depois que se casam (Lasmar, 2005, p. 98).

No contexto atual, marcado pelo esvaziamento das comunidades e por migrações para os centros urbanos, os que ficaram parecem mesmo se esforçar para que o elo existente entre os membros do grupo continue vivo, apesar da distância. Isso quando não há conflitos e desentendimentos que causam rupturas mais dramáticas no núcleo do grupo local (ou do grupo agnático). Manter a coesão e o equilíbrio, ao que parece, nunca foi uma tarefa fácil no Uaupés, haja vista as histórias que narram as trajetórias dos subgrupos e clãs, marcadas por conflitos de toda ordem, rupturas, fissões e dispersão pelo território. E o desafio parece ter ficado ainda maior a partir do encontro com as forças disruptivas do mundo pós-colonial. Por isso, um grupo íntegro, com certa estabilidade territorial e que, especialmente, consegue crescer em termos de população, ainda que esteja abaixo na escala hierárquica, parece reunir atributos importantes na política de prestígio que vigora entre os povos do Uaupés e pode mesmo vir a provocar certas perturbações nos princípios que regem o idioma da hierarquia.

É claro que essas posições são sempre instáveis e abertas a inúmeras flutuações no curso da história. Se, por um lado, como bem argumentou Andrello (2020), o crescimento demográfico no universo uaupesiano se mostra como um 'índice de vitalidade e proeminência', podendo mesmo inverter o princípio da senioridade,

que é o fundamento da armação hierárquica, por outro, quanto mais um grupo cresce, mais estará sujeito a fissões e rupturas em seu núcleo interno. Assim, se o conceito de hierarquia tem funcionalidade no Uaupés, seria marcadamente enquanto uma 'hierarquia em perpétuo desequilíbrio' (Andrello, 2020)¹¹.

Na próxima seção, trataremos de algumas dessas flutuações a que o sistema parece estar sujeito, a partir de uma apresentação da estrutura dos clãs waikhana, tomando por foco o fator territorial. Antes, vale adiantar duas questões importantes para que possamos compreender melhor a discussão que segue. Primeiro que, entre os Waikhana, ao contrário do modelo proposto por A. Cabalzar (2009) para o caso dos Tuyuka, foram os clãs de mais alta hierarquia que se segmentaram e se dispersaram mais dramaticamente, constituindo, hoje, os grupos locais mais afastados do território tradicional, o médio curso do rio Papuri; enquanto os clãs menores permaneceram no Papuri, formando o que podemos chamar propriamente de um 'nexo regional': comunidades e sítios waikhana ocupando um trecho contínuo de rio.

Em segundo lugar, diferente de outros casos da região, em que iniciativas de fortalecimento cultural foram idealizadas e lideradas por clãs ou *sibs* que ocupam posições de destaque na hierarquia do grupo – caso dos *Koivathe* (Tariano) e dos *Oyé* (Tukano) (cf. Andrello, 2006) –, entre os Waikhana todo este movimento que eles denominaram de 'resgate e revitalização da cultura' estava sendo empreendido por clãs e indivíduos situados em níveis mais baixos da escala hierárquica: justamente, os Waikhana da margem brasileira do Papuri, pertencentes ao último dos três subgrupos que compõem o grupo como um todo, conforme veremos. Em um contexto em que as relações entre grupos, clãs e indivíduos seriam

¹¹ É importante ressaltar que as análises do autor no artigo referido se debruçam sobre um tema amplo e bastante complexo que diz respeito à problematização do conceito de afinidade potencial no universo do alto rio Negro, a partir de uma revisão dos modelos de organização social produzidos pela etnografia regional e de narrativas míticas que apontam para pontos críticos desses modelos. Assim, a citação acima abarca várias outras dimensões que perpassam as análises e problematizações desenvolvidas pelo autor e de maneira alguma se reduz ao aspecto do problema aqui enfatizado.

tradicionalmente norteadas pela problemática da hierarquia e em que a lida ou o controle sobre a 'tradição' seria, via de regra, uma prerrogativa dos 'irmãos maiores', comecei a me perguntar quais seriam, então, os fatores em causa e os efeitos desta espécie de inversão waikhana no âmbito de suas próprias relações sociopolíticas. Ou que relação haveria entre esta situação socioespacial e o fato de os Waikhana do Papuri serem justamente os que estavam envolvidos nestas iniciativas de revalorização cultural?

Em um primeiro olhar, poderíamos ver essa situação a partir de um problema apontado em vários trabalhos da literatura regional nos quais as configurações socioespaciais e o movimento no eixo montante/jusante correspondem, na perspectiva dos próprios indígenas, a um vetor de transformação que vai da 'tradição' à 'civilização' – ou seja, os que permanecem nas cabeceiras e nos altos cursos são os que possuem 'mais cultura', enquanto os que se deslocam rio abaixo passam a substituir a 'cultura' pela 'civilização', indo em direção ao mundo dos brancos. A proeminência de um ou outro desses vetores apresenta variações no curso da história e se alterna conforme as estratégias de atuação dos grupos na política local. Assim, em um contexto de revalorização cultural, esses grupos mais a montante que, em geral, realmente mantiveram mais as práticas e conhecimentos dos antigos passam a ganhar maior prestígio, ainda que estejam situados em posições inferiores na escala hierárquica. O caso dos Yuhupdeh tratado por Lolli (2010), por exemplo, é bastante ilustrativo dessa nova situação¹².

Porém, no caso dos Waikhana, penso que o problema vai além disso, pois não se trata apenas do fato de os Waikhana do Papuri terem permanecido a montante, e sim de estarem mais próximos ao território tradicional e terem mantido, assim, na perspectiva daqueles que baixaram o rio, uma maior ligação com a cultura dos antigos. Esse é um fator importante, sem dúvida. Soma-se a isso o fato de terem crescido em população e, ao

mesmo tempo, se mantido relativamente juntos, sem grandes fissões e dispersões (pelo menos, até o período de minha pesquisa), formando um importante nexo regional waikhana ainda próximo ao território tradicional. Isso parece demonstrar um componente de força, vitalidade e certa destreza política, acarretando alguma tensão e perturbações nas relações assimétricas que regem o idioma da hierarquia, conforme veremos na próxima seção.

Além disso, o que busco mostrar é que o próprio modelo do ordenamento hierárquico pode também estar sujeito a transformações e rearranjos a partir do momento em que outros agenciamentos de saberes e outros pontos de vista sobre a história ancestral passam a emergir e a ganhar força no âmbito de uma política local, em que as controvérsias sobre precedência, *status* e prestígio marcam diversas esferas das relações sociais.

As páginas que seguem visam situar algumas das questões aqui levantadas a partir de uma descrição analítica do sistema de clãs waikhana e de sua configuração socioespacial. É importante deixar claro que muito do que será apresentado está baseado nas informações contidas na dissertação de Chagas (2001), a qual foi tomada por mim tanto como uma rica fonte de informações etnográficas, quanto, em si mesma, como um dado passível de interpretação e análise a partir das questões acima expostas. Desse modo, o que farei é uma descrição do sistema de clãs waikhana já informada pelo modelo interpretativo de Chagas (2001), o qual, por sua vez, nos ajudará a discutir alguns dos problemas anteriormente levantados a respeito do caráter dinâmico que a hierarquia parece assumir no universo tukano.

TERRITÓRIO, CLÃS E HIERARQUIA: ENTRE INVERSÕES E PERSPECTIVAS

Olhando para a conformação e distribuição atual da população waikhana pela bacia do Uaupés vemos que, em certa medida, ela é o resultado de um processo

¹² Agradeço ao próprio Pedro Lolli por me chamar a atenção para esse aspecto do problema.

relativamente recente gerado em interface com as várias fases da colonização: primeiro com a formação de aldeamentos maiores, estruturados em conformidade com as exigências dos missionários; e, em décadas recentes, com o abandono das comunidades e a migração da população para os centros urbanos. Porém, se olharmos essa configuração socioespacial atual, tendo em vista a história mais antiga da ocupação do território pelos grupos waikhana, veremos que esta é também, e acima de tudo, fruto de uma dinâmica interna marcada por fissões e deslocamentos de clãs ou segmentos de clãs pela região. As narrativas que contam a história da formação e dispersão dos grupos waikhana pelo rio Papuri e, posteriormente, pelo Uaupés, desde os locais reconhecidos por eles como seu território ancestral, na cabeceira do igarapé Macucu, são caracterizadas por uma série de fragmentações internas e um movimento constante de fundação e abandono de sítios e malocas, ora localizadas nas margens dos rios maiores, ora mata adentro, beirando pequenos igarapés¹³.

Assim, para que possamos compreender a estrutura das divisões e subdivisões por meio das quais os Waikhana se organizam enquanto um grupo de descendência exogâmico, é imprescindível que tenhamos em vista tais movimentos de fissões e deslocamentos que marcam sua história. Entre os Waikhana, assim como entre todos os grupos tukano, segmentariedade e dinâmicas de deslocamentos territoriais são fatores intimamente associados, sendo possível compreendê-los apenas à luz de suas implicações mútuas.

Adianto que o que será aqui apresentado a respeito do sistema de clãs waikhana de forma alguma constitui um modelo autoevidente e inequívoco, pois, na verdade, parece haver uma variação muito grande no modo de

apresentá-lo, conforme o grau de conhecimento e a posição do narrador no sistema. Além disso, muitos dizem desconhecer a ordem correta dos clãs e alguns nem mesmo sabem a qual clã pertencem. Desse modo, conforme já ressaltai, o que segue se baseia em grande medida na sistematização feita por Chagas (2001) e em conversas que tive com ele em Iauaretê. O trabalho dele é interessante, pois, além de constituir um esforço de sistematização de diferentes versões da organização dos grupos waikhana, oferece também uma amostra dos tipos de flutuações e rearranjos a que o ordenamento hierárquico está sujeito, conforme a perspectiva, as motivações e os interesses daquele que o descreve.

Com isso, sem perder de vista uma possível variação na composição e no ordenamento dos clãs conforme o lugar de onde fala o narrador, apresento aqui um modelo no qual os Waikhana se encontram divididos em três subgrupos mais abrangentes, a partir dos quais derivam as suas séries de clãs. Cada um desses subgrupos representa uma unidade nomeada e que se identifica por meio de um ancestral fundador, os quais são hierarquizados conforme a ordem pela qual surgiram. Mas o primeiro desses ancestrais, chamado Wehetada, parece ser reconhecido por todos os Waikhana como o ancestral maior a partir do qual se originaram todas as outras divisões. Talvez por isso, até onde pude perceber, os nomes que os clãs da primeira série carregam, derivados diretamente de Wehetada, parecem constituir o estoque de nomes cerimoniais de todos os clãs waikhana, e não somente dos que compõem o subgrupo Wehetada.

Os outros dois subgrupos levam o nome de Sõãliã e Wehetada Bahuí, sendo que o primeiro é maior na escala hierárquica. Ambos surgiram a partir de Wehetada e deram origem a outras séries de clãs, além daquela

¹³ Como Pedro Lolli me chamou atenção na leitura da primeira versão deste texto, essa é, afinal, uma característica amplamente destacada em relação aos grupos da região do alto rio Negro. Os grupos são marcados por constantes processos de fissão, fusão e desaparecimento, conforme pontuam vários trabalhos, dos mais antigos até os mais atuais (Goldman, 1963; C. Hugh-Jones, 1979; Århem, 1981; Jackson, 1983; Pozzobon, 1983; S. Hugh-Jones, 1995; Lasmar, 2005; Andrello, 2006, 2016; A. Cabalzar, 2009; Maia & Andrello, 2019; Lolli, 2010; Marques, 2015; dentre outros).

reconhecida como a série mítica original e da qual deriva o estoque de nomes que parece ser compartilhado por todos. Por isso, as séries de clãs derivadas de Sõaliã e Wehetada Bahuí parecem ser de conhecimento mais restrito dos anciões de cada um destes subgrupos, enquanto que a série derivada de Wehetada é mais amplamente reconhecida, apesar dos nomes dos clãs variarem um pouco conforme o narrador¹⁴. Sobre o grupo Sõaliã, eu quase não obtive informações, exceto que seus membros vivem hoje nas comunidades do igarapé Macucu, afluente da margem colombiana do médio Papuri. Já o Wehetada Bahuí foi o grupo com o qual estive em contato durante toda minha pesquisa, uma vez que todas as comunidades da margem brasileira do Papuri são sítios de ocupação deste subgrupo. Além disso, o próprio Dorvalino é membro de um clã pertencente ao grupo Wehetada Bahuí. Desse modo, o modelo da estrutura de clãs aqui apresentado constitui, em grande medida, uma versão apreendida desde a perspectiva dos Waikhana Wehetada Bahuí, a qual, conforme veremos, parece diferir da perspectiva dos narradores pertencentes aos clãs dos outros subgrupos.

O Quadro 1, em parte retirado de um esquema apresentado por Chagas (2001, p. 29), em parte baseado em informações obtidas em campo, fornece uma visão geral deste modelo e dá uma ideia da distribuição espacial dos grupos waikhana pelos rios Papuri e Uaupés.

O que podemos perceber a partir do Quadro 1 é que os clãs do grupo Wehetada, maiores na escala hierárquica, são os mais dispersos territorialmente e os que mais se afastaram do território tradicional waikhana, formando comunidades no baixo Papuri e em alguns dos trechos do Uaupés, incluindo seu baixo curso. Os Sõaliã e os Wehetada Bahuí, por outro lado, constituem grupos menos dispersos, cujas comunidades ainda se

encontram concentradas num mesmo trecho de rio. Os primeiros nem mesmo deixaram o igarapé Macucu, local reconhecido por todos os Waikhana como seu território ancestral. Já os clãs Wehetada Bahuí saíram do Macucu e se fixaram no Papuri, talvez um pouco antes da chegada dos brancos, formando grupos locais relativamente próximos uns dos outros. Fora do médio Papuri, apenas dois pequenos sítios foram constituídos por clãs pertencentes a este grupo: Jacitara e Chifre de Veado, no médio Uaupés, formados respectivamente pelos clãs Bi'kudua e Ñapa, os quais eram considerados os 'servidores' (*peona*) do grupo Wehetada Bahuí.

É interessante notar que, no âmbito interno aos subgrupos, estes clãs reconhecidos como *peona* (que ocupam os níveis mais baixos da escala hierárquica) constituem, em alguns casos, grupos locais mais descolados do núcleo de ocupação original, e, em outros, os que figuram como agregados em comunidades de grupos exogâmicos afins. A situação dos sítios Jacitara e Chifre de Veado, constituídos por clãs de baixa hierarquia do grupo Wehetada Bahuí, é emblemática do primeiro caso, uma vez que estes representam os únicos focos de ocupação deste subgrupo fora do médio Papuri. Já no segundo caso, encontramos aqueles Waikhana das comunidades São Francisco e Miriti no Uaupés – a primeira abaixo e a segunda um pouco acima de Iauaretê – que pertencem a clãs de baixa hierarquia e formaram as comunidades junto com grupos domésticos tukano¹⁵. Estas duas situações parecem se enquadrar naquela tendência geral observada por A. Cabalzar (2009) de os *sibs* de mais baixa hierarquia constituírem grupos locais mais periféricos ou os que normalmente se agregam a grupos aliados – situação em que o fator da aliança parece sobrepujar o idioma da descendência enquanto estruturador das relações sociais.

¹⁴ Cada clã chega a ter três ou quatro nomes diferentes, dentre os quais podem aparecer os apelidos e os nomes de lugares reconhecidos como seus antigos sítios de ocupação. Por isso, a variação de nomes pode aparecer até mesmo no decorrer de uma mesma narrativa.

¹⁵ Ressalto, no entanto, que o senhor que me deu a informação sobre os Waikhana de Miriti não tinha muita certeza se estes eram realmente do clã Padakodua (conforme consta no Quadro 1), mas disse achar que seriam de um clã bem abaixo na escala hierárquica.

Quadro 1. Os clãs Waikhana e sua localização espacial¹⁶. Legendas: * = clãs cujo destino ou paradeiro quase ninguém mais sabe informar com muita clareza, alguns são ditos terem desaparecido por completo por conta de epidemias, estragos (feitiçaria) ou mesmo por falta de descendência masculina – o que pode ser um efeito dos estragos, outros teriam se dispersado e se espalhado pela região, como consequência de brigas, descimentos forçados e também de fugas da violência colonial; ** = clãs classificados na escala hierárquica como grupos de servidores (*peona*); *** = *Poné*, que significa filho, portanto *Sôaliã poné* seria ‘filhos de Sôaliã’; não consegui obter nenhum nome para os clãs deste subgrupo.

Grupos	Clãs	Comunidades/sítios e rios
1º Wehetada	Wehetada	?*
	Waikhun (Pou)	?*
	Ñali Pedó	?*
	Diami (Uhpó, Wayokali, Shunkumpuã)	Japim (médio Papuri), Ucapinima e Ituim (baixo Papuri)
	Manu Kanabudu	Aracú Ponta (médio Uaupés)
	Buhkuda	Aracú Ponta e Breu (médio Uaupés)
	Ñehkantudu	São Tomé e Uriri (baixo Uaupés)
	Komepahka**	São Francisco (médio Uaupés)
	Käinoã**	?*
	Duhkutu**	?*
2º Sôaliã	Sôaliã Poné***	Teresita (médio Papuri), África e São Francisco (igarapé Macucu)
3º Wehetada Bahuí	Wehetada Bahuí	São Gabriel (médio Papuri)
	Ñehkantudu Yepupé	São Paulo (médio Papuri)
	Manu Yuhkuphin	Taracua e Tucunaré (médio Papuri)
	Manu Uhashutú	?*
	Yehepoali	?*
	Bi'kudua**	Piramiri e Teresita (médio Papuri) e Jacitara (médio Uaupés)
	Padakodoa**	Miriti? (médio Uaupés)
	Ñapa**	Chifre de Veado (médio Uaupés)
	Poedoa**	?*

No entanto, o que mais chama a atenção na configuração socioespacial dos Waikhana, conforme já apontei mais acima, é que esta parece indicar uma situação um pouco diferente daquela descrita por A. Cabalzar (2009) para o caso dos Tuyuka. Ao contrário do que ocorre com os *sibs* tuyuka, onde a relação entre nível hierárquico e mobilidade espacial parece seguir uma escala inversamente proporcional, entre os Waikhana foi o grupo de mais alta hierarquia que iniciou o processo de ruptura e de dispersão territorial. Isto

é verificado tanto pela situação espacial do presente quanto pelos relatos míticos que contam a história das divisões e dispersões dos grupos. Conforme as principais versões constantes no trabalho de Chagas (2001) e também outras versões a que tive acesso durante a pesquisa, o grupo liderado por Wehetada foi o primeiro a sair das terras do Macucu e se dispersar pelo baixo Papuri e Uaupés, chegando até o baixo curso deste rio, enquanto os seus irmãos menores, Sôaliã e Wehetada Bahuí, permaneceram no território de origem.

¹⁶ Ressalto que o Quadro 1 apresenta os locais de ocupação tradicional de cada clã, pois hoje muitos não vivem mais nesses sítios. Conforme já discutimos na sessão anterior, alguns destes grupos locais se transferiram em massa para o povoado Iauaretê ou mesmo para São Gabriel da Cachoeira. Este é o caso, por exemplo, das famílias de Ucapinima e Ituim. E outros baixaram ainda mais, até o médio rio Negro.

Esta situação socioespacial – em que os ‘irmãos maiores’ constituem o grupo mais disperso e mais afastado do território ancestral, enquanto os ‘irmãos menores’ são aqueles que ainda permanecem ligados ao território tradicional – parece causar algum impacto sobre os códigos de *status* e prestígio que regem diversas dimensões da vida social no Uaupés. O fato de o nexo regional mais importante, aquele situado no médio Papuri (local reconhecido por todos os outros grupos como território Piratapua), ser constituído em grande parte por clãs pertencentes ao último grupo da escala hierárquica de forma alguma constitui um fenômeno irrelevante dentro do universo tukano. Isto parece conferir ao grupo Wehetada Bahuí certa proeminência, já que, pelo que pude perceber, eles são vistos por outros, de maneira até um pouco idealizada, como aqueles Waikhana que ainda mantêm uma ligação com a tradição ancestral. É claro que essa proeminência passa a ser mais fortemente ativada no contexto da revalorização cultural, em que o eixo montante/jusante = cultura/perda da cultura, já ressaltado aqui neste texto, ganha novos significados e valorações. Porém, conforme busco mostrar, não se trata apenas disso.

O fato é que, nas poucas oportunidades que tive de conversar com senhores Waikhana pertencentes a outros clãs e originários de comunidades do Uaupés, esse papel proeminente dos Waikhana do Papuri me pareceu bem evidente, ainda que a contragosto de alguns. Um deles foi um senhor de São Tomé, no baixo Uaupés, que conheci em São Gabriel da Cachoeira. Este senhor, que levava a vida entre a comunidade e a cidade, disse nunca ter subido até o Papuri e me contou, em um tom de voz respeitoso, que os Waikhana de lá é que ainda guardam a história e o conhecimento dos antigos. Disse ainda não saber exatamente a qual clã pertence e que o pessoal do Papuri é quem sabe dessas coisas; depois completou: “o que eu posso te contar é a história de São Tomé e Uriri, mas a história dos Piratapua mesmo, são eles lá que guardam” (comunicação pessoal, 7 ago. 2010).

Um outro senhor com quem pude conversar algumas vezes enquanto estive em Iauaretê é de Aracú Ponta (*Bo'tea Pehta*), no Uaupés, mas já há vários anos deixou a comunidade e foi morar no povoado. Ele, como a maioria dos Waikhana de Aracú, é do clã Manu Kanaburu, o quinto do grupo Wehetada, sendo, portanto, hierarquicamente superior ao pessoal do Papuri. Quando falava deles, este senhor sempre enfatizava o fato de serem os menores dos clãs e de seu próprio pessoal (de Aracú) estar acima na ordem hierárquica, mas, ao mesmo tempo, parecia reconhecer neles um certo prestígio por terem permanecido no Papuri e, assim, “conservado muito do conhecimento dos antigos”: “É por isso que são eles que estão metidos hoje com essas coisas de resgate cultural” (comunicação pessoal, 25 ago. 2010), falou num tom um pouco incomodado. Seu incômodo se devia justamente ao fato de que, apesar de estarem abaixo na escala hierárquica, os Waikhana do Papuri podiam gozar de certa reputação, sendo mesmo os protagonistas nestes movimentos que, conforme ele mesmo disse, vêm “mexendo com cultura”.

Fato significativo também foi a listagem que este mesmo senhor me forneceu, quando lhe pedi para que me explicasse sobre a organização dos clãs waikhana, pois o que ele me apresentou foi uma relação que incluía apenas os clãs da primeira série (com uma pequena variação nominal). Então, lhe perguntei sobre o clã do pessoal do Papuri, ao que ele me respondeu que estes estariam lá no fim da lista, por isso ele nem os tinha considerado. Disse ainda, em tom de troça, que o apelido deles é *Bua Poné* (‘filhos da cutia’), em analogia a este animal “que está sempre roubando escondido por aí” (comunicação pessoal, 25 ago. 2010). Depois, começou a se queixar de que, apesar de serem os menores dos clãs, eles foram os que mais cresceram, enquanto os outros estão desaparecendo: “Esses aí são um bando; por isso eles não aceitam mais essa coisa de que irmão menor seja servidor dos irmãos maiores” (comunicação pessoal, 25 ago. 2010), completou.

Esses exemplos dão uma amostra dos tipos de oscilações a que estão sujeitas as relações assimétricas

que constituem o idioma da hierarquia no Uaupés. Em primeiro lugar, fica evidente que a posição dos clãs na escala hierárquica não é suficiente para a manutenção do prestígio e do 'domínio sobre a tradição', mas, como disse A. Cabalzar (2009, p. 339), esta "deve estar associada a todo um conjunto de modos de ser e estar". No caso waikhana, a permanência no território tradicional, aliada ao crescimento populacional e a uma relativa estabilidade socioespacial se mostram como fatores relevantes na política do prestígio e parecem se configurar como elementos de tensão nessa dinâmica interna, como podemos perceber pela própria fala do senhor waikhana de Aracú. Ao se tornar mais numeroso, mantendo-se, ao mesmo tempo, coeso – o que seria um índice de força, vitalidade e maior competência política-ritual¹⁷ –, um clã de baixa hierarquia pode vir a perturbar a 'ordem normal' das coisas e assumir uma posição proeminente que lhe permite ativar um ponto de vista alternativo ou concorrente sobre o modelo hierárquico. A discussão da próxima seção busca ilustrar um pouco como isso pode se dar.

PONTOS DE VISTA EM DISPUTA

O ponto é que, apesar de os Wehetada Bahuí constituírem o último dos subgrupos waikhana, a sua própria condição na escala hierárquica está longe de ser um dado inequívoco, uma vez que, como já dissemos, parece estar sujeita a variações conforme o lugar de onde fala o narrador. Não tenho dados suficientes para afirmar isso com clareza, mas parece que, do ponto de vista dos indivíduos do grupo Wehetada, por exemplo, tudo se passa como se o sistema se resumisse aos clãs da primeira série: os outros dois subgrupos nem mesmo figuram na listagem dos clãs, tão abaixo que estariam na ordem da hierarquia – estes apareceriam abaixo dos clãs de 'servidores' dos Wehetada. Mas, no modelo apresentado por Chagas (2001), os três

subgrupos aparecem como conjuntos mais ou menos autônomos, compostos cada qual por uma escala, que vai dos 'chefes' aos 'servidores'. Com isso, apesar de haver uma reconhecida hierarquia de senioridade entre os ancestrais fundadores de cada subgrupo, o modelo parece evidenciar uma certa equivalência estrutural entre os clãs que ocupam uma mesma posição dentro de cada subgrupo.

Para que isso fique mais claro, apresento na Figura 1 um esquema baseado em alguns modelos e ilustrações constantes no trabalho de Chagas (2001), que traçam a genealogia dos ancestrais ascendentes dos clãs waikhana.

Podemos ver que o modelo apresenta os ancestrais dos três subgrupos como um conjunto de irmãos, os quais descenderiam do ancestral mítico wehetada. O irmão maior, também chamado Wehetada – e que, em certas narrativas, se confunde com o próprio Wehetada ascendente –, é o que dará origem aos clãs da primeira série, cujos nomes, até onde pude perceber, parecem compor o estoque de nomes cerimoniais masculinos waikhana. Dos irmãos menores, Sôãliã e Wehetada Bahuí, derivam mais duas séries de clãs, sendo que apenas aquela derivada do segundo está propriamente representada no modelo – os clãs que se originaram de Sôãliã são chamados genericamente de *Sôãliã Poné*, isto é, 'filhos de Sôãliã', por causa da já mencionada falta de informação a respeito da composição deste subgrupo. O primeiro clã de cada série, cujo nome é o do próprio ancestral do grupo, é reconhecido como o clã dos 'chefes' (*pttodó*), enquanto que os últimos (assinalados com um asterisco) são aqueles classificados como *peona*, isto é, 'servidores', que nos tempos da maloca tinham funções específicas nos afazeres do cotidiano e nos rituais. A relação entre 'chefes' e 'servos' se limita, portanto, ao âmbito interno a cada série de clãs, sendo que, na esfera intergrupar, não há qualquer menção à existência de relações de subordinação. Porém, pela fala do senhor de Aracú, parece que esta

¹⁷ É importante elucidar o que estou chamando aqui de competência político-ritual. No contexto dos Waikhana, que não fazem mais os ritos e cerimônias de outrora, as competências rituais dizem respeito, sobretudo, ao manejo habilidoso do *corpus* de conhecimentos e poderes ancestrais responsáveis pela vitalidade dos grupos, isto é, pela sua manutenção e pelo seu crescimento. São os conhecimentos próprios ao *kumu* (um tipo de especialista ritual do universo tukano). O crescimento demográfico de um grupo é um índice dessa competência.

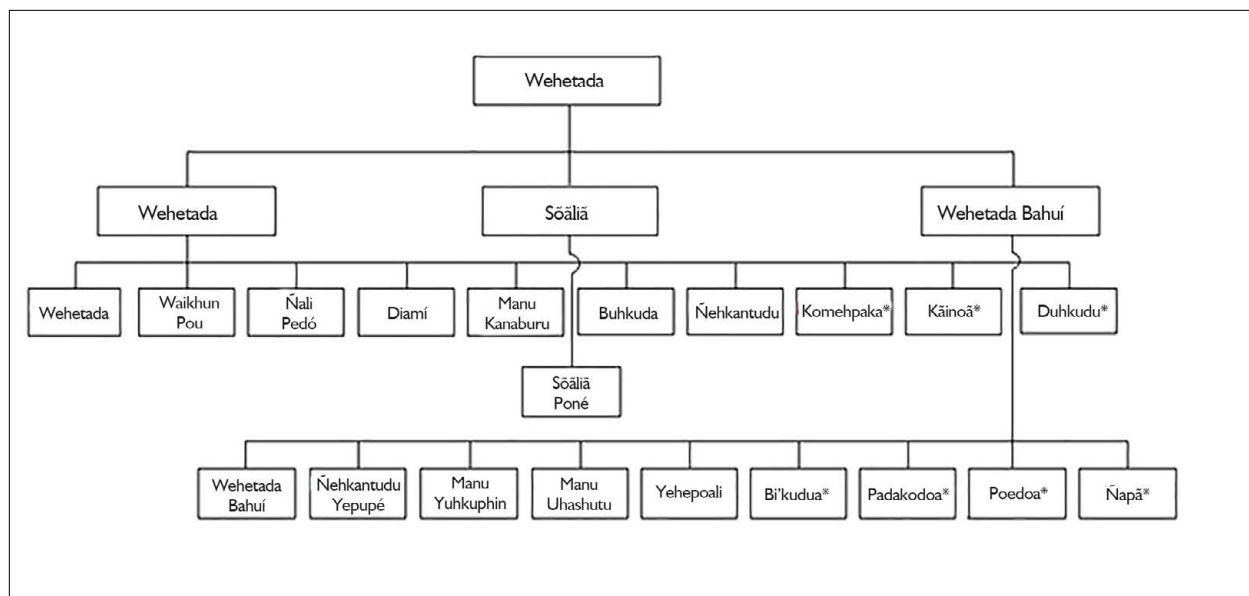


Figura 1. Genealogia dos clãs Waikhana.

não é uma visão unânime, já que a possibilidade de uma relação desta natureza estaria dada se não fosse a força que os 'irmãos menores' vieram a adquirir em decorrência de seu crescimento populacional – mas também da relativa estabilidade socioespacial.

Vale mencionar, ainda, que, na relação de clãs waikhana oferecida por Brüzzi (1962, p. 114) – a qual constitui, aliás, a única referência mais detalhada ao grupo dentre estes trabalhos pioneiros –, os Wehetada Bahuí, citados como *Bua Poné* ('filhos da cotia'), aparecem em 17ª posição, em uma lista com 21 nomes de clãs, a qual, segundo o religioso, teria sido coletada junto aos Waikhana de Teresita, na margem colombiana do Papuri, que pertencem, em sua maioria, ao grupo Sõaliã. O fato interessante é que, segundo o autor, os *Bua Poné* teriam sido apontados por alguns, juntamente com os outros clãs do final da lista, como os 'escravos' dos Piratapua. Se, por um lado, tal dado sugere que esta relação de subordinação pode mesmo ter existido no passado, por outro, parece validar a hipótese de que os princípios e as prerrogativas associados às posições hierárquicas estão sujeitos a flutuações e inversões, decorrentes tanto das

contingências da história, quanto de uma habilidosa atuação na esfera político-ritual.

Mas o que os modelos apresentados por Chagas (2001) sugerem é que estas flutuações e rearranjos a que o sistema está sujeito parecem operar não apenas no nível das relações práticas e da política de prestígio, mas na própria forma de conceber o arranjo da hierarquia. Enunciado a partir de diferentes posições e descrito com base em interpretações concorrentes, tal arranjo parece estar aberto a agenciamentos diversos que se utilizam da história para validar ou redimensionar aquilo que seria a ordem fundadora da hierarquia. Penso que é justamente isso que os modelos construídos por este antropólogo waikhana nos ajudam a compreender. A partir deles, vemos que a configuração hierárquica se coloca, em grande medida, como uma questão de ponto de vista, uma vez que se mostra aberta a variações e rearranjos, conforme o lugar ocupado por aquele que enuncia. Desse modo, ao mesmo tempo em que constituem uma rica fonte de informações etnográficas a respeito da organização social waikhana, tais modelos prestam-se a evidenciar o caráter dinâmico da hierarquia no contexto tukano, apontando,

no limite, para certa qualidade perspectivista que parece também a definir.

A Figura 2, reproduzida diretamente de uma ilustração constante no trabalho de Chagas (2001, p. 32), e que representa a hierarquia dos ancestrais fundadores dos clãs waikhana cravada num bastão-maracá (*yagu*)¹⁸, mostra bem o tipo de agência a que o sistema está sujeito, pelo menos no que se refere a seu aspecto formal.

O desenho representa a ordenação hierárquica dos ancestrais waikhana a partir do ser criador, chamado por eles de *Uhpó Kōākhun* e traduzido para o português como 'Deus Trovão'. *Uhpó Kōākhun* foi o criador do universo e dos seres que mais tarde se transformaram em humanos e deram origem aos diversos povos indígenas do Uaupés. Um desses seres, que se chamava *Sōāliā Nāli Kenein*, é considerado o primeiro ancestral do povo Waikhana, o qual foi sucedido por *Bu'sanuno*, seu irmão menor, reconhecido como o dono dos enfeites de dança (*bahsa bu'sa*)¹⁹. *Wehetada* foi o terceiro a aparecer, mas foi a partir dele que o povo Waikhana começou a se multiplicar, uma vez que *Kenein*, o irmão maior, por só ter tido descendentes do sexo feminino, teria partido para outras terras e se misturado a outro grupo – alguns dizem que ele se misturou aos Kubeo, outros, que ele se juntou aos Wanano –, enquanto que *Bu'sanuno*, o segundo irmão, teria abandonado o grupo e rumado para o sul, para as terras do rio Japurá. Portanto, *Wehetada* é considerado o ascendente de todo o povo Waikhana, pois foi a partir dele que surgiram os ancestrais fundadores dos três subgrupos. O primeiro desses ancestrais, que também ganhou o nome de *Wehetada* – e que, conforme já ressalttei, aparece às vezes como o próprio *Wehetada* ascendente –, teve vários filhos e desses filhos surgiram os clãs da primeira série, classificados como *wamisumā* ('irmãos maiores'). *Sōāliā* e *Wehetada Bahuí*,

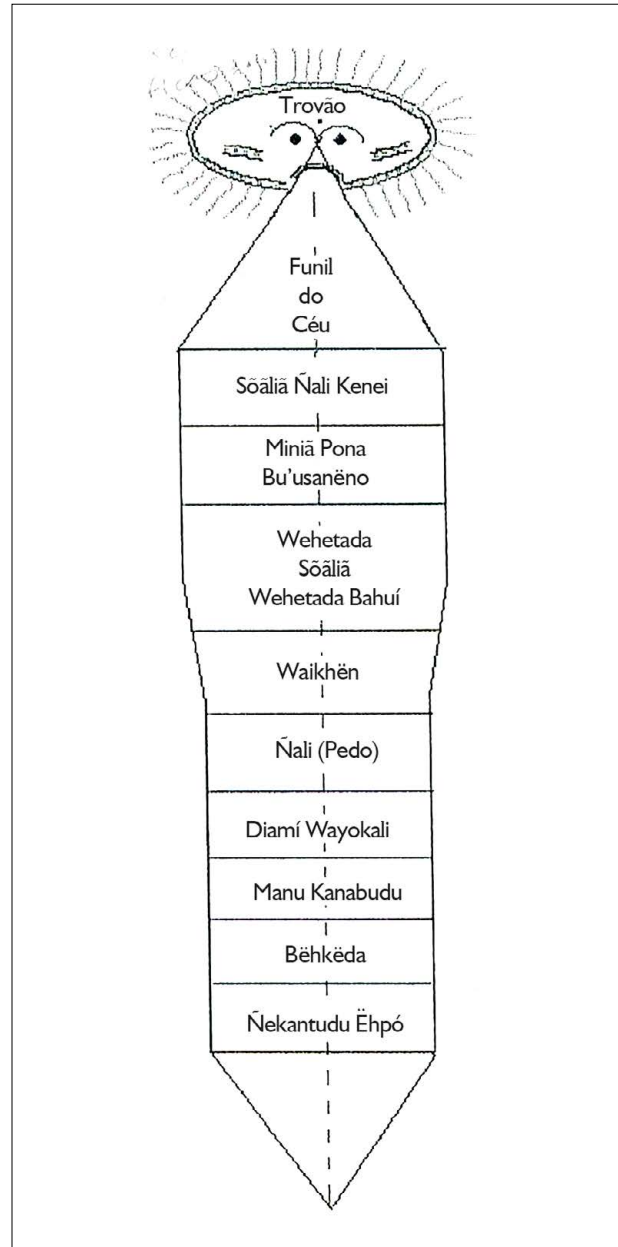


Figura 2. Ordenação hierárquica dos grupos waikhana. Fonte: Chagas (2001, p. 32).

¹⁸ *Yagu*, também chamado cetro maracá ou bastão de comando, é um objeto ritual que teria sido dado pelo 'Avô do Universo' aos primeiros ancestrais míticos para que eles pudessem comandar a grande viagem da 'canoa de transformação' desde o 'lago de leite' (no extremo leste) até o centro do mundo que, conforme já mencionei, para os Waikhana é a serra *Ehedi Wu'tu* ('Casa do Suspiro'), localizada na cabeceira do igarapé Macucu.

¹⁹ *Bu'sanuno* é também chamado de *Miniā Pona*, nome que designa as flautas de jurupari na língua waikhana. Dizem que, ao partir, *Bu'sanuno* levou com ele os enfeites e as flautas sagradas dos Waikhana. Por isso, alguns afirmaram que os enfeites e as flautas que os antepassados possuíam já não seriam aqueles originais, e sim versões fabricadas no tempo histórico, digamos assim, portanto, mais enfraquecidas.

o segundo e o terceiro descendentes de Wehetada, também tiveram muitos filhos, os quais ficaram conhecidos como ‘irmãos menores’ (*baané*) dos filhos de Wehetada.

Contudo, vemos que, na figura apresentada por Chagas (2001), Soãliã e Wehetada Bahuí aparecem no topo da hierarquia, no mesmo bloco do Wehetada, enquanto que os clãs da primeira série, apesar de serem maiores hierarquicamente, estão listados abaixo. Tenho a impressão, pelo modo como o senhor de Aracú me apresentou a listagem dos clãs, de que este esquema seria bastante contestado por membros dos clãs do primeiro grupo, os quais provavelmente colocariam os outros dois subgrupos no final da lista, em um padrão linear de encadeamento hierárquico.

Mas, pelo que foi descrito até aqui, vemos que este modo de apresentar a ordenação das divisões e subdivisões waikhana não deixa de representar um ponto de vista possível sobre o sistema de clãs. Conforme já argumentado em minha dissertação de mestrado (Caetano da Silva, 2012), nesse modelo, a estrutura hierárquica aparece mais enquanto um esquema de múltiplas escalas e que enfatiza certa transversalidade nas linhas de descendência, do que como um modelo linear e vertical. Ainda que não deixe de evidenciar a existência da assimetria relacionada à ordem de nascimento/surgimento dos ancestrais fundadores de cada subgrupo, esta perspectiva parece conceber cada subgrupo como um subsistema mais ou menos autônomo que, em si mesmo, reproduziria a cadeia de relações hierárquicas, tida como uma estrutura de ressonância global pelo outro ponto de vista, linear e vertical. Aqui, as posições de ‘chefes’ e ‘servos’ são enfatizadas apenas no interior dos subsistemas, sendo eclipsadas quando se passa ao nível macro do grupo de descendência.

É claro que, para que pudéssemos aprofundar este argumento, seriam necessários dados mais detalhados e consistentes, coletados também junto aos Waikhana dos outros subgrupos, sobretudo do Wehetada, mas também junto aos Soãliã e aos clãs reconhecidos como *peona* (‘servidores’). Assim, poderíamos ter acesso a outras

perspectivas que, sem dúvida, operam nessa política interclânica. Por ora, arrisco-me a abrir um breve parêntese para indicar apenas algumas ideias muito gerais que podem, talvez, ajudar a abrir um caminho para uma análise e um desenvolvimento futuro.

Penso que esta diferença de perspectiva a respeito do sistema de clãs waikhana faz lembrar o famoso caso winnebago, analisado por Lévi-Strauss (1975), em seu clássico artigo sobre as organizações dualistas; o que, por sua vez, nos remete às análises de Lima (2008) a respeito da problemática dualista. Lembremos que ali, mesmo em um sistema social supostamente dualista, como o dos Winnebago, se delineavam duas visões nativas concorrentes e aparentemente contraditórias a respeito da organização socioespacial de suas metades, as quais variavam de acordo com a posição dos informantes no sistema social: os da metade ‘de baixo’ apresentavam-na como uma estrutura concêntrica; os da metade ‘de cima’, como uma estrutura diametral. Servindo como fio condutor das análises do autor – as quais se estendem a outras sociedades supostamente duais, tais como os Bororo –, esta divergência de ponto de vista entre os informantes de cada metade prestava-se a evidenciar, por um lado, a erupção da própria assimetria no coração de um sistema pretensamente simétrico; mas também, como sugeriu Lima (2008), trazia à tona a problemática etnográfica da perspectiva. Para a autora, seria este, aliás, o passo decisivo dado por Lévi-Strauss (1975) em seu tratamento ao problema do dualismo: evidenciar que este “implica não só oposições e complementaridades, mas, também, perspectivas...” (Lima, 2008, p. 232). A aparente contradição entre os pontos de vista nativos a respeito de sua própria realidade, antes que uma falha ou uma imprecisão do sistema, apontava, conforme dirá a autora, para uma evidência fundamental, a de que “existe não uma única, mas duas perspectivas diferentes a partir das quais os Bororo [e os Winnebago, poderíamos também acrescentar] se concebem” (Lima, 2008, p. 231). Assim, avançará Lima (2008, p. 231):

O ponto digno de nota é este: quer se maneje a perspectiva diametral, quer a concêntrica, o ponto de vista é sempre da ordem das metades, é sempre da ordem das partes . . . não há ponto de vista do todo! De um todo superior à metade! O que não significa, todavia, que uma perspectiva não seja um todo.

Apesar de estarmos um tanto distantes do solo dualista, penso que o tratamento dado pela autora ao problema do dualismo pode oferecer elementos interessantes para se pensar a própria problemática da hierarquia no universo tukano, pois, se, por um lado, pode ser exagerado imaginar uma 'dissolução perspectivista da hierarquia', por outro lado, parece plausível afirmar, a partir do que foi apresentado até aqui, que esta implica não apenas *rank* e assimetrias, mas também perspectivas. O que parece haver são maneiras diversas de conceber o arranjo das assimetrias que constituem o modelo hierárquico, as quais variam de acordo com o polo enunciativo do discurso, isto é, de acordo com a posição ocupada por aquele que conta a história das segmentações e que apresenta o princípio de sua organização.

Conforme conjecturamos acima, entre os Waikhana, ao menos duas maneiras diversas de conceber o sistema da hierarquia interclânica parecem operar, dentre outras possíveis: uma que enfatiza a verticalidade e linearidade de suas relações, e outra que ressalta certa transversalidade nas linhas de descendência e que destaca uma estrutura de escalas variadas. Em outras palavras, teríamos, de um lado, uma perspectiva para a qual a hierarquia apareceria concentrada numa única escala linearmente ordenada, do maior para o menor, a partir do princípio mais básico da senioridade; de outro, um segundo modo de olhar a partir do qual o princípio da hierarquia funcionaria de forma mais nuançada e expandida, distribuindo-se transversalmente entre as três escalas que formam, cada qual, um dos subgrupos waikhana.

Podemos dizer que as diferentes perspectivas apontam para dimensões possíveis a partir das quais o modelo pode ser concebido: ora enfatizando as relações verticais da descendência e da hierarquia, ora destacando seu aspecto transversal, conforme viemos discutindo até aqui – já que a assimetria entre *siblings* é, em qualquer circunstância, um dado do sistema. Como nos casos bororo e winnebago discutidos por Lima (2008), penso que não se trata, pois, de versões ou representações mais ou menos parciais acerca de uma estrutura empírica que existiria independentemente de qualquer perspectiva. Ao contrário, no Uaupés é o próprio sistema que parece se fazer e se refazer no tempo e no espaço, com o idioma da hierarquia operando como um princípio de funcionamento ativado pelos diversos pontos de vista em disputa. Assim, estas divergências de forma alguma se colocariam enquanto uma contradição passível de resolução, já que contradição seria aqui uma qualidade do próprio sistema, algo ativamente produzido; antes, é o que parece constituir a socialidade e a imaginação desta socialidade no universo tukano e o que conforma a dinâmica das relações interclânicas.

Toda essa discussão é, sem dúvida, instigante e merece ser objeto de desenvolvimentos futuros. Por ora, fecho o parêntese, destacando duas questões que penso serem importantes de considerar aqui. Primeiro que, ainda que o sistema se mostre aberto a oscilações e redimensionamentos conforme venha a ser agenciado por perspectivas divergentes, as classificações hierárquicas dos clãs enquanto *wamisumã* ('irmãos maiores'), *baané* ('irmãos menores') e *ñehkunsumã* ('avôs' ou 'servos') parecem ser de uso corrente entre os Waikhana e, até onde pude perceber, não são alvos de contestações²⁰. Os Waikhana de Pohsaya Pitó (comunidade São Gabriel),

²⁰ Sobre essa terminologia relacionada à hierarquia entre *sibs*, ver Chemela (2018), que a descreve a partir do caso kotiria. Em trabalhos recentes, também Andrello (2020; Maia & Andrello, 2019) se debruçou sobre essas terminologias num esforço por demonstrar a lógica que rege os usos desses termos de parentesco egocentrados para o âmbito sociocentrado, argumentando que mesmo essas terminologias estariam suscetíveis a inversões ocasionadas por um eventual desequilíbrio no crescimento dos *sibs*, o que implicaria, por sua vez, desequilíbrios e inversões nas próprias posições hierárquicas.

por exemplo, chamam aos parentes dos outros grupos (Sôaliã e Wehetada) de *wamí* ('irmão maior'), aos parentes dos clãs menores de seu próprio grupo de *baɬ* ('irmão menor') e aos parentes pertencentes aos clãs reconhecidos como antigos *peona* ('servos') dos Wehetada Bahuí, eles chamam de *mainkidó* (termo usado para 'avô' no tratamento direto) – os quais, por sua vez, os chamam de *panamí* ('netos')²¹. Mas hoje, ainda que os termos de tratamento persistam, as relações práticas que existiam entre 'chefes' e 'servos' não mais vigoram entre os Waikhana; e, do mesmo modo, as relações entre irmãos maiores e menores estão marcadas por dinâmicas que vão além da simples hierarquia de senioridade, conforme pudemos observar no caso das oscilações no sistema de prestígio.

Em segundo lugar, de modo importante, a própria possibilidade de assumir uma perspectiva sobre a história ancestral e sobre o sistema de clãs cuja gênese ela narra, parece estar condicionada ao domínio de certos conhecimentos que, sobretudo nos dias de hoje, aparece como um recurso escasso. Nesse sentido, a ampliação do acesso e da circulação destes saberes por meio das iniciativas de registro e documentação cultural – o que inclui a pesquisa empreendida por Chagas (2001), mas também outros casos que pude verificar ao longo da pesquisa – parece suscitar novas perspectivas e criar novos espaços de atuação nessa política tradicional, na qual as controvérsias sobre precedência, *status* e prestígio marcam diversas esferas das relações sociais. Ou seja, na medida em que outros circuitos de transmissão e apreensão de conhecimentos se abrem, abre-se também a possibilidade para novos agenciamentos na arena da política uaupesiana. Isso demonstra que o sistema social está aberto tanto aos acasos e contingências da história, quanto às diferentes competências no campo político-ritual.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho pretendeu trazer à luz novos materiais etnográficos que colaboram com as discussões e problematizações em torno da ideia de hierarquia no Uaupés e no alto rio Negro de modo geral. O foco priorizado abarcou apenas uma das dimensões e relações que parecem produzir e reproduzir os sistemas sociais no Uaupés. Aqui, não tratei da esfera de relações com os grupos afins, por exemplo, condição para a reprodução e o crescimento dos grupos agnáticos e que também parece constituir uma variável crucial no funcionamento da 'hierarquia em perpétuo desequilíbrio' que vigora na região (ver Andrello, 2020). Também não chegamos a tocar naquela dimensão que abarca as relações com o universo não humano e com o tempo-espaço ancestral, mediadas pelo xamanismo, pelos benzimentos e pelos rituais. Ainda que esta esteja significativamente implicada na temática da hierarquia e constitua um domínio fundante da socialidade rionegrina, como demonstra a maior parte dos etnólogos que trabalham com povos da região²², abordar tal dimensão extrapolaria os objetivos e o espaço deste artigo.

Aqui, me ative ao intuito de mostrar como o material waikhana parece corroborar algumas das problematizações já aventadas por outros pesquisadores acerca da ideia de hierarquia no Uaupés enquanto um mecanismo instável, potencialmente aberto a inversões e rearranjos, flutuações e disputas entre pontos de vista divergentes. Tentei apontar, para o caso analisado, alguns dos fatores que parecem engendrar essa instabilidade e que implicam uma tensão constante entre as prerrogativas fundamentadas no ideal de senioridade e os princípios que, no limite, estariam abertos a outras dinâmicas de diferenciação e poder. Conforme vimos, alguns dos atributos valorizados como índices de uma maior proeminência política e espiritual – isto é,

²¹ Na verdade, o uso do termo 'avô' parece ser reservado apenas para determinados contextos em que se visa enfatizar estas distâncias hierárquicas; pois, no geral, como um sinal de respeito, prefere-se a denominação de 'irmão menor', mesmo para os clãs de servidores.

²² Para o caso dos Waikhana, em particular, ver minha dissertação de mestrado (Caetano da Silva, 2012, especialmente a parte III), em que avango algumas ideias nesse sentido. E também a dissertação de Chagas (2001).

cultural – nem sempre estão do lado dos irmãos maiores. Tanto pelas contingências da história, como, justamente, por um manejo habilidoso das flutuações da história na esfera político-ritual, aqueles que são menores podem vir a assumir certos papéis que, idealmente, estariam relegados aos maiores. E isto valeria tanto para o nível mais amplo do grupo de descendência e das relações interclânicas, quanto para a esfera mais circunscrita dos subgrupos e clãs, bem como das relações entre linhas e agnatos próximos. Ao que tudo indica, e o caso waikhana parece reforçar essa ideia, manter posições na política uaupesiana não é tarefa fácil, já que apenas a ordem de senioridade não é suficiente para sustentá-las. E mais, mesmo a ordem de senioridade, princípio mais fundamental do idioma da hierarquia, estaria aberta a inversões na medida em que um crescimento demográfico desigual passa a desequilibrar as relações no interior do grupo agnático, conforme demonstrou recentemente Andrello (2020).

Ou seja, as flutuações do ‘sistema’ parecem se dar em vários níveis, chegando mesmo ao próprio modo de conceber e apresentar o arranjo das posições hierárquicas, conforme procurei demonstrar. Ao se tornar mais proeminente em determinados contextos, um grupo, ou mesmo indivíduos que estariam em posições mais baixas na escala hierárquica, passa a angariar maior legitimidade para assumir pontos de vistas divergentes sobre a história ancestral e sobre o sistema de clãs cuja gênese ela narra. Mas, de modo importante, só há pontos de vista ou perspectivas se houver conhecimento, e conhecimento no universo uaupesiano parece se apresentar como um recurso escasso, valorizado por muitos, mas ‘controlado’ por poucos. Assim, aqueles que ‘sabem mais’ estão em melhores condições de assumir perspectivas e, conforme notamos em alguns momentos deste trabalho, esse conhecimento nem sempre está com os irmãos maiores.

Conhecimento, crescimento, coesão, estabilidade territorial e competência político-ritual. Estes são atributos que, ao meu ver, constituem operadores importantes na política de prestígio que vigora na região, os quais, vale

notar, se tornaram ainda mais significativos no contexto da ‘revalorização cultural’. São também fatores que concorrem para as flutuações às quais estão sujeitas as relações assimétricas que marcam o idioma da hierarquia no Uaupés. Um grupo que cresce em população se mantendo ao mesmo tempo coeso, sem grandes fissões e rupturas, é um grupo que demonstra possuir mais vitalidade, mais força e, no limite, mais competência política-ritual. Vimos que, entre os Waikhana, este parece ser, inclusive, um dos fatores que teriam levado os Wehetada Bahuí a assumirem uma posição de destaque na política interna, apesar de constituírem o último dos subgrupos. O fato de terem crescido sem se dispersar territorialmente, formando um importante nexo regional num território reconhecidamente waikhana (ou piratapuaia), parece constituir, aos olhos dos outros que se segmentaram e se dispersaram mais dramaticamente, uma demonstração de força e um índice de sua maior ligação com a ‘cultura dos antigos’.

Sendo assim, tudo aquilo que se coloca enquanto um movimento contrário a este estado de coisas, isto é, a diminuição populacional, as segmentações, a dispersão e a perda da riqueza ancestral, seria uma evidência da diminuição do poder do grupo, ou, nos termos atuais, do enfraquecimento da ‘cultura’. É por isso que, ao que parece, do ponto de vista daqueles que há tempos saíram do Papuri e se dispersaram pelo Uaupés, os Waikhana que permaneceram no território tradicional guardariam hoje mais conhecimento, ou mais ‘cultura’, do que eles mesmos, o que explicaria, inclusive, o seu protagonismo nos movimentos de ‘revitalização cultural’. Mas, para os próprios Waikhana da margem brasileira do Papuri, as iniciativas de ‘resgate e revitalização da cultura’ com as quais se envolveram parecem ter significado, em grande medida, um modo de tentar conter ou ao menos atenuar estas forças centrífugas que insistem em atuar no âmbito dos grupos agnáticos e dos grupos locais e que estão o tempo todo gerando rupturas, instabilidade e transformações nos sistemas uaupesianos.

REFERÊNCIAS

- Andrello, G. (2006). *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. Editora UNESP/ISA/NuTI.
- Andrello, G. (2010). Falas, objetos e corpos: autores indígenas no alto rio Negro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 25(73), 5-26. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092010000200001>
- Andrello, G. (2016). Nomes, posições e (contra)hierarquia. Coletivos em transformação no rio Negro. *Ilha. Revista de Antropologia*, 18(2), 57-97. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p57>
- Andrello, G. (2020). Cunhados em comum: transformações do parentesco entre os Ye'pâ Mahsã (Tukano). *Maloca. Revista de Estudos Indígenas*, 3, e020008. <https://doi.org/10.20396/maloca.v3i00.13491>
- Århem, K. (1981). *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon* (Uppsala Studies in Cultural Anthropology). Almqvist & Wiksell.
- Brüzzi, Pe. A. A. (1962). *A civilização indígena do Uaupés*. Centro de Pesquisas de Iauaretê.
- Cabalzar, A. (2000). Descendência e aliança no espaço Tuyuka. A noção de nexos regional no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, 43(1), 61-88. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012000000100003>
- Cabalzar, A. (2009). *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Editora UNESP/ISA/NuTI.
- Cabalzar, F. D. (2010). *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07052010-122546>
- Caetano da Silva, A. S. (2012). *Falas Waikhana: conhecimento e transformações no alto rio Negro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/212>
- Cayón, L. (2020). Disputas fraternas e chefia bicéfala: hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro. *Revista de Antropologia*, 63(2), e151160. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.171366>
- Chagas, D. S. J. V. (2001). *O mundo dos Pamulin Mahsã Waikhana* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Pernambuco].
- Chernela, J. M. (1993). *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. University of Texas Press.
- Chernela, J. M. (2018). Estrutura social do Uaupés. *Anuário Antropológico*, 6(1), 59-69. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6186>
- Goldman, I. (1963). *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. University of Illinois Press.
- Goldman, I. (1976). Time, space and descent: the Cubeo example [Conferência]. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Société des Américanistes, Paris.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the milk river: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiades: initiation and Cosmology in North-west Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1993). Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. *L'Homme*, 126/128, 95-120.
- Hugh-Jones, S. (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 University Press.
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>
- Hugh-Jones, S. (2010). Entre l'image et l'écrit. La politique Tukano de patrimonialisation en Amazonie. *Cahiers des Amériques latines*, 1-2(63-64), 195-227. <https://doi.org/10.4000/cal.895>
- Jackson, J. (1983). *The fish people*. Cambridge University Press.
- Lasmar, C. (2005). *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Editora UNESP ISA, NuTI.
- Lévi-Strauss, C. (1975). As organizações dualistas existem? In Autor, *Antropologia estrutural* (pp. 155-189). Tempo Brasileiro.
- Lima, T. S. (2008). Uma história do dois, do uno e do terceiro. In R. C. Queiroz & R. F. Nobre (Orgs.), *Lévi-Strauss: leituras brasileiras* (pp. 209-263). Editora UFMG.
- Lolli, P. A. (2010). *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh do igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari (Ti')* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07122010-144829>
- Lolli, P. A. (2022). Os últimos serão os primeiros e os primeiros serão os últimos: inversões e contestações entre os grupos Yuhupdeh no Noroeste Amazônico. *Revista Antropológica*, 33(2), 133-166. <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2022.253480>



- Maia, A., & Andrello, G. (2019). Ye'pâ-Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazônico*, 10(1), e74221. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74221>
- Marques, B. R. (2015). *Os Hupd'ah e seus mundos possíveis: transformações espaço-temporais do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro/Museu Nacional].
- Oliveira, M. S. (2016). *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os tukano hausirô e ñahuri porã, do médio rio tiquié, noroeste amazônico* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/167903>
- Pozzobon, J. (1983). *Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul].
- Richard, E. (2021). *Le système des "considérations" chez les Tuyuka du haut Rio Negro (Brésil-Colombie): parenté, fêtes, genre et onomastique en Amazonie* [Thèse de doctorat, Université Paris Nanterre, Universidade de São Paulo]. <https://theses.hal.science/tel-03508304/file/2021PA100065.pdf>
- Rodrigues, R. (2019). *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/12050?show=full&locale-attribute=pt_BR
- Rosa, D. P. (2013). *"Quem veio primeiro?" Imagens da hierarquia no Uaupés (Noroeste Amazônico)* [Dissertação de mestrado, Universidade de São Paulo]. <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-12022014-122745/>

Nomes em disputa entre os Tukano do baixo Uaupés Names in dispute among the Tukano of the lower Uaupés

Raphael Rodrigues 

Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Baiano. Salvador, Bahia, Brasil

Resumo: Este artigo trata de alguns movimentos de dispersão territorial do povo Tukano, localizados na Terra Indígena (TI) Alto Rio Negro, a partir da análise de narrativas que versam sobre as histórias dos nomes de dois de seus (cerca de 40) subgrupos, os Duca porã e os Inapé porã. Argumento que as trajetórias desses coletivos que se estabeleceram em uma microrregião do baixo curso do rio Uaupés são marcadas por transformações, alterações e composições nos nomes pelos quais são e/ou pleiteiam ser reconhecidos. Pretendo demonstrar que ocorre uma disputa por proeminência atrelada à apropriação de nomes e que tal processo vincula-se à colonização do alto rio Negro, cujo um dos efeitos foi a intensificação do contato com o mundo dos 'brancos' a partir, principalmente, das relações de patronagem em curso ao longo da segunda metade do século XIX. O esforço mais geral é o de descrever um mecanismo de atribuição de qualidades e reputação que codifica as disputas intergrupos em que os nomes ocupam uma posição proeminente. Irei demonstrar que o nome é fundamental nos processos de constituição de subgrupos, pois é marcado por disputas e conflitos – isto é, um nome sempre implica (des)reconhecimento por outros.

Palavras-chave: Tukano. Uaupés. Socialidade. Nome. Disputa.

Abstract: This article deals with some movements of territorial dispersion of the Tukano people, located in the Alto Rio Negro Indigenous Land, based on the analysis of narratives that deal with the histories of the names of two of their (about 40) subgroups, the Duca porã and the Inapé porã. I argue that the trajectories of these collectives that established themselves in a microregion on the lower course of the Uaupés River are marked by transformations, alterations and compositions in the names by which they are and / or claim to be recognized. I intend to demonstrate that there is a dispute for prominence linked to the appropriation of names and that this process is linked to the process of colonization of the upper Rio Negro, one of the effects of which was the intensification of contact with the world of whites based, mainly, on relations of ongoing patronage throughout the second half of the 19th century. The more general effort is to describe a mechanism for attributing qualities and reputation that codifies intergroup disputes in which names occupy a prominent position. I will demonstrate that the name is fundamental in the processes of constitution of subgroups, as it is marked by disputes and conflicts – that is, a name always implies (un) recognition by others.

Keywords: Tukano. Uaupés. Sociality. Name. Dispute.

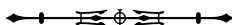
Rodrigues, R. (2024). Nomes em disputa entre os Tukano do baixo Uaupés. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230030. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0030

Autor para correspondência: Raphael Rodrigues. Instituto Federal de Educação e Tecnologia Baiano. Bom Jesus da Lapa. Salvador, BA, Brasil. CEP 41720-052 (raphael.antropologia@gmail.com).

Recebido em 20/04/2023

Aprovado em 29/11/2023

Responsabilidade editorial: Claudia Leonor López-Garcés



INTRODUÇÃO

Neste artigo, abordo alguns movimentos de dispersão do povo indígena Tukano como um processo de proliferação e diferenciação de coletivos (subgrupos) fortemente marcado por pleitos por nomes. Argumento que a configuração socioespacial contemporânea desse grupo exogâmico, composto por cerca de 40 subgrupos¹, vincula-se a um conjunto extenso de deslocamentos. Em síntese, pretendo demonstrar que a disputa por proeminência atrelada à apropriação de nomes, um fenômeno em curso no baixo Uaupés, vincula-se à descida de rio pelos Tukano – um processo histórico que implica constantes rearranjos de condições/posições no interior do grupo.

Os Tukano, *Ye'pâ Mahsã*, ou ainda, *Ye'pâ-Di'ro-Mahsã*² estão localizados, principalmente, na bacia do rio Uaupés, região fronteira entre Brasil e Colômbia. O Turí igarapé, no rio Papuri, afluente do rio Uaupés em seu alto curso, aparece nas narrativas tukano como um local ocupado desde o surgimento do grupo³. No entanto, a dispersão territorial dos Tukano envolve uma região bem mais extensa do que os limites do Turí. Vários homens tukano afirmam que o verdadeiro nome do Turí igarapé seria Niriri ya, 'igarapé da expulsão', uma referência ao fato de que o lugar se tornou, com o tempo, insuficiente para todos os subgrupos tukano.

Ao abordarem os motivos da saída do igarapé Turí, os narradores tukano geralmente fazem referência a um episódio específico, uma espécie de motivo primordial, a partir do qual uma série de deslocamentos passaria a ocorrer. Trata-se de um duelo entre dois irmãos, Yu'pûri Waûro – 'irmão maior' – e Ye'pârã – 'irmão menor'. De acordo com o relato registrado por Andreello (2006), o

conflito, e o posterior confronto entre os dois irmãos, teria sido motivado pela revolta de Yu'pûri Waûro face ao crescimento do subgrupo de seu irmão mais novo. Yu'pûri Waûro acabou sendo morto por Ye'pârã.

A saída dos tukano da região do igarapé Turí é narrada como um dos efeitos desse fratricídio (Andreello, 2006), pois a história do ancestral tukano Yu' pûri Waûro conta-nos que seus descendentes, reconhecidos pelo mesmo nome do ancestral, deslocaram-se das regiões a montante para as regiões da foz do rio Uaupés, adentraram o rio Negro e continuaram em sentido ao leste geográfico, atingindo as cidades de Manaus, na foz do rio Negro, e Belém, já na foz do rio Amazonas. De uma forma geral, também podemos considerar que os descendentes de Yu' pûri Waûro foram ao encontro dos não indígenas, dos 'brancos'.

Essa descida do rio pelos descendentes de Yu' pûri Waûro é particularmente emblemática porque narrativas de outros subgrupos tukano, que também deixaram seus lugares de habitação nas regiões próximas ao Turí igarapé, tomam a trajetória dos Yu' pûri Waûro como um ponto de referência comum para, em seguida, sublinharem pontos específicos referentes às trajetórias de seus subgrupos. Esse é o caso, por exemplo, dos narradores dos subgrupos tukano Inapé porã e Duca porã, com quem venho trabalhando desde 2010. Como veremos com mais detalhes, os Inapé porã e os Duca porã deixaram a moradia no alto curso do rio Uaupés para se estabelecerem no baixo rio Uaupés, em uma área onde se localiza a comunidade de Ananás.

O interessante a anotar é que ao narrarem as trajetórias de seus subgrupos tomando como ponto de referência o deslocamento dos descendentes de Yu' pûri Waûro,

¹ O termo subgrupo é utilizado para referenciar as divisões internas ao grupo exogâmico. A terminologia consagrada pela literatura rionegrina para se referir a essa unidade social é o clã e/ou o sib. O termo clã será utilizado somente quando tratar-se de um conceito nativo, ou seja, quando anunciado pelos interlocutores da pesquisa, e quando forem feitas citações a autores que também o utilizam.

² Em que *Ye'pâ* = 'terra'; *Mahsã* = 'gente'; e *Ye'pâ-Di'ro-Mahsã* = 'gente de carne da terra' (Maia & Andreello, 2019). Os Tukano compõem, ao lado de outros grupos exogâmicos, como os Desana, os Tuyuka, os Pira Tapuia, os Arapasso, os Wanano, entre outros, a família linguística Tukano Oriental.

³ O surgimento do grupo coincide com o surgimento da própria humanidade, ou seja, dos vários grupos indígenas do alto rio Negro e também dos não indígenas. Trata-se de um tema complexo e sobre o qual não poderei me ater neste artigo. O leitor interessado na narrativa tukano deve consultar, principalmente, Andreello (2006, 2012).

os narradores Duca porã tendem a minimizar os feitos dos descendentes do ancestral tukano no baixo Uaupés, enfatizando o estabelecimento desses descendentes nas cidades grandes localizadas a leste, como Manaus e Belém, assim como nos conta o registro supracitado feito por Andrello (2006). Já os Inapé porã, em específico um de seus narradores, argumentam em favor de uma vinculação de seu próprio subgrupo como também descendentes de Yu' pûri Waûro. Em suma, a história de Yu' pûri Waûro, narrada de diferentes maneiras, empresta a diferentes subgrupos uma referência para se posicionarem em uma espécie de esquema geral dos subgrupos tukano.

O fato de esses narradores, a depender de seu subgrupo, afastarem ou tentarem se aproximar de Yu' pûri Waûro é indicativo, ao meu ver, de um quadro de disputa pelo reconhecimento enquanto 'chefes', atributo incontestado dos descendentes do ancestral Yu' pûri Waûro. Essa disputa me parece marcada, no caso dos Inapé porã, pela tentativa em ser reconhecido a partir de um nome que evoca uma condição de chefia. Nesse sentido, a análise sobre a dispersão territorial dos tukano não pode ser dissociada de uma discussão sobre os nomes ancestrais, pois envolve trajetórias atreladas a processos de reivindicação ou recusa de nomes. Outro ponto que conecta, por assim dizer, a trajetória dos Inapé porã e dos Duca porã à história do ancestral Yu' pûri Waûro é o fato de que o deslocamento daqueles em direção ao baixo Uaupés também se relaciona ao encontro com o mundo dos 'brancos'.

Antes de adentrar com detalhes as trajetórias dos Duca porã e dos Inapé porã, faz-se necessário retomar alguns aspectos relacionados ao processo colonial levado a cabo no alto rio Negro. Isso porque a ocupação do baixo Uaupés por grupos de língua tukano durante o século XIX – como os Duca porã e os Inapé porã (Rodrigues, 2012, 2019) – provavelmente ocorreu após o esvaziamento da área ao longo de um primeiro período da colonização. Esse primeiro período trata-se do século XVIII, quando povos arawak teriam sido escravizados ou 'descidos' para as vilas e povoações coloniais do rio Negro (Wright, 2005; Neves, 2006).

O esvaziamento da região do baixo rio Uaupés pode ser observado no mapa etno-histórico fornecido por Wright (2005). Utilizando fontes que informam acerca das operações escravistas ocorridas nas décadas de 1740 e 1750 na região do alto rio Negro, nesse mapa, a região do baixo rio Uaupés aparece como uma área de ocupação arawak esvaziada demograficamente devido às pressões coloniais sobre seus moradores.

É por isso que ao longo deste artigo tentarei demonstrar que o baixo Uaupés, após esse esvaziamento demográfico decorrente da escravização de povos arawak, foi ocupado por subgrupos tukano ao longo do século XIX que, por conta desse pioneirismo, passaram a exercer e a disputar uma condição de 'chefes' frente aos subgrupos indígenas que viriam, em um momento posterior, a ocupar a região. Tal contexto irá se complexificar com o estabelecimento na região de relações de patronagem, na segunda metade do século XIX, em que 'patrões brancos' passam a percorrer o baixo Uaupés em busca de mão de obra. Com isso, aqueles subgrupos tukano pioneiros também passam a ser reconhecidos como *tuxauas*, ou seja, 'chefes' por esses 'patrões brancos'.

A esse processo histórico particular somam-se as tensões envolvendo a disputa por nomes entre os subgrupos tukano, uma vez que os deslocamentos rio abaixo implicarão, como veremos, uma transformação nas formas como tais subgrupos passariam a ser reconhecidos e também a se autorreconhecer. Como os atributos de chefia e proeminência no interior do grupo exogâmico tukano vinculam-se a possuir um nome que carrega tais potencialidades, o que, por sua vez, reflete em um (re)ordenamento de posições, um campo aberto para disputas é constituído. Vejamos.

OS FILHOS DE LUCAS (DUCA PORÃ)

Duca porã é um nome de um subgrupo tukano ao qual pertence Pedro Meireles, um reconhecido 'benzedor' do baixo Uaupés e, desde 2013, interlocutor de minha pesquisa. Ocorre que o grupo de Pedro M. também pode

ser referido como Sanapó porã ou Sanadepó porã. Ou seja, um grupo e três nomes possíveis. A variação Sanadepó porã é anunciada particularmente pelos membros do grupo Inapé porã, seus corresidentes históricos na comunidade de Ananás. Nesta seção, irei apresentar as narrativas que conjecturam acerca do que chamarei de situações de aparecimento dos três nomes do grupo de Pedro M.

O nome Duca porã é explicado como uma referência a um comerciante não indígena chamado Lucas. De acordo com um interlocutor inapé porã, Lucas realizava incursões até o rio Papuri, afluente do rio Uaupés em seu alto curso, recrutando mão de obra indígena na segunda metade do século XIX (Rodrigues, 2019). Conta-nos a narrativa que um desses trabalhadores, especificamente um tukano sanadepó porã, com o tempo passaria a se autodenominar Duca (por sua vez, uma variação em língua tukano de Lucas). Em suas viagens com o comerciante, o tal Duca viria a conhecer o médio e o baixo rio Uaupés, noticiando seus parentes a montante sobre a existência de um bom lugar para se estabelecer moradia a jusante. Após alguns desentendimentos entre os Inapé e os Sanadepó porã, e munidos com as informações de Duca, os Sanadepó porã teriam descido o rio. Estabelecidos no baixo Uaupés, esses Sanadepó porã ficariam conhecidos como Duca porã, 'os filhos de Lucas' (Rodrigues, 2012). É assim que a história do surgimento do nome do grupo de Pedro M. é anunciada pelos interlocutores inapé porã (Rodrigues, 2019, p. 210).

Pedro M., entretanto, apresenta outra versão para explicar a atribuição do nome do comerciante não indígena a seu próprio grupo. Ainda no rio Papuri, diz o interlocutor que uma mulher sempre cantava expressando seu desejo em se casar com um comerciante chamado Lucas que visitava a região, como já vimos, à procura de mão de obra indígena. Mas ela acabou se casando e tendo filhos com um homem do grupo Sanapó porã. Os filhos desse casal passariam a ser chamados de Duca porã, os "filhos de Lucas" (Rodrigues, 2012). Por certo, uma chacota motivada pelo tema do casamento desejado pela mulher.

Ou seja, ainda que não se altere o significado imediato da expressão "filhos de Lucas", há uma diferença significativa na explicação sobre o aparecimento do nome (Rodrigues, 2012). Na versão de um interlocutor inapé porã, um homem sanadepó porã se autodenomina Duca, o que acaba se tornando nome de um grupo em um contexto que envolve o deslocamento rio abaixo por aqueles que teriam seguido suas indicações. Em suma, a partir do ponto de vista de quem não pertence ao grupo, ocorre uma autodesignação por meio do empréstimo de um nome de 'branco'. Já no relato de Pedro M., que pertence ao grupo, o desejo de casamento de uma mulher com um comerciante branco, expresso através de seu canto, aparece como o motivo pelo qual passaria a ocorrer uma hetero-designação, ou seja, a atribuição do nome por terceiros (Rodrigues, 2019, p. 210).

Em ambas versões, o vínculo factual (o trabalho como remador) ou potencial (desejo de casamento) com o comerciante não indígena aparece como elemento comum na explicação sobre os motivos pelos quais tal nome haveria surgido. Teria sido o contato com os não indígenas que fez com que o nome Sanapó porã passasse a coexistir com o nome Duca porã? De toda forma, o que vale anotar aqui é que um nome de grupo, especificamente um apelido, possui uma trajetória na qual os deslocamentos rio abaixo e o contato com os não indígenas adquirem centralidade. No caso que estamos tratando, também é possível argumentar que os nomes vão se proliferando, o que, por sua vez, indica o pouco rendimento em compreendê-los como categorias classificatórias e estanques (Rodrigues, 2019).

Maia e Andrello (2019) afirmam que os nomes resultam de uma série de movimentos em sentidos distintos e que a narrativa sobre esses movimentos é a base para o reconhecimento dos grupos que os possuem, pois a trajetória no tempo e no espaço consiste em um movimento que enseja a aparição dos vários subgrupos cujas narrativas são chamadas de *pa'mûri-kiti*, 'histórias de transformação' ou 'histórias de surgimento'. É preciso ponderar que os autores estão se referindo ao

aparecimento dos grupos ocorrido ao fim de uma era pré-humana, ou seja, ao processo de transformação e aparecimento da própria humanidade. No entanto, como também afirmam os autores, o movimento prossegue em um tempo propriamente humano, já que grupos aparecem e seguem crescendo em uma série de episódios de deslocamentos e paradas, distanciamentos e aproximações no espaço, ao longo de um período indeterminado. Por isso, é o movimento que, em alguma medida, lhes garante reconhecimento entre si e por outros que, nesse caso, ocorre, via de regra, através dos apelidos. Em suma, um reconhecimento atrelado ao movimento. No Quadro 1, é possível entrever as formulações a respeito do nome Duca porã vinculadas aos deslocamentos efetuados pelo grupo (Rodrigues, 2019, p. 211).

É preciso mencionar que o nome Sanapó também é marcado por imprecisões e variadas explicações. Pedro M. relatou que, certa vez, recorreu a um parente tukano do subgrupo Oyé (Bibiano Maia) a fim de compreender o seu significado. O parente em questão foi consultado porque, segundo Pedro M., “os Oyé sabem mesmo a origem dos Tukano por completo. Sabem desenrolar bem desde o primeiro, descendo toda a geração” (Rodrigues, 2019, p. 212). A fala de Pedro M. vai ao encontro do material apresentado por Maia e Andrello (2019), que diz respeito ao conjunto dos subgrupos tukano a partir de ocorrências dos nomes no interior de um extenso *corpus* narrativo. Pedro M. está se referindo, de acordo com os autores supracitados, ao exercício de listar os diversos

nomes compostos dos grupos ou subgrupos (*kurupá*, ‘conjunto de pessoas’, em tukano) que compõem o que se costuma chamar de ‘etnia tukana’ (aspas de Maia e Andrello, 2019). Em suma, Pedro M. atribui legitimidade ao conhecimento do tukano Oyé Bibiano Maia. Vale dizer que o coautor do artigo elaborado com Andrello é Arlindo Maia, precisamente um Oyé (Rodrigues, 2019, p. 212).

Bibiano Maia haveria indicado a Pedro M. que Sanapó deveria ser algo como *Diásana*, por sua vez, uma referência ao pássaro martim-pescador (*Megaceryle torquata*). *Diásana* porã, ou seja, ‘filhos do martim-pescador’. A variação sana viria de *diásana*, gerando algo como Sanapó porã e até mesmo Sanadepó porã. Pedro M. concluiu, a partir dessa informação obtida com o parente Oyé, que o nome Sanapó porã deve ter sido uma forma equivocada pela qual os mais antigos passaram a se referir a esses *Diásana* porã. Vale notar que o nome martim-pescador, espécie que ocorre desde o México até a Terra do Fogo, se deve ao hábito alimentar preferencial por peixes e que o baixo Uaupés é uma região abundante em peixes, algo a ser considerado para compreender o estabelecimento desses grupos nesse local (Rodrigues, 2019, p. 212).

Também é preciso observar que a palavra sanapó é muito próxima de sarapó que, por sua vez, é um peixe da espécie *Gymnotus carapo* (família Gymnotidae), que produz sinais elétricos. Etimologicamente, a palavra sarapó decorreria de *sara’pó*, de origem tupi, significando algo como ‘desliza da mão’ (Ferreira, 1986), talvez uma referência à superfície extremamente lisa desta espécie.

Quadro 1. Explicações para o surgimento do nome Duca porã. Fonte: Rodrigues (2019, p. 211).

Os Duca porã	
Versão 1 (relato dos Inapé porã)	Versão 2 (relato dos Duca porã)
Duca é variação de Lucas	Duca é variação de Lucas
Lucas é um comerciante ‘branco’	Lucas é um comerciante ‘branco’
Homem Sanapó trabalha para Lucas	Mulher indígena canta para casar com Lucas
Homem Sanapó adere ao nome Duca	Mulher indígena não se casa com Lucas, e sim com homem Sanapó
Duca conhece o baixo Uaupés e avisa seus parentes que se deslocam para a jusante e ficam conhecidos como Duca porã	Filhos do casamento passam a ser chamados de Duca porã (‘filhos de Duca’) ainda a montante

Carneiro da Cunha e Almeida (2002) registram um relato kaxinawá que indica que mulheres grávidas podem comer o peixe sarapó para facilitar o nascimento da criança, já que o sarapó desliza, ou seja, é escorregadio, uma alusão ao parto ideal. Também é preciso considerar que, no noroeste amazônico, os sarapós de tamanho pequeno ocorrem nas cabeceiras dos igarapés e os maiores, no baixo curso dos rios (Rodrigues, 2019). Essa informação é bastante sugestiva se nos atentarmos para a posição entre o alto e o baixo rio Uaupés do grupo tukano de Pedro M. De toda forma, o que merece ser notado aqui é o fato, aparentemente não incomum, de os nomes serem passíveis de elucidação com pessoas de alguns poucos grupos que parecem possuir autoridade para tanto. Em suma, é preciso que a aferição de um nome seja como que certificada por outros (Rodrigues, 2019, pp. 212-213).

Já a variação Duca para o nome Lucas me parece apontar para o que S. Hugh-Jones (2002, pp. 52-53 citado em Rodrigues, 2019, p. 213) sugere com relação aos nomes estrangeiros, ao afirmar que:

Mais lugar comum ainda são os nomes de estrangeiro (*gawa wame*), a maioria nomes cristãos colombianos ou brasileiros que são, em geral, abreviados e modificados tanto de acordo com as demandas da fonologia das diferentes línguas tukano, quanto com o capricho individual. Embora possam ser alterados ou acrescentados mais tarde, nomes como estes são conferidos logo após o nascimento, quase sempre pelos pais, mas, idealmente, por um agente externo e, melhor ainda, por um missionário em um rito de batismo. Tal como os nomes jocosos, os nomes de estrangeiros podem formar par com os nomes de espírito, de modo que, através de várias gerações, diferentes indivíduos podem compartilhar a mesma combinação de nomes sagrados e nomes de estrangeiros.

Nesta passagem, S. Hugh-Jones (2002) está tratando de um dos três tipos de nomes pessoais tukano, pois, como temos visto, além dos nomes estrangeiros, também existem os nomes sagrados e os apelidos. O trecho citado ilustra bem a operação fonológica do nome Lucas para Duca. Por isso, Duca me parece se tratar de um nome que transita entre as categorias nome estrangeiro e

apelido. Nome estrangeiro porque, mais que uma simples alusão a um nome cristão ou nome de branco, há uma referência concreta ao patrão Lucas. Mas é também um apelido, uma vez que remete claramente ao que sugeriu S. Hugh-Jones (2002) sobre esse tipo de alcunha: “não transferíveis e biográficos, servem para individualizar o portador” (S. Hugh-Jones, 2002, p. 52). No entanto, o nome Duca extrapolou o aspecto de nome pessoal, uma vez que, nome estrangeiro e/ou apelido, a trajetória do qualificativo Duca (singular) o alçou a uma categoria coletiva, a um nome de subgrupo (plural). Nesse sentido, a transformação de um nome singular (Lucas/Duca) em um nome de subgrupo (Duca porã) seria indicativa de um princípio de fractalidade, de padrões escalares autossimilares (Kelly Luciani, 2001 citado em Rodrigues, 2019, p. 213). Consideremos o que também afirma S. Hugh-Jones (2002) a respeito desses nomes estrangeiros e/ou apelidos:

... esses nomes exóticos são uma alternativa conveniente aos nomes indígenas secretos. ... compreendem partes desejadas e cada vez mais necessárias do processo de modernização. ... esses nomes também incorporam os poderes exóticos e externos (*ewa*) dos estrangeiros (S. Hugh-Jones, 2002, p. 54 citado em Rodrigues, 2019, p. 214).

A denominação Duca porã ganhou amplitude no baixo curso do rio Uaupés, uma vez que o subgrupo conhecido por este nome experimentou, no curso da história, uma expansão de suas relações sociais, algo diretamente atrelado ao reconhecimento dos Duca porã enquanto ‘chefes’ por alguns grupos. Se, como propõe S. Hugh-Jones (2002), os nomes vindos do exterior (estrangeiros e apelidos) incorporam poderes exóticos e externos dos estrangeiros, então é preciso olhar com cuidado para a conformação sociopolítica do baixo Uaupés – microrregião em que os Duca porã parecem ter assumido proeminência em um dado período, a qual atualmente vem à tona com as memórias de alguns moradores locais não necessariamente pertencentes a esse

subgrupo quando dizem, por exemplo, que os Duca porã 'mandavam' nessa área (Rodrigues, 2019, p. 214). Vejamos.

Tendo sido o primeiro subgrupo tukano a se estabelecer num determinado trecho do baixo curso do rio Uaupés, os Duca porã passariam a ser considerados chefes tanto por alguns outros grupos que também vieram a se estabelecer na região quanto pelos patrões brancos. Pelos brancos, eles são chamados de tuxauas, insígnia de chefia atribuída pelas autoridades às lideranças indígenas aliadas (Andrello, 2006, 2011). Já para alguns outros grupos indígenas, como para os Sipiá, subgrupo do povo desana residente na comunidade Monte Alegre, vizinha a Ananás, a chefia dos Duca porã fundamenta-se no fato de terem sido os primeiros a se estabelecerem no local, ou seja, uma chefia alicerçada no pioneirismo protagonizado pelo grupo de Pedro M. nessa microrregião (Rodrigues, 2019, pp. 214-215).

O importante para o argumento é o fato de que, rio abaixo, os Duca porã alcançam uma posição de destaque. Eis a questão: qual peso exerceria o nome nesse processo? Se os nomes estrangeiros são uma alternativa conveniente aos nomes indígenas, como propõe S. Hugh-Jones (2002), o nome Duca porã parece-me atender adequadamente a posição adquirida pelo grupo rio abaixo, indicando um *status* de 'chefes' entre grupos indígenas específicos e, simultaneamente, ao olhar dos não indígenas. Em outras palavras, se a chefia diante dos Desana Sipiá de Monte Alegre repousa principalmente em seu pioneirismo na ocupação do território, ela não está vinculada à relação entre nomes sagrados e papéis rituais, tal como, via de regra, é preconizado pelos Tukano (Rodrigues, 2019, p. 215).

O que legitima a posição da chefia aqui não é a posse de um nome de chefe, mas a relação de precedência mantida com um determinado lugar, bem como as relações mais cedo travadas com os não indígenas. Para os Desana Sipiá, os Duca porã são 'chefes' não porque carregam um

'nome sagrado' tukano que os designa como tal, mas sim devido à chegada pioneira desse grupo no baixo rio Uaupés. Por outro lado, se Duca porã não é um 'nome sagrado' ou de espírito previamente associado a uma posição de chefia, enquanto nome estrangeiro carrega em si os atributos próprios de um chefe, pois é nome de um 'patrão branco'⁴. Os poderes exóticos e externos incorporados pelo nome Duca porã estariam vinculados à posição de patrão de Lucas, que atuava na região recrutando mão de obra indígena (Rodrigues, 2019, p. 215).

Os Duca porã, estabelecidos territorialmente no baixo curso do rio Uaupés, construíram uma rede de alianças com outros grupos tukano oriental e passaram a ser amplamente conhecidos por um nome que tem como referência as atividades comerciais e suas mercadorias. Até aqui, esta é uma lógica implícita ao apelido: ou seja, tendo o nome Sanapó porã sido atribuído por terceiros, com o tempo, a coexistência com ele estará estabelecida (Rodrigues, 2019, p. 215).

No mais, há um detalhe que é preciso considerar. O subgrupo tukano que ficou conhecido como os 'filhos de Lucas' (um 'patrão branco') ao longo de sua história viria a reiterar tal designação, pois seus membros teriam sido os responsáveis por trazer desde Manaus um menino que, crescido, tornar-se-ia o principal comerciante do rio Uaupés no início do século XX, o tristemente célebre Manduca. Visando a exploração econômica e obtendo controle sobre a região por cerca de vinte anos através da violência e do regime de endividamento, Manduca figura na bibliografia do rio Negro como um importante comerciante que se instalou no baixo Uaupés no início do século XX, e cujo declínio está associado à chegada dos padres salesianos para a construção de um internato, em 1914, na ex-missão de Taracua (Rodrigues, 2019, p. 215).

Talvez seja mera coincidência o apelido Duca porã ter sido sobreposto pelos acontecimentos da história local.

⁴ Aqui, vale mencionar que os profetas dos movimentos milenaristas do século XIX muitas vezes assumiram os nomes de santos, ou mesmo de Cristo. O batismo com nomes cristãos é algo também documentado na história do rio Negro (Andrello, 2006; Wright, 1999).

No entanto, trata-se de um evento nada trivial que compõe sua trajetória. Como me disse Pedro M., os Duca porã ocultaram o fato de terem sido os responsáveis pela chegada de Manduca ao Uaupés. É certo que não esperavam que Manduca se tornasse algoz. “Era pra ele cuidar bem dos indígenas, mas ele não cuidou bem não” (Rodrigues, 2019, p. 216), disse-me certa vez um morador do baixo Uaupés. Sem pretender aferir exatidão aos processos até aqui descritos, meu argumento é de que o nome Duca porã evoca, sim, as relações dos subgrupos tukano com os padrões brancos e, nesse sentido, compreender a trajetória desse nome passa, necessariamente, pela compreensão do envolvimento dos Duca porã com as relações de patronagem vigentes no baixo Uaupés no curso da história, em especial, a partir da segunda metade do século XIX (Rodrigues, 2019, p. 216).

Aqui me parece interessante considerar em quais termos a trajetória dos Duca porã se aproxima ou não dos Waûro porã – esses últimos amplamente considerados chefe maior dos Tukano que, como vimos na primeira seção, desceram o rio e vivem hoje como os não indígenas nas grandes cidades brasileiras. De acordo com Andrello (2006, 2016), os descendentes de (Yû'pûri) Waûro decidiram descer o rio e tornaram-se civilizados, como se conta em diversas narrativas. Ou seja, ambos – Duca porã e Waûro porã – descem o rio. Seus deslocamentos são expressões parciais da trajetória pós-mítica que envolve todos os Tukano nas quais, rio abaixo, ‘chefes’, ‘irmãos maiores’ e ‘irmãos menores’ buscam novos sítios de moradia e relações com outros povos (Andrello, 2016). Mas há uma diferença fundamental entre Waûro e Duca. Os descendentes de Waûro passam a se casar com mulheres não indígenas ou baré (povos arawak considerados de contato antigo e profundo com os não indígenas) e não esquecem seus nomes sagrados. Já os ‘filhos de Lucas’ estabelecem no baixo Uaupés uma relação de trocas matrimoniais com os grupos

Tukano Oriental – Desana, Pira Tapuia, Tuyuka – e com os Tariano (Arawak) que enviam suas mulheres localizadas a montante (Rodrigues, 2019, p. 216).

A situação é mais ou menos a seguinte: os Duca porã casam-se com mulheres indígenas a partir das relações de aliança estabelecidas com outros grupos tukano oriental e arawak (Tariano); os descendentes de Waûro se casam com mulheres não indígenas e baré (Arawak). O que me parece estruturar essa situação é a intensidade, no sentido do espaço físico e do espaço relacional, do deslocamento. Enquanto os descendentes de Waûro foram se estabelecer a extrema jusante, atingindo cidades como Manaus, Belém e Rio de Janeiro – inserindo-se no mundo dos não indígenas de modo definitivo –, os Duca porã efetuaram um deslocamento mais contido, em termos de distância geográfica, ocupando áreas esvaziadas do baixo rio Uaupés sem adentrar com muita intensidade o rio Negro. Ainda que alguns indivíduos duca porã tenham se estabelecido no rio Negro, em cidades como São Gabriel da Cachoeira, ou tenham visitado Manaus, é a localização na comunidade Ananás que possibilitou a construção de uma rede de alianças com os povos vizinhos⁵. Em seu conjunto, todos esses fatos se relacionam à história de descimentos que o alto rio Negro experimentou desde o século XVIII e continua experimentando na contemporaneidade (Rodrigues, 2019, pp. 216-217).

Como afirma Andrello (2016, p. 83), “. . . o epíteto tukano refere-se a uma posição situada numa parcela específica no *continuum* jusante-montante”, pois se trata de um apelido atribuído por mulheres desana a seus cônjuges preferenciais. Nesse sentido, os Duca porã parecem-me ter efetuado um deslocamento que, ao mesmo tempo, possibilitou a expansão de suas relações a ponto de serem reconhecidos por alguns como ‘chefes’ a partir do pioneirismo no baixo Uaupés. É preciso ponderar que o reconhecimento como ‘chefes’ é veementemente

⁵ Como veremos na próxima seção, outros subgrupos tukano do baixo Uaupés elaboram narrativas sobre seus ancestrais não terem acompanhado Waûro porã em direção a extrema jusante, e sim permanecido “no meio do caminho”, por assim dizer, próximos à foz do Uaupés, tal como os Duca porã (Rodrigues, 2019, p. 216).

contestado pelos Inapé porã – o motivo para também terem efetuado o deslocamento rio abaixo foi justamente a indisposição dos Inapé porã com essa situação. É bem possível que os demais subgrupos tukano que se consideram irmãos maiores dos Duca porã também discordem da posição de chefia alcançada por eles (Rodrigues, 2019, p. 217).

Já os descendentes de Waûro se deslocam a ponto de passarem a viver como os não indígenas. Com isso, em certo sentido deixam a condição tukano, pois passam a se casar com mulheres não indígenas ou baré. No entanto, e aqui um ponto fundamental, ao contrário dos Duca porã, que se autodenominam a partir de um apelido contraído no curso da história, os Waûro porã ainda guardariam os seus nomes sagrados (Rodrigues, 2019, p. 217).

Ao contrário dos descendentes de Waûro que foram viver entre os não indígenas, os Duca porã foram até a jusante e teriam trazido o menino Manduca para viver com eles. O território do baixo rio Uaupés reconhecido como a área cujos limites estariam sob a responsabilidade dos Duca porã se estende, no sentido rio abaixo, desde um ponto acima da atual comunidade de Ananás, passando pelas atuais comunidades de Monte Alegre e Açáí Paraná até a ilha de Maku, um pouco acima da atual comunidade Uriri. É justamente próximo a essa última comunidade, Uriri, em um sítio chamado Bela Vista, cujas ruínas são visíveis até os dias atuais, que Manduca estabeleceu moradia após ter se casado com uma indígena pira tapuia. “Nós demos uma mulher nossa pra ele”, relatou-me certa vez Pedro M. A afirmação sugere que uma das intenções desses indígenas com Manduca foi, justamente, fazê-lo cunhado (Rodrigues, 2019, pp. 217-218).

Vale dizer que existem outras versões sobre a chegada de Manduca na região. Em uma delas, o pai dele é descrito como um português também casado com uma indígena pira-tapuia e que Manduca teria se criado no baixo Uaupés. Haveria partido, em seguida, para Manaus, a fim de concluir seus estudos para retornar anos mais

tarde, já como Diretor de Índios. Teria sido esse retorno proporcionado pelos Duca porã? Impossível precisar. O mais importante a apreender dessas informações diversas a respeito da biografia de Manduca é que, se as relações dos Duca porã e demais indígenas estabelecidos no baixo Uaupés com os comerciantes não se iniciaram com seus empreendimentos, no período de sua atuação elas se intensificaram, pois com a presença de Manduca o acesso às mercadorias era facilitado, mas o preço a se pagar foi se mostrando cada vez mais alto. Desde aplicação de duros castigos a estupro de suas filhas e mulheres, a época de Manduca é rememorada pelos moradores do baixo Uaupés como um período de escravização que só teve fim com a chegada dos missionários salesianos, nos anos 1910⁶ (Rodrigues, 2019, p. 218).

Uma forma possível de compreender a aliança inicialmente firmada entre os indígenas e Manduca é considerá-lo como uma espécie de ‘*cunhamena*’, termo em Nheengatú (*cunhã* = mulher, *mena* = marido) que, de acordo com Meira (2017), designava os homens – no caso, traficantes ou patrões não indígenas – que se casavam com as filhas dos ‘chefes’ indígenas. Meira (2017) retoma Sommer (2005) para indicar que o termo *cunhamena* remete à história do comércio de escravos no rio Negro, na qual as práticas dos *cunhamenas* datam desde o final do século XVII, afirmando tratar-se de mestiços ou mamelucos, capitães de descimentos amplamente familiarizados com os modos de vida do sertão e da cidade. Meira (2017, p. 188), por sua vez, argumenta que “. . . tais alianças comerciais, associadas às relações de parentesco por afinidade, consolidaram então uma rede hierárquica de comércio no Grão-Pará, e mais especificamente, no noroeste amazônico”. As relações de parentesco e a forma dos empreendimentos perpetrados por Manduca parecem-me, de fato, aludir ao processo histórico envolvendo o aviamento no alto rio Negro, tal como descrito por Meira (2017 citado em Rodrigues, 2019, p. 218).

⁶ É preciso destacar, no entanto, que a chegada dos missionários salesianos inaugura uma nova fase de violência contra os povos indígenas na região, ainda que de outro tipo.

Os Duca porã, em sua descida de rio, teriam experimentado uma transformação profunda, pois o contato com os não indígenas os vincula a um dos episódios mais violentos da história do baixo Uaupés. Nesse processo, expandiram seu campo de ação e, ao descerem o rio, subiram na escala hierárquica. Compreenda-se escala hierárquica, aqui, não como uma grade fixa de posições com uma única cadeia de comando, e sim como um campo aberto a disputas por reconhecimento, prerrogativas no manejo de recursos, autoridade sobre conhecimentos especializados e, principalmente, sucesso na política de alianças e crescimento demográfico. Aqui, é importante dizer que, embora a trajetória dos Duca porã no baixo Uaupés sugira uma relação entre descida de rio e fortalecimento político, tal relação não é meramente causal e/ou extensiva para outros grupos. Em suma, tal feito seria uma das particularidades da história do grupo em questão. Algo que me parece corroborar esse argumento é a contestação de tal escalada empreendida pelos Duca porã, levada a cabo por seus parentes agnáticos mais próximos, os Inapé porã (Rodrigues, 2019, p. 219).

Alguns relatos de Pedro M. indicam que os Duca porã podem ter sido vítimas de sopros, ou seja, podem ter sido enfeitados. Em decorrência disso, suas gerações mais recentes assistiram a um nítido declínio populacional, pois muitos morreram jovens, sem se casar e ter filhos. Foram muitos, hoje são poucos. E aqui a imagem da pequenez dos Duca porã está associada não apenas à quantidade numérica dos moradores contemporâneos da antiga comunidade Ananás (em 2017, menos de duas dezenas), e sim à dispersão de outros integrantes pelas cidades rio Negro abaixo. O que quero salientar com isso é que ser menor ou ser maior não se restringe a termos quantitativos. Um exemplo: certa vez, o interlocutor tukano inapé porã Maximiliano Menezes me disse que todos os indígenas do rio Negro não dariam conta de ocupar um estádio de futebol. Ao mobilizar esse exemplo, Maximiliano me parecia apontar para o fato de que, se os indígenas

rionegrinos fizeram um movimento de se misturar às multidões de não indígenas, eles desapareceriam, não em um sentido absoluto, mas relativo. Por isso, a permanência nos locais tradicionais de habitação é algo que tendem a enfatizar como uma espécie de condição para permanecerem, em sentido sobretudo qualitativo, fortes e grandes (Rodrigues, 2019, p. 219).

Afetar o crescimento de um grupo passaria por fomentar conflitos que impliquem o abandono de suas comunidades: a expressão tukano '*mahkari uase*', em uma tradução livre, seria algo correspondente a 'ir embora da comunidade sentindo raiva'. As afirmações de que os Duca porã teriam sido soprados sugerem, a meu ver, que, em contextos fortemente marcados por disputas entre os subgrupos, a feitiçaria é utilizada tanto para a destruição da capacidade reprodutiva quanto para a expulsão dos desafetos, parentes agnáticos ou afins, de um determinado lugar, ainda que, muitas vezes, na forma de verdadeiras expedições guerreiras, as motivações da feitiçaria fossem, sobretudo, políticas (Rodrigues, 2019, p. 219).

Eis que é preciso também tentar responder qual o lugar da nominação, em suas várias modalidades, em um regime de socialidade tão marcado por disputas por influência (Andrello, 2020). Talvez uma resposta inicial possa ser observada na recusa dos Inapé porã em reconhecerem seus vizinhos históricos de Ananás como Duca porã. Ao se referirem ao grupo de Pedro M. como Sanapó porã, estariam os Inapé tentando eclipsar a posição de chefia ainda hoje amplamente associada ao nome Duca porã no baixo curso do rio Uaupés? Ou ainda, se, como vimos, sanapó se trata de sarapó – o peixe que é pequeno rio acima e grande rio abaixo –, os Inapé estariam afirmando a condição de peixe pequeno que desejariam manter para os seus corresidentes agnáticos? (Rodrigues, 2019, pp. 219-220).

Talvez aqui estejamos tratando, nos termos de Munn (1992), de fama e reputação. Munn (1992), ao descrever os processos de criação de valor em Gawa (Papua Nova Guiné), conceitua a fama como uma forma virtual de

influência. Nesse sentido, para os Tukano do baixo Uaupés mais do que o nome denota, parece-me tratar-se do que o nome conota e/ou evoca. Em caso positivo, e para além de nomes, o que temos tentado descrever é um mecanismo de atribuição de qualidades e reputação que codifica as disputas intergrupos, onde, evidentemente, os nomes ocupam uma posição proeminente.

Inapé, Sanapó/Sarapó e Duca porã também parecem tratar-se de nomes que circulam em zonas de ambivalência em que os diversos grupos tukano se posicionam e se deslocam na conformação de contextos sociopolíticos específicos (Andrello, 2016). Ora 'irmãos menores', ora 'irmãos maiores', ora 'tuxauas' ou 'chefes'. Já foram muitos, hoje são poucos. O fato é que o nome parece ser fundamental nos processos de constituição de subgrupos marcados por disputas e conflitos – isto é, um nome sempre implica (des)reconhecimento por outros (Rodrigues, 2019, p. 220).

Uma forma pertinente para compreender os processos de disputas e conflitos intergrupos dos tukano orientais tal como estamos tratando também é fornecida por Cayón (2020). O autor argumenta que a política makuna (Tukano oriental) vinculada à aquisição de poder tende a ser marcada por disputas fraternas. Como o autor retoma, na literatura regional essa tensão tem sido tratada em termos da presença de um modelo dual em que se opõem hierarquia e igualdade. No entanto, o autor opta pelo conceito de heterarquia no lugar de igualdade, pois sua proposta é a de tratar essa tensão em termos de assimetria e simetria – um princípio estrutural que possibilita distintas configurações sociopolíticas e trânsitos entre escalas. Uma vez que são constituídas de forma mútua, hierarquia e heterarquia operam em defesa da multiplicidade, da autonomia e da diferença.

Como retoma Cayón (2020), o tema da hierarquia entre os Tukano orientais tende a ser abordado a partir da distribuição territorial dos clãs e do controle de recursos rituais e econômicos. Dessa forma, clãs patrilineares exogâmicos reivindicam a posse de territórios e bens rituais específicos. Trata-se, no entanto, de um esquema ideal de

uma estrutura social baseada na patrilinearidade replicada linearmente no espaço (clãs de irmãos mais velhos, na foz, e irmãos mais novos nas cabeceiras dos rios). Ocorre que, via de regra, não há ocupação exclusiva de um território por um clã em específico, uma vez que há dispersão de seus membros por diferentes lugares. Tal dispersão, no caso dos Tukano, é algo que temos enfatizado ao longo deste artigo.

Cayón (2020) também demonstra que os Makuna combinam a ideologia da descendência patrilinear com o princípio da aliança simétrica na ordenação das unidades básicas da organização social e política no espaço. Dessa forma, ocorre a dispersão progressiva dos consanguíneos em que a aliança é fator preponderante da produção de uma organização espacial de grupos pequenos. Isso reforça o argumento do autor de que existe uma relação dialógica entre hierarquia e heterarquia, uma vez que, junto à linguagem hierárquica que sublinha a diferença temporal estabelecida pela ordem de nascimento, há relações entre elementos diferentes e equivalentes à margem das gradações de valores próprias das posições hierárquicas.

Para o caso que temos descrito, a dispersão territorial dos subgrupos tukano para o baixo Uaupés põe em evidência que a linguagem hierárquica precisa ser reconfigurada, uma vez que, distantes de seus territórios de origem, tais subgrupos deixam de ter a vinculação imediata entre posição hierárquica e território. Por um lado, passa a existir uma espécie de suspeição potencial do *status* hierárquico de outrora (montante), em que a diferença assimétrica é atualizada a partir do desreconhecimento que alguns subgrupos passam a ter. Por outro, também é verdade que a equivalência simétrica (heterarquia) via, principalmente, constituição de alianças emerge como vetor transformacional potencialmente positivo daquele *status* hierárquico abalado, uma vez que há campo aberto para a constituição de trajetórias marcadas por atributos amplamente valorizados, como o domínio sobre territórios específicos e o sucesso na política matrimonial.

Cayón (2020) argumenta que a tensão entre a diferença assimétrica (hierarquia) e a equivalência simétrica

entre diferentes (heterarquia) é um princípio estrutural da relação entre irmãos no sistema regional do alto rio Negro. Essa tensão, por sua vez, produz formas de atualizar os coletivos e de, ao mesmo tempo, marcar as diferenças para que não ocorra a concentração do poder. Tais argumentos contribuem de maneira significativa para a compreensão dos fenômenos que temos descrito para o baixo Uaupés. Isso porque a ideologia da descendência patrilinear com o princípio da aliança simétrica, enquanto campos marcados por disputas e arranjos, somam-se, no baixo Uaupés, aos mecanismos de atribuição de qualidades e reputação vinculados a nomes. Nesse sentido, as trajetórias dos subgrupos tukano do baixo Uaupés evidenciam que a permanência em territórios que não lhe são de origem faz emergir uma organização social em que o princípio da tensão deverá ser controlado a partir do sucesso político. Tal sucesso, por sua vez, como temos demonstrado, envolve o reconhecimento por outros de uma chefia que tem no nome um elemento sintetizador de qualidades coletivamente valorizadas, mas que, ao invés de cristalizada, é suscetível a um estrutural dualismo em perpétuo desequilíbrio (Lévi-Strauss, 1992 citado em Cayón, 2020).

Cabe aqui também retomar que Andreello (2016) demonstra como nomes e apelidos são instrumentos fundamentais na conceituação de diferenças internas e vinculam-se à noção local de hierarquia, cujo um dos elementos refere-se, justamente, às categorias de que lançam mão os atores locais para designar a si e a outrem. Nesse sentido, o autor evidencia uma dinâmica social na qual as diferenças hierárquicas dizem respeito, de fato, a um componente metaestável intrínseco a esse sistema. Isso porque, em concomitância à profusão de nomes particulares associados à origem mítica dos clãs patrilineares, ocorre a recorrência de categorias englobantes vinculadas a posições instáveis e contrastivas, que podem ser perseguidas ou rejeitadas.

Andreello (2016) afirma que os nomes integram um mecanismo pelo qual coletivos podem aparecer em distintos graus de proeminência e magnitude. Nesse ponto, indico que, ao mobilizar o termo proeminência ao longo deste artigo, estou me referindo exatamente a

um indicativo de poder político que ocorre em termos propriamente tukano-orientais, em que a chefia está atrelada à posse de prestígio e de qualidades valorizadas (Cayón, 2020). Em síntese, perseguir nomes e categorias carregadas de prestígio e recusar designações pejorativas me parece ser um elemento fundamental da disputa por poder político, que pode ser traduzida enquanto uma condição/posição indicava de proeminência ou, dito de outra forma, de importância e grandeza entre os Tukano.

É por isso que na próxima seção passo a demonstrar como essa perseguição a nomes específicos encontra largo campo no baixo Uaupés, quando vem à tona um nome específico entre os Tukano, referenciado ainda no início do artigo e do qual o leitor deve se lembrar: Yu'pûri Waûro, o 'irmão maior' e incontestável chefe, morto em duelo por seu irmão mais novo.

POR ONDE ANDARÁ WAÛRO?

Nesta seção, passaremos a considerar alguns elementos relacionados ao nome do outro subgrupo tukano historicamente residente em Ananás, os Inapé porã. Vejamos, inicialmente, a explicação de Pedro M., um tukano Duca porã, sobre tal nome:

Esse Inapé porã é apelido de um clã, não é um nome de origem que veio desde o início não! Foi mais tarde que apareceu Inapé porã. Porque um homem desse grupo disse assim: "a vagina da minha mulher é do tamanho do burquinho da formiguinha". Aí os outros falaram: "ah... então você é filho desse tipo, do burquinho da casa da formiguinha" (Pedro M., comunicação pessoal, abr. 2016 citado em Rodrigues, 2019, p. 220).

Pedro M. inicialmente mobiliza uma chave temporal para localizar o nome Inapé porã, um apelido que teria surgido mais recentemente, e não um nome de origem. Na sequência, o interlocutor passa a narrar uma situação jocosa que envolve a reação, por certo de cunhados e demais parentes afins, diante de algo que teria sido anunciado por um homem do grupo (Rodrigues, 2019, p. 221).

Maximiliano, à época de nossa pesquisa conjunta, em 2010, ao contrário, não forneceu tal explicação para

o significado do apelido de seu grupo, restringindo-se a indicar que Inapé se tratava de uma formiguinha preta. Algo plausível, se considerarmos que o episódio de atribuição do apelido descrito por Pedro M. envolve um tom de zombaria por parte de quem o atribui, pois não se trataria de uma associação direta, e sim indireta, ao animal, já que aparece em primeiro plano como uma característica do órgão sexual da esposa de um dos membros do grupo: sua vagina teria a dimensão de um burquinho de formiguinha. Seus membros passariam a ser referidos como os 'filhos da formiguinha' ou, de uma maneira mais ampliada, "os filhos daquele que tem como esposa alguém que possui a vagina do tamanho do burquinho (que é a casa) de uma formiguinha preta". Em suma, a atribuição do nome ocorre em um contexto jocoso entre homens em que uma característica do órgão sexual da esposa de um deles se torna o motivo do apelido (Rodrigues, 2019, p. 221).

Viveiros de Castro (2006), em um frutífero diálogo com S. Hugh-Jones (2006) sobre a onomástica tukano, sugere que entre os nomes pessoais o apelido manifesta o aspecto corpóreo da pessoa, sua história individual ou curso de vida; uma biográfica e não transferível individualização do nome, uma noção propriamente amazônica de conceber o corpo como um aspecto que singulariza os seres. Uma lógica semelhante me parece ocorrer com o nome Inapé porã. Ainda que tal nome designe um subgrupo tukano e não se trate de um nome pessoal, a narrativa de Pedro M. se refere justamente à ocorrência de um apelido atribuído a um indivíduo em específico. O que também podemos notar é que, assim como nas narrativas sobre o surgimento do nome Duca porã, um nome de indivíduo, ainda que apelido, torna-se nome de um coletivo, evocando a já acima citada fractalidade dos nomes. No mais, é bom lembrar a escala temporal mencionada por Pedro M., que localizou o nome Inapé em tempos mais recentes, algo que corrobora outra proposição de Viveiros de Castro (2006) sobre os apelidos, qual seja, tendem a ocorrer em brincadeiras entre afins e situar-se iam temporal e espacialmente próximos à experiência (Rodrigues, 2019, p. 221).

Dito isso, é preciso lembrar aqui as expectativas de Maximiliano que anunciou, ainda em 2010, um grande interesse em descobrir o verdadeiro nome de seu grupo. Estaria ele desejando encontrar o tal nome de origem anunciado por Pedro M., uma vez que o apelido Inapé seria insuficiente para situá-los entre os grupos tukano? O problema apresentado por Maximiliano era o de que os Inapé porã seriam um grupo de alta hierarquia que vinha perdendo o reconhecimento como tal entre os demais subgrupos tukano. Isso porque, em sua opinião: i) com o deslocamento a jusante e estabelecimento em Ananás, passaram a ser confundidos com os Duca porã e, por isso, identificados como um clã de baixa hierarquia; ii) uma grande dispersão ocorrida em Ananás, na década de 1990, fez com que muitos integrantes inapé porã se deslocassem para São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos. Sem uma comunidade ou um território de referência, a perspectiva de Maximiliano, à época, era a de que os Inapé porã estavam lidando com a possibilidade iminente de desaparecimento. Ou seja, o movimento a jusante efetuado pelos Inapé porã teria produzido um efeito oposto ao da descida dos Duca porã, uma vez que os primeiros veem sua notoriedade na escala hierárquica diminuir (Rodrigues, 2019, p. 222).

Ao demonstrar seu interesse pela ajuda de um estudante não indígena de antropologia, talvez Maximiliano tenha acreditado na possibilidade de que com uma pesquisa colaborativa esse quadro pudesse ser revertido. Como? Registrando no papel a trajetória dos Inapé porã para reafirmar a alta posição hierárquica que o grupo um dia haveria ocupado. Mas a tarefa não foi tão simples assim, pois, ao buscar reunir informações para formar um ponto de vista, várias possibilidades vieram à tona e o que se conseguiu foi mais um apanhado heterogêneo de relatos e especulações, algo que me parece compor a política tukano quando esse tipo de assunto vem à tona. Em suma, Maximiliano não conseguiu reunir um repertório suficiente para solucionar o problema em definitivo e a posição/ condição dos Inapé porã permaneceu uma incógnita: suas conexões mais primordiais – o 'nome sagrado', 'nome

de origem' ou 'nome de benzimento' – não puderam ser acessadas. Isso porque, como argumentam Maia e Andrello (2019), as classificações ganham consistência se baseadas em um controle eficaz do conhecimento relativo às trajetórias dos grupos e aos mitos de origem que as precedem (Rodrigues, 2019, p. 222).

Note-se que a empreitada de Maximiliano era particularmente inglória, pois não havia tal consistência, uma vez que seu pai, aquele que talvez pudesse rememorar de maneira aprofundada a trajetória do grupo a partir de um *corpus* narrativo robusto, estava, à época, impossibilitado para executar tal tarefa. Para afirmar-se como 'irmão maior' dos Duca porã e, mais do que isso, argumentar que seu grupo deveria ocupar, em seus próprios termos, uma alta posição hierárquica, Maximiliano necessitava recontar uma história sobre a qual, aparentemente, faltavam-lhe elementos para produzir ascendência. Como também argumentam Maia e Andrello (2019), os modos de tratamento, tais quais esses que Maximiliano pleiteava a favor de seu grupo, estarão sempre a expressar o ponto de vista de alguém acerca das origens míticas e do processo subsequente de proliferação dos grupos no interior de um conjunto maior, com a finalidade de estabelecer posições mais ou menos distantes, para reforçar ou atenuar diferenças de *status* (Rodrigues, 2019, pp. 222-223).

É por isso que, de acordo com Maia e Andrello (2019), do ponto de vista dos clãs maiores (expressão dos autores), é fundamental a manutenção de uma posição originária. Uma das formas de conseguir transmitir tal *status* ao longo de sucessivas gerações passa por gerar muitos filhos homens e ser bem-sucedido na obtenção de esposas junto aos clãs de cunhados, já que os clãs podem diminuir e até desaparecer por terem poucos filhos homens ou somente filhas. A partir dessas considerações, é possível

visualizar parte da preocupação de Maximiliano, uma vez que seu grupo, como já dito, se dispersou de tal modo que o sucesso na obtenção de esposas já não estava mais assegurado como no tempo de crescimento de Ananás, no qual puderam fomentar alianças com cunhados de outros grupos exogâmicos. Por último, como também observam os autores, além da replicação de alianças tradicionais, alguns grupos tukano conseguiram diversificar tais alianças ao longo do tempo e tornaram-se, por isso, demograficamente fortes e reconhecidos por ocuparem posições de destaque em seus respectivos conjuntos. Ao que tudo indica, não foi exatamente essa a trajetória dos Inapé porã. No entanto, continuemos observando as tentativas de Maximiliano que, ao contrário de seu grupo, conseguiu tornar-se e tem se mantido grande enquanto uma destacada liderança indígena amazônica (Rodrigues, 2019, p. 223).

Após a primeira etapa da pesquisa ser concluída, outra forma de abordar o mesmo assunto passou a ser elaborada por Maximiliano. Tendo lido e feito alguns poucos comentários à dissertação que lhe entreguei como contrapartida de nossos esforços conjuntos, seu principal argumento passou a ser de que os Inapé porã por certo seriam um grupo vinculado aos próprios Waûro porã, os descendentes do chefe maior dos tukano, como já anunciado no início deste artigo. Segundo ele, os Waûro porã não teriam todos se deslocado até Belém ou Rio de Janeiro – alguns haveriam permanecido no baixo Uaupés (Rodrigues, 2019, p. 223).

Interessante é que a presença dos Waûro porã no baixo Uaupés anunciada por Maximiliano também pode ser visualizada em algumas fontes. Seus descendentes são identificados como moradores de Ananás nas compilações realizadas pelo antropólogo salesiano Silva (1962)⁷. Também há um dado muito

⁷ Alciolínio Bruzzi Alves da Silva redigiu parte de seu livro "A civilização indígena do Uaupés" (Silva, 1962) em Taracua, ex-missão salesiana vizinha a Ananás. O padre antropólogo salesiano costuma ser lembrado pelos moradores de Taracua por sua rigidez e severidade extremas no tratamento com os interlocutores indígenas, e muitos questionam fortemente suas observações etnográficas (Rodrigues, 2019, p. 224).

interessante no relatório do I Encontro de Manejo dos Peixes do Baixo Uaupés⁸ (Rodrigues, 2019, p. 224):

Waûro, quando chegou na região de Taracua, mandou tirar lenha e em seguida fez fogo. Depois que o fogo apagou, Waûro comeu a terra queimada, percebeu que não tinha gosto, pois a mesma era ácida. Isso significava que a terra não era fértil. Por isso resolveu continuar a viagem, pernoitando no igarapé Tucano, no rio Uaupés, defronte a atual comunidade Ananás. Nessa oportunidade, Omo sici (avô [expressão utilizada para se referir a grupos de irmãos menores] do último grupo dos Tukano), foi convencido pela esposa Sipió (Dessana), para fugirem, pois a mesma acreditava que estavam cometendo suicídio se continuassem a viagem. Na mesma noite, de madrugada, fugiram para floresta adentro. Waûro, no dia seguinte, ao perceber a ausência dos dois, antes de continuar a viagem, resolveu esperar por um bom tempo na parte da manhã. Antes de partir, enfeitiçou o local para que os fugitivos ficassem arrependidos de não terem continuado a viagem. Depois de sua partida, Omo sici juntamente com sua esposa retornaram ao local de pernoite e caíram na armadilha do feitiço colocado pelo Waûro. Caíram aos prantos, sentiram muitas saudades e se arrependeram de não ter continuado a viagem. Ao perceber que estava enfeitiçado, Omo sici benzeu um cigarro para servir como antídoto contra o feitiço e criou a coragem de recomeçar a vida, tudo sozinho juntamente com a esposa. No decorrer dos dias, prepararam a roça, plantaram maniva. Viveram por ali por muito tempo (líder de Ananás (não identificado) durante a apresentação do histórico da ocupação das comunidades do Baixo Uaupés, comunicação pessoal, 2014, citado em Rodrigues, 2019, pp. 224-225).

O excerto acima reforça a narrativa de Pedro M., divergente a de Maximiliano, de que a presença de Waûro fora passageira em Ananás⁹. É preciso considerar ainda o feitiço deixado por Waûro sobre o local. Nesse ponto, é interessante notar um de seus efeitos: o sentimento de arrependimento de não terem continuado a viagem rio abaixo. Algo controlado somente com o uso de um cigarro benzido. Considerando se tratar de um local historicamente esvaziado, tal feitiçaria perduraria sobre Ananás? No mais, ao sugerirem vínculo com Waûro,

alguns tukano do baixo Uaupés estariam atualizando o arrependimento de não terem acompanhado esse incontestável 'chefe'? Por outro lado, a presença controversa – tanto pelo fato de ter ou não ocorrido quanto por sua natureza (afinal, teria enfeitiçado o local?) – de Waûro no baixo Uaupés me parece assumir um caráter virtual, que pode ser acionado ou não, a depender de quem a enuncia. Mas, afinal, por que, como faz Maximiliano, tentar vincular-se a Waûro? Por que, como me parece anunciar Pedro M., pretende-se afastá-lo do baixo Uaupés? (Rodrigues, 2019, p. 225).

Acredito que a afirmação de Maximiliano de que os Inapé são um grupo ligado ao chefe Waûro seja indicativa de uma disputa por proeminência atrelada à apropriação de nomes em curso no baixo Uaupés. Explico: ao longo da história, e como já mencionado ao fim da última seção, a descida do rio pelos Tukano rearranjou condições/posições existentes a montante. Aqui, não pretendo projetar uma imagem de fixidez que se diluiu com os deslocamentos a jusante, e sim que tais deslocamentos adicionam às trajetórias dos subgrupos tukano elementos que precisam ser rememorados/mobilizados quando necessitam afirmar quem são. Nesse sentido, as falas e investidas de Maximiliano ilustram as estratégias contemporâneas dos Inapé porã: reivindicar sua posição/condição entre os Tukano, apontando sua ascendência em direção a Waûro. É preciso também ponderar que as falas sugerindo pertencimento ao grupo de Waûro não são exclusivas de Maximiliano. Outros moradores da região também já afirmaram que os subgrupos aos quais pertencem teriam baixado o rio com o chefe maior dos Tukano. Em suma, parece-me tratar-se de um fenômeno que envolve a disputa por um lugar de reputação no interior dos grupos Tukano (Rodrigues, 2019, pp. 225-226).

⁸ Evento realizado em 2013, vinculado a um Plano de Manejo Pesqueiro levado a cabo na região como uma das iniciativas da Política Nacional de Gestão Ambiental das Terras Indígenas (PNGATI) e executado pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, Fundação Nacional Indígena (FUNAI) e Instituto Socioambiental (ISA) (Rodrigues, 2019, p. 224).

⁹ É preciso também mencionar que, nas narrativas, ora é citada a pessoa do chefe, o próprio Waûro, ora é narrado o coletivo, no caso, seus descendentes. Acredito que se trata menos de imprecisão dos interlocutores e mais de um recurso linguístico que revela a tênue fronteira entre o ser individualizado e o grupo, o que, mais uma vez, aponta para o princípio de fractalidade existente nos nomes.

É bom lembrar aqui o que me disse o tuyuka Higino Tenório quando certa vez conversávamos sobre a ocupação do baixo Uaupés: “ao se deslocar você se torna outra pessoa”, refletiu¹⁰. Com o cuidado para não esgotar a complexidade do pensamento do intelectual tuyuka, gostaria de reter algo específico para meu argumento. A meu ver, ao se autodesignar como Waûro, os Inapé porã, via Maximiliano, para além de se identificarem como Tukano, reivindicam um nome amplamente associado à posição de chefia. Note-se que o projeto em se afirmar como Waûro é levado a cabo por alguém como Maximiliano, uma liderança política de destaque no alto rio Negro, conhecida no âmbito do movimento indígena panamazônico como Max Tukano¹¹. Ou seja, quem fala é alguém que ocupa um lugar de destaque na política feita com os não indígenas. No entanto, mais do que o reconhecimento como liderança indígena na política travada com o Estado, o que me parece ser fundamental para Maximiliano é a consideração entre os Tukano como alguém que pertenceria a um grupo de ‘chefes’. No mais, é preciso retomar que Waûro é retratado como um chefe que perdeu seu *status* devido ao crescimento do grupo de um irmão mais novo. Ou seja, ao projetar seu grupo a Waûro, Maximiliano acaba por replicar uma condição de chefia abalada (Rodrigues, 2019, p. 226).

O ponto é que, aparentemente, os Inapé porã não são considerados Waûro por outros grupos Tukano que permaneceram a montante e argumentam, como os Oyé (subgrupo residente em Iauaretê, no médio Uaupés), que os Waûro porã passaram a viver como não indígenas ao se deslocarem até Manaus ou Belém (Andrello, 2006). Tratar-se-ia, aqui, de um jogo de perspectivas acionadas no interior do próprio grupo

Tukano. Para esses localizados a montante, os Inapé porã são Tukano, mas não são Waûro, não são ‘chefes’. O ponto de vista de Pedro M., um tukano Duca porã, é ainda mais duro com os Inapé, pois, além de afirmar que Waûro apenas pernoitou em Ananás, para ele, os Inapé porã seriam originalmente seus irmãos menores e também não descendem de ‘chefes’ (Rodrigues, 2019, p. 226).

É interessante pensar que os Waûro porã sejam menos um grupo fixo/materializado e mais uma condição/posição que pode ser acessada/alcançada ou negada em contextos de referências específicas. Aqui, vale lembrar que, na narrativa dos Oyé, os descendentes de Waûro tornam-se civilizados, ao passo que eles próprios (os Oyé) acabam por assumir a posição de atuais ‘chefes’ entre os Tukano. Tornar-se Waûro, como o intenta Max Tukano, ou não (como a posição de Pedro M. e dos Oyé), seria, de fato, uma forma interna de disputar reputação (Rodrigues, 2019, p. 227).

No artigo a que vim fazendo referência, Maia e Andrello (2019) argumentam que é notável a quantidade variável de unidades nomeadas no interior do conjunto tukano. Por isso, não parece haver uma lógica específica a determinar essa variação, ao contrário do que se passa entre os povos Jê-Bororo, conforme demonstrado por Crocker (1979) e Lea (2012). Como argumentam os autores, se tais quantidades podem variar no tempo, a questão passa a ser como as unidades nomeadas são reconhecidas ou de como cada unidade se faz, ela própria, reconhecer. Se, por um lado, há incerteza quanto à ordem interna dos clãs (principalmente nos blocos intermediários) e as pessoas expressam dúvidas sobre a posição correta ou o nome verdadeiro de seu grupo, por outro, há consenso quanto ao fato de

¹⁰ Infelizmente, Higino faleceu, em 2019, em decorrência da COVID-19.

¹¹ Maximiliano atua no movimento indígena rionegrino desde a criação da FOIRN, no final da década de 1980, tendo sido duas vezes seu vice-diretor. Entre 2014 e 2017, ocupou a coordenação geral da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB) e foi membro diretor da *Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica* (CUENCA). Graduado em Políticas Educacionais e Desenvolvimento Sustentável pela Universidade Federal do Amazonas, já trabalhou no departamento de Educação da FOIRN e no Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI) Alto Rio Negro. Trata-se de uma liderança indígena que tem participado ativamente de diversas discussões em fóruns internacionais sobre direitos indígenas e mudanças climáticas (Rodrigues, 2019, p. 26).

que o tema é objeto de conhecimento especializado¹² (Rodrigues, 2019, p. 227).

É preciso ainda notar algo importante. Os nomes tukano apresentados neste artigo – Duca/Sanapó/Sarapó e Inapé – carregam a mesma terminação *porã* (cuja tradução é 'filhos de'). Talvez aqui resida um aspecto específico desse processo de diferenciação, uma vez que isso conecta os membros do grupo a um ascendente específico, ainda que indeterminado. Acima, dissemos que se tornar Waûro ou se afastar disso parece vincular-se a uma disputa por reputação. As histórias sobre Waûro são muitas. Certa vez – talvez ironicamente –, disseram-me que os descendentes de Waûro haveriam se transformado em políticos do Partido da Social Democracia Brasileira (PSDB), por isso o uso do animal tukano como símbolo do partido. Mas não para por aí. Durante uma visita à comunidade São Pedro, também no baixo Uaupés, explicava para alguns moradores os contornos mais gerais da pesquisa que pretendia desenvolver. Em um dado momento da conversa, o professor Geraldo Baltazar, que, infelizmente, faleceu, em 2017, vítima de afogamento no rio Negro, me disse que havia um motivo específico em meu interesse em trabalhar com os indígenas da região. Eu lhe respondi que meu interesse se devia, sobretudo, ao fato de ser um estudante de antropologia. Geraldo Baltazar começou a rir da minha resposta. Ele então afirmou que não se tratava daquilo que havia informado, pois eu estaria na região por ser descendente de Waûro. Nesse momento, perguntei (Rodrigues, 2019, p. 228):

RR: Não sei se entendi direito, seu Baltazar. Os descendentes, netos e bisnetos de Waûro voltam para a região?

GB: Tá voltando! É por isso que o senhor fica se preocupando com isso daí, quer fazer mapa, quer fazer trabalho pra organizar, pra voltar a língua, voltar de novo os saberes, quer saber onde estão os lugares sagrados, quer conhecer quem mora hoje atualmente, como vive... Waûro está preocupado com isso!

As formulações nativas sobre os descendentes de Waûro que retornam para a região já foram suficientemente discutidas por Andrello (2016) e a inserção de tal ponto aqui se justifica mais como uma contribuição etnográfica ao tema, ou seja, para demonstrar que Waûro pode reaparecer de diversas formas – até mesmo na pessoa do pesquisador, uma presença espectral, por assim dizer. Para o que temos considerado sobre o assunto, até aqui dissemos que a figura de Waûro ora é ativada – seja na tentativa de se conectar a ele, seja nesses retornos à região – ora é refutada. Sobre Waûro estar em locais distantes, geralmente as referências disponíveis são genéricas: vivem nas cidades grandes como os brancos. No entanto, Pedro Meirelles, ainda em 2013, fez um relato interessante sobre a presença dos descendentes de Waûro. No relato, Pedro M. diz que um parente tukano do rio Tiquié, chamado Fortunato, encontrou com Waûro no porto de Belém. Após se reconhecerem como pessoas do povo tukano, o rapaz o levou até sua casa (Rodrigues, 2019, pp. 228-229). Vejamos o relato:

Esse Fortunato é daqui do Tiquié, comunidade Maracajá. Fortunato foi muito jovem pra cidade trabalhar com os comerciantes. Ele acabou encontrando essa profissão de dirigir barcos nesse trecho: São Gabriel para Manaus e de Manaus para Belém. Ele era um marujo muito procurado. Fortunato aprendeu a dirigir barcos pequenos e foi subindo até que ele andava com esses barcos grandes como da marinha, foi quando Fortunato encontrou com o neto ou bisneto de Waûro no porto de Belém e conversou com o Tukano. Fortunato contou para meu irmão, trouxe o endereço do Waûro em Belém. Esse endereço que nós perdemos! Meu irmão perdeu. Era para um de nós, ou um dos parentes daqui ir pra lá com eles, porque eles [Waûro] que pagariam a passagem.

Fortunato contou pro meu irmão que quando chegou em Belém o comandante deixou ele como vigia. Então nesse tempo que ele [Waûro] chegou num carro preto. E o Fortunato se movimentando, trabalhando e avistou esse cara, esse rapaz de carro preto, olhando para o navio e pra ele. O rapaz chamou o Fortunato e perguntou de onde veio o barco. Fortunato disse: "nós viemos de

¹² Maia e Andrello (2019) afirmam que a zona intermediária dessa escala suscita questionamentos com certa frequência. No entanto, o que se passa em suas pontas superior e inferior não parece ser objeto de grandes divergências. Tal ponto já teria sido notado por C. Hugh-Jones (1979 citado em Rodrigues, 2019, p. 227).

São Gabriel da Cachoeira". O rapaz perguntou se ele morava em São Gabriel da Cachoeira mesmo. Fortunato disse que morava em um lugar chamado Maracajá. Depois o rapaz perguntou de que etnia era Fortunato. Então o rapaz disse que era tukano também. O rapaz perguntou se Fortunato conhecia a história do Waüro. Fortunato respondeu que seus avós contavam essa história e o rapaz disse que era da classe do Waüro. Enquanto os dois estavam conversando, o comandante chegou e ralhou com o Fortunato. Fortunato respondeu: "É meu parente! Ele fala tukano!". O comandante disse: "barbudo fala tukano?". O comandante mandou os dois falarem em tukano. Depois que eles falaram, o comandante disse: "será que ele estudou? Será que ele não é linguístico?". Depois disso o rapaz waüro pediu para o comandante deixar ele levar o Fortunato para conhecer onde ele morava com os outros parentes. O comandante deixou ele ir por três horas. Eles foram pro centro da cidade.

Chegaram num prédio grande de quatro andares. Embaixo ficava a lanchonete. Em cima tinha uma sala de visita com aparelho de som e mais em cima é a biblioteca. Biblioteca com os vídeos e gravações e os livros deles. Eles têm essa biblioteca para guardar tudo o que o avô dele falou. "Nossa sabedoria está aqui", disse. E aí ele perguntou se o Fortunato sabia benzer. Fortunato disse que não tinha aprendido. O rapaz perguntou se ele sabia benzer alguma coisa do parto, antes durante e depois do parto. Fortunato disse que não. "Poxa, vocês perderam muito! Vocês esqueceram tudo! Nós temos tudo, temos gravação e temos livros digitados também!". Fortunato disse que lá tinha vários livros com fotos dentro. Aí ele desceu pra tomar lanche. Chegaram duas moças: uma de cabelo loiro e outra de cabelo preto, liso. Elas tomaram refrigerante. O moço disse pra elas em tukano que Fortunato era parente deles. Fortunato disse para o meu irmão que ele não parece mais com nós, já são muito diferentes dos Waüro: barbudo e branco.

Fortunato voltou para o porto e no outro dia era domingo. Aí o rapaz waüro chegou outra vez acompanhado com outros parentes, um era Oâkaepea e o outro era Desana. O rapaz apontou para Fortunato e disse para o Desana que ele era um cunhado. Fortunato contou essa história pro meu irmão e chorou muito de emoção. Fortunato deu o endereço pro meu irmão. Meu irmão perdeu o endereço! (Pedro Meirelles, comunicação pessoal, jun. 2013, citado em Rodrigues, 2019, pp. 229-230).

A imagem que surge do relato é de Waüro com um corpo com características distintas das dos indígenas, que possui bens tecnológicos e que consome outros alimentos. Em suma, a própria imagem do branco. No entanto, ao contrário de alguns Tukano que permaneceram no rio Tiquié, Waüro mantém o conhecimento sobre os

'benzimentos', principalmente, aqueles utilizados antes, durante e após o parto. Como citado na seção anterior, Andrello (2016) diz que os descendentes de Waüro, ao se deslocarem a ponto de se tornarem civilizados, deixariam de ser Tukano, embora permaneçam *Ye pa masã* por guardarem seus nomes de espírito. O relato de Pedro M. me parece apontar justamente para isso, uma vez que o 'nome sagrado' ou 'nome de espírito' é atribuído para os recém-nascidos a partir de um 'benzimento' específico, com o qual Waüro continuaria produzindo pessoas *ye pa masã*, porém com corpos mais próximos aos dos brancos (Rodrigues, 2019, p. 230).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Considerar que mesmo se tornando civilizado Waüro continua sendo *Ye pa masã* pode ser uma chave para compreender as tentativas contemporâneas de alguns em se vincularem a esse grupo. Isso porque localizar o grupo de pertencimento dentro do conjunto tukano nunca foi uma tarefa simples (Rodrigues, 2019, p. 230). Como retomam Maia e Andrello (2019 citados em Rodrigues, 2019, p. 231):

... consensos parciais entre esses pontos de vista eram no passado objeto de diálogos cerimoniais. Durante as "cerimônias do cigarro" (*mu'rô tu'asehé*) dois chefes de grupos punham-se alternadamente a recitar a lista dos grupos que encabeçavam. Este ato prestava-se a renovar a força de vida de todos que compunham a lista. Com isto, os chefes revalidavam a sequência de surgimento dos grupos reafirmando seus diferentes papéis rituais. Por sua vez, a cerimônia do cigarro corresponderia a uma reencenação da própria distribuição de papéis originalmente desempenhada por Doêthihiro, o demiurgo nomeador de todos os grupos que comandou a *Pa'mûri-yukûstâ*, a cobra-canoa que subiu pelos rios Negro e Uaupés desde o Lago de Leite, no extremo Leste do mundo, até a Cachoeira de Ipanoré, no médio rio Uaupés.

Seguindo os argumentos dos autores, após a fixação de todos os grupos como verdadeiros seres humanos, já no rio Papuri, as narrativas de origem passam a mencionar novos personagens, portadores dos nomes distribuídos por Doêthihiro, o demiurgo nomeador de todos os grupos, mas

agora diferenciados por apelidos. Tais narrativas não contam a origem de todos os nomes diferenciados por apelidos e parte deles é mencionada em episódios específicos relacionados à dispersão dos Tukano pela região. Essas narrativas também são recheadas de conflitos relacionados ao crescimento diferencial dos grupos maiores, doenças e mortes ocasionadas por feitiçaria. Os autores também afirmam que poucos nomes se mantêm e os apelidos abundam. Enfim, algo muito próximo ao que descrevemos ao longo deste artigo, quando tratamos tanto do nome Duca porã quanto do nome Inapé porã, ambos apelidos (Rodrigues, 2019, p. 231).

Maia e Andreello (2019) afirmam que a distribuição socioespacial dos Tukano no presente reflete uma trajetória de crescimento e diversificação. O ponto é que a memória desse processo seria feita, sobretudo, de nomes e apelidos. Por sua vez, nome e apelido estariam em relativa contradição, uma vez que o primeiro é autoatribuído e o segundo é atribuído por terceiros. Outra diferença é que o nome do grupo viria da saga pré-humana do mito (distribuídos por Doêtihiro) e o apelido apareceria em uma história marcada pelas relações entre grupos que estão a medir seus respectivos sucessos (crescimento e ampliação de alianças). Isso conformaria um regime de alternâncias ou reversibilidades virtuais em que os efeitos cumulativos do tempo impedem a cristalização de algum sistema encerrado em si mesmo. Talvez seja por tudo isso que os Inapé porã, e também os Duca porã, tenham ao longo de suas trajetórias se deparado com situações de imprecisão com relação ao lugar que ocupariam entre os Tukano – um grupo exogâmico fortemente marcado pela plasticidade (Rodrigues, 2019, pp. 231-232).

Ao carregarem apelidos atribuídos por terceiros, há de se esperar que partam dos Tukano do baixo Uaupés, aqui referidos, tentativas em precisar aspectos específicos com relação às suas origens. Os efeitos conjugados e cumulativos dos deslocamentos e do tempo produzem trajetórias marcadas por conflitos, acusações de feitiçaria e dispersões (Rodrigues, 2019, p. 232).

De toda forma, também há que se considerar que se, por um lado, não possuem um *corpus* narrativo de memórias que os tornem amplamente reconhecidos como nomes/grupos proeminentes, alguns elementos em suas respectivas trajetórias devem ser considerados, pois as biografias do Tukano Inapé porã Maximiliano e do Tukano Duca porã Pedro Meirelles mobilizam, ainda que em âmbitos distintos, um *corpus* considerável de conhecimento. Como dito, Maximiliano Menezes é uma liderança política amplamente reconhecida no movimento indígena nacional e Pedro Meirelles é um benzedor muito respeitado no baixo curso do rio Uaupés. De uma determinada perspectiva, os Duca porã e os Inapé porã continuam grandes (Rodrigues, 2019, p. 232).

REFERÊNCIAS

- Andreello, G. (2006). *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. UNESP.
- Andreello, G. (2011). Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. *Revista de Estudos Amazônicos*, 5(1), 107-144.
- Andreello, G. (Org.). (2012). *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. Instituto Socioambiental.
- Andreello, G. (2016). Nomes, posições e (contra)hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. *Ilha*, 18(2), 57-97. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p57>
- Andreello, G. (2020). Cunhados em comum: transformações do parentesco entre os Ye'pâ-Mahsã (Tukano). *Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, 3, 1-30. <https://doi.org/10.20396/maloca.v3i00.13491>
- Carneiro da Cunha, M., & Almeida, M. B. (Orgs.). (2002). *Enciclopédia da floresta: o Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. Companhia das Letras.
- Cayón, L. (2020). Disputas fraternas e chefia bicéfala: hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro. *Revista de Antropologia*, 63(2), 1-27.
- Crocker, J. C. (1979). Selves and alters among the Eastern Bororo. In D. Maybury-Lewis (Org.), *Dialectical societies: the Gê and Bororo of Central Brazil* (pp. 249-300). Harvard University Press.
- Ferreira, A. B. H. (1986). *Novo dicionário da língua portuguesa* (2. ed.). Nova Fronteira.

- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal processes in the Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nomeação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>
- Hugh-Jones, S. (2006). The substance of Northwest Amazonian names. In G. V. Bruck & B. Bodenhorn (Orgs.), *The Anthropology of names and naming* (pp. 74-90). Cambridge University Press.
- Kelly Luciani, J. A. (2001). Fractalidade e troca de perspectivas. *Mana*, 7(2), 95-132. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132001000200004>
- Lea, V. (2012). *Riquezas intangíveis de pessoas partíveis: os Mebêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. Edusp.
- Lévi-Strauss, C. (1992). *História de Lince*. Anagrama.
- Maia, A., & Andrello, G. (2019). Ye'pâ-Di'ro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Uaupés. *Mundo Amazônico*, 10(1), 53-81.
- Meira, M. (2017). *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro]. <http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/11512>
- Munn, N. D. (1992). *The Fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim (Papua New Guinea) society*. Duke University Press.
- Neves, E. G. (2006). Tradição oral e arqueologia na história indígena do alto rio Negro. In L. C. Forline, R. S. Murrieta & I. C. G. Vieira (Orgs.), *Amazônia, além dos 500 Anos* (pp. 1-37). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Rodrigues, R. (2012). *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye'pâ-masa do baixo Uaupés* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/216/4633.pdf?sequence=1>
- Rodrigues, R. (2019). *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/12050/RRODRIGUES_TESE_2019.pdf?sequence=4
- Silva, A. B. A. (1962). *A civilização indígena do Uaupés*. Linográfica.
- Sommer, B. (2005). Colony of the Sertão: Amazonian expeditions and the Indian slave trade. *The Americas*, 61(3), 401-428. <https://doi.org/10.1353/tam.2005.0053>
- Viveiros de Castro, E. (2006). Appendix to chapter 4: On Tukanoan Onomastics: four remarks and a diagram. In G. V. Bruck & B. Bodenhorn (Orgs.), *The Anthropology of names and naming* (pp. 90-97). Cambridge University Press.
- Wright, R. M. (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 indígenas no Brasil* (pp. 155-215). Editora da UNICAMP.
- Wright, R. M. (2005). *História indígena e do indigenismo no alto rio Negro*. Mercado de Letras.

Nominações yuhupdeh: geração, cuidado e fortalecimento do nome-sopro-de-vida

Yuhupdeh nominations: engenderment, care and strengthening of the breath-of-life name

Pedro Lolli¹  | Henrique Junio Felipe¹ 

¹Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

Resumo: A proposta deste artigo é fazer uma discussão a respeito do que é denominado na região do alto rio Negro de 'nome sagrado', a partir da experiência etnográfica junto ao povo Yuhupdeh e tomando o benzimento de nomeação como ponto de partida. Os 'nomes sagrados' são nomes próprios dados após o nascimento, escolhidos a partir de um estoque específico correspondente a cada grupo e conforme um princípio de senioridade que estabelece uma escala orientada pela ordem de nascimento – do irmão maior para o irmão menor. Ao mesmo tempo, eles também são designados de sopro de vida (na língua Yuhup, se diz *hāg-wāg*) e devem ser cuidados e protegidos para que possam crescer junto com as pessoas que os carregam. Mais do que abordar os nomes apenas como categorias classificatórias de parentesco ou prerrogativas – que determinam posições entre as pessoas através do gradiente da senioridade –, pretende-se abordá-los a partir daquilo que ativam, fazem e associam.

Palavras-chave: Nomeação. Pessoa. Alto rio Negro. Yuhupdeh. Sopro de vida.

Abstract: The aim of this paper is to discuss what is known in the region of the Upper Rio Negro as 'sacred name.' The discussion is based on ethnographic experience with the Yuhupdeh people, taking blessing through naming as a starting point. The 'sacred name' is a personal name given after birth, chosen from an ensemble specific to each group and according to a principle of seniority based on order of birth – from the eldest to youngest. At the same time, sacred names are also considered the breath of life (in the yuhup language it is called *hāg-wāg*) and must be cared for and protected so that they can grow together with people who carry them. Rather than approaching names only as categories of kinship or prerogatives – which determine positions among people through the gradient of seniority – they are approached from the perspective of what they activate, do and associate.

Keywords: Nomination. Person. Upper Rio Negro. Yuhupdeh. Breath of life.

Lolli, P., & Junio Felipe, H. (2024). Nominações yuhupdeh: geração, cuidado e fortalecimento do nome-sopro-de-vida. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230031. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0031

Autor para correspondência: Pedro Lolli. Universidade Federal de São Carlos. Centro de Educação e Ciências Humanas. Rod. Whashington Luis, s/n. São Carlos, SP, Brasil. CEP 13565-905 (pelolli78@gmail.com).

Recebido em 18/04/2023

Aprovado em 22/02/2024

Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira



APRESENTAÇÃO

Num belo final de tarde, Laureano, um velho yuhup, estava em sua casa – na comunidade de São Martinho, no igarapé Cunuri –, sentado num banco, preparando um cigarro de tabaco com o qual iria fazer um benzimento de nominação para sua neta. Após terminar de enrolar o cigarro, ele se serviu de uma porção de ipadu e, em seguida, começou a assoprar em direção ao tabaco um som de vagido e cujo ritmo se alterava conforme prosseguia com o benzimento, ao mesmo tempo que era acompanhado por uma gesticulação dos braços e das mãos. De quando em quando, ele parava de soprar e gesticular para consumir mais uma porção de ipadu que lançava, com uma pequena colher, para o interior de sua boca. A sequência se repetiu mais algumas vezes, quando Laureano, finalmente, se deteve e falou que o cigarro estava pronto para ser usado. Ele, então, se aproximou da rede onde repousava, adormecida, sua neta, acendeu o cigarro e começou a assoprar a fumaça do tabaco em direção ao peito da criança, cujos pais se encontravam ao lado. A cena transcorreu num típico final de tarde na comunidade, enquanto os outros moradores realizavam suas tarefas cotidianas: crianças jogavam bola no pátio comum; algumas mulheres ralavam mandioca para preparar o beiju; um homem encontrava-se em frente de sua casa dando manutenção para o motor de sua rabeta; um casal desembarcava de sua canoa com um cesto cheio de mandioca; e, ainda, alguns jovens se reuniam em torno de um aparelho de som para ouvir música.

INTRODUÇÃO

Os Yuhupdeh são um dos 23 povos que habitam a região do alto rio Negro. Mais antigamente, eram conhecidos sob o termo 'Maku' e denominados de índios do mato, por viverem nas regiões mais a montante, serem exímios caçadores e grandes conhecedores dos caminhos.

Atualmente, os grupos reivindicam que sejam reconhecidos como povo Yuhupdeh, já que o termo Maku carrega um sentido pejorativo¹ – a tradução mais comum que encontramos na literatura para Maku é 'gente sem fala', sendo de origem aruak, onde *ma* é uma partícula privativa e *aku* significa 'fala'. Sob a autodenominação Yuhupdeh, encontramos atualmente 22 nomes de grupos², que se distribuem em três grandes zonas regionais: uma localizada na região da calha do rio Apapóris, em território colombiano, e outras duas localizadas na região da calha do rio Tiquié, uma no baixo rio – igarapé Cunuri e igarapé Ira – e outra no médio rio – igarapé Castanha.

Laureano é o homem mais velho que vive na comunidade de São Martinho, localizada no igarapé Cunuri, pequeno afluente do baixo rio Tiquié. Ele é do grupo denominado de *yāam uy-reh* (gente-onça) e é em torno dele, e de seus filhos, suas filhas e agregados(as), que a comunidade se organiza. É também um reputado conhecedor e benzedor, não só em sua comunidade, mas também nas comunidades vizinhas, seja naquelas formadas por grupos yuhupdeh, seja nas formadas por grupos tukano, pira-tapua e tuyuka. Com isso, é o principal responsável por fazer o benzimento de nominação dos recém-nascidos de São Martinho.

O benzimento de nominação (*mih dñin teg hat*) é uma prática amplamente seguida pelos diversos povos que compõem o sistema social multilinguístico e cultural da região do alto rio Negro, sejam eles da família linguística Tukano oriental, sejam da Aruak, sejam da Naduhup³. O benzimento de nominação constitui o momento em que é atribuído um nome para o recém-nascido e fixado o sopro vital em seu peito/coração. A noção em yuhup é *hāg-wāg* e comumente traduzida como 'alma', 'coração' ou 'princípio vital'. Neste artigo, entretanto, preferimos traduzir essa noção como nome-sopro-de-vida.

¹ Para um estudo mais aprofundado sobre o sentido pejorativo do termo 'Maku', ver Lolli (2016) e Marques e Ramos (2019).

² A literatura convencionou chamar esses grupos de clã.

³ Mais recentemente, alguns trabalhos de linguística (Epps & Bolaños, 2017) propuseram esse novo nome para a família linguística classicamente referida como Maku, para se afastar do sentido pejorativo associado a este termo.

Ao executar o benzimento de nomeação, o benzedor faz uma viagem do lago de leite até a casa de transformação onde o primeiro ancestral do grupo surgiu e onde todos os nomes do grupo estão guardados. Refaz-se aqui a viagem da cobra-canoa da transformação, tema fundamental difundido por quase toda rede de relações do alto rio Negro⁴.

A partir dessa viagem é que se retira o *hãg-wãg* escolhido da casa de transformação da primeira geração ancestral, cercando-o e conduzindo-o até alocá-lo no corpo do recém-nascido, refazendo o percurso das viagens dos ancestrais, da casa de surgimento até o local onde se encontra a atual geração, atravessando rios, serras, lagos etc.

Muitos autores chamam esse nome de 'sagrado', pois é o primeiro nome que a pessoa recebe – sua força de vida no plano terrestre – que lhe confere pertencimento a um determinado grupo. Conforme descrito em seu clássico artigo sobre nomes entre os grupos tukano (S. Hugh-Jones, 2002, pp. 50-51), mas válido também para os Yuhupdeh, cada grupo exogâmico possui um estoque próprio de nomes pessoais, masculinos e femininos, que confere sua especificidade em relação ao conjunto. Além disso, cada conjunto se organiza por um princípio de senioridade a partir do qual a transmissão dos nomes pessoais se dá pela ordem de nascimento/aparecimento, estabelecendo uma escala, que vai do irmão maior (primogênito) até o irmão menor (caçula). Em muitos casos, o nome do ancestral do grupo é o nome principal do estoque de nomes, sendo atribuído ao filho mais velho. Com isso, o princípio de senioridade se replica tanto no nível dos nomes de grupo quanto dos nomes pessoais.

A transmissão dos nomes sagrados segue através da linha paterna, e o mais comum é que se repita o nome de um pai do pai – real ou classificatório – para homens e o nome de uma irmã do pai do pai – real ou classificatório – para as mulheres. Além do nome sagrado, cada pessoa tem um apelido e, ainda, um nome em português ou espanhol, que também estão associados a determinados grupos. S. Hugh-Jones (2002, p. 51) destaca que, nesse sistema, um mesmo nome pode ser portado por mais de uma pessoa viva. Andrello (2019) também ressalta que encontrou um mesmo nome sendo usado por vários grupos, embora mantenham a diferenciação através de um apelido que se adere ao nome pessoal. No caso dos Yuhupdeh, também encontramos nomes pessoais repetidos tanto entre pessoas vivas do mesmo grupo quanto entre pessoas de grupos diferentes. Com isso, é importante atentarmos para o fato de que, embora cada estoque de nomes confira a distinção de cada grupo, isso não significa que o estoque é fixo e acabado. Quando seguimos os nomes, constatamos que há uma intensa circulação deles, que se dá à medida que as gerações se sucedem e recebem algum nome do estoque, o que nos leva a conferir um caráter aberto aos estoques dos nomes.

Não podemos deixar de notar também que no alto rio Negro há uma relação muito particular entre nomes pessoais e nomes dos grupos, a ponto de S. Hugh-Jones (2002, p. 47) sugerir que “qualquer discussão sobre os nomes pessoais tukano deve incluir, necessariamente, alguma referência aos nomes dos grupos e dos clãs exogâmicos”, porque os nomes próprios são, em muitos casos, derivados dos nomes de ancestrais que dão origem

⁴ A quantidade de versões registradas sobre a viagem da cobra-canoa de transformação excede em muito qualquer tentativa de resumir os acontecimentos narrados, ainda mais se levarmos em consideração que muitas versões continuam sendo produzidas à medida que uma geração conta à outra. Faço, entretanto, um breve esquema de partes da armação que interessam ao argumento em questão. Em determinado momento da história um grupo de pessoas que estavam no lago de leite embarcam numa cobra-canoa e seguem viagem ao longo do rio Negro e seus diversos afluentes. Neste percurso, uma série de episódios vai se sucedendo nas chamadas casas de transformação, e as pessoas vão aprendendo a viver naquela terra – aprendem cantos, cultivos, danças, benzimentos, onde caçar, onde pescar etc. Em determinado lugar da viagem, classicamente identificado à cachoeira de Ipanoré, acontece um episódio capital para a constituição do sistema social alto-rionegrino. As pessoas deixam de falar a mesma língua (engendrando as diferenças entre os nomes e os grupos atuais) e ocorre a ordenação das posições conforme a ordem de saída da embarcação, o primeiro sendo o irmão maior e o último, o irmão menor.

aos grupos (Jackson, 1983, p. 72; C. Hugh-Jones, 1979, p. 26) e também em razão de os nomes dos grupos também se desdobrarem em nomes sagrados, apelidos e nomes de estrangeiro (Andrello, 2016; Rodrigues, 2019). Desse modo, subsumir os nomes pessoais aos nomes do grupo numa relação entre parte e todo nunca foi uma operação simples no alto rio Negro.

Um dos corolários dessa crítica foi a revisão da definição clássica da estrutura social como um sistema que se caracteriza por uma subdivisão interna em patri-clãs exogâmicos e hierarquizados entre si. Diante desses questionamentos, S. Hugh-Jones (1993, 1995) propôs abordar a estrutura social dos grupos a partir da noção de casa⁵. A inspiração da proposta tem seu fundamento na discussão empreendida por Lévi-Strauss (1979, 1984), que procurou dar uma amplitude teórica para esta noção. Segundo este autor, tal noção não se restringe somente à construção arquitetônica, mas também a um grupo de pessoas relacionadas através de várias formas de laços de parentescos, reais ou fictícios, e possuidoras de um conjunto de riquezas materiais e imateriais que se mantém ao longo do tempo através de sua transmissão para as gerações seguintes.

A noção de casa se mostra interessante no alto rio Negro, pois permite que se pense o estoque e a transmissão dos nomes, seja o da pessoa singular seja o da pessoa coletiva, para além apenas da linha paterna como classicamente definido, incluindo, no conjunto, nomes transmitidos por linha materna, via casamento, sobretudo aqueles entre homens brancos e mulheres indígenas, e nomes adquiridos via adoção, guarda ou roubo. Além disso, a nosso ver, a noção consegue tratar de maneira mais ampliada a dimensão dos nomes pessoais enquanto posse de um grupo específico, colocando-o não só como parte de um conjunto mais vasto de nomes, como também parte do conjunto das riquezas materiais e imateriais. Como ressalta S. Hugh-Jones (2002, p. 49),

Além de seu próprio nome sagrado e do(s) nome(s) de seu ancestral, cada grupo tem, assim, nomes para os ancestrais de seus clãs componentes, nomes para os clãs em si, nomes para os instrumentos sagrados e nomes para os seus componentes humanos vivos.

O que dá distinção a uma casa em relação a outra não é, portanto, apenas os nomes próprios das pessoas, transmitidos de pai para filhos e irmã do pai para filha, nem os nomes ancestrais coletivos, mas um conjunto de 'riquezas' associado à casa e que varia conforme a história de uma casa. Ainda que, geração após geração, as casas permaneçam, quando as seguimos no espaço e no tempo constatamos que a composição do conjunto dos nomes se transforma por uma série de contingências históricas – casamentos, nascimentos, mortes, guerras, conflitos, roubos, trocas etc.

Desse modo, as casas possuem uma coleção-mistura de nomes que faz parte do que S. Hugh-Jones (2013) denominou de “caixa de pandora”, abarcando também os ornamentos, os instrumentos do Jurupari, as danças, os cantos e os mitos, e que, em seu conjunto, é o corpo extensional das casas, podendo ser destacado, trocado por outras casas, e acoplado a elas, através das trocas matrimoniais, rituais e de bens. É através desses circuitos de trocas que os nomes são ativados. A dinamicidade transformacional do conjunto de nomes de determinada casa se mostra ainda mais evidente quando deixamos de abordar os nomes apenas como categorias classificatórias de parentesco e/ou títulos honoríficos – em suma, prerrogativas – que determinam posições entre as pessoas através do gradiente da senioridade, para abordá-los também a partir daquilo que os nomes fazem.

Refletir sobre os nomes no alto rio Negro deve passar, portanto, não somente pela compreensão acerca do que são, quais são e a quem pertencem os nomes⁶, mas também, e sobretudo, pelas questões de saber como se ativa um nome, o que fazem os nomes e como se associam.

⁵ Não podemos deixar de mencionar a importante coletânea organizada por Carsten e S. Hugh-Jones (1995).

⁶ Para uma lista mais detalhada dos nomes, ver Silva e Silva (2012) e Junio Felipe (2018).

E tratamos de pensá-las não a partir de uma noção de eficácia simbólica que pressupõe – ainda que sub-repticiamente – um mundo concreto e mais ‘real’, mas através dos processos de constituição da pessoa.

Nesse sentido, procuramos seguir a proposta de Chernela (2018) para pensar a questão da língua na região do alto rio Negro – mais especificamente, ela se refere às línguas da família Tukano oriental – a partir de sua materialidade e da constituição da pessoa, contrapondo-nos, assim, a uma abordagem que trata a língua como uma propriedade imaterial e como uma representação de um mundo ‘real’. Como afirma a autora, “language is a consubstantial, metaphysical product – a ‘substance’ in the development of the person” (Chernela, 2018, p. 23).

Mais recentemente, ao retomar essa discussão de Chernela (2018), S. Hugh-Jones (2023) ressaltou a importância de nos atentarmos à respiração para pensarmos sobre a materialidade da linguagem-idioma. Esta afirmação foi importante para nossas análises, pois permitiu que retomássemos o sentido de sopro e de respiração associado à noção de *hāg-wāg*. O próprio S. Hugh-Jones (2023) faz a relação direta, ao afirmar que a noção *hāwāg* da língua hup é a correspondente ao termo tukano *ehêri pō’ra* e ao termo barasana *ūsū*. A respiração, o sopro vital, é o que insufla uma vida, um modo de existência, e dá corpo a ela. E isso conforma uma materialização do pensamento-benzimento-nome em sopro-respiração de um corpo, que gera, entre outras coisas, a fala. Chernela (2018, p. 30) afirma que, para os Kotiria, “aqueles que compartilham uma língua compartilham um corpo”. A importância dos benzimentos e dos discursos nos processos de fabricação da pessoa já foi destacada e aqui volta a aparecer na discussão sobre a linguagem.

Essa abordagem também tem se preocupado em colocar o problema da linguagem falada a partir não do ponto de vista de uma teoria da linguagem científica fundamentada nas clássicas distinções – natureza e cultura,

mundo e mente, fato e representação, palavras e coisas –, mas sim de um diálogo entre essa teoria e as teorias elaboradas por diversos intelectuais indígenas⁷. Com isso, o problema se coloca de maneira crítica em relação a uma semiótica baseada na teoria da representação. Retomando o debate a partir do mundo ameríndio, Walker (2018) aponta os limites de uma “teoria representacional da verdade”, quando pensada em relação a determinadas concepções de linguagem nas filosofias ameríndias. Apoiado em trabalhos como o de Witherspoon (1977), sobre os Navajo, o de Course (2009, 2012, 2018), sobre os Mapuche, entre outros, ele afirma que os fenômenos mentais e os fenômenos físicos não são claramente separáveis, e nem os fenômenos mentais são uma representação dos fenômenos físicos (Walker, 2018, pp. 15-16). Para os Urarina, com os quais fez etnografia, a fala é muito mais uma espécie de substância material do que uma representação imaterial da substância. E, de modo homólogo à região do alto rio Negro, na concepção urarina, é a respiração (*raka*) que expressa a substancialidade da fala e está intimamente associada às energias vitais (Walker, 2018, p. 17). A centralidade do sopro-respiração como força vital está longe de ser uma especificidade dos povos indígenas da região do alto rio Negro e dos Urarina, e se estende para muitas outras áreas etnográficas (Hill & Chaumeil, 2011, p. 11).

Não temos pretensão de pensar uma teoria da linguagem para a região do alto rio Negro, pois, de fato, há mais de uma teoria, e a maioria delas é elaborada pelos próprios intelectuais indígenas da região. Interessamos partir dessa crítica à teoria da representação que questiona os dualismos entre ‘palavras’ e ‘coisas’, ‘real’ e ‘representação’, ‘corpo’ e ‘espírito’.

Ao nos afastarmos dessa semiótica, também nos distanciamos de uma abordagem que compreende a fala estritamente a partir de uma perspectiva de figuras representacionais de linguagem – metonímia, metáfora,

⁷ Para uma discussão ainda recente sobre esse tema, destaco o dossiê editado por Heurich e Hauck (2018).

sinédoque etc. Isso permitiu que abandonássemos a distinção entre eficácia simbólica e eficácia material. Desse modo, ganhou força a análise e a descrição dos processos de metamorfoses que são ativados na execução dos benzimentos e cujo efeito é o engendramento, o crescimento e o envelhecimento de corpos-pessoas no mundo, em suma, a constituição das linhas de vida.

Ainda que adotemos uma postura crítica em relação a uma teoria semiótica representacional, isso não significa que não seja importante levar em consideração a expressão articulada em palavras dos benzimentos e as inúmeras análises feitas a respeito do material dos benzimentos sob esse prisma. Como se verá logo adiante, registrar em áudio os benzimentos em língua Yuhup e traduzi-los posteriormente para o português foi crucial para que se evidenciassem as ações que os benzedores realizam na execução do benzimento de nominação e se pudesse esmiuçar os efeitos e as transformações engendrados pela execução desse benzimento.

O NOME-SOPRO-DE-VIDA EM MOVIMENTO

O problema dos nomes se mostra, desse modo, muito complexo e, portanto, não seria possível, neste texto, fazer uma listagem exaustiva dos conjuntos de nomes dos grupos yuhupdeh, nem um exame minucioso deles. O objetivo aqui é mais modesto, mas ainda difícil, e tem como foco seguir parte das trajetórias dos nomes-sopro-de-vida pessoais a partir dos benzimentos de nominação, do parto, do primeiro banho e da comida.

No início, destacamos que o benzimento de nominação é o momento em que o recém-nascido recebe um nome-sopro-de-vida, que será fixado em seu coração/peito. Neste momento, para prosseguir

com nossa análise, gostaríamos de retomar o ponto para destacar que, uma vez fixado em determinado corpo, o *hāg-wāg* crescerá conforme o desenvolvimento da pessoa ou poderá diminuir – dispersando-se – em caso de adoecimento ou envelhecimento. O *hāg-wāg* pode ser entendido como uma individuação da força *dāāw-wāg*, que podemos traduzir como 'vida do cosmos' ou como a força que dá origem à vida em geral. A noção também se liga etimologicamente à respiração, pois, em língua Yuhup, respirar se diz *hāg sak*. Há, portanto, um vínculo inextricável entre a força de vida, a respiração, o ato de assoprar, o benzimento e os nomes⁸.

Mas isso não é tudo, pois a esse conjunto podemos acrescentar os próprios atos de fala na medida em que não há voz se não há força de vida, respiração, sopro e benzimento. A relação entre fala e benzimento se dá também etimologicamente. A começar que a palavra em Yuhup para fala – *dīd* – é encontrada na expressão linguística para benzimento – *mih-dīd tēg*. Se levarmos em consideração ainda que o termo *dīd* também é usado para designar uma língua-idioma, então constatamos que benzimento, pensamento, língua e nome são também transformação um do outro⁹.

Como procuraremos demonstrar mais adiante, seguir o que faz o benzedor evidenciou o que fazem os nomes-sopros-de-vida e como são ativados através do benzimento. Nesse sentido, foi de suma importância a colaboração do velho Laureano, que ensinou uma versão de benzimento de nominação. Além de gravar uma versão do benzimento para registro, também colaborou, junto com dois filhos – Felipe e Samuel – e um neto – Luís –, na tradução da versão em Yuhup para a escrita em português realizada. Foi nesse contexto que se evidenciaram os conteúdos das ações realizadas pelo benzedor. O que se

⁸ Aspecto amplamente difundido no mundo ameríndio, como afirmam Hill e Chaumeil (2011, p. 19) a respeito dos instrumentos aerofones: "... to explain the predominance of aerophones rather than other families of instruments, we must turn to indigenous understandings of breath and breathing as expressions of life force. ...".

⁹ Parece haver um termo na língua Makuna muito próximo semanticamente e que é *oka*. Cayón (2011, p. 160) define esse termo como 'palavra', 'história', 'língua'.

segue é uma apresentação parcial desse material e que nos servirá como solo etnográfico nesse momento¹⁰.

A viagem empreendida através do benzimento de nominação, por parte do benzedor, tem início no Lago de Leite, referenciado como sendo localizado onde hoje é o Rio de Janeiro. Desde aí, a viagem segue rio acima, passando pelos rios Amazonas, Negro e Uaupés, bem como pelos igarapés Ira e Miriti. Ao longo da jornada, o benzedor conduziu o nome e a criança em um cesto e passou por 112 casas de transformação, nomeadas sequencialmente. Não será possível explorar toda a riqueza do material, mas, de modo a dar uma dimensão mais concreta da complexidade e da riqueza dele, reproduzimos, ao menos, a lista de todas as casas, ainda que isso sobrecarregue um pouco o texto.

Casas nomeadas – Benzimento de Nominação

LAGO DE LEITE: São Paulo, Brasília.

RIO AMAZONAS: Belém, Manaus.

RIO NEGRO: Barcelos; Tapuruquara (Santa Isabel); Casa de Gavião (abaixo da atual comunidade de Maçarabi); Casa do Jacaré; Casa do Rio Marié (Foz do Marié); Casa de Camanaus (São Gabriel); Casa da Praia (São Gabriel); Casa Pau de Aboiar (São Gabriel); Casa de Buiquara (Cachoeira São Miguel); Casa do Matupiri; Casa do Jurupari; Casa do Macaco; Casa do Carangueijo; Casa de Tauá; Casa da Ilha das Flores.

RIO UAUPÉS: Casa do Tamanduá; Casa do Carrapato; Casa do Bauari; Casa Ilha de Sororoca (em frente à comunidade de Monte Cristo); Casa de Micura Ponta; Casa de Tapira Ponta; Casa de Uá (acima do sítio do Cesário); Casa de Itapenima (casa de Saah Saw); Casa de Jaci Pau (na Ilha do Sol, próxima à comunidade atual de Trovão); Casa de Juí; Casa de Pituna (Casa da Noite); Casa de Miraponta; Casa do Corocum (atual Cunuri do Uaupés); Casa de São Pedro; Casa de Bela Vista (Sítio do Manduca); Casa do Jacaré (Ilha do Jacaré); Casa de Cojubi; Casa da Serra da Bacia; Casa de Urupema (no Lago de Peneira); Casa de Açaí (na atual comunidade de Açaí); Casa do Miriti; Casa de Arara; Casa de Tupanoneruka; Casa de Espinho; Casa da Flecha; Casa do Ingá (abaixo de Ananás); Casa de Rázinha (abaixo de Ananás); Casa de Ananás (na atual comunidade do Ananás); Casa de Japurá (no Igarapé Japurá); Casa do Espinho (acima do Igarapé Japurá); Casa de Tauá; Casa do Urucum (no Igarapé

Gafanhoto); Casa do Cheira Cheira; Casa do Dari Dari; Casa de Mandi; Casa de Warimi; Casa da Ilha do Rabo de Arara (Foz do Tiquié); Casa Ponta de Taracué (atual comunidade de Taracué); Casa de Tamanduí (acima de Taracué); Casa de Tuiquaquara; Casa de Piaba (Igarapé Piaba, abaixo de Ipanoré); Casa de Urucum; Casa de Sussuaca (Mohoy yu); Casa de Goma (Ilha de Goma); Casa de Anta; Casa de Samaúma (Igarapé Samaúma no Uaupés); Casa de Cumatá; Casa Buraco de Manjuba; Casa de Urubuquara (na Comunidade de Pinu Pinu); Casa de Maniurara; Casa de Iauareté (Casa de Onça, atual comunidade de Iauaretê); Casa do Igarapé Preto (Rio Papuri); Casa do Peixe Boca Torta; Casa de Mitu.

RIO TIQUIÉ: Casa de Mussum (Foz do Tiquié); Casa de Goma (no Lago de Goma); Casa de Coró Coró; Casa da Onça (próximo do Lago de Piranha, foz do Ira).

IGARAPÉ IRA: Casa de Gavião (Lago de Gavião); Casa de Jurupari (acima do Gavião Paraná); Casa de Virapoca (no Lago de Virapoca); Casa de Jacu (no Igarapé Jacu); Casa de Anujá (no Lago de Anujá); Casa de Socó (no Lago de Socó); Casa de Papagaio (na boca do Igarapé onde o papagaio voou); Casa de Boh Wah (Toco de Sal, no Igarapé Toco de Sal); Casa de Kog moh (no Lago de Kog); Casa de Mutum; Casa de Aracu (no Aracu Paraná); Casa de Ingá (no Igarapé Ingá); Casa de Saúva; Casa do Igarapé Jenipapo; Casa de Tauá; Casa de Espinho (no Igarapé Espinho); Casa de Jararaca; Casa de Piracema; Casa do Lago Branco; Casa do Igarapé Flor; Casa do Lago de Açaí; Casa de Rã (na Cachoeira de Rã); Casa do Igarapé Miriti; Casa de Kama Weri; Casa do Igarapé Gafanhoto; Casa do Bebedouro da Anta; Casa do Chavascal do Tamanduá; Casa do Igarapé Pedra; Casa da Cachoeira de Abiu; Casa de Tucum (Igarapé Tucum); Casa do Buraco de Mutum; Casa da Serra do Bacurau; Casa do Pequía Cachoeira; Casa de Esteio (no Igarapé Esteio); Casa do Igarapé Miriti (Junio Felipe, 2018, pp. 154-155).

Assim, vislumbramos em detalhes a afirmação de que o benzimento de nominação, e, portanto, o nome-sopro-de-vida, perfaz uma viagem em que as casas são nomeadas em uma sequência que segue a ordem do trajeto da viagem da Cobra Canoa. Laureano, Samuel, Felipe e Luís, tentando explicar um pouco a viagem realizada através do benzimento de nominação, usaram a imagem de um fio de espuma que flutua na água e produz uma linha que dá o traçado dos caminhos dos cursos dos rios da região. Cada casa de transformação constitui um momento de parada da viagem, onde o benzedor deve passar para realizar

¹⁰ Para uma apresentação e uma análise mais aprofundada e detalhada, ver Junio Felipe (2018), cujo material nos serve como base aqui.

determinadas ações para que o processo de nomeação vá se materializando. De maneira a dar maior concretude para essas ações, examinaremos algumas delas, já que não é possível fazer o escrutínio de todas as ações realizadas em cada casa, haja vista a grande quantidade de casas¹¹.

No Lago de Leite, o benzedor nomeia os instrumentos de vida e transformação – banco, cuia de ipadu, enfeite de canela, bastão cerimonial, forquilha de cigarro – do ancestral yuhup. Neste local, também existe uma casa chamada de ‘Casa de Respiração’, aqui o benzedor ativa o nome-sopro-de-vidas (*hãg-wãg*) sobre seu próprio peito para dar início ao trajeto que realizará, em seguida, rio acima. Abaixo, segue a transcrição em português de algumas ações realizadas pelo benzedor nesse trecho da viagem:

Vou¹² ao Lago de Leite. Coloco a criança no bati do patinho dentro do Lago de Leite (*deh puh deh hoy*); espalho o fio de miçanga de algodão do patinho no corpo da criança; vou com a criança seguindo o fio de espuma umbigo da água; vou na Casa de Respiração, abro o nariz da criança; espalho o fio de miçanga de algodão do patinho no corpo da criança; dou a cuia de ipadu (*soho*) do cupim para a criança; sento a criança no banco de transformação, dou à ela o instrumento de pedra *yam baah paç*; fumo tabaco, como ipadu; falo fio de sentimento, aperto firme esse fio; falo arame branco, arame vermelho, arame preto (para a espinhaça da criança ficar firme); falo veia de jiboia, carne de jiboia, ponho na batata da perna da criança para ficar firme; falo carne coxa de rã, espalho o fio de miçanga da rã no corpo da criança; levo a criança subindo com o bati do patinho, seguindo o fio de espuma umbigo da água; falo carne, jenipapo preto, jenipapo vermelho, espalho no corpo da criança para ela crescer forte como o pé de jenipapo; escolho o nome da criança; penso (*pãh key yap*) se ela vai crescer bem, se vai pegar doença, benzo para ela não pegar doença, fumo tabaco, como ipadu; aperto o fio de sentimento (*pãh key tit*), amarro e deixo firme.

Vou até a casa de São Paulo. Apago o fogo dessa casa (o calor dessa casa faz a criança chorar). Demoro com a criança nessa casa.

Vou até a casa de Brasília, apago o fogo dessa casa. Entro com ela no colo, demoro com a criança nessa casa. Falo fio de cores dessa casa e afasto para a criança não chorar (as cores são como a miragem do *caapi* que faz a criança chorar).

Vou até a casa de Belém. Eu me demoro um pouco nessa casa com a criança. Eu falo fio de cores dessa casa e escondo para a criança não ter medo e chorar. Eu falo fruta *dêh min* (fruta que nasce na beira do rio), falo pé de fruta *dêh min*, coloco a criança no oco dessa árvore (a água dessa fruta protege). Eu dou banho na criança. Eu falo pé de breu preto, passo fumaça de breu no corpo da criança. Eu falo pé de auacanã branco, pé de auacanã preto, pé de auacanã vermelho. Eu derramo o suco do auacanã no corpo da criança. Espalho o fio de miçanga (algodão) do patinho no corpo da criança. Eu levo a criança no bati do marreco, seguindo o fio de espuma umbigo da água (Junio Felipe, 2018, pp. 158-159).

A parada em cada casa corresponde a um bloco enunciativo em que as ações do benzedor visam manipular afecções de pessoas e partes de pessoa¹³ de forma a fortalecer o nome-sopro-de-vida que será fixado no corpo do recém-nascido. É o caso de quando o benzedor transforma o nome-sopro-de-vida em fio de miçanga, em fio de pluma do patinho e em cordão umbilical, para fazer crescer sua força de vida; ou, ainda, quando a recém-nascida é chamada de filha do leite (*púd deh tog*). Assim, o processo de nomeação envolve uma série de metamorfoses que o recém-nascido deve passar para prepará-lo para receber e fixar o nome-sopro-de-vida. São transformações operadas pelo benzedor através de ações realizadas em pensamento (*pah-këy*) e em diversos planos-casa do multiverso. Como Lolli (2010, p. 72) afirma:

O que gostaria de frisar é que *pah-këy* me sugere ao mesmo tempo uma distinção entre planos distintos de atuação e a possibilidade de atravessar os planos, conectando-os, já que se age alhures para agir aqui: através de *pah-këy*, a atuação em um plano é também uma atuação em outros planos.

¹¹ Para uma análise mais pormenorizada, remetemos também ao trabalho de Junio Felipe (2018).

¹² Utilizaremos aqui a primeira pessoa, pois é desse modo que Laureano narrou.

¹³ Para uma análise mais aprofundada sobre o trabalho de manipulação das afecções de partes de pessoa e de pessoa, remeto aos trabalhos de Lolli (2010, 2013, 2014). Aqui, apenas destacamos que pessoas incluem humanos e não humanos.

Agir em pensamento é, portanto, colocar em sincronia os diversos planos que integram o multiverso e, ao mesmo tempo, interferir nas ações que acontecem em cada plano-casa (Lolli, 2010, p. 87), de modo a conduzir as metamorfoses a uma direção em que a força de vida aumente, e não diminua.

Assim, em grande parte, as ações do benzedor visam proteger o recém-nascido das afecções existentes em cada casa de transformação que potencialmente podem afetá-lo de maneira nociva, evitando que haja uma identificação entre o recém-nascido e os habitantes de cada casa. Para elaborar um pouco mais o ponto, prossigamos com mais algumas passagens do benzimento registrado por Junio Felipe (2018, pp. 163-164):

(11) Apago o fogo dessa casa (o calor dessa casa faz a criança chorar, ter febre) (Casa 2)

(12) Falo fio de miçanga de enfeite de Jurupari, branco, preto, roxo. Afasto esse fio de enfeite da criança (Casa 16)

(13) Nessa casa eu entro. Falo *caapi* de *hop uy reh*. Afasto essa cuia (para a criança não beber o *caapi* dele) (Casa 24)

(14) Vou até o Igarapé Flor. Eu falo água de flor (para a criança engordar). Falo água de fruta *sad* (espécie de uva), água de sorva e lavo a criança. Eu venho trazendo a criança no fio de espuma umbigo da água, benzendo (Casa 97)

(15) Vou até a casa de Piaba (no Igarapé Piaba, abaixo de Ipanoré). Eu saio com a criança para a terra (lá, o povo peixe vê a criança como parente). Eu falo corpo de *hop uy reh*, olho de *hop uy reh*, sentimento de *hop uy reh*. Eu afasto o fio de cores dessa casa, eu fecho a porta dessa casa (Casa 45)

(16) Vou até a ilha de Mandi. Falo cuia de *caapi* do mandi. Eu viro essa cuia. Falo fio de cores da casa do Mandi. Afasto da criança (Casa 55)

(17) Vou até a casa de Brasília. Apago o fogo dessa casa. Entro com ela no colo, demoro com a criança nessa casa. Falo fio de cores dessa casa e afasto para a criança não chorar (as cores são como a miragem do *caapi* que faz a criança chorar) (Casa 3)

(20) Vou até a casa de Jararaca. Falo bacia de gordura da Jararaca (quando a criança pisa, a Jararaca morde). Escondo essa bacia, viro para baixo e escondo a gordura para ela não morder a criança (Casa 94).

Encontramos, nessas passagens, uma série de ações de proteção realizada pelo benzedor e na qual gostaríamos de nos deter um pouco, para examiná-la à luz das conversas com Laureano e os tradutores a respeito desse assunto. Segundo esses interlocutores, quando o benzedor afasta o fio de cores e a cuia do *caapi* (12, 13, 15, 16 e 17), ele impede que o recém-nascido tenha as 'miragens' que são produzidas pela bebida, algo para o qual ele não está preparado. Ao apagar o fogo da cozinha (11), faz com que a criança não sofra com o calor e não tenha febre. Ao entornar e ocultar a bacia de gordura da jararaca (20), impede que o recém-nascido seja atacado pela jararaca. Ao lavar o corpo do recém-nascido com suco de frutas doces, fortalece o corpo e ajuda a não dar febre no recém-nascido (14).

Observamos, desse modo, que, ao longo da viagem realizada através do benzimento de nominação, há inúmeros riscos inerentes às ações das pessoas que habitam cada casa de transformação por onde se passa e contra os quais o benzedor tem que agir, de modo a evitar tais ações e proteger o nascituro. Nesse sentido, o benzimento de nominação é também o início de um "percurso de socialização" (Ramos, 2018), que continua ao longo da vida, quando a pessoa se insere nos trabalhos cotidianos – roça, pesca, caça, coleta etc. – e nos conhecimentos sobre as narrativas míticas e rituais. Com isso, como Ramos (2018) chama a atenção para os Hupd'äh, o benzedor não só prepara o corpo do recém-nascido para receber e portar o nome, mas também para assumir uma perspectiva humana em meio a outros possíveis regimes de percepção que existem no cosmos.

A viagem do benzedor carregando o nome-sopro-de-vida ancestral pelas casas de transformação ao longo dos rios corresponde, assim, a uma série de metamorfoses engendrada a partir da interação com os habitantes de cada casa nomeada. As casas de transformação determinam distintas perspectivas que são ativadas à medida que o benzedor passa por cada uma delas, ao mesmo tempo que vai situando a perspectiva do corpo do recém-nascido a partir e através do nome que irá receber. Desse modo, é fundamental, para o êxito

do benzimento, que o benzedor tenha um conhecimento detalhado da ontogênese dessas casas de transformação para ter a habilidade necessária para agir em cada uma (Lolli, 2010) e para fixar a perspectiva do nome no corpo do recém-nascido. Isso garante que se evite o perigo de o recém-nascido ser capturado por uma perspectiva outra que não a do nome que carregará; no caso etnográfico que estamos aqui discutindo, trata-se de adquirir a perspectiva da casa de transformação do grupo *yaam uy-reh*. Como afirma Junio Felipe (2018, pp. 165-166),

Na mesma medida, essas ações articulam o conhecimento que orienta as práticas de vida yuhupdeh em sua trajetória. De fato, a ação do benzedor é, ainda, complementada com uma série de prescrições aos pais sobre os cuidados (dietas, resguardos, evitações) a serem tomados em relação à criança, sob risco de os cuidados xamânicos se tornarem inócuos e ela adoecer. Nesses momentos de transição, como o nascimento e a doença, o corpo está especialmente fragilizado e sujeito à ação extraordinária das outras gentes que povoam o cosmos, o que torna o controle sobre essas forças sobre as quais o benzedor e sua especialidade operam um aspecto absolutamente central na vida social yuhupdeh.

O nome-sopro-de-vida é uma força vital que, ao ser fixada em determinado corpo através do benzimento de nominação, inicia um processo de renovação da casa ancestral que ocorre com o nascimento, o crescimento, o envelhecimento e a morte do novo corpo gerado. Como os yuhupdeh afirmam, a força do nome-sopro-de-vida cresce junto com o corpo da pessoa, do mesmo modo que diminui quando o corpo adoce ou quando o corpo começa a envelhecer, e, por fim, abandona o corpo da pessoa com a morte, retornando para sua casa de transformação¹⁴.

Assim, como mencionamos, os cuidados para manter o nome-sopro-de-vida ativo e forte não se limitam à execução do benzimento de nominação. Há benzimentos que são realizados antes, durante o trabalho de parto, após o parto e no momento do primeiro

banho, que corresponde ao fim do período de reclusão dos pais e do recém-nascido – que são fundamentais para preparar o corpo do recém-nascido para receber o nome-sopro-de-vida. Há outros benzimentos realizados depois da nominação – sobretudo os benzimentos das comidas –, imprescindíveis para que o nome-sopro-de-vida se mantenha concentrado e fixado no corpo da pessoa, de modo que a força vital não se disperse pelos diversos planos-casa do multiverso e isso acarrete um enfraquecimento da força de vida e, conseqüentemente, o adoecimento da pessoa ou, em casos extremos, a morte.

FIXAÇÃO E DISPERSÃO DOS NOMES-SOPRO-DE-VIDA

Consideremos, neste momento, alguns excertos desses benzimentos que estão intimamente associados ao benzimento de nominação. O material a ser apresentado, neste caso, foi registrado por Lolli junto a Justino, velho yuhup do grupo *boók uy-reh*, morador da comunidade de São Joaquim, no igarapé Castanha, e um reconhecido benzedor dessa área¹⁵.

A começar pelo benzimento que antecede o parto. A execução deste benzimento visa iniciar o processo de preparação do corpo da mãe e do bebê para o parto. Destaco um pequeno trecho do benzimento em que isso aparece e cujas ações visam o corpo da parturiente:

Fala barriga suco de frutas, barriga sem doença. (Isso fortalece a barriga).

Lava os alimentos que a grávida comeu. (Esse banho fortalece a grávida).

Esfria a casa da grávida e o banco em que senta. (O calor da casa e do banco dificultam o nascimento da criança).

Fala grávida sapinho pequeno (*bóh*). (Isso faz a dor na hora do parto diminuir, pois esses sapinhos não sofrem na hora do parto).

¹⁴ Goldman (2004) também destaca, entre os Cubeo, esse aspecto dos nomes como um processo vital.

¹⁵ Além da participação de Justino, a tradução também contou com a contribuição de Nonato, um jovem yuhup que, naquela ocasião, era a pessoa mais letrada em português da comunidade.

Fala corpo de inambu, sangue de inambu. (Isso ajuda a diminuir a dor na hora do parto, pois o inambu não sofre na hora do parto).

Fala lugar sem doença. (Isso protege o lugar onde a mulher dará à luz).

Abre a porta do corpo da grávida. (Isso faz que o bebê consiga sair, pois a grávida tem uma porta pela qual o bebê sairá, se ela estiver fechada aquele terá dificuldade de sair).

Fala porta suco de fruta. (Isso ajuda o bebê a sair da barriga da mãe, pois a grávida possui uma porta que deve estar aberta na hora do nascimento) (Lolli, 2010, p. 154).

O corpo do feto também é preparado para que o nascimento ocorra sem problemas, como se evidencia em outro trecho:

Fala cheiro de rato, cheiro de cutiuiaia. (Isso espanta as doenças do bebê, pois o corpo do bebê fica fedendo, pois o cheiro do rato e da cutiuiaia são muito fedidos).

Fala corpo de gavião. (Isso protege o corpo do bebê de ataques).

Esconde o bebê debaixo das asas do passarinho. (Isso protege o bebê para nenhuma doença pegá-lo).

Enche o balaio com penas de aves. (Isso para poder esconder o bebê).

Esconde o bebê no balaio.

Esconde o bebê no tronco de árvore. (Isso protege o bebê).

Esconde o bebê no lago de transformação. (Isso protege o bebê).

Lava o bebê dentro da barriga de sucureta preta (*meeh pög saah*), da sucureta branca (*meeh pög baag*) e da sucureta vermelha (*meeh pög hēj*). (Esse banho fortalece o bebê).

Cerca o recém-nascido com pari. (Isso protege o bebê) (Lolli, 2010, p. 155).

Quando está próximo do momento do nascimento, a mulher grávida se dirige ao mato, nos arredores da comunidade. Ela é acompanhada por outra mulher mais velha e com vasta experiência em parto. A acompanhante é preferencialmente a mãe, mas pode ser também a sogra. Muitos homens yuhupdeh dizem que esse momento do

parto é o Jurupari das mulheres. Isto é, os homens são proibidos de ver o recém-nascido saindo da mulher, assim como as mulheres o são de ver os instrumentos de sopro do Jurupari. Em trabalho recente, Ramos (2018) nota a mesma relação entre os Hupd'äh em sua primorosa análise sobre a experiência do parto¹⁶.

Enquanto a parturiente está fora da casa para parir o novo rebento, o benzedor permanece na casa dos pais, sentado em um pequeno banco, fumando tabaco, comendo ipadu e fazendo um benzimento de proteção da casa para receber de volta a parturiente e a(s) mulher(es) que acompanharam o parto com o bebê. Destaco um trecho:

Cerca a grávida com pari de inajá, pari de *bak* (madeira de zarabatana), pari de pedra. (Isso protege a grávida. Ela senta no meio do cercado de pari dentro de um balaio).

Fala pari suco de frutas, pari sem doença. (Isso fortalece a proteção do pari)...

Retira todos os pequenos insetos da rede em que a mulher dorme. (Esses bichinhos fazem a mulher e o bebê ficarem doentes).

Esfria o fogo do cipó usado para fazer a amarração das vigas das casas. (Esse cipó tem *caapi* e faz o olho da criança arder).

Fala casa suco de frutas. (Isso protege a casa depois que a mulher volta do parto).

Fala cobertura de palha suco de fruta. (Isso protege a cobertura depois que a mulher volta do parto).

Apaga o fogo da cozinha para acabar com a fumaça. (A fumaça do fogo possui pimenta e *caapi* por isso faz arder muito).

Fala fogo suco de frutas. (Isso para a fumaça não arder os olhos do recém-nascido, pois esse fogo é o utilizado para fazer a comida da casa) (Lolli, 2010, pp. 155-156).

Após fazer a proteção da casa, as mulheres voltam com o recém-nascido para este local. A partir daí, mãe, pai e recém-nascido devem obedecer a um resguardo de alguns dias. Eles não podem sair de casa. Ferramentas – como flecha, terçado, machado, ralo de mandioca, cumatá etc. – são retiradas do ambiente, pois carregam um fogo muito potente

¹⁶ Ver Oliveira (2016), que faz uma análise do parto na qual destaca a relação entre benzedor e parteira.

cuja força pode ser nociva se tiver contato com o corpo do bebê. De modo a proteger e fortalecer os corpos, os pais seguem uma dieta restrita à caldo de peixe, maniquera e beiju, e evitam completamente alimentos gordurosos. Toda comida ingerida pelos pais deve ser rigorosamente benzida, a fim de extrair as potências que podem trazer algum mal. O bebê deve ficar o máximo de tempo no colo da mãe.

O resguardo tem duração variável. Conforme Justino, é necessário obedecer ao resguardo por pelo menos dois dias. Esse período se caracteriza, como bem notou Ramos (2018), como o início do processo de consubstancialização em que a dieta, o tato, o cheiro e o olhar informam os corpos e inserem o recém-nascido numa comunidade de substância. O final desse período é marcado pelo primeiro banho do recém-nascido. Nesse momento, o benzedor executa o benzimento para o seu primeiro banho. Pai, mãe e recém-nascido saem da casa. À frente, o benzedor guia-os até o rio. Em suas mãos, leva um pedaço de breu aceso, fazendo a defumação ao longo do caminho. Quando chegam na beira, o xamã dá o breu para a mãe, que o joga no rio antes de entrarem na frente, com o breu, e profere em pensamento o benzimento. Segue trecho:

Esfria o calor do rio. (O rio tem pimenta e *caapi* que produzem doença nos pais e no recém-nascido no primeiro banho pós-nascimento)...

Cerca com pari o pai, a mãe e o bebê...

Fala corpo, sangue e coração de ariranha; corpo, sangue e coração de boto. (Isso protege o corpo do pai, quando este volta a pescar pela primeira vez depois do parto, e impede que esses peixes ataquem-no).

Fala toco amigo, maniuva amiga, calango da roça. (Isso protege o corpo da mãe quando ela volta à roça pela primeira vez depois do parto, e impede que sofra algum tipo de ataque) (Lolli, 2010, p. 157).

Os pais retornam para casa sob proteção do xamã. A partir daí, todos podem sair de casa e retomar as atividades cotidianas. A volta à vida comunitária, entretanto, se dá de forma gradual e sempre com muitos cuidados. As mulheres esperam alguns dias para ir à roça. Os homens

também não saem imediatamente para pescar e/ou caçar. Mesmo quando retomam essas atividades, são necessários cuidados: instrumentos como caniço, terçado, machado, espingarda, cesto, ralo, cumatá etc. devem ser benzidos. De modo concomitante, a restrição da dieta alimentar é gradualmente abrandada, até que as comidas mais gordurosas possam ser ingeridas novamente.

Os perigos envoltos no parto exigem que se adote uma série de cuidados e a execução de várias ações xamânicas de forma a proteger e neutralizar as ações potencialmente patogênicas que se encontram distribuídas pelo ambiente. O primeiro parto sempre é o mais problemático, visto que os corpos do pai, da mãe e do recém-nascido encontram-se mais vulneráveis às ações maléficas de outros. Os cuidados e as precauções devem ser seguidos à risca, e os benzimentos devem ser assoprados várias vezes. Uma vez que o primeiro nascimento ocorra sem problemas, não será necessário obedecer rigorosamente a todos os procedimentos de cuidado, precaução e proteção, porque entende-se que os corpos do pai e da mãe se encontram já capacitados para engendrar um nascimento.

O trabalho de proteção, de neutralização e de construção dos corpos dos pais e do recém-nascido realizado pelo benzedor é fundamental. Mais abstratamente, diríamos que o benzimento para o parto opera uma transformação que exterioriza um corpo interiorizado – o feto – no plano-casa/corpo-mulher, ou seja, ele prepara o feto para realizar a passagem entre o plano-casa/corpo-mulher e o plano-casa terrestre. O benzimento para o primeiro banho faz uma operação homóloga na medida que exterioriza um corpo interiorizado – mãe, pai e recém-nascido – na casa, ou seja, ele prepara mãe, pai e recém-nascido, feitos um só corpo, para realizar a passagem entre o plano-casa maloca e o plano-casa comunidade.

Essas preparações dos corpos são fundamentais para que o nome possa ser guardado no peito-coração, pois elas ajudam a endurecer o corpo ainda muito mole do recém-

nascido para poder suportar o peso do nome-sopro-de-vida escolhido para ele. Uma vez realizados esses benzimentos e, em seguida, o benzimento de nominação, o bebê está preparado para ser inserido na comensalidade cotidiana do mundo ao redor; o que não significa que o processo de fixação do nome-sopro-de-vida esteja completo. São necessários ainda muitos cuidados para que o nome-sopro-de-vida não se disperse do corpo para os diversos planos-casa do multiverso. A preocupação principal desta fase é em relação à alimentação e todas as comidas ingeridas são benzidas.

Os benzimentos consistem na retirada das afecções potencialmente maléficas contidas nos alimentos que podem dispersar a força do nome-sopro-de-vida para fora do corpo da criança, fazendo diminuir sua potência de vida. Assim, por exemplo, o benzedor, quando benze a comida, fala:

Retira o *Ti'* de mandi branco, de mandi preto, de *yóp* da cutiuaia, o tatu, da paca, da cutia, do queixada.

Pisa nos *Ti'* de peixe mandi branco e mandi preto, de *yóp*, de acutiuaia, de tatu, de paca, de cutia e de quexada.

Envia para rio Umari (*pej dēh*) e para casa de Trovão (*pēy mōy*) os *Ti'* de mandi branco, de mandi preto, de *yóp*, de cutiuaia, de tatu, de paca, de cutia, de quexada.

Fala corpo sem gosto, corpo cogumelo *pām*, corpo cogumelo *sāsāy*, corpo fruta cuiá. (Isso espanta as pessoas que enviam doença para a criança).

Fala menino filho do leite do peito, menina filha do leite do peito. (Isso fortalece a criança) (Lolli, 2010, p. 159).

Todas essas ações são extremamente necessárias e constituem técnicas de cuidado, proteção e fortalecimento do nome-sopro-de-vida, de forma que a criança não só possa crescer e se desenvolver, como também adquirir uma determinada perspectiva – a de seu grupo que é o portador desse nome-sopro-de-vida – e fabricar concomitantemente, desse modo, um corpo habilitado aos afazeres humanos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste texto, procuramos abordar a questão dos nomes no alto rio Negro a partir dos nomes-sopro-de-vida e de certos benzimentos yuhup – pré-parto, parto, pós-parto, do primeiro banho, dos alimentos e de nominação. Em vez de privilegiarmos uma análise que trata esses nomes como categorias classificatórias de parentesco, ou como um componente imaterial da pessoa, ou, ainda, como prerrogativas sociais, buscamos examiná-los como uma força vital ligada a uma casa de transformação específica que individua a pessoa e lhe confere determinadas posições, perspectivas e capacidades ao longo da vida.

Ao adotarmos uma abordagem antirrepresentacional dos nomes, fomos levados a enfatizar as afecções associadas ao nome-sopro-de-vida em sua relação com a fabricação de um corpo específico, em detrimento do caráter prescritivo e sua relação com a diferenciação assimétrica entre irmãos menores e irmãos maiores. Com isso, mais do que nos perguntarmos 'O que é um nome?', tratamos de nos inquirir sobre 'O que faz um nome?'.

Procuramos, com isso, também não tomar os nomes-sopro-de-vida ao pé da letra, de modo a não cair na armadilha de nos aprisionarmos em sua literalidade. Mostramos que o processo de nominação é dinâmico na medida em que, mesmo antes e após o benzimento de nominação, são necessários esforços contínuos para a fixação, o crescimento do nome-sopro-de-vida e a constituição da pessoa.

A importância dos nomes para se pensar a fabricação da pessoa e do corpo¹⁷ não é uma novidade e pode ser atestada por uma produção antropológica recente feita por indígenas da região do alto rio Negro que tem reforçado o ponto, como fica evidente. Mais recentemente, uma produção antropológica feita por indígenas da região do alto rio Negro tem reforçado o ponto, como fica evidente na passagem em que Barreto (2021, p. 46) afirma:

¹⁷ Como Sáez (2018, p. 23) faz notar "O xamanismo tem papel importante nos processos de constituição e transformação do corpo e da pessoa (Cayón, 2009; López, 2006; Pissolato, 2007; Ramo y Afonso, 2007; Angarita, 2014)".

Os *Kihti uküse*, os *bahsese*¹⁸ e os *bahsamori* são também chamados de *mahsã kahtise*, pois são considerados conhecimentos e práticas imprescindíveis para construção de pessoa e para o cuidado da pessoa.

Desse modo, nossa abordagem dos benzimentos de nominação não os tomou como apenas um ato de discurso a partir do qual se institui uma separação radical entre o nome e o corpo do nominado, entre uma parte imaterial e outra material, mas como processos de composição da pessoa onde os nomes são também suas partes componentes, tanto quanto os órgãos que integram um corpo, de modo que nos esforçamos para não aplicarmos as distinções material/imaterial e natural/artificial para pensar a diferença entre os nomes e os vários componentes da pessoa.

AGRADECIMENTOS

Esta pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP, processo 2016/05996-5).

REFERÊNCIAS

- Andrello, G. (2016). Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. *Ilha — Revista de Antropologia*, 8(2), 57-97. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p57>
- Andrello, G. (2019). *Relatório de pesquisa do projeto “Nominações: pessoas, objetos, hierarquia e parentesco no alto rio Negro”*. Processo 2016/05996-5. FAPESP.
- Angarita, A. A. S. (2014). La constitución de naüne (cuerpo) entre los yunatügü (tikuna). *Mundo Amazónico*, 5, 327-356.
- Barreto, J. P. L. (2021). *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/8289>
- Carsten, J., & Hugh-Jones, S. (Eds.). (1995). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge University Press.
- Cayon, L. (2009). La persona makuna: más allá del interior y el exterior. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, 23(40), 279-300.
- Cayón, L. (2011). *Penso, logo crio: a teoria makuna do mundo* [Tese de doutorado, Universidade de Brasília]. <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/7815>
- Chernela, J. (2018). Language in an ontological register: embodied speech in the Northwest Amazon of Colombia and Brazil. *Language & Communication*, 63, 23-32. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.02.006>
- Course, M. (2009). Why Mapuche sing. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 15(2), 295-313. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2009.01554.x>
- Course, M. (2012). The birth of the word: language, force, and Mapuche ritual authority. *HAU - Journal of Ethnographic Theory*, 2(1), 1-26. <https://doi.org/10.14318/hau2.1.002>
- Course, M. (2018). Words beyond meaning in Mapuche language ideology. *Language & Communication*, 63(2018), 9-14. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.03.007>
- Epps, P., & Bolaños, K. (2017). Reconsidering the ‘Makú’ family of northwest Amazonia. *International Journal of American Linguistics*, 83(3), 467-507. <https://doi.org/10.1086/691586>
- Goldman, I. (2004). *Cubeo Hehenawa religious thought: metaphysics of a Northwestern Amazonian people*. Edited by Peter J. Wilson. Afterword by Stephen Hugh-Jones. Columbia University Press.
- Heurich, G. H., & Hauck, J. D. (2018). Language in the Amerindian Imagination. *Language & Communication*, 63, 1-88. <https://www.sciencedirect.com/journal/language-and-communication/vol/63/suppl/C>
- Hill, J., & Chaumeil, J.-P. (Eds.). (2011). *Burst of breath: indigenous wind instruments in Lowland South America*. University of Nebraska Press.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the milk river: spatial and temporal processes in North-West Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (1993). Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organization. *L'Homme*, 33(126-128), 95-120. https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369631
- Hugh-Jones, S. (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 University Press.
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visíveis: nominação no Noroeste Amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>

¹⁸ Equivalente ao termo yuhup *mih-diün*.

- Hugh-Jones, S. (2013). Pandora's box. In P. Epps & K. Stenzel (Eds.), *Upper Rio Negro. Cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia* (pp. 53-80). Museu Nacional, Museu do Índio, FUNAI.
- Hugh-Jones, S. (2023). Vaupés multilingualism and the substance of language. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 19(2), 294-304. <https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1392&context=tipiti>
- Jackson, J. (1983). *The fish people: linguistic exogamy and tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Junio Felipe, H. (2018). *Falas, lugares e transformação: os yuhupdeh do baixo rio Tiquié* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/10651?show=full>
- Lévi-Strauss, C. (1979). *La Voie des Masques*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *Paroles Données*. Plon.
- Lolli, P. (2010). *As redes de trocas rituais dos Yuhupdeh no igarapé Castanha, através dos benzimentos e das flautas Jurupari* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07122010-144829>
- Lolli, P. (2013). Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas. *Revista de Antropologia*, 56(2), 365-396. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2013.82473>
- Lolli, P. (2014). Atravessando pessoas no noroeste amazônico. *Mana*, 20(2), 281-305. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132014000200003>
- Lolli, P. (2016). A plasticidade Maku. *Ilha*, 18(2), 177-198.
- López, E. (2006). Noções de corporalidade e pessoa entre os Jodí. *Mana*, 12(2), 359-388. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000200005>
- Marques, B., & Ramos, D. (2019). Dissoluções necessárias: a perspectiva dos Hupd'äh nas relações do "sistema regional do alto rio Negro". *Espaço Ameríndio*, 13(2), 104-131. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.93602>
- Oliveira, M. (2016). *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirō e Nahuri porã, do médio rio Tiquié, noroeste amazônico* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/167903>
- Pissolato, E. (2007). *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Unesp, Nuti.
- Ramo y Affonso, A. M. (2014). *De pessoas e palavras entre os Guarani Mbya* [Tese de doutorado, Universidade Federal Fluminense].
- Ramos, D. P. (2018). *Círculos de coca e fumaça*. Hedra.
- Rodrigues, R. (2019). *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/12050?show=full&locale-attribute=pt_BR
- Sáez, O. C. (2018). Xamanismo nas terras baixas: 1996-2016. *BIB - Revista Brasileira De Informação Bibliográfica Em Ciências Sociais*, (87), 15-40. <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/457>
- Silva, C., & Silva, E. (2010). *A língua dos Yuhupdeh*. Pró-Amazônia, AECIP.
- Walker, H. (2018). On logophagy and truth: Interpretation through incorporation among Peruvian Urarina. *Language & Communication*, 63, 15-22. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2018.03.003>
- Witherspoon, G. (1977). *Language and art in the Navaho universe*. University of Michigan Press.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

Os autores declararam participação ativa durante todas as etapas de elaboração do manuscrito.

Os nomes jocosos, seus significados e usos entre os Tuyuka: uma reflexão sobre o humor ameríndio a partir dos apelidos

Nicknames of the Tuyuka, their meaning and use: a reflection on Amerindian humor

Emmanuel Richard 

Universidade de São Paulo. São Paulo, São Paulo, Brasil

Resumo: A reflexão que propomos neste artigo consiste em uma investigação sobre os nomes jocosos – *buere wame*, na língua tuyuka, ‘apelidos’, em português –, no âmbito mais amplo dos nomes pessoais e coletivos. A reflexão sobre a criação, a atribuição e o uso dos apelidos busca entender como esses processos podem responder a interrogações sobre relacionalidade e socialidade, que se expressam nas relações entre consanguíneos e afins, homens e mulheres, indígenas e não indígenas, humanos e não humanos. A abordagem adotada aqui está, portanto, ligada às relações de afinidade e de gênero, à sexualidade e à identidade individual e coletiva, pensadas particularmente através do humor. Buscaremos entender o sentido dos apelidos, analisando sobretudo aspectos linguísticos e sociológicos através do estudo das lógicas inerentes à sua atribuição e ao seu uso nos contextos do cotidiano e festivos. Para investigar essas questões, apresentamos alguns exemplos etnográficos de apelidos pessoais pensados através de princípios de criação, bem como dos ‘relatos de origem’ associados a esses nomes.

Palavras-chave: Nomes. Etnologia indígena. Alto rio Negro. Parentesco.

Abstract: The reflection that we propose in this article consists in an interrogation about the nicknames, *buere wame* in the Tuyuka language, “*apelidos*” in Portuguese, in the broader context of personal and collective names. Reflection on the creation, attribution, and use of nicknames will aim to understand how these processes can respond to questions about relationality and sociality, which are expressed in the relationships of consanguinity and affinity, between male and female, indigenous and non-indigenous, human and non-human. The approach adopted here is therefore connected with kinship and gender relations, sexuality, and individual and collective identity, seen particularly through humor. We will seek to understand the meaning of nicknames by analyzing mainly linguistic and sociological aspects, through the study of the logics inherent to their attribution and their use in everyday and festive contexts. To investigate these issues, we will present some ethnographic examples of personal nicknames viewed through the lens of principles of creation, as well as of the “stories of the origins” of these names.

Keywords: Names. Indigenous ethnology. Upper Rio Negro. Kinship.

Richard, E. (2024). Os nomes jocosos, seus significados e usos entre os Tuyuka: uma reflexão sobre o humor ameríndio a partir dos apelidos.

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 19(1), e20230015. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0015

Autor para correspondência: Emmanuel Richard. Universidade de São Paulo. Avenida Professor Luciano Gualberto, 315, sala 1062, Cidade Universitária. São Paulo, SP, Brasil. CEP 05508-900 (emmanuelrichard55@gmail.com).

Recebido em 02/03/2023

Aprovado em 03/01/2024

Responsabilidade editorial: Lucia Hussak van Velthem



INTRODUÇÃO

Et souvenons-nous que les Indiens américains tiennent pour spécialement sacrées des histoires qui, à nous, paraissent vulgaires sinon même obscènes ou franchement scatologiques (Lévi-Strauss, 1985, p. 266).

Os saberes novos surgem entre falas sérias intercaladas com gostosas piadas. As seriedades, brincadeiras, gargalhadas, apelidos são ingredientes que dão bom sabor aos ambientes dos saberes (Justino Sarmiento Rezende citado em Barreto, 2013, p. 11).

Os Tuyuka ou Utãpinoponã, ‘filhos da Cobra de Pedra’, são um povo indígena de língua tukano oriental cuja população foi recentemente estimada em aproximadamente 1.050 pessoas, mas que seguramente ultrapassa 1.200 pessoas (Hugh-Jones & Cabalzar, 2014). Eles vivem no noroeste da Amazônia, principalmente na bacia do Uaupés, ao longo dos cursos superiores dos rios Tiquié, Papuri e afluentes, dos dois lados da fronteira entre Brasil e Colômbia, e também na região do Pira-Paraná e nas cidades de São Gabriel da Cachoeira (Brasil), Mitú (Colômbia), Manaus, entre outras localizadas no Brasil e na Colômbia. As reflexões desenvolvidas neste artigo têm como origem pesquisas de campo realizadas com dois conjuntos distintos de coletivos tuyuka. De um lado, os Tuyuka do alto Tiquié, com os quais tenho contato desde a minha pesquisa de mestrado, realizada em 2012, principalmente com a comunidade de São Pedro (*Mopoea*), mas também grupos que residem nas comunidades de Cachoeira Comprida, Assunção do Igarapé Onça e Bella Vista (Colômbia). De outro, os Tuyuka que vivem ao longo do curso do rio Inambu, afluente do alto Papuri, região mais próxima do território de origem deste povo (Cachoeira Yurupari, a montante de Mitú), mais particularmente com o grupo que reside na comunidade de Santa Cruz do Inambu (*Nokōapakaratudi*), com quem tive contato desde abril de 2013, única comunidade deste rio, em relação ao lado brasileiro da fronteira, próximo à foz do Inambu.

A reflexão que proponho neste texto consiste em uma interrogação sobre os nomes jocosos, *buere wame*,

na língua tuyuka, ‘apelidos’, em português, no âmbito mais amplo dos nomes pessoais e coletivos. Como já demonstraram estudos clássicos sobre os povos da região de Vaupés, para os Barasana (S. Hugh-Jones, 1979, 2002) e para os Makuna (Århem, 1981); ou para os Bará (Jackson, 1983), as pessoas pertencentes aos coletivos Tukano orientais possuem tradicionalmente três nomes: um ‘nome de benzimento’ masculino ou feminino (*baserige wame*), também chamado de ‘nome de espírito’ ou ‘nome de coração’; um apelido (*buere wame*) – mais comum para os homens do que para as mulheres, e em declínio em alguns grupos –; e, desde a chegada dos missionários à região, um ‘nome branco’ ou nome de batismo (*pekasā wame*). A primeira categoria, a dos ‘nomes de benzimento’, foi objeto de vários estudos, começando com o trabalho inicial de S. Hugh-Jones (1979), que aborda esse tema sob o prisma dos ritos de iniciação masculina entre os Barasana, seguido de uma reflexão mais ampla sobre os nomes no noroeste amazônico (Hugh-Jones, 2002), passando por F. Cabalzar (2010), que aborda os ‘nomes de benzimento’ entre os Tuyuka em relação ao universo de conhecimentos e práticas de especialistas em rituais e, mais recentemente, Andrello (2016), o qual considera a questão dos nomes (em particular nomes coletivos) no que concerne às relações entre coletivos e à hierarquia no alto rio Negro. Ainda mais recentemente, Pedroso (2019) analisou os nomes pessoais e coletivos entre os Cubeo, particularmente os ‘nomes de benzimento’ (*pupui amiya*, em Cubeo). Embora Pedroso (2019) também tenha abordado os apelidos, até recentemente a categoria de nomes jocosos entre as populações Tukano Oriental foi muito pouco estudada, assim como a categoria de ‘nomes brancos’.

A reflexão sobre a criação, a atribuição e o uso dos apelidos busca entender como esses processos podem responder às interrogações sobre relacionalidade e socialidade, que se expressam nas relações entre consanguíneos e afins, homens e mulheres, indígenas e não indígenas, humanos e não humanos. A abordagem adotada aqui está, portanto, ligada às relações de afinidade

e de gênero, à sexualidade e às identidades individual e coletiva, pensadas particularmente através do humor. Buscamos entender o sentido dos apelidos, analisando, sobretudo, aspectos linguísticos e sociológicos por meio do estudo das lógicas inerentes à sua atribuição e ao seu uso nos contextos do cotidiano e festivo. Para investigar essas questões, apresentamos alguns exemplos etnográficos de apelidos pessoais pensados através de princípios de criação, bem como os 'relatos de origem' associados a esses nomes.

Aquilo que, no começo da pesquisa, parecia ser simples brincadeiras sobre apelidos, adquiriu aos poucos a forma de interação social altamente significativa, tratando-se de nomes que participam da construção e da definição da identidade das pessoas e dos coletivos. Certa vez, um homem tuyuka da comunidade de São Pedro me falou a respeito dos apelidos, informando que eram como uma forma de fazer 'considerações'¹, levando-me a refletir sobre a importância de repensar o significado e o lugar desses nomes jocosos. Os apelidos poderiam ser pensados, portanto, como muito mais do que simples heterônimos, cujos sentido e uso seriam idênticos aos dos apelidos que existem nas sociedades ocidentais, maneira pela qual eles foram tratados na maioria dos estudos clássicos sobre povos ameríndios do Uaupés. Com efeito, conforme Jackson (1983), os sentidos sociológico e cosmológico dos apelidos tukano oriental pareceriam óbvios. Os apelidos bará se definiriam simplesmente pelo fato de – segundo Jackson (1983, p. 106), que parece ter em mente a sociedade norte-americana – eles serem, “como em nossa própria sociedade, menos sérios por definição do que os nomes pessoais”². Seria preciso, no entanto, questionar o que poderia significar, do ponto de vista tuyuka, um nome 'sério' e um nome jocosos, 'para brincar', e o sentido destas

diferentes categorias de nomes nos universos cosmológico e sociológico próprios a essa cultura. Indo mais além, ou melhor, partindo da base dos conceitos, sem preconceitos etnocêntricos, não seria importante se questionar antes de tudo sobre a própria existência e o sentido real dos conceitos de 'sério' e de 'engraçado' ou 'cômico', segundo o ponto de vista dos Tuyuka?

A partir daí, com a condição de que estes conceitos tenham sentido do ponto de vista nativo, seria possível pensar sua aplicabilidade no caso dos apelidos e de outros nomes pessoais e coletivos usados pelos Tuyuka, sem considerar que esses conceitos seriam traduzíveis e transponíveis de uma maneira óbvia, tal como ocorre no processo de tradução do pensamento ocidental para o pensamento ameríndio. Sem esquecer os questionamentos ora levantados, buscamos demonstrar, tomando como ponto de partida as maneiras de pensar e a relacionalidade ameríndia, que os *buere wame* parecem efetivamente participar da definição e da construção das relações de parentesco entre os Tuyuka e entre os Tuyuka e seus afins, bem como da definição da identidade das pessoas e dos coletivos. Para entender essas questões, precisamos, antes de tudo, pensar no sentido do humor e no seu lugar entre essas populações indígenas.

Duas ordens de fenômenos devem ser analisadas para se compreender melhor o sentido dos apelidos e de seu uso e, através deles, o humor dos Tuyuka. O foco da análise está, por um lado, nos próprios nomes jocosos, pensados segundo o ponto de vista linguístico com o objetivo de decifrar procedimentos humorísticos na semântica e na simbologia destes, compreensíveis à luz de especificidades do pensamento tuyuka, como se expressam, por exemplo, nos relatos míticos. Por outro

¹ Pela expressão 'considerações', os Tuyuka se referem, na língua portuguesa, ao conceito nativo de *akashore* (também traduzido pelo termo 'respeito'). Como mostrei em trabalhos anteriores (Richard, 2021a, 2021b), esse conceito é central na definição das relações de parentesco entre pessoas e entre coletivos, que se expressa sobretudo, mas não somente, pelo conhecimento e pelo uso correto dos termos de referências usados para fazer referência oralmente a uma pessoa ou a um conjunto de pessoas. Esses termos marcam, sobretudo, se a pessoa com quem o locutor interage é um afim ou um consanguíneo, assim como sua posição dita 'hierárquica' no âmbito da família, do grupo de descendência ou linguístico.

² Tradução livre.

lado, a análise debruça-se sobre o humor da forma como ele se apresenta em todos os fenômenos ligados ao uso dos nomes jocosos no contexto da linguagem oral, através das provocações, dos jogos com os apelidos, nos quais as pessoas se respondem, e também através da gestualidade, da performance, das reações emocionais e da etiqueta social relacionadas ao uso dos nomes jocosos.

NOTA SOBRE O HUMOR E O RISO ENTRE OS TUYUKA

Desde os primeiros contatos, e mais ainda quando se frequenta o território dos Tuyuka durante um longo período, parece óbvio que eles tenham um gosto pelas brincadeiras tanto no cotidiano quanto nas festas. Os Tuyuka são, de fato, conhecidos regionalmente pelos indígenas e não indígenas como um povo brincalhão. Ao longo das minhas observações, pude constatar o quanto a sociabilidade masculina passava pelo uso dos apelidos. Este fato se revelou, por exemplo, na minha integração entre os homens, que passou pela aprendizagem dos apelidos de cada um e do seu uso adequado, ou seja, saber responder para um homem que me interpelava a partir de meu apelido, o chamando também por seu apelido, e vice-versa. No começo, eu não conseguia memorizar os apelidos de cada pessoa, ficando, então, numa situação desconfortável. As interpelações pelo meu apelido, às vezes em série, acompanhadas de ostensivas gargalhadas, ficavam sem respostas por minha parte por causa da minha incapacidade de memorizar todos os apelidos dos meus interlocutores. Mais tarde, progressivamente, consegui me lembrar dos apelidos de cada um, e pude então não apenas responder às provocações ou brincadeiras a mim direcionadas através do uso do meu apelido, mas também tomar a iniciativa de chamar os meus interlocutores

por seus apelidos, ganhando, assim, um pouco da sua cumplicidade e o sentimento de pertencer um pouco mais àquela sociedade. As diversas formas de interações entre os homens na comunidade de São Pedro, onde convivem principalmente os Tuyuka e seus afins Yebamasã³, são marcadas pelo uso dos apelidos, e as relações de amizade são expressas graças ao uso deles também. Mas como se apresentam os apelidos dos Tuyuka e dos seus vizinhos tukano, bará, yebamasã etc., que provocam os risos durante as reuniões e conversas entre homens e mulheres? Tentaremos agora participar da brincadeira para entender melhor o sentido e as regras que regem este divertido jogo praticado através do uso dos apelidos.

Um primeiro fato a se destacar a respeito dos apelidos é que eles parecem, muitas vezes, estar ligados aos jogos sobre as línguas, ao humor e à sexualidade. Estes temas podem soar, à primeira vista, como muito triviais para um estudo antropológico, porém, ao meu ver, é pertinente debruçar-se sobre eles pelo fato de estarem presentes nas conversas dos velhos 'conhecedores', nos mitos e nos eventos rituais e cotidianos. A proposta de tentar decifrar o humor dos Tuyuka e as 'regras do jogo' a ele associadas, por mais divertida que possa parecer, se apresenta como uma tarefa árdua e de longo prazo.

Se, por um lado, o humor e o riso parecem apresentar um potencial universal – através de fenômenos que potencialmente provocam a hilaridade em qualquer pessoa, como fatos fisiológicos (flatulências etc.) e alguns procedimentos humorísticos comuns a muitas culturas distintas –, por outro, especificidades linguísticas, sociológicas e culturais fazem do humor, do riso e, mais ainda, do contexto e de seus usos adequados fenômenos complexos, difíceis de apreender. Trata-se, portanto, ao meu ver, de uma categoria boa para se pensar na etnologia.

³ Yebamasã ou Yibá Masa corresponde a um nome de clã do povo Makuna, além de corresponder, segundo Århem (1981), junto com os Ide Masã, a um dos dois grandes conjuntos que formam o grupo linguístico Makuna. Os dois conjuntos seriam definidos, segundo Århem (1981), como fratrias exogâmicas. Segundo Cayón (2013), porém, os Ide Masã e os Yibá Masa constituem dois grupos étnicos distintos, estes últimos "falam Makuna, mas são 'irmãos' dos Barasana (que falam barasana), e sua etnohistória é testemunha de que eles antes também falavam barasana" (Chacon & Cayón, 2013, p. 13).

Para voltar ao tema do humor com relação aos apelidos, antes de abordar a análise de exemplos concretos de apelidos e dos fenômenos ligados a eles, trato do primeiro aspecto importante do humor tuyuka que já mencionei aqui, o jogo sobre as diferentes línguas. Este fato se revelou, por exemplo, durante uma festa de *caxiri*⁴, na comunidade de Santa Cruz do Inambu (alto Papuri), na qual um homem tuyuka me interpelou com a palavra *siklovakio*⁵, a qual ele pronunciou de uma maneira muito articulada, com o intuito de chamar a atenção para ela. Essa expressão, que eu nunca tinha escutado, suscitou o meu interesse, e questionei o homem sobre o significado dela, palavra que provinha, segundo ele, de uma língua indígena do Putumayo e que significaria em português 'tudo bem'. Meu interlocutor havia trazido de uma das suas viagens naquela região este pequeno 'troféu linguístico', esta palavra curiosa, com uma sonoridade original para um falante de língua tukano oriental, e que provocou, graças à performance do narrador, a hilaridade para os convidados da festa que estavam participando da nossa conversa.

Além do tema das línguas estrangeiras ou que se tornam estranhas por meio de jogos de palavras, a sexualidade também constitui um dos assuntos principais das brincadeiras entre homens tuyuka e os povos vizinhos; esses dois registros (língua e sexo) se misturam também nas brincadeiras. A exemplo de um momento do qual fiz parte, ocorrido durante uma festa de encerramento de uma oficina do Plano de Gestão Territorial e Ambiental

(PGTA)⁶ na comunidade de São Pedro, no rio Tiquié, da qual participaram também grupos tuyuka vizinhos, grupos tukano e hupd'äh. Quando a festa já estava bem avançada, e os convidados embriagados de *caxiri* (eram cerca de três horas da madrugada), um homem tuyuka passou a brincar com outros participantes sentados nos bancos da maloca, durante uma das pausas entre a dança de *caricu*. Foi então que ele pronunciou a expressão *tubu han*, que significa 'pênis grande', na língua hupd'äh, direcionada a um homem hupd'äh. Este último se esforçou para retornar essa apelação para aquele homem que tinha assim o chamado. O homem tuyuka, querendo me incluir na brincadeira, me incentivou então a interpelar desta maneira o homem hupd'äh, para que ele me chamasse da mesma forma, em retorno. Qualificar um homem em relação ao tamanho, à forma e ao aspecto específico do seu pênis é uma brincadeira comum entre os homens tuyuka (partindo, às vezes, das mulheres). No entanto, pude observar que, em todos os casos em que presenciei um homem ser qualificado pelo tamanho do seu pênis – o que, em relação às normas ocidentais do século XXI, apareceria como um elogio –, a reação provocada era sistematicamente de negar essa atribuição e de retorná-la à pessoa que a originou.

O que reter desses dois exemplos de humor, cujo estilo característico será encontrado mais adiante, no caso dos apelidos? Primeiramente, eles introduzem e dão uma ideia da estética humorística de um povo ameríndio, e do

⁴ Festa na qual é consumido o *caxiri*, palavra da língua geral (nheengatu), ou *peyuru*, no idioma tuyuka, que designa a bebida fermentada, preparada com base de mandioca, servida em ocasiões de simples trabalhos ou em festas comunitárias, sem motivo ritual ou até em grandes cerimônias de *dabucuri*, com ou sem uso dos instrumentos sagrados (flautas), chamados de *yurupari* na língua geral, que acontecem no máximo uma vez por ano, bem descritas nos trabalhos de autores clássicos que trabalharam na região (S. Hugh-Jones, 1979).

⁵ Não tenho certeza quanto à ortografia desta palavra, que é uma transcrição fonética aproximativa do que meu interlocutor quis me comunicar, em uma situação cacofônica (para um ouvido não indígena) e de suave ebriedade (soporífica, no meu caso), característica das festas com a bebida *caxiri*. O ponto principal levantado por este acontecimento é a curiosidade e o gosto que os Tuyuka manifestam na aprendizagem e no uso de palavras de diversas línguas, das mais próximas geográfica e estruturalmente até as mais distantes, o que se revelou também através do interesse dos jovens frente à minha proposta de ensinar os idiomas francês e inglês nas escolas indígenas de São Pedro e Santa Cruz do Inambu.

⁶ Processo ligado ao Plano Nacional de Gestão Ambiental e Territorial Indígena (PNGATI), acionado por instituições como a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI) e o Instituto Socioambiental (ISA), com o objetivo de garantir a aplicação dos direitos dos povos indígenas no Brasil. Um dos aspectos dessa política de consulta e participação das comunidades indígenas consiste na realização de oficinas nesses lugares, que podem durar vários dias, das quais participei como assessor externo, e que se encerram com eventos festivos, organizados pelos moradores da comunidade.

seu uso em situação de fala. Segundo, em um nível mais profundo, eles mostram que o humor e as brincadeiras através das quais os Tuyuka se expressam revelam traços sociais e culturais importantes.

O primeiro exemplo, da brincadeira ligada às línguas, mostra como os Tuyuka e seus vizinhos são povos que, imersos em um contexto de multilinguismo, têm grande curiosidade em relação às outras línguas e um gosto pronunciado para aprendizagem destas últimas, sejam elas indígenas ou não, e para praticar as idiossincrasias e rir delas. Conforme mostramos em outros contextos (Richard, 2021a), a língua está no centro da socialidade tuyuka, como nas relações conjugais nas quais maridos e esposas devem aprender a se conhecer e a se compreender, ultrapassando as diferenças linguísticas em um processo recíproco de familiarização com o outro.

O segundo exemplo, o da brincadeira sobre o pênis grande, abertamente sexual, e que poderia ser entendida como uma simples brincadeira 'clássica' de caráter sexual, como existe em muitas (senão todas) sociedades humanas, se revela como a expressão de alguns traços interessantes da cultura e da socialidade ameríndia. Do ponto de vista da estética corporal e do que poderia ser chamado de moralidade, essa brincadeira poderia sugerir que um grande sexo seria para um homem algo associado a uma sexualidade não controlada, oposta ao exercício de capacidades xamânicas, que requerem numerosas restrições alimentares e sexuais, mas também aparentemente ao exercício da chefia, sob alguns aspectos. Com efeito, na região do rio Negro, como mostra Journet (1995), no caso dos Koripako, essa ideia transparece também nos relatos míticos que opõem a figura de Iapinkuri, herói cultural, criador da humanidade, chefe incapaz de se reproduzir sexualmente, "por causa do tamanho pequeno do seu pênis", em relação a Kaarritari, herói fundador das roças, cuja atividade sexual

parece excessiva (Journet, 1995, pp. 110-11, 241-242)⁷. No pensamento ameríndio, a figura do homem com o sexo desmedido pode também remeter a uma ausência de controle do desejo sexual, que leva muitas vezes a graves rupturas nas relações de parentesco, como no mito rio-negrino de Kamaueni.

OS APELIDOS DAS PESSOAS

Durante minha pesquisa de campo entre os Tuyuka, tive a oportunidade de repertoriar uma certa quantidade de apelidos que, em seguida, foram classificados segundo princípios estilísticos de criação, os quais remetem a diversos universos: animais/espíritos da floresta; características pessoais (físicas, sexuais) ou relativas às mulheres (ou ao sexo delas); mundo dos 'brancos'; jogos de palavras; referências explícitas ou implícitas à sexualidade; apelidos femininos.

A tipologia resultante dessa investigação, baseada em critérios de ordem estilísticos, semânticos e sociológicos mais do que em diferenças essenciais entre os nomes assim classificados, visa a elucidar princípios humorísticos encontrados no processo de criação dos apelidos e que não são exclusivos, pois muitas vezes se encontram mesclados em um só nome. Ela constitui uma ferramenta de análise antropológica e não corresponde a categorias explicitamente formuladas no discurso nativo, tendo como objetivo mais especificamente, como aparecerá no decorrer da reflexão, entender o sentido dos apelidos do ponto de vista de uma lógica relacional. Por mais que eles correspondam mais a estilos do que a diferentes classes de nomes, que seriam definidos por sua natureza e sua função, esses princípios parecem, todavia, corresponder intimamente ao que se poderia qualificar de 'espírito onomástico' dos Tuyuka, que privilegia, no caso dos apelidos, destacar singularidades para a atribuição de um nome a uma pessoa.

⁷ A ideia de um pênis pequeno estar associado aos grupos de 'chefes' e de um pênis grande, aos grupos de 'servos' também foi expressa para os Desana, na análise simbólica proposta por Reichel-Dolmatoff (1973), a partir das declarações do seu informante.

Em certas ocasiões – como resposta a uma interrogação minha ou pela iniciativa própria dos meus interlocutores, de uma maneira descritiva e um tom relativamente neutro ou, ainda, na forma de brincadeira –, foram relatados para mim o que poderiam ser chamados de ‘relatos de origem’ de alguns apelidos, narrações sobre os motivos, o contexto e a maneira pela qual eles tinham sido atribuídos. Existem naturalmente, muitas vezes, vários relatos e motivos invocados para explicar a atribuição de certos apelidos. Novos relatos podem ser sempre inventados, sendo o único limite a criatividade do narrador casual deste ‘mito de origem’ do nome em questão, este último podendo ser ele mesmo a pessoa que carrega o nome ou uma terceira pessoa. Ademais, vários apelidos podem ser atribuídos a uma pessoa ao longo de sua vida, o que também pode ocorrer de maneira sincrônica. Existem, finalmente, o que eu chamaria de ‘apelidos exclusivos’, atribuídos e usados por uma só pessoa para se chamar o portador do nome, que pode ou não também chamar seu nomeador exclusivo por um apelido exclusivo.

Também observamos a existência de uma forma de jogo em torno do caráter de segredo (talvez por ser íntimo) dos apelidos de cada pessoa e das razões pelas quais eles foram atribuídos. De fato, o portador do apelido ou as pessoas presentes costumam não revelar com facilidade o apelido e a sua origem, ou então fazem uso de fórmulas opacas para colocar a pessoa não iniciada (quem não conhece o apelido) na dúvida. Alguns apelidos parecem inexplicáveis e outros não parecem ter nenhum motivo nem origem clara, o que aumenta o caráter misterioso desses nomes. O foco desta análise foi colocado nos apelidos para os quais coletei uma ou várias versões sobre a sua origem.

O QUE É UM APELIDO PARA OS TUYUKA?

Como veremos adiante, ao repertoriar os apelidos de pessoas tuyuka e de outros grupos linguísticos da região, me dei conta de que boa parte deles remete a figuras de animais ou de espíritos da floresta. Esse tipo de apelido se

aproximaria, à primeira vista, do que S. Hugh-Jones (2002, p. 52) designa como “nomes jocosos verdadeiros. . . . a maioria dos quais se refere ao mundo dos mamíferos, pássaros e peixes [e nos quais] as palavras perdem seus referentes originais: aquele que é chamado ‘jiboia’ não é de modo algum uma cobra”. Em uma reflexão sobre o tema da onomástica no noroeste amazônico, resultado das suas observações com os Barasana, S. Hugh-Jones (2002) diferencia três categorias de apelidos. Além da categoria já citada, encontraríamos uma segunda, situada numa posição intermediária no ‘espectro’ proposto por S. Hugh-Jones (2002) e que corresponderia aos nomes jocosos que fazem uma “referência direta ou oblíqua à vida, aos hábitos, à aparência física ou [ao] caráter do portador” (S. Hugh-Jones, 2002, p. 52). Enfim, na ponta oposta deste espectro, teríamos os apelidos que S. Hugh-Jones (2002) qualifica de “nomes comuns, veneráveis, semi-sagrados” (S. Hugh-Jones, 2002, p. 52) e seriam derivados, segundo a hipótese formulada, dos nomes da primeira categoria (o seu conteúdo semântico é similar). Estes últimos teriam, contudo, como especificidade o fato de formar um par com os ‘nomes de espíritos’ (*basere wame*) e seriam transmitidos junto com estes últimos.

Não tive a oportunidade, durante as minhas observações e conversas com os Tuyuka, de identificar nomes que pertenceriam à terceira categoria delineada por S. Hugh-Jones (2002). É possível, porém, que, entre apelidos formados a partir de nomes de animais ou espíritos que repertoriei, se encontrem tais nomes ‘semi-sagrados’. Contudo, seria preciso entender melhor a maneira pela qual eles são atribuídos e usados em comparação com as outras classes de apelidos identificadas pelo autor. A existência de nomes jocosos ‘semi-sagrados’ pode parecer, à primeira vista, paradoxal, já que ela constitui uma fusão entre, de um lado, um nome com caráter muito pessoal e secreto, o *basere wame*, e, de outro, um nome com caráter aparentemente ‘público’ e ‘profano’, o *buere wame*. Esta categoria de apelidos tal como existia entre os Barasana, e ainda parece existir para este mesmo povo e

outros grupos tukano orientais⁸, levanta, portanto, várias interrogações. Por qual motivo tais tipos de apelidos seriam dados a alguns (ou todos) indivíduos? Que tipo de uso e que contexto de atribuição caracterizam esta classe de apelidos em comparação com as outras? Existe um uso 'público' para estes apelidos?

O ponto para o qual adotaremos uma posição distinta da análise de S. Hugh-Jones (2002) diz respeito à ideia de que os apelidos da primeira categoria delineada pelo autor não comportariam nenhuma ligação com a especificidade do portador (um homem que recebeu o apelido de cobra não apresentaria nenhuma semelhança com o dito animal), enquanto os apelidos da segunda categoria teriam uma ligação com o percurso biográfico ou as características de uma pessoa. Como será revelado no estudo dos processos de atribuição e nos 'relatos de origem' dos apelidos baseados em nomes de animais e de espíritos, estes parecem remeter – na maioria dos casos, entre os Tuyuka e seus vizinhos do Tiquié e do Papuri – a aspectos biográficos ou à personalidade do portador. É preferível, ao meu ver, evitar formulações de categorias estritas e fechadas no domínio dos nomes jocosos ao menos. Em primeiro lugar, pelo fato de a correspondência entre as categorias de nomes enquanto ferramentas analíticas do antropólogo e as categorias existentes no pensamento indígena carecer de demonstração. Em segundo lugar, por, como já foi evocado neste texto, existirem fenômenos de fusão, de passagem de um nome ao outro, o que demonstra o interesse de se buscar os princípios onomásticos, mais do que as categorias de nomes. Alguns nomes 'de benzimento' correspondem a nomes de animais, como ocorre com *Buu*, nome de

'benzimento' que significa 'tucunaré' (*Cichla* spp.) e que é portado por homens tukano. Tanto no caso de *basere wame* quanto no dos apelidos me parece que nenhum destes nomes seja neutro, e diferentemente do que afirma Jackson (1983), os nomes de benzimento não parecem ser simples rótulos, sem relação com o caráter ou as competências da pessoa, já que podem ser associados à agência da pessoa, à sua função ritual (cf. F. Cabalzar, 2010).

Além das funções de classificar ou individualizar, me parece que estes nomes também possuem vários outros sentidos e funções, no caso dos *baserige wame*, uma função cosmológica, ligada ao mundo ancestral e à saúde da pessoa, e com relação aos apelidos, uma função sociológica fundamental.

APELIDOS QUE REMETEM A NOMES DE ANIMAIS OU A ESPÍRITOS DA FLORESTA

Este princípio de atribuição de apelidos, como já foi mencionado, é o que se encontra na maior quantidade de apelidos. Ele está presente em mais de um terço dos apelidos masculinos do repertório⁹, sendo essa proporção mais importante ainda se considerarmos o número absoluto de apelidos, já que alguns deles, como *weku* ('anta') ou *wāti* ('diabo')/'espírito da floresta'), são portados por duas ou mais pessoas. Essa forma de criar apelidos parece ser ainda mais representada nos apelidos femininos¹⁰. Tendo como referência meu conhecimento global sobre os apelidos nos grupos tukano orientais que frequentei, me pareceu que esta tendência estatística corresponderia a uma predominância real de apelidos formados segundo tal princípio, de uma forma geral. Em muitos momentos, os apelidos ligados aos nomes de

⁸ A existência, na época contemporânea à minha pesquisa, dessa categoria de apelidos associados aos nomes ditos de 'benzimento' me foi confirmada para os Cubeo, do alto Uaupés, em território brasileiro (Diego Rosa, comunicação pessoal, dez. 2019). Estes apelidos, apesar de serem designados como tais, não seriam mais usados nos dias de hoje como vocativos, o que sugere que não podem mais ser considerados como nomes jocosos propriamente ditos.

⁹ Identifiquei, até aqui, 90 apelidos masculinos, dos quais 32 pertencem a essa categoria.

¹⁰ Não tratarei aqui da questão dos apelidos femininos, por falta de espaço. Na grande maioria (seis, de um total de oito), os apelidos femininos que recolhi são nomes de animais (*weku*, 'anta'; *yese*, 'porco-do-mato'), especificamente de animais noturnos (*kā*, 'inhambu', gênero *Crypturellus*), animais venenosos (*aña*, 'jararaca'; *mekā*, 'formiga grande comestível') ou *Borará*, 'criatura do mato'.

animais ou 'espíritos do mato' parecem ser atribuídos por haver uma similaridade entre o portador e o ser da floresta, ou pelo comportamento deste último. Do ponto de vista da semelhança física, evocaremos o caso de um homem tukano da comunidade de São Miguel do Papuri, que recebeu o apelido de *buko*, que significa 'tamanduá-bandeira' (*Myrmecophaga tridactyla*). Um homem tuyuka, afim deste último, me explicou que ele tinha recebido este apelido por causa da semelhança com o animal, particularmente devido à sua corpulência e ao tamanho pequeno dos seus pés.

No que diz respeito à semelhança de caráter, um homem tuyuka me contou sobre o irmão dele, cujo apelido é *seburu* ('caracará-preto', *Daptrius ater*), que tinha recebido este apelido por causa dos gritos que ele emitia quando criança, parecidos com aqueles que caracterizam o som produzido por este pássaro quando ele está com fome: 'See! See!'. A respeito de um homem tuyuka da comunidade de Cachoeira Comprida (alto Tiquié) cujo apelido é *ñuñu* ('mutuca'), um outro homem tuyuka me explicou que tal apelido vinha do fato de o portador gostar de beliscar as mulheres, da mesma maneira como a mutuca pica.

Em algumas circunstâncias, o relato que faz a ligação entre o animal e o portador do apelido epônimo remete a eventos biográficos, e a associação só pode ser compreendida à luz de características comportamentais ou morais atribuídas a tal animal no pensamento tuyuka, tal como ela se expressa particularmente nos mitos. Por exemplo, no caso de um homem tuyuka (já casado e com filhos casados) cujo apelido é *bu* ('cotia'), homens da sua comunidade me contaram que o nome lhe foi atribuído na época em que ele conheceu a sua atual esposa, quando

uma tia (irmã do pai) tinha perguntado se ele já tinha engravidado a mulher dele, ao que ele respondeu que tinha sido uma cotia a responsável por isso. A cotia me parece ser associada, no pensamento tukano oriental, a um animal ladrão e, por extensão, pode também corresponder à figura de um 'ladrão de mulher'.

Abordaremos agora os apelidos que se referem aos seres sobrenaturais que povoam a floresta, designados pelos Tuyuka pelo termo 'espírito', em português. Apesar de ter recolhido aqui apenas dois exemplos (*wāti* e *Boraró*), estes apelidos têm grande importância e visibilidade por serem casos mais comuns. Ademais, vale ressaltar que alguns apelidos são formados a partir de nomes de animais que têm forte ligação com o mundo sobrenatural e que são associados com os espíritos, como *oso* ('morcego'). Este último, que Reichel-Dolmatoff (1973, p. 127) descreve como acompanhador e anunciador dos espíritos, também é um apelido bastante comum (repertoriei apenas no alto Tiquié dois homens, um Tuyuka e um Tukano, com este apelido). Conheci diretamente ou indiretamente vários homens (pelo menos três) tuyuka e tukano com apelido *wāti*¹¹. Em todos esses episódios, não pude recolher uma interpretação ou um 'relato de origem' desses nomes que permitiriam explicar claramente o seu significado. Todavia, me parece que, em alguns momentos, tais apelidos poderiam estar ligados com a aparência física do portador (é o caso, em particular, de um homem tuyuka de Cachoeira Comprida), um caráter subversivo no seu comportamento (caso de um homem tukano de Melo Franco), ou ainda a capacidades xânicas (caso de um homem tuyuka da comunidade de São Pedro que se estabeleceu há muitos anos em São Gabriel da Cachoeira). No que concerne aos *Boraró*¹², apelido que eu

¹¹ Os seres chamados de *wāti* são tradicionalmente designados na literatura etnológica e na tradução nativa como 'espíritos da floresta'. Reichel-Dolmatoff (1973, p. 111) se refere a esses seres como "espíritos perigosos", "demônios" ou "monstros" que "podem perseguir os homens e matá-los", e que se diferenciam dos *wai-masã* – que mandam doenças para os seres humanos – pelo fato de eles matarem o seu alvo imediatamente.

¹² *Boraró* é um ser da floresta que os Tuyuka ligam à figura pan-amazônica do Curupira. *Boraró* é muitas vezes qualificado como 'chefe' ou 'dono' dos animais, e tem ligações fortes com figuras animais como o jaguar, o tamanduá (comparado a essas criaturas) e os porcos-do-mato, sendo protetor desses últimos. Igualmente aos *wāti*, ele age enganando homens e mulheres que acabam enxergando este animal como humano. Para uma descrição do *Boraró* e das suas atribuições, ver Reichel-Dolmatoff (1973, pp. 111-116).

mesmo recebi, mas que também observei ser aplicado para dois homens tukano e uma mulher tuyuka, este nome me parece também se referir a características físicas da pessoa (pilosidade, silhueta) ou comportamentais.

A respeito do 'relato de origem' do meu próprio apelido, que me foi contado muitos anos depois da minha primeira visita a São Pedro, a ligação com minha aparência física parece óbvia. Nos primeiros dias após minha chegada à comunidade, eu tinha ido tomar banho na cachoeira do igarapé Umari Norte, e as crianças da comunidade teriam ficado assustadas por uma visão de horror: uma criatura humanoide, com muitos pelos e o cabelo comprido e preto escondendo o rosto, que parecia estar coberta por pelo de um animal (eu tinha desde aquela época um cabelo trançado, tipo *dreadlocks*), que só podia ser *Boraró*. As crianças, então, correram para avisar as mães delas sobre esse encontro assustador. Foi quando o líder tradicional da comunidade, um homem do clã Opayá, que eu tinha conhecido em São Gabriel da Cachoeira, ao ficar sabendo do caso, me batizou pelo meu apelido¹³. De uma forma sintética, os apelidos ligados aos 'espíritos do mato' poderiam remeter, portanto, às pessoas que teriam capacidade de transitar entre o mundo dos humanos e dos não humanos, que teriam uma relação privilegiada com seres que habitam a floresta, o que se manifestaria em aspectos corporais (pilosidade, olhar, traços), provas visíveis de formas de relacionalidade invisíveis que os caracterizam¹⁴.

Existem, portanto, vários procedimentos que levam à atribuição dos *buere wame* discutidos até então; se, em alguns casos, não parece existir um vínculo claro entre o apelido de animal ou espírito e o portador, muitos deles

têm ligação próxima ou distante com especificidades físicas, morais ou biográficas de quem é nomeado.

APELIDOS LIGADOS A CARACTERÍSTICAS PESSOAIS (FÍSICAS)

Os apelidos descritos a seguir denotam características específicas do portador, físicas (e, em muitas situações, sexuais), ou, ainda, relativas a uma outra pessoa na visão do portador. Muitos apelidos criados dessa maneira são recebidos na infância do portador ou na juventude, durante os primeiros contatos visuais, eróticos ou sexuais com pessoas do sexo oposto, e podem ou não ser conservados até a idade adulta.

Entre os jovens, em particular, pude repertoriar vários exemplos de *buere wame* ligados a características físicas ou comportamentais, sendo, às vezes, pejorativos. De fato, durante uma festa de *caxiri*, fiquei sabendo do apelido de um jovem tuyuka, então ainda solteiro, da comunidade de Santa Cruz do Inambu: *putiri*¹⁵, que seria, segundo o homem que me revelou este nome, um termo referente ao aspecto 'mofado' da pele do jovem. O tio paterno, que o classificou assim, para me explicar a origem deste apelido, me disse que, quando era criança, o portador deste apelido era 'sujo', pois tinha uma doença de pele e por isso tinha a aparência da bolsa que os Hupd'äh carregam. Foi por este motivo que ele recebeu esse apelido. Outros exemplos de apelidos de jovens tuyuka e yebamasã de São Pedro, como ñiere ('cabelo desarrumado'), *yukewi* ('chorão') ou *xixi*, referem-se diretamente a características físicas ou comportamentais (infantis, no que diz respeito aos dois últimos), assim como no caso de um homem tukano de São Miguel (alto Papuri) cujo apelido é *gudi*, que significaria 'baixinho'.

¹³ O meu apelido ilustra bem a ideia, que será desenvolvida mais adiante, de que a atribuição dos apelidos se baseia no encontro e na relação de diversas figuras da alteridade: um homem branco visto por crianças indígenas e descrito para suas mães, evento que leva o líder da comunidade a atribuir o apelido. Mas é também a ilustração da complexidade dos atores e das relações envolvidas neste jogo.

¹⁴ Essa interpretação condiz com a noção de corpo como feixe de afeições, elemento central do perspectivismo multinaturalista desenvolvido por autores como Viveiros de Castro, Stolze Lima ou Fausto.

¹⁵ Esse termo também poderia remeter a um tipo de beiju cujo nome é *putiro*, feito 'de massa de tapioca misturada com pouco amido' (cf. Barnes, 2012) e que poderia, portanto, se parecer com a pele do portador, quando criança.

Em relação aos apelidos que foram citados acima, cujos portadores são jovens adolescentes ou já em idade de casar-se – a exemplo dos jovens apelidados de *putiri* e *ñere*, os dois têm mais de 25 anos e ainda eram solteiros durante minha última pesquisa de campo, e também do homem apelidado de *gudi*, ainda solteiro, passando dos 30 anos –, é interessante salientar o aspecto pejorativo desses termos, ou mesmo fortemente depreciativo. Portanto, o uso de tais apelidos se aproxima mais de uma zombaria, e me parece que eles são raramente empregados e com mais cuidado quando se trata de homens que já não são mais adolescentes (enquanto para os jovens apelidados de *yukewi* e *xixi*, ainda adolescentes, os apelidos são usados sem precaução).

O fato ora mencionado parece revelar um fenômeno interessante que consiste em um processo de evolução na atribuição e no uso dos nomes jocosos que ocorreria ao longo do ciclo de vida de um homem, em particular depois do casamento. De fato, me pareceu que os jovens não casados carregam frequentemente apelidos pejorativos, ligados ao mundo da infância e usados mais na forma de uma zombaria, podendo provocar no portador um sentimento de vergonha. Os homens casados parecem ter apelidos mais neutros (como os ligados aos nomes de animais ou espíritos) ou ligados com a sexualidade (como os ligados com a aparência das genitálias, ou com as relações sexuais ou de sedução). Os apelidos de homens casados parecem ser usados, de forma geral, de maneira muito mais aberta – apesar de isso variar de uma pessoa para outra –, revelando e constituindo a marca de que o homem alcançou certa maturidade, o que representa uma afirmação de sua identidade e de seu *status* social. Os apelidos e a relação que o portador mantém com eles seriam, portanto, caracterizados por uma variação ao longo da vida da pessoa, conformando-se aos eventos biográficos importantes (casamento, em particular), até a obtenção de apelidos mais fixos e mais aceitos. Vale salientar que essas

observações correspondem mais a tendências do que a regras, que são não obstante reveladoras de aspectos importantes da sociabilidade dos Tuyuka, especificamente no caso masculino.

Abordaremos agora exemplos de homens já adultos e casados cujo apelido se refere aos seus genitais (ao seu aspecto ou a uma anedota referente a isso). Por exemplo, um homem tuyuka, que não conheci diretamente, tem como apelido *soãrigu*. Este nome jocoso, que me foi indicado por um homem tuyuka, parente do portador, significa literalmente 'vermelho' e se refere mais especificamente à cor do pênis do portador. De forma parecida, um homem tuyuka do alto Tiquié, já falecido, tinha como apelido *buku nuri*, que significa 'pênis do velho' ou 'pênis velho'. Apesar de não ter tido uma confirmação clara, parece também ser a ocorrência, de uma forma mais contornada, de um homem tuyuka do alto Tiquié cujo apelido é *kutawi*, que me foi traduzido pelo adjetivo 'enferrujado', cuja menção sempre provoca gargalhadas nos ouvintes. A referência é também parcialmente implícita para um homem tuyuka de São Pedro cujo apelido *tubo* é muito provavelmente uma referência ao aspecto do seu pênis¹⁶. Há também um homem tuyuka da comunidade de Santa Cruz do Inambu que é chamado exclusivamente por um outro homem tuyuka da comunidade pelo apelido *puto*, termo que designa a base do tronco de uma árvore (cf. Barnes, 2012, p. 257), e que faz referência, como me explicou o nomeador, ao formato do sexo do portador. Ou, ainda, um homem hupd'äh do igarapé Umari Norte (próximo à comunidade de São Pedro) que tem o apelido de *sãmi*, correspondendo na língua tukano a algo com um formato pontudo. Um outro homem tuyuka da comunidade de Santa Cruz do Inambu que ocupou durante muito tempo a função de capitão da comunidade tem um apelido altamente cômico e popular: *nuri veto* (em tukano), também usado em português, 'pica balançando'. O próprio portador e os seus irmãos menores classificatórios

¹⁶ Os tubos têm um lugar central nas narrativas míticas e nas concepções acerca da fertilidade. Ver, a respeito, S. Hugh-Jones (2017).

relataram durante as festas de *caxiri* – certas vezes, através de performances gestuais e sonoras – várias versões da origem deste apelido conhecido regionalmente, o qual faz muito sucesso entre os indígenas e não indígenas.

Outro procedimento de atribuição dos nomes jocosos consiste em apelidar um homem em função da visão (no sentido de percepção visual e de concepção imaginária ou simbólica) que ele tem da genitália feminina, de uma mulher em particular ou das mulheres de uma forma geral. Este procedimento também se encontra, de forma recíproca, na criação de apelidos femininos. Para ilustrar os apelidos masculinos, consideramos o exemplo de um homem tuyuka da comunidade de Puerto Ibacaba, localizada no rio Inambu, do lado colombiano da fronteira, a montante de Santa Cruz, que recebeu o apelido de *wasia*¹⁷, cujo significado é ‘separado/a’. O portador do apelido teria o recebido depois de ter comentado a respeito do aspecto da vulva de uma mulher hupd’äh com a qual teve relações sexuais. Na mesma linha de raciocínio, a origem do apelido *sawero* (‘orelha’), atribuído a um homem tuyuka que reside na comunidade de São Pedro, me foi contada pelo seu irmão. O portador deste nome jocoso teria saído para uma expedição de pesca com um outro homem da comunidade, para quem ele teria comentado a respeito do aspecto da vulva das mulheres (ou de uma mulher em particular), comparando-a a uma orelha. Após o parceiro de pesca ter relatado esse episódio publicamente, o homem teria ganhado seu apelido, que permaneceu até então. Neste exemplo, existe também um procedimento de jogo semântico (que será analisado mais detalhadamente a

seguir), pois a palavra *sawero* se parece com *sawiro* – variante pela qual o portador é também chamado –, remetendo a uma associação simbólica deste nome com o tema do encontro mítico entre homens e mulheres, e possivelmente com a própria aparência da genitália feminina¹⁸. Alguns apelidos, formados segundo este mesmo procedimento, são ligados mais especificamente ao tema da pilosidade, que ocupa um lugar importante na cosmovisão e no humor tuyuka (cf. S. Hugh-Jones, 2017). Esse é, por exemplo, o caso de um homem tukano do Tiquié cujo apelido me foi traduzido como ‘pelo pubiano da mulher’; de um homem tukano também do Papuri que tem como apelido *puãpoari*, ‘dois pelos pubianos’; ou ainda de um homem tuyuka da comunidade de São Pedro cujo apelido é ‘barba’. Nestas três situações, me foi explicado que os apelidos foram atribuídos depois de o homem ter visto, quando criança ou adolescente, o púbis de uma mulher e ter relatado seu aspecto (mais ou menos peludo), como nos dois primeiros casos, ou, ainda, devido à sua semelhança com a pilosidade facial dos homens, como no último exemplo. Em relação ao homem cujo apelido é *puãporari*, um Tukano da comunidade de Melo Franco, este apelido – que parece ser empregado de forma exclusiva por um outro homem tukano da comunidade vizinha de São Miguel – estaria ligado ao relato feito por seu portador acerca de um romance ocorrido vivido em uma viagem durante o qual ele teria tido uma relação sexual com uma mulher cubeo cuja especificidade era sua escassa pilosidade pubiana. No caso do homem que tem como apelido ‘barba’, finalmente, este nome jocoso muito provavelmente

¹⁷ A explicação a respeito do significado deste apelido, bem como da sua origem, me foi fornecida por um homem da comunidade.

¹⁸ O campo semântico da palavra *sawiro* pode ser encontrado à luz da sua etimologia, assim como das narrativas míticas e do ritual. Com efeito, um dos significados da palavra *sawiro* no idioma tuyuka é referente às “antenas” de certos insetos, como formigas ou borboletas (cf. Barnes, 2012, p. 265). Como observa A. Cabalzar (2009, p. 37), *sawiro* também é o nome de “um yurupari pequeno feito da casca do cipó *dikada*”, utilizado nos dabucuris de *hinã*. No relato da retomada dos instrumentos pelos homens feito por um dos meus interlocutores tuyuka, depois de eles terem caído nas mãos das mulheres, esses objetos as assustam, graças às flautas que se parecem com os ditos jurupari, sendo que, durante o ocorrido, algumas mulheres tentam esconder os instrumentos, introduzindo-os em suas vaginas. A embocadura dos instrumentos ainda pareceria visível na genitália feminina, desvelando, assim, a origem do clitóris. Teríamos aqui, talvez, a explicação da associação entre as antenas (orelhas de insetos) e a genitália feminina, contida na variante do apelido *sawiro*, que seria, portanto, uma referência ao clitóris.

está ligado ao fato de o próprio portador ter uma barba, particularidade sempre comentada com humor pelos Tuyuka, para os quais isso constitui uma raridade¹⁹.

APELIDOS LIGADOS AO MUNDO DOS 'BRANCOS'

O terceiro princípio de criação de apelidos destacado aqui corresponde a nomes jocosos que têm em comum com muitos apelidos já citados o fato de remeter a um processo de construção da personalidade e da identidade por meio da relação com diversas figuras da alteridade. Este universo não é mais o das relações com entidades do mundo não humano ou da relação com pessoas do sexo oposto, que já foram analisadas, mas sim com o mundo não indígena ou, de forma mais genérica, com o mundo 'dos brancos', representado por figuras características de personagens ou de objetos da cultura material. Esses apelidos são, em muitos casos, usados nos idiomas não indígenas (português ou espanhol).

Podemos citar apelidos que se referem a profissões e atividades emblemáticas dos 'brancos' presentes na região, associadas de uma maneira humorística, e às vezes irônica, às especificidades no percurso biográfico ou a atividades exercidas pelo portador, no contexto da sua própria sociedade ou com os 'brancos'. É o caso, por exemplo, de um homem idoso tuyuka, do Inambu, que recebeu 'tenente' como apelido; de um homem tukano do Tiquié

cujo apelido é 'federal' (em referência à polícia federal brasileira); ou ainda de um outro homem tukano do Tiquié cujo apelido é 'drogado', referência ao trabalho realizado nas plantações de coca durante a época da cocaína²⁰.

A respeito dos apelidos que se referem aos bens materiais dos 'brancos', podemos citar um tukano do Tiquié cujo apelido é *sobo* ('sabão', em tukano), um outro apelidado de 'rabeta'²¹ e um jovem tuyuka cujo apelido é *weriga* ('anzol', em tuyuka). Neste último exemplo, o potencial humorístico do apelido reside na ideia de que um bem material dos 'brancos' foi usado pelo homem indígena para seduzir uma mulher indígena. A referência é explícita aqui, pois remete à figura do *marupiara*, expressão regional que designa um pescador feliz na pesca, mas também um homem sedutor e mulherengo²². A ideia de usar um objeto, um perfume ou, mais tradicionalmente, uma planta ou artefato de origem animal para seduzir sua presa (caso de um caçador ou de um pescador) ou sua parceira (e vice-versa para as mulheres) – substâncias chamadas na língua geral de *puçanga* – é conhecida na região. A atribuição e o uso de tais apelidos, os quais remetem a substâncias poderosas provenientes de objetos manufaturados não indígenas, revelam mais uma vez que o mundo dos 'brancos', da mesma forma que o mundo não humano dos animais e das entidades sobrenaturais das florestas e dos rios, constitui um universo da alteridade que

¹⁹ Encontramos, na literatura sobre povos do alto rio Negro, numerosos exemplos de apelidos e nomes de grupos formados a partir da visão dos homens sobre a genitália feminina, particularmente sobre sua pilosidade. No volume 4 da coleção "Narradores indígenas do rio Negro" (ver Barbosa & Garcia, 2000), com base em um grupo do povo Tariano, tratam-se de apelidos oriundos da visão que tiveram uns rapazes sobre a vagina de uma mulher: O famoso apelido tukano *Wauro* também tem este sentido: o termo é traduzido por 'zoque-zogue' (macaco do gênero *Callicebus*), cujo pelo é parecido com os pelos pubianos femininos. O apelido veio do hábito do portador de espiar as mulheres tomando banho. Na tese de doutorado de Rodrigues (2019, p. 29), sobre os Tukano do baixo Uaupés, encontramos um exemplo interessante desse princípio de nomeação: o nome do clã tukano *Inapé porã*, 'filhos da formiguinha preta', está relacionado ao fato de a esposa do portador ter uma vagina apertada, como o buraco do formigueiro (agradeço a G. Andrello pelas ricas indicações bibliográficas contidas nesta nota).

²⁰ Podemos citar aqui um outro exemplo de apelido nessa linha de ideia, o apelido tukano *'papéra'* (papel), dado porque o portador tomava a postura de alguém que escreve em uma folha de papel (Geraldo Andrello, comunicação pessoal, jul. 2020).

²¹ "Pequeno motor de propulsão que, acoplado na traseira de pequenas embarcações ou barcos, é conduzido manualmente, com a ajuda de um bastão que determina as direções. [Por extensão] pequena embarcação com esse motor; canoa motorizada" (Dicionário Online de Português, n.d.).

²² Mais uma vez, de forma não fortuita, este homem tem como particularidade ser casado com uma mulher do mesmo grupo linguístico, caso até então único entre os Tuyuka do Tiquié. Esse fato dá uma outra dimensão ao apelido do portador: sua capacidade de seduzir mulheres proibidas, do seu próprio grupo linguístico, fenômeno presente tanto na origem de brincadeiras, como em graves tensões sociais e até políticas.

contém muitos perigos, mas é também atraente, podendo ser usado por homens e mulheres nas relações com seus pares ou com diversas figuras outras.

Os relatos apresentados acima tratam da atribuição de apelidos ligados aos bens materiais dos 'brancos', introduzindo uma última série de nomes jocosos atribuídos a homens numa lógica semelhante, na qual, contudo, é o próprio portador que é associado à figura de um 'branco' sedutor. Por exemplo, durante uma festa de *caxiri* na comunidade de Santa Cruz do Inambu, anotei o apelido de um Tuyuka de Puerto Esperanza, comunidade localizada na parte colombiana do rio Inambu. A respeito deste homem cujo apelido é *llanero*, me foi contado que ele o teria recebido depois de ter conhecido sua futura esposa e de ter se apresentado como um '*llanero*', um colombiano da região de Guaviare, subentendido 'branco' ou 'caboclo'. Esta estratégia de sedução consistiu em uma resposta às afirmações da mulher, que declarou ter interesse apenas em homens brancos, e não nos indígenas²³. Outro exemplo me foi dado durante uma festa de dança nesta mesma comunidade, na qual um homem me contou a história da origem do apelido *kuta* ('frango'), atribuído ao seu cunhado, um Desana de uma comunidade de alto Papuri. Durante uma festa, ele teria tido uma relação amorosa com a filha de um Tuyuka de Santa Cruz e teria declarado a ela que ia matar um frango para ela, com o intuito de convencê-la a ter uma relação com ele.

Na série de nomes apresentada neste tópico, encontramos, mais uma vez, uma forte presença, no campo semântico dos apelidos, da relação de sedução ou erótica entre homens e mulheres, articulada por marcadores materiais ou corporais da diferença, e a maneira pela qual eles são vistos pelas pessoas de ambos os sexos. Nestes procedimentos humorísticos, também há a expressão do ponto de vista dos homens indígenas

da região frente ao casamento, com a ideia de que, nos dias atuais, algumas mulheres indígenas preferiam casar-se com homens não indígenas, enquanto os homens indígenas que não têm atividade remunerada se encontrariam 'penalizados' no 'mercado matrimonial' local.

REFERÊNCIA EXPLÍCITA OU IMPLÍCITA À SEXUALIDADE

Se o tema da sexualidade já apareceu na discussão sobre os apelidos ligados ao aspecto do órgão genital masculino ou feminino e de alguns apelidos relacionados ao mundo dos 'brancos', ele ocorre mais ainda entre os apelidos que fazem referência direta ou indireta à sexualidade, assunto que abordo agora. Entre os apelidos que repertoriei como referência explícita à sexualidade, cito *akaro*, atribuído a um homem tuyuka da comunidade de Santa Cruz, *sepo*, atribuído a um Tuyuka de São Pedro, e *seperopu*, apelido de um Tuyuka do Inambu. Nenhum deles aparece como sexual segundo quem não é falante de Tuyuka, e é preciso conhecer especificidades linguísticas e fonéticas deste idioma para entender a origem e o sentido desses nomes, que, para os nativos, pareceriam óbvios. A respeito do homem cujo apelido é *akaro*, de quase trinta anos e ainda solteiro durante minha primeira estada em Santa Cruz, um dos seus tios paternos classificatórios deste apelido que reside na comunidade me relatou que o nome lhe foi dado em razão de o jovem portador, quando estava fazendo sexo com uma mulher, ter gritado '*akaro*'. Igualmente ao caso do apelido *Boraró*, o potencial cômico deste reside no fato de ser pronunciado com voz alta, acentuando-se a segunda sílaba, '*ka*', e prolongando o som da última vogal, '*o*', para evocar um grito de gozo²⁴. No que concerne a *sepo*, apelido de um homem já falecido, que havia completado sessenta anos durante minha última estada em São Pedro, me foi relatado que este nome lhe tinha sido

²³ Podemos citar também um exemplo análogo presente em Rodrigues (2019), com um clã tukano chamando de *Duca porã* ('filho de Duca'), cujo nome vem de Luca, ou Lucas, comerciante branco com quem a esposa do portador, ancestral desse grupo, gostaria de ter tido um caso amoroso.

²⁴ Sobre *Boraró*, este procedimento fonético visa a reproduzir o próprio grito do Curupira.

atribuído porque o portador gostava de fazer sexo em uma posição na qual sua parceira ficava em cima dele. O apelido *seperopu* – cujo portador é mais novo (na faixa dos trinta anos durante minha última estada no Inambu), solteiro e conhecido por ser mulherengo – parece remeter ao mesmo campo semântico e à mesma ideia. Foi uma tarefa complexa a tentativa de entender a ligação entre o termo *seperopu*, do idioma tuyuka, e o relato feito por certos homens sobre a origem deste apelido – como no caso de outros nomes jocosos, somente pude deduzi-lo de forma hipotética. *Sepero* designa, em tuyuka e de uma maneira genérica, as ‘lagartas’, mas também pode corresponder ao adjetivo ‘plano/chato’ e qualificar mais particularmente uma coisa de formato “plano e flexível” (cf. Barnes, 2012, p. 462). A ideia de uma posição sexual na qual o homem se encontraria em formato ‘plano’, deitado de costas, e a sua parceira em cima dele, parece ser inusitada no repertório sexual tuyuka, fato confirmado pelos comentários dos homens da comunidade a respeito da originalidade que representa o gosto do portador deste apelido por essa posição. Os apelidos *sepero* e *seperopu* poderiam, então, significar ‘quem faz sexo na posição plana’.

O exemplo do homem cujo apelido é *seperopu* ilustra o fato de muitos homens jovens e ainda solteiros terem a reputação de mulherengos²⁵, sendo frequentemente associados ao gosto pelas brigas. Alguns deles são conhecidos por multiplicarem as conquistas femininas e por buscarem experiências ‘exóticas’, como o homem que teve uma relação com uma mulher cubeo quando jovem. É também o que ocorre com um homem tukano da comunidade de Melo Franco (portador também do apelido *puãpoari*) cujo outro apelido, *maru*, teria sido atribuído, segundo um afim potencial tuyuka, depois de uma mulher hupd’äh, que queria ter relações sexuais com ele, o ter chamado desta maneira.

Encontramos, neste último exemplo, um procedimento que me parece fundamental na formação

dos apelidos: a ideia de que estes não apenas provêm muito frequentemente do universo da alteridade e das relações com diversas figuras de ‘outros’, mas também a compreensão de que os apelidos ganham sentido e potência quando são dados por ‘outros’. Como observou Andrello (2016), o próprio nome Tukano, considerado como apelido pelo mesmo povo, cujo nome verdadeiro é Ye’pa-masa, ‘gente terra’, teria sido atribuído pelas mulheres desana, afins dos Tukano. Citando o autor:

Tukano seria um epíteto atribuído por outros, de uso corrente, sobretudo, entre seus cunhados próximos, os Desana, Tariano, Pira-Tapuia e outros. Mais especificamente, trata-se de um apelido a eles atribuído por seus cônjuges potenciais pertencentes a esses outros grupos. Segundo elas, esses homens que andam em bandos, sempre muito ávidos por comida e prontos a agarrá-las, se parecem com tucano, isto é, com a ave cujos hábitos ofereceriam uma perfeita comparação com os modos desses comilões mulherengos. Via de regra, os assim chamados Tukano afirmam que o apelido foi cunhado por mulheres desana, mas não é impossível que tenha sido rapidamente incorporado por mulheres de outros grupos, já que os Tukano vieram progressivamente ampliando seu leque de alianças – são hoje o maior grupo do Uaupés, cuja língua, como mencionamos, vai se tornando língua franca nessa área (Andrello, 2016, p. 79).

Esta lógica exonímica presente na atribuição de nome de grupos ou de pessoas está contida também em diversos nomes jocosos, como veremos adiante. Afirmar, como propõe S. Hugh-Jones (2002), que os apelidos correspondem a um plano do universo da onomástica tukano oriental, definido exclusivamente como exonímico, me parece, contudo, abusivo. Com efeito, como vimos a respeito do meu próprio apelido, a atribuição dos nomes jocosos é complexa e, muitas vezes, não provém de uma só pessoa ou um só coletivo. Mais representativo ainda dessa complexidade é o caso dos apelidos que chamamos de ‘exclusivos’, que podem caracterizar uma relação de intimidade e de amizade entre homens muito próximos, agnatos de um mesmo clã e corresidente da mesma comunidade.

²⁵ Como veremos adiante, o apelido ‘tucano’, dado pelas mulheres desana aos seus afins, tem essa mesma conotação.

APELIDOS CRIADOS A PARTIR DE JOGOS DE PALAVRAS

Como já foi evocado a respeito do humor dos Tuyuka, o tema das línguas e da linguagem constitui um quadro predileto para as brincadeiras e o uso de apelidos no cotidiano e, mais ainda, quando é consumido o *caxiri*. Certa vez, quando questionava homens de diversas etnias reunidos para uma festa de *caxiri*, na comunidade de Caruru do Tiquié²⁶, um homem me fez observar que um dos procedimentos comuns para a atribuição dos nomes jocosos consistia em dar um apelido semelhante ao nome de 'branco' do portador. Observei este tipo de apelido, por exemplo, no caso de um homem tukano do rio Papuri cujo apelido de 'dez metro' foi atribuído por causa da semelhança fonética com seu nome Demétrio. Este mesmo procedimento se encontra no apelido dado a um antropólogo brasileiro que trabalha na região do Tiquié desde os anos 1990: *arruzo* – que representa a pronúncia em tuyuka da palavra arroz –, uma corruptela do nome do portador, Aloisio. Há uma ideia semelhante no que concerne a um jovem Tuyuka da comunidade de Santa Cruz do Inambu que tem como nome de 'branco' Jonaci, e recebeu o apelido de José Inácio depois que sua namorada, uma moça tukano, teria o chamado desta maneira²⁷.

Resumindo, este procedimento também ocorre no caso de um homem tuyuka da comunidade de São Pedro cujo apelido é 'litro', bastante comum na região, o qual é construído na base de um jogo de palavras ligado ao nome do portador, José, que em espanhol é frequentemente chamado de Joselito, do qual deriva 'José-litro', que se refere ao gosto que tem pela bebida. Um fato interessante a respeito disso – que

também ocorre regularmente com outros apelidos – é que, para responder aos homens que o chamam de 'litro', o portador do apelido replica sistematicamente qualificando-os da mesma forma, evocando, assim, um jogo de provocações em forma de um concurso para decidir quem é o maior bebedor de *caxiri* (ou outras bebidas que hoje em dia são importadas da cidade).

Outros apelidos são formados na base de jogos com sonoridades, onomatopeias ou polissemia de alguns sons ou palavras, às vezes no contexto de contato entre as línguas. No registro sonoro, por exemplo, o apelido de um jovem Tuyuka de Santa Cruz do Inambu, *saku*, designaria, segundo as explicações de um homem da comunidade, o barulho que o anzol faz quando é retirado da água. Outra explicação me foi dada a respeito deste apelido como uma referência ao barulho que a vespa faz quando pica. Este nome jocososo é um exemplo de onomatopeia – muito usada pelos Tuyuka quando narram diversas situações – e que, nos dois casos evocados, parece comportar um aspecto sexual.

Com efeito, tanto a imagem do anzol quanto a da picada de vespa expressas na onomatopeia *saku* parecem evocar um ato de penetração, o que explicaria as risadas provocadas nos meus interlocutores quando este apelido é enunciado, já que tal nome não parece comportar de outra forma algum potencial cômico. A conotação sexual expressa no universo da pesca e dos peixes, já observada no caso do jovem tuyuka apelidado de *weriga* ('anzol'), é comum nas imagens míticas da região (ver Journet, 1995, sobre os Curripaco) e é mais presente ainda na ideia da picada de vespa, concebida como expressão máxima da inseminação nos mitos que se referem aos instrumentos sagrados de jurupari (ver Karadimas, 2008). Esta mesma conotação sexual ligada a insetos picadores se encontra

²⁶ Comunidade tukano localizada no alto Tiquié a jusante da comunidade de São Pedro cuja população mantém com os Tuyuka do alto Tiquié – em particular de São Pedro – fortes vínculos através de alianças matrimoniais, trocas diversas e participação comum em festas e rituais.

²⁷ Como na ocasião em que o homem que recebeu o apelido de *bu* ('cotia'), observamos a importância das mulheres e principalmente das afins na atribuição de apelidos masculinos, procedimento já evidenciado anteriormente neste artigo como algo que ocupa um lugar importante na atribuição de apelidos. De uma forma geral, há a ideia de que apelidos dados por mulheres são os mais sujeitos a se tornarem duráveis ou definitivos para um homem: esses apelidos 'não falham', 'pegam mesmo', frases que foram frequentemente afirmadas pelos meus interlocutores, o que já foi assinalado para os homens de Iauaretê por Andrello (2016).

também no apelido ñuñu ('mutuca'), já evocado, ou ainda possivelmente no caso de um homem tuyuka da comunidade de Pupunha (alto Tiquié colombiano) que recebeu o apelido de *mumiã* ('abelha'). No caso de um jovem Tuyuka, filho do meu anfitrião, residente na comunidade de São Pedro, o apelido é baseado em um jogo de polissemia na língua tuyuka. De fato, como me explicou um homem da comunidade, o dito apelido, *omāwu*, designa uma espécie de rã (*Hyla lanciformis*), mas remete também ao verbo *omã*, que designa a ação de carregar (ou ser carregado) nas costas de alguém²⁸. Este apelido, pertencente à classe dos apelidos infantis, também pode sugerir uma semelhança física entre o jovem adolescente e uma rã; ou entre a maneira como ele chorava quando criança e os sons emitidos; mas remete também a um caráter imaturo evocado pela imagem de um bebê humano ou a um animal carregado nas costas por sua mãe (cf. Barnes, 2012, p. 216).

Outro jogo de palavras, desta vez em um encontro entre línguas ameríndias, se dá no apelido de um homem velho da etnia yebamasã que reside na comunidade de São Pedro, chamado de *biiguda*. Este nome jocoso significa, em tuyuka, "ser/estar de tal maneira" (cf. Barnes, 2012, p. 69), mas significaria também, no idioma yebamasã, segundo afirmações dos meus interlocutores, 'cocô de rato'. Vale notar que, no caso deste homem reconhecido como especialista ritual pelos seus saberes xamânicos acerca dos benzimentos (*basese*), quando não chamado pelas designações de parentesco ou pelo diminutivo afetivo do seu 'nome de branco', 'Joãozinho', ele é principalmente conhecido e chamado pelo seu apelido, o que não parece constituir uma marca de desrespeito com relação a este velho 'conhecedor', pelo menos quando usado por homens

adultos, em contexto cotidiano e ritual. Abordaremos agora a questão dos limites do uso dos apelidos.

LIMITES DO USO DE APELIDOS E RELAÇÕES DE PARENTESCO

Os apelidos pessoais parecem situar-se no cruzamento das relações classicamente definidas na literatura etnológica como 'afinidade' e 'consanguinidade'. Os apelidos pessoais são frequentemente atribuídos pela relação de afinidade, mas também, em alguns casos, por consanguíneos.

Além disso, eles são usados tanto no contexto das interações cotidianas entre parentes próximos, consanguíneos – corresidentes, do mesmo sib –, quanto no contexto das interações com afins próximos – ou seja, entre comunidades geograficamente próximas, com as quais são mantidas alianças matrimoniais frequentes e/ou de longa data, paralelamente às quais são feitas visitas e com as quais ocorrem trocas materiais (alimentos, artesanato, mercadorias) ou de conhecimentos da ordem do saber-fazer ou do ritual. Essas duas categorias de parentes próximos, consanguíneos e afins, representam o ambiente sociológico privilegiado para o uso de apelidos.

No entanto, o uso de apelidos também pode, às vezes, ser considerado no contexto de relações com 'outros' que estão mais distantes no que concerne ao parentesco (parentes consanguíneos ou afins geográfica ou genealogicamente distantes) ou até mesmo 'outros' que pertencem ao que pode ser descrito, do ponto de vista indígena, como 'categorias distintas de humanidade', como os nativos de 'tribos' inimigas (Baniwa, Curripaco) ou tribos desconhecidas, os Hupd'äh, e os 'brancos'. Isso levanta uma questão central, a do uso de apelidos em

²⁸ Este motivo remete também à análise mítica de Lévi-Strauss (1968) sobre um conjunto de mitos oriundos de populações das terras baixas amazônicas, no qual encontramos o personagem de uma rã grudada nas costas de outro personagem (mais especificamente, uma mulher grudada nas costas do seu marido, porém o autor trata também de casos de personagens masculinos nos mitos da América do Norte). Aqui, o motivo seria aplicado para caracterizar um filho grudado à sua mãe, além, talvez, da ideia de feiura associada ao animal e que reforçaria o caráter de zombaria deste apelido infantil (agradeço a P. Lolli pela sugestão).

relação à definição de posições relacionais: com quem os nomes jocosos podem e devem ser usados? Com quem, por outro lado, esses nomes não podem e nem devem ser usados?

Abordarei um limite no uso de nomes jocosos que não é expresso por uma proibição formal, mas que é indicativo de relações entre parentes próximos ligados por agnação. Esse limite diz respeito às interações entre agnatos, seja dentro de um grupo doméstico, entre parentes consanguíneos corresidentes (em um mesmo grupo local) ou entre membros de um mesmo sib ou do mesmo grupo linguístico, corresidentes ou não. Nesses casos diversos, o uso do apelido pode constituir uma ultrapassagem de limites, sendo considerado desrespeitoso, especialmente no contexto de relações entre gerações distintas e nas relações entre pessoas do sexo oposto. Como mostra o discurso de Genivaldo, a seguir reproduzido, os apelidos estariam sendo usados indevidamente pelos jovens nos dias de hoje.

Genivaldo²⁹, um homem tuyuka residente da comunidade de São Pedro e pertencente ao sib Opaya, 'irmãos maiores' dos Tuyuka do Tiquié, fala sobre o que seu pai costumava dizer sobre os jovens não precisarem sentir vergonha, mas ao mesmo tempo terem de respeitar as pessoas de sua geração tanto quanto os anciões:

G.: "Meu pai falava que não era para ter medo ou vergonha. Medo ou vergonha. Agora respeitar, tinha que respeitar. Aí, esse... Sinônimo de respeito, também eles exigiam com as filhas dos outros, com os filhos dos outros. Aí, se eu começar a respeitar, eu não vou poder namorar, também. Acho que eu senti assim. Tem essa educação para repassar, pois todos os da geração do meu pai estão repassando este diálogo com os filhos, né? Estão tendo esse diálogo com os filhos".

E.R: "Eles colocam essa importância de respeitar...".

G.: "De respeitar os outros. As filhas dos outros. Os filhos dos outros. Os mais velhos".

E.R: "Mas eu ouvi falar também que os jovens não têm mais respeito pelas moças".

G.: "É. Do lado mais assim, da consideração. Eles levam mais assim, pelo apelido mesmo. Tendo mesmo... Assim, respeitar eles respeitam, mas agora eles levam mais do lado, ao invés de chamar de tia, eles já chamam pelo nome mesmo, ou, muitas vezes, apelido. Então, acaba perdendo esse... Essa última geração é uma geração que brinca muito, não tem aquela... Primeiro que não carregam lata de ipadu. Não tem essa postura de homem conhecedor, que busca informar os conhecimentos... Esses conhecedores, que dizem que são conhecedores, hahaha o filho chega brincando, chamando o apelido para um, apelido para o outro... Quem que vai ter esse respeito com esse moleque? Então, os jovens, qualquer um jovem ou até o pequenininho, já chama "hé Abel Oga!" A mulher... "hé Oga!". Perdeu o sentido. Abel era para ter uma postura. Enrico era para ter uma postura, de estar repassando informações. Que formem os mais jovens para ter respeito, para considerar, ter relacionamentos mais amplos com a comunidade... Brincando assim. Pode perceber que os jovens, esses jovens, todos vão chamar de... O Bernardo, quem tiver aqui de mais velho, vão estar chamando de nome de apelido" (Genivaldo, comunicação pessoal, abr. 2017).

Nota-se, neste discurso, que Genivaldo condena o uso de apelidos de homens ou mulheres adultos por pessoas mais jovens, seja no caso de um filho ou uma filha para com seu pai ou sua mãe, seja no caso de membros mais jovens da comunidade para com os mais velhos, especialmente no caso dos 'conhecedores de rituais'. Esses usos são geralmente deplorados tanto por homens adultos quanto por homens mais velhos, em discussões cotidianas e em conversas com o antropólogo. Como mostra a fala de Genivaldo, do ponto de vista dos homens tuyuka, esse uso excessivo de nomes jocosos pelos mais jovens parece andar de mãos dadas com a falta de conhecimento, por parte deles, do uso dos termos de consideração.

Com relação ao uso de apelidos entre parentes consanguíneos de grupos locais e de descendência (sibs) distintos, mas do mesmo grupo linguístico, a questão que surge é a possibilidade e a legitimidade de usar um apelido, no vocativo, com um parente pertencente a um sib distinto, ainda mais no caso de um sib 'maior'. Não há regras formalmente estabelecidas nessa área, mas é a proximidade entre as partes e a personalidade de cada uma

²⁹ O nome do entrevistado, bem como os nomes dos homens citados neste trecho foram modificados.

que determinará se será usado o termo de consideração (termo de parentesco apropriado) – marcando respeito – ou o nome jocoso – marcando proximidade e intimidade.

Portanto, os limites do possível uso de nomes jocosos entre pessoas de sibs diferentes nem sempre são claramente definidos e podem estar abertos à negociação. Mais do que o critério de ordem ‘hierárquica’, são, sobretudo, a proximidade e a familiaridade entre duas pessoas de clãs diferentes, bem como a intenção de cada um de se aproximar do outro que definem a possibilidade de usar o apelido de forma recíproca, como mostra a comunidade de São Pedro, onde o uso de nomes jocosos ocorre entre Tuyukas de clãs diferentes que são corresidentes, salvo a existência de um laço de compadrio³⁰, que proíbe explicitamente o uso de apelidos.

O mesmo princípio de não usar apelidos entre pessoas de sibs diferentes se aplica aos apelidos coletivos. No decorrer de minha pesquisa, ficou claro que o uso desses apelidos coletivos – em referência e, mais ainda, no vocativo – para designar um grupo de descendência (sib) diferente, especialmente quando se trata de um grupo ‘maior’, é evitado e constituiria uma ofensa. A tensão sempre presente em segundo plano, ligada às consequências potencialmente conflitantes do uso de nomes jocosos para um parente consanguíneo distante ou para um clã distinto do seu em uma dimensão coletiva, revela o potencial dramaticamente ambivalente do humor entre os Tuyuka. De fato, embora o uso de nomes jocosos, como outras formas de humor, possa ser a expressão de um processo de aproximação e familiarização entre indivíduos e grupos, esses fenômenos

também podem ser o gatilho para conflitos sérios³¹. No passado, conforme relataram meus interlocutores tuyuka de Santa Cruz do Inambu, encontros festivos entre grupos, pontuados por uma alta dose de humor, levaram a guerras fratricidas entre as populações Vaupés, resultando na aniquilação quase total de certos grupos.

À primeira vista, portanto, a escolha entre usar termos clássicos de ‘consideração’ ou nomes jocosos entre parentes do mesmo grupo linguístico parece estar ligada à expressão, no caso dos primeiros, de uma marca de respeito e distância e, no caso dos últimos, de uma marca de intimidade e familiaridade entre duas pessoas. Os termos de parentesco, ou ‘considerações *stricto sensu*’ – como os chamei na minha tese (Richard, 2021a) –, se refeririam ao polo do formal e ‘sério’, e os apelidos, ao polo do familiar e informal. Entretanto, como já mencionei, de acordo com alguns de meus informantes, o uso de nomes jocosos entre duas pessoas também constituiria a expressão de uma forma de ‘consideração’, igualmente ao que ocorre em relação ao uso de termos apropriados de parentesco.

Uma análise da função sociológica dos nomes jocosos mostra que, como vimos nos exemplos, nas falas êmicas e nas análises antropológicas do uso de apelidos entre parentes consanguíneos ou próximos, o uso livre desses nomes e do humor em geral, quando empregado sem tensão, é a própria expressão de familiaridade, cordialidade e até mesmo de afeto entre as pessoas. É nesse ponto que eles se aproximam dos termos clássicos de parentesco (‘considerações *stricto sensu*’), na medida em que permitem que dois interlocutores se situem

³⁰ As relações de compadrio são vínculos criados no momento do casamento e do nascimento dos filhos de um casal, entre um homem e uma mulher e seus padrinhos de casamento, entre seus filhos e seus padrinhos de batismo e entre os pais dos filhos e os padrinhos dos filhos. Tal vínculo, uma vez estabelecido, seja horizontalmente (entre compadres, entre compadre e comadre ou entre comadres) ou verticalmente (entre padrinho/a e afilhado/a), provoca uma alteração nos termos vocativos e de referência usados entre as pessoas unidas por esse novo relacionamento: em vez dos termos tradicionais de parentesco, são usados os que marcam o relacionamento de compadrio, sendo que o uso de apelidos se torna proibido.

³¹ Da mesma forma, em sua análise do humor entre os Trumai do alto Xingu, De Vienne (2012) identifica a natureza ambivalente e incerta das piadas, que pode levar tanto à aproximação quanto ao distanciamento entre as pessoas. De acordo com De Vienne (2012, p. 177), “a piada, precisamente por causa da incerteza que gera, é o meio pelo qual estabelecemos a ‘distância certa’ – é uma ferramenta pragmática para aproximar ou distanciar as pessoas, conforme o caso”. Deve-se observar que o potencial de conflito ligado às piadas, identificado por De Vienne (2012), diz respeito principalmente às relações interétnicas e, mais especificamente, à relação entre Trumai e Kamayura.

reciprocamente na esfera social das relações interpessoais e são a marca da existência de um determinado modo de relacionamento entre duas pessoas.

O que o uso de apelidos tem em comum nas duas esferas em questão, a das relações entre consanguíneos e a das relações entre afins, parece-me ser um objetivo de pacificação, de redução do potencial de conflito ligado, em particular, ao componente hierárquico da relação, no primeiro caso, e ao componente de inimizade e competição, no segundo caso.

No entanto, a brincadeira com apelidos e o humor em geral, seja entre consanguíneos ou afins, são aspectos versáteis da sociabilidade oriental Tukano, sendo sempre tênue a fronteira entre 'brincar' e 'brigar'. Assim como expresse no contexto por excelência em que é encenado – ou seja, o ambiente festivo, bem como o humor e o riso provocados pelo uso de apelidos e por piadas entre consanguíneos e afins –, tem-se como objetivo reduzir o potencial de conflito ligado a componentes relacionais, como hierarquia, inveja ou ciúme, que são fontes potenciais de ruptura entre coletivos e dentro deles – e, assim, manter a coesão dentro de coletivos e entre eles –, sempre havendo o risco de ser provocado o resultado oposto, o que pode gerar um conflito aberto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão sobre os apelidos dos Tuyuka e seus vizinhos, e a respeito da lógica humorística e relacional que eles delineiam, nos fez vislumbrar dois aspectos importantes da socialidade desses povos. De que riem, afinal, os Tuyuka? Uma das chaves para entender o sentido e o humor em torno dos apelidos é que eles remetem, ao mesmo tempo, às esferas do íntimo e do 'público'.

Em primeiro lugar, destaco, na atribuição, integração e aceitação do apelido e das brincadeiras associadas, um processo de construção da pessoa tuyuka, mais particularmente para homens, através de uma aprendizagem da vida social, do olhar e da relação com o 'outro', aspectos constitutivos da sua identidade.

Como vimos, a origem e o potencial cômico dos nomes jocosos residem, muitas vezes, no tema do encontro e da relação com o 'outro', assim como ocorre com a construção do ego. Com efeito, muitos apelidos têm ligação com a aparência física do portador, com eventos biográficos pessoais ou, ainda, com eventos marcados pelo encontro com diversas manifestações da alteridade: o encontro entre gêneros, entre falantes de línguas distintas (afins potenciais), entre os Tuyuka e os Hupd'äh, entre indígenas e 'brancos', entre 'humanos' e 'não humanos'. Os apelidos e a forma de humor que eles acarretam nos informam sobre a lógica relacional que rege esses encontros, sobre como a pessoa (o portador) e os coletivos concebem e praticam as relações com essas diversas figuras de alteridade, particularmente através de aspectos como sedução, sexualidade, linguagem, afetos e corporalidade. Vimos, aliás, como foi sugerido na análise dos apelidos masculinos e femininos, que os nomes jocosos portados sucessivamente por um homem ou uma mulher, ao longo da sua trajetória de vida, podem evocar a passagem sucedida – ou, ao contrário, incompleta – do mundo da 'infância' até o mundo 'adulto', que passa pelo encontro e pela familiarização com o 'ego' do 'outro', o que se manifesta particularmente na relação conjugal e nas relações de afinidade.

Em segundo lugar, os apelidos se integram ao sistema mais amplo dos nomes, constituídos pelos nomes de 'benzimento', nomes de 'brancos', mas também pelas 'considerações', isto é, pelos termos que marcam as relações de parentesco – enquanto elementos que atuam na definição e na redefinição das posições das pessoas e dos grupos entre si, expressando sua relacionalidade. Antes de tudo, o nome jocoso parece ter correspondido – e ainda corresponde – a um nome que expressa a singularidade de uma pessoa e que pode ser usado para chamar publicamente alguém, enquanto o nome de 'benzimento' tende a permanecer na ordem do segredo e do não dito. Porém, o apelido não se limita a esse aspecto, pois se insere em processos de fazer e desfazer os laços de parentesco. Os apelidos

poderiam situar-se, portanto, no universo onomástico dos Tuyuka e dos povos com quais eles mantêm relações, como uma 'outra forma de consideração', este último conceito sendo entendido à luz das concepções nativas já delineadas (cf. nota 5 neste artigo), isto é, funcionando como um sistema complementar ao uso dos termos de parentesco e que cria nuances na ordem das relações de parentesco. Ele pode expressar, assim, um abrandamento³² das relações 'hierárquicas' dentro de uma comunidade de corresidentes, a amizade entre homens (agnatos ou afins), que não poderia ser expressa através dos termos clássicos de parentesco, ou, ainda, a aproximação e a familiarização com pessoas ou grupos distantes, situados fora do horizonte do parentesco, como no caso evocado aqui da relação com o antropólogo. Os nomes jocosos tuyuka parecem, portanto, ter o potencial de se fazer amigos ou inimigos. Um 'bom uso' dos apelidos entre consanguíneos ou afins próximos marcaria a amizade, enquanto um 'mau uso' dos apelidos entre parentes pode acarretar graves disputas, ruptura de relações (particularmente entre gerações) ou até guerras, como aparece nas 'histórias dos antigos'.

REFERÊNCIAS

- Århem, K. (1981). *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the north-western Amazon*. Almqvist and Wiksell.
- Andrello, G. (2016). Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no Alto Rio Negro. *Ilha*, 18(2), 57-97. <https://doi.org/10.5007/2175-8034.2016v18n2p57>
- Barbosa, M. (Kedali) & Garcia, M. (Kali). (2000). *Upíperi Kalisi: histórias de antigamente* (Narradores indígenas do rio Negro, Vol. 4). UNIRVA.
- Barnes, J. (Org.). (2012). *Diccionario bilingüe: tuyuca-español, español-tuyuca*. Fundación para el Desarrollo de los Pueblos Marginados.
- Barreto, J. P. L. (2013). *Waimahsã: peixes e humanos, um ensaio de Antropologia Indígena* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/4629>
- Cabalzar, A. (2009). *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. UNESP.
- Cabalzar, F. (2010). *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07052010-122546>
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de Antropología e História.
- Chacon, T., & Cayón, L. (2013). Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico. *Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*, 6(1-2), 1-15. <https://portalrevistas.ucb.br/index.php/RL/article/view/5051>
- Dicionário Online de Português. (n.d.). *Rabetas*. <https://www.dicio.com.br/rabetas/>
- De Vienne, E. (2012). Make yourself uncomfortable: Joking relationships as predictable uncertainty among the Trumai of Central Brazil. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 2(2), 163-187. <https://doi.org/10.14318/hau.2.2.010>
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>
- Hugh-Jones, S., & Cabalzar, A. (2014). Tuyuka. In: Instituto Socioambiental (ISA). *Povos Indígenas no Brasil*. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tuyuka>
- Hugh-Jones, S. (2017). Body tubes and synaesthesia. *Mundo Amazônico*, 8(1), 27-78. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n1.64299>
- Jackson, J. (1983). *The fish people: linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Journet, N. (1995). *La paix des jardins: structures sociales des Indiens curripaco du haut Rio Negro (Colombie)* (Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, n. 31). Institut d'Ethnologie-Musée de l'Homme.
- Karadimas, D. (2008). La métamorphose de Yurupari: flûtes, trompes et reproduction rituelle dans le Nord-Ouest amazonien. *Journal de la Société des Américanistes*, 94(1), 127-169. <https://doi.org/10.4000/ja.9253>
- Lévi-Strauss, C. (1968). *Mythologiques III: l'origine des manières de table*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1985). *La potière jalouse*. Plon.

³² Sobre a implicação desse conceito na organização social tuyuka, ver F. Cabalzar (2010).

- Pedroso, D. (2019). *O que faz um nome: etnografia dos Kubeo do alto Uaupés (AM)* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2019.tde-29072019-115635>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1973). *Desana: le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupés*. Gallimard.
- Richard, E. (2021a). *Le système des “considérations” chez les Tuyuka du haut Rio Negro (Brésil-Colombie): parenté, fêtes, genre et onomastique en Amazonie* [Tese de doutorado, Université Paris Nanterre]. <https://theses.hal.science/tel-03508304v2>
- Richard, E. (2021b). Hiérarchies et considérations chez les Tuyuka du haut Rio Negro: la question des groupes de descendance (sibs), de leurs classements et de leurs relations. *Revista Hawò*, 2, 1-38.
- Rodrigues, R. (2019). *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/12050?show=full&locale-attribute=pt_BR

Mulheres, manivas e artefatos: corpo, gênero e socialidades no noroeste amazônico

Women, manioc and artefacts: body, gender and socialities in Northwest Amazonia

Melissa Santana de Oliveira 

Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais. Brasília, Distrito Federal, Brasil

Resumo: Neste artigo, argumentamos que as relações entre mulheres tukano orientais, manivas/mandiocas e artefatos de roça/casa-cozinha são orientadas por uma ética do cuidado que está pautada na composição vegetal e artefactual do corpo da mulher, o que implica uma relação de mútua afetação. Ao desenredar aspectos conceituais e práticos em torno de definições do ser mulher e de corporalidades femininas, demonstramos que a atribuição xamânica do nome no nascimento e sua complexificação na menarca, que envolve a 'encorporação' na mulher, de sementes e estacas de manivas e artefatos de roça/casa-cozinha, compõem corpos-pensamentos direcionados para o cultivo e o processamento de mandiocas, habilidades que só são desenvolvidas plenamente quando há por parte da menina/moça o interesse no aprendizado experimental junto a mulheres mais velhas nas roças e casas-cozinhas. A transformação da moça em uma mulher tukano oriental, que é dona de roça e dona de casa-cozinha, envolve o domínio e a manipulação de uma coleção composta por variedades de manivas e de artefatos. Concepções, práticas e relações se alteram em um complexo jogo que envolve composição familiar, biografia e transformações sociais.

Palavras-chave: Mulheres. Manivas. Artefatos. Corpos-pensamentos. Ética do cuidado. Povos tukano orientais.

Abstract: In this article, we argue that the relationships between Eastern Tukanoan women, manioc and artefacts of garden/kitchen-house, are guided by an ethics of care which, in turn, is based on the vegetal and artefactual composition of the woman's body, which implies a mutual affectation. By unravelling conceptual and practical aspects with regard to definitions of being a woman and female corporalities, we demonstrate that the shamanic attribution of the name at birth and its complexification at menarche, which involves the 'embodiment' in the woman, of manioc seeds and branches and garden/kitchen-house artefacts, compose bodies-thoughts directed to the cultivation and processing of cassava. Those skills are only fully developed when there is an interest on the part of the girl in experimental learning with older women in the gardens and house-kitchens. The transformation of the girl into an Eastern Tukanoan woman, who owns a garden and a kitchen-house, involves mastering and manipulating a collection composed of varieties of manioc sticks and artefacts. Concepts, practices and relationships change in a complex game that involves family composition, biography and social transformations.

Keywords: Women. Manioc sticks. Artefacts. Bodies-thoughts. Ethics of care. Eastern Tukanoan peoples.

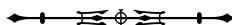
Oliveira, M. S. (2024). Mulheres, manivas e artefatos: corpo, gênero e socialidades no noroeste amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(1), e20230029. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0029

Autora para correspondência: Melissa Santana de Oliveira. SQS 408, apto 302. Asa Sul. Brasília, DF, Brasil. CEP 70257-020 (melzita.oliveira@gmail.com).

Recebido em 15/05/2023

Aprovado em 20/02/2024

Responsabilidade editorial: Marlia Regina Coelho-Ferreira



Foi o interesse nos processos de composição dos corpos-pensamentos femininos que me levou a perseguir as relações entre mulheres, manivas¹ e artefatos entre grupos Tukano orientais², na Terra Indígena Alto Rio Negro, Amazonas. A articulação entre cosmologia e experiência, ciclo de vida e atividades produtivas, mulheres, manivas e artefatos no noroeste amazônico não é algo novo. Já no final dos anos 70, C. Hugh-Jones (1979, p. 231) demonstrou que se, entre os Barasana da região do Pirá Paraná, Colômbia, a produção da mandioca em si não consiste em uma atividade ritual, a analogia estrutural e as relações metafóricas existentes entre as fases do ciclo de vida masculino e feminino e as etapas do plantio/colheita, o processamento de mandiocas e consumo dos alimentos derivados, e as alusões míticas a estas etapas confirmam a conotação ritual deste processo. Tais associações analógicas permitem o estabelecimento de múltiplas outras associações, conscientes ou não: a equivalência entre a transformação feminina da mandioca e os ritos masculinos de jurupari; entre a separação de substâncias no processamento de mandiocas e a inseminação como parte do processo mais amplo da produção de pessoas; entre a terra fértil e o ventre materno; entre os tubérculos de mandioca e as crianças recém-nascidas, controladas por mulheres; e entre o caminho da roça e a vagina (C. Hugh-Jones, 1979, pp. 231-234, 296).

No entanto, desde então, estes dois debates seguiram caminhos relativamente separados na literatura sobre povos Tukano orientais: 1) sobre nominação, gênero e o lugar de extra-humanos (artefatos, plantas, substâncias) na composição da pessoa tukano (Andreello, 2006;

S. Hugh-Jones, 2002, 2009; F. Cabalzar, 2010; Lasmar, 2005), discussões presentes em estudos que, a partir de uma orientação cosmológica, estão mais preocupados com interrelações conceituais entre vários domínios, mas que, com exceção de Mahecha Rubio (2004), entre os Makuna, avançaram pouco no que diz respeito à articulação entre nome/corpo feminino e/ou na sua relação com as mandiocas; e 2) sobre mulheres, mandiocas e artefatos, circulação de manivas e de conhecimentos associados como parte da discussão sobre trocas e circulação de variedades de manivas (Chernela, 1986), sobre o sistema agrícola no rio Negro (Emperaire, 2010, 2014; Emperaire et al., 2012; van Velthem & Emperaire, 2016) e sobre as expressões materiais e imateriais deste sistema, com foco nos artefatos e no modo como se relacionam com plantas, alimentos e espaços (van Velthem, 2012). Tais trabalhos apresentam uma perspectiva interdisciplinar, que combina ecologia, agronomia e antropologia, e trazem pontos fundamentais, os quais se tornam pressupostos de nossa reflexão, como a qualidade de sujeito das mandiocas e a existência de socialidades entre plantas e entre mulheres e plantas.

Para além destas duas perspectivas, alguns trabalhos focalizam a roça como lócus de produção e circulação de saberes, como o de Strappazzon (2013, p. 11) sobre “práticas de conhecimentos femininos das roças e da transformação da mandioca brava em alimento e *caxiri*”, e sobre “as relações entre os gêneros, envolvendo a noção de complementariedade das esferas de saber e poder”, assim como o da antropóloga Rosi Whaikon (Pereira, 2019, p. 33) sobre “conexões das redes visíveis e invisíveis [entre diferentes seres] dos mosaicos de espaços, tendo a roça

¹ Seguindo as expressões utilizadas por meus interlocutores e interlocutoras na língua portuguesa, ao mencionar manivas, refiro-me às partes visíveis de *Manihot esculenta* – seu caule e suas folhas – e, em especial, às partes de seu caule, utilizadas para o plantio da planta através de clonagem. Como mandioca, me refiro aos tubérculos subterrâneos, resultantes do plantio. Na língua Tukano, existe uma oposição entre o termo genérico *kii*, que geralmente é traduzido como mandioca, e o termo *dahka*, que acompanha os nomes das variedades de plantas que circulam, por exemplo, *serã-dahka*, termo que significa maniva-abacaxi (ver Ramirez, 1997, p. 285; Emperaire, 2010, p. 83). Este binômio deve ser sempre considerado relacionalmente. Ao se caracterizar um tipo específico de maniva, é comum fazer referência ao tipo de mandioca que ele ‘dá’.

² A família linguística Tukano oriental pode ser considerada como composta por aproximadamente 17 povos que vivem no Brasil, na Terra Indígena Alto Rio Negro, mais especificamente no rio Uaupés e seus afluentes – Tiquié, Papuri e Querari –, e na Colômbia, na mesma bacia e no rio Apaporis, que tem como principal afluente o rio Pirá Paraná (ISA, 2002).

como eixo referencial e tema de exercício de construção de conhecimentos compartilhados”.

Neste artigo, pretendo retomar preocupações presentes nos trabalhos ora mencionados, ao desenredar aspectos conceituais e práticos em torno de definições do ser mulher e de composições de corporalidades e pensamentos femininos nas relações com as manivas, a partir de experiências, narrativas e exegeses compartilhadas durante conversas e entrevistas realizadas em trabalho de campo de pós-doutorado, no ano de 2017, com interlocutoras e interlocutores de longa data, Tukano, Tuyuka, Desana e Tariana³, moradores das comunidades de Acará Poço, Pirarara Poço, Cunuri e São José, localizadas no trecho médio do rio Tiquié, afluente do rio Uaupés, Terra Indígena Alto Rio Negro.

Neste sentido, demonstro que a atribuição xamânica do nome no nascimento e sua complexificação na menarca compõem corpos-pensamentos direcionados para o cultivo e processamento de mandiocas, habilidades que só são desenvolvidas plenamente através da experiência, quando há por parte da menina/moça o interesse no aprendizado junto a mulheres mais velhas nas roças e casas-cozinhas (*Baase wi*⁴, literalmente, casa de comida). Além disso, demonstro que a própria transformação da moça em uma mulher tukano envolve se tornar uma dona de roça e dona de casa-cozinha, fato que geralmente só se realiza no casamento e envolve o domínio e a manipulação de uma coleção (Emperaire, 2005, 2010; van Velthem, 2012) composta por variedades de manivas e de artefatos de cultivo e processamento. Por fim, argumento que as relações entre mulheres tukano, com suas manivas e artefatos, são orientadas por uma ética do cuidado que, por sua vez, está pautada na consideração de que os corpos femininos são compostos xamanicamente por manivas e artefatos, o que implica uma mútua afetação

entre as mulheres, as manivas/mandiocas e os artefatos de roça-cozinha. As concepções, as práticas e as relações acima mencionados se alteram em um complexo jogo que envolve composição familiar, biografia e transformações sociais. De modo mais amplo, este artigo permite demonstrar o rendimento para a etnologia rio-negrina da articulação entre os debates clássicos na etnologia indígena sobre construção da pessoa/corpo e nomenclatura, bem como questões sobre especificidades de gênero nas relações humanas e extra-humanas.

DO DONO ÀS DONAS

Com o objetivo de pinçar e realçar pontos importantes para pensar sobre as relações entre nome, corpo, gênero e afecções, retomo partes de uma narrativa amplamente difundida entre os povos Tukano e Arawak e analisada na literatura antropológica (C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 1979; Bidou, 1996; e, mais recentemente, pelo antropólogo bará, Barreto, 2021), que se refere à origem da roça e do cultivo de mandiocas. Tomo como referência a versão registrada na coleção “Narradores indígenas do alto rio Negro” por homens dos clãs Hausirõ porã (Ñahuri & Kumarõ, 2003, pp. 83-98), a partir da qual persigo tramas estabelecidas por meus interlocutores, especialmente Rafael Azevedo, homem do clã Ñahuri porã, e sua esposa, Oscarina Caldas, Desana do clã Yuhugo, moradores de Acará Poço, médio rio Tiquié. Esta narrativa complexa reforça o argumento de S. Hugh-Jones (2009) de que, perante o panorama amazônico, a mitologia tukano tem a especificidade de combinar elementos de criação/transmissão e roubos e empréstimos; descendência e aliança; relações *same-sex* e *cross-sex* e, além disso, entre humanos e extra-humanos.

Dentre os ancestrais responsáveis pela criação das condições para humanidade viver bem nesse mundo,

³ Atuo na região desde o ano de 2005. Primeiro, fui integrante do Programa Rio Negro, do Instituto Socioambiental (2005-2011), em seguida, doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC) (2011-2016) e, finalmente, realizei o pós-doutorado pelo PPGAS da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) (2017-2021).

⁴ Os enunciados locais estão grafados na língua Tukano.

Basebo (literalmente, ‘ser que tem comida em fartura’, *Base* – ‘comida’, *boo* – ‘fartura’), gente-maniva, que, “ao receber esse nome do Avô do Universo, . . . foi designado para ser o dono das plantações e ter como trabalho preparar roça e plantar” (Ñahuri & Kumarõ, 2003, p. 34). O ‘Avô do Universo’ também lhe concedeu pés de maniva primordiais que compunham seu corpo e deram origem às variedades que hoje são consideradas as mais importantes, as manivas-chefes⁵.

A ideia de um demiurgo cujo corpo seria composto por manivas e/ou corresponderia à própria roça já foi sublinhada por outros autores, como Bidou (1996, p. 65) e Barreto (2021, p. 162). Bidou (1996, p. 69) chamou atenção para o significado do nome do herói em Desana (*Baaribo*, traduzido como ‘eu ser alimento’), apontando para o aspecto canibal de tal nome e, ao mesmo tempo, para como este indica um sujeito que é tomado como aquilo que dá. Meus interlocutores, por sua vez, estabelecem conexões entre nome, corpo, lugar/domínio e afecções/responsabilidades: aquele que é nomeado ‘ser que tem comida em fartura’ possui um corpo composto por manivas e domínio sobre roças e habilidade/responsabilidade de torná-las produtivas. Estas inter-relações, conforme veremos, remetem às lógicas de nominação e construção da pessoa tukano.

Na versão Hausirõ porã, as responsabilidades de Basebo são efetivadas através da sua capacidade de manipulação, via pensamento de dois itens híbridos, compostos por artefatos e plantas ou por seus derivados: uma pedra de tapioca (pedra de manivas do mundo todo) e um lança-chocalho de manivas, pontos que remetem ao jogo de composição artefatural interior e exterior da pessoa tukano (S. Hugh-Jones, 2009) e ao próprio modelo de ação xamânica tukano e rio-negrina, efetivada pela combinação entre veículos (artefatos, plantas, substâncias)

e pensamentos-palavras (ver Lolli, 2013, para os Yuhupdeh). Conforme veremos, tal mecanismo de criação/transformação do tipo xamânico/masculino envolvido na produção de manivas/processamento de mandiocas vai gradualmente se transformando em um mecanismo de criação/transformação do tipo trabalho/feminino, na medida em que Basebo transfere esta responsabilidade/capacidade para as mulheres.

Em uma análise de cunho psicanalítico sobre mitos de origem da mandioca, Bidou (1996) identificou o que chamou de esquema fundador de sociedades Tukano e Arawak: que os sentimentos dominantes de ciúmes e o intercâmbio desfazem e instauram a separação entre os sexos, as gerações, os consanguíneos e os aliados. No entanto, argumenta, a partir das versões analisadas, que, enquanto as trocas são possíveis e equivalentes entre homens e homens, entre homens e mulheres estas são impossíveis, porque ora a mulher rouba, ora rejeita o que recebe.

De fato, as passagens mais realçadas por meus interlocutores Hausirõ e Ñahuri, em suas narrativas, dizem respeito ao rompimento de relações de descendência, estabelecimento de relações de aliança entre homens e de empréstimos e roubos entre homens e mulheres, mas também de (tentativas de) transferência de um demiurgo andrógono, marcadamente masculino, que revela características femininas, para mulheres (nora, esposas). Esta passagem que está ausente da análise de Bidou (1996) é um movimento que, para meus interlocutores, cria as bases do trabalho feminino de produção e transformação agrícola culinária, envolvendo os espaços da roça e da casa-cozinha, o qual é fundamental para a constituição da pessoa-mulher tukano e para o bem-viver dos grupos Tukano.

Numa primeira passagem de Ñahuri e Kumarõ (2003, pp. 83-84), temos, na narrativa Hausirõ porã, a figura de um homem viúvo, que mora com seus dois filhos

⁵ Dois pontos importantes da sociocosmologia tukano: a diferenciação classificatória entre maiores e menores, que remete à classificação clânica hierárquica interna aos grupos de descendência tukano e que se reproduz na leitura das sociedades extra-humanas (ver A. Cabalzar, 2005, para peixes; Oliveira, 2017a, para constelações), e o valor dado aos protótipos, como modelos que se encontrariam no topo de uma escala classificatória e dos quais derivariam membros principais de um certo tipo.

e a esposa do primogênito, o qual é invejado, devido ao casamento, pelo mais novo. Este viúvo, que causou a morte da própria esposa no parto, ao amaldiçoá-la por esperar um filho resultante de uma traição, apresenta características peculiares: é produtor e provedor de alimentação completa para sua família, realizando tarefas comumente atribuídas às mulheres – cultivo e processamento de mandiocas e derivados, bem como preparo culinário, até mesmo de *caxiri*. Tal ponto não passa despercebido pela nora do herói na versão Desana, recolhida por Dominique Buchillet e analisada por Bidou (1996, p. 64), quando esta o acusa de ser um homem que faz ‘coisas de mulher’. Este tipo de acusação, que remete à inversão de papéis de gênero, é recorrente entre os Tukano, conforme registrei anteriormente (Oliveira, 2016, 2019), pois homens que não benzem são ‘acusados’ de serem ‘como mulheres’ e mulheres que ‘andam por aí’ quando menstruadas, ou quando bebem muita cachaça, são ‘acusadas’ de agir ‘como homens’.

Se a complementaridade da produção alimentar é um dos aspectos centrais entre os Tukano (C. Hugh-Jones, 1979), a situação de viúvos, sejam homens ou mulheres, é de uma incompletude alimentar, que precisa ser sanada, fato que leva a uma maior dependência do trabalho e da boa vontade de outros parentes do gênero oposto. Acompanhei, em campo, o caso de dois irmãos que se tornaram viúvos precocemente, em um curto período, e que realizavam trabalho de pescaria cujos resultados ofereciam à sua mãe em troca do beiju e da *quinhampira* (caldo de pimenta com peixe), preparados por ela. O mais velho deles, por possuir uma filha adolescente, já começava a se beneficiar parcialmente dos beijus que ela preparava. Um outro caso marcante, foi de um homem viúvo que saiu de sua comunidade e se estabeleceu em uma pequena casa, próxima à da sua irmã, e cuja condição de viuvez, conforme me chamaram atenção algumas

mulheres, estava simbolizada nas características de sua casa-cozinha, que era diferente daquelas das mulheres casadas e que comparavam a um ‘tapiri de pescador’, tanto por seu caráter improvisado e por sua estrutura externa pouco elaborada, quanto pela escassez de artefatos e utensílios. Acompanhei o caso de uma mulher viúva, que vivia a situação de falta de alimento, porém inversa a dos homens – possuía roça, preparava beiju, mas, desde que o marido morreu e o seu filho jovem começou a trabalhar como professor de uma escola, não tinha acesso a peixe. Costumava realizar visitas durante a tarde na casa de outras mulheres da comunidade, em que oferecia beiju em troca de peixe ou feijão, e, envergonhada, furtava-se de se alimentar durante as refeições comunitárias.

A androgenia característica das sociedades tukano (S. Hugh-Jones, 1995), e marcante do período mítico (S. Hugh-Jones, 2009; C. Hugh-Jones, 2011), está presente em Basebo⁶, um demiurgo que recebe um nome masculino, mas que, por ter pleno domínio sobre aspectos masculinos e femininos da produção alimentar, mesmo sendo viúvo, garante seu autossustento e a sustentação de sua família. Mas essa condição sobre-humana não o satisfaz, ponto que fica claro em duas passagens da narrativa. Na primeira (Ñahuri & Kumarõ, 2003, pp. 84-87), por observar o desânimo da nora, que não consegue extrair goma de tapioca suficiente, decide ajudá-la, ‘emprestando’ sua pedra mágica de tapioca, colocando-a sob a bacia em que ela coa mandioca. Basebo, no entanto, dá um conselho, modalidade importante nas relações intergeracionais entre os Tukano (Pereira, 2013; Oliveira, 2016): orienta o filho a pedir à esposa que não tire a bacia do lugar. O filho esquece de dar o conselho à esposa, e a nora, ao achar a pedra, esconde-a nos lábios de sua vagina. Ao tentar recuperá-la, Basebo é acusado de abuso sexual por seu filho ciumento. O ciúme e a briga levam ao rompimento das relações entre o pai e o filho (*same-*

⁶ C. Hugh-Jones (2011, p. 235) fala sobre como o ‘Anaconda haste de maniva’ criou uma esposa para si e possui o poder de dicotomização sexual de si mesmo.

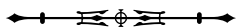
sex, descendência), passagem sobrevalorizada na análise psicanalítica de Bidou (1996). Basebo, que havia passado a noite anterior repassando benzimentos (encantações xamânicas, em tukano, *bahse*) a seu filho, faz um 'estrago' (prática xamânica prejudicial) nas roças dele e da esposa, transformando os cultivos em varas do mundo todo. Abandona seus filhos e torna-se um tipo de ser errante.

É comum encontramos, nas narrativas de origem tukano, o período de errância na trajetória dos demiurgos que criaram as condições para a vida humana nesse mundo. Nesse sentido, trajetórias de vida de homens e mulheres tukano são marcadas por períodos que meus interlocutores chamam, em português, de 'andança', caracterizados pelo afastamento da vida em comunidade e de suas responsabilidades, bem como pela experimentação de outros lugares, saberes, pessoas e conhecimentos (Oliveira, 2016, p. 140). Este período, no entanto, deve ter um fim, pois, se não o tiver, considera-se que a pessoa tenha sido vítima de 'estrago', tornando-se *sihari mahsã*, pessoa errante, condenada a andar para sempre, viver sem um lugar. Entre os jovens, a andança é vivida como uma situação provisória, que tem como marca, além da experimentação, as ações de 'procurar mulher' ou 'encontrar marido', situação que pode ser revivida no caso de viuvez. A andança também pode ser característica do período em que uma pessoa ou um casal rompe com sua família ou comunidade e está à procura de um novo lugar para se estabelecer. Esses dois pontos – a procura de mulher e a procura de um lugar – caracterizam a situação de Basebo, na versão de Ñahuri e Kumarō (2003, p. 87). O demiurgo foi seduzido pelas duas filhas de Wariro, da família das pacas, cutias e acutivaia, que já tinha ouvido falar de Basebo e de seus poderes e tinha interesse de entregá-lo às filhas, para ter acesso à cobiçada pedra branca de tapioca, meio mágico de produção de alimentos (Ñahuri & Kumarō, 2003, p. 89).

E aqui nós temos mais um personagem que aparece sem esposa, mas que, ao contrário de Basebo, vive, junto às suas filhas recém-moças, em uma situação que poderia

ser considerada de miserabilidade, pois alimentam-se apenas de frutas de mato, ponto que costuma ser relacionado, pelos meus interlocutores, a uma situação próxima da extra-humanidade ou da humanidade primeva, que associam aos povos Nadahup, que não cultivariam mandioca de maneira adequada e que, por isso, roubariam dos Tukano, ou aos antigos Tukano, que consumiriam beiju feito a partir de frutas do mato. São as técnicas de cultivo e processamento de mandiocas, que viriam a ser introduzidas a partir das orientações de Basebo, que tornariam a dieta verdadeiramente humana. Basebo aceita duas esposas, estabelecendo, portanto, um casamento poligâmico com duas irmãs (Ñahuri & Kumarō, 2003, p. 89), prática que, no imaginário histórico de meus interlocutores, remete à condição de homens em posição de chefia. É como chefe que meu interlocutor, o *kumu* (especialista xamânico) Rafael Azevedo, nos apresenta a imagem de Basebo narrada por Tarcisio Barreto, *kumu* do Alto Tiquié, ao se aproximar do território da família das pacas, cutias e acutivaia: "Basebo vinha descendo o rio, cheio de enfeites, em uma canoa, com seus ajudantes" (Rafael e Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

Num primeiro momento, Basebo tomou para si toda responsabilidade sobre a subsistência alimentar da casa (Ñahuri & Kumarō, 2003, pp. 87-90), fase que poderia ser interpretada como uma espécie de hipersserviço de noiva, quando o pretendente, para provar seu valor a qualquer custo, presta serviços diversos ao sogro e à sogra. Mas a não produtividade agrícola feminina o incomodou pela segunda vez. Na primeira vez, o demiurgo tentou aprimorar a capacidade produtiva da nora, compartilhando seu objeto mágico, e acabou sendo roubado; na segunda vez, ele mudou de estratégia. E aqui chegamos à segunda passagem (Ñahuri & Kumarō, 2003, pp. 90-94). Basebo pede ajuda para suas esposas para 'delimitar' e 'abrir' uma roça grande e redonda, com o fio de lâmina de seu *sio yahpu*, 'cabo de enxó'. E, então, fertiliza e cultiva a roça de forma mágica, ao posicionar-se no centro "da roça com seu bastão de manivas":



Os dedos das mãos de Basebo eram todos os pés de maniva; suas pernas, caules; e os dedos do pé, as mandiocas. Este bastão representava todos os membros do corpo de Basebo, possuía também enfeites, acagantara de pena de arara, pedra branca de dança, coroa de folha de cunuri, cruzeta de pedras, todos a um só tempo eram seus poderes, espalhados na roça delimitada (Nahuri & Kumarô, 2003, pp. 91-92).

O demiurgo finaliza, através de seus poderes, via pensamento, o trabalho de derrubada e queima da roça, e convida as esposas para vê-la já cultivada, levando seus *aturás* apenas para coletar os vários tipos de plantações – manivas, batatas, frutas –, que surpreendem as esposas. Basebo procura mostrar e aconselhar suas jovens esposas sobre os modos adequados de cuidar da roça, os cultivos e o processamento dos alimentos, ações fundamentais do modo de transmissão de conhecimento tukano, que costumam, no entanto, ocorrer em contextos *same-sex*, entre mulheres. Indica-lhes como arrancar os pés de maniva, quebrando os galhos e amontoando-os, mas uma delas quebra o galho, de onde cai leite de manivas em seus olhos, dando origem a um tumor. E, se a roça e as manivas e mandiocas possuíam características de perfeição original – roças abertas e cultivadas via pensamento, roças que surgem limpas, mandiocas que já saem sem casca –, estas vão sendo pouco a pouco perdidas, com a desobediência das mulheres, que não escutam os conselhos de Basebo – olham para a roça quando ainda está sendo queimada, urinam na roça, comem antes de ralar mandioca –, tornando as roças e as e mandiocas hiper-reais – as primeiras, cheias de capins e pragas e as segundas, com cascas – e o trabalho feminino mais complicado, humano (Nahuri & Kumarô, 2003, pp. 93-94).

S. Hugh-Jones (2009, pp. 42-45) demonstra como os mitos tukano de criação da humanidade envolvem uma progressiva materialização e '*embodiment*' a partir de um estado inicial imaterial e não corporal e a transição de um modo pré-humano e artefactual de reprodução, em que

tubos e recipientes (masculino/feminino) substituem os órgãos reprodutivos normais que faltam às divindades, para um modo genital e totalmente humano. Aqui, da mesma maneira, podemos acompanhar uma transição. Primeiramente, tanto roça como comida eram produzidas por Basebo via xamanismo: a roça era aberta e cultivada ou fertilizada via pensamento⁷, através do lança-chocalho, instrumento de vida e de transformação fálico e tubular, e a comida era produzida através da manipulação da pedra de tapioca, colocada sobre um recipiente, a bacia. Com a entrada das mulheres em cena, o cultivo e o processamento de mandiocas adquirem caráter demasiadamente humano, através do trabalho feminino de plantar, colher, raspar, espremer, cozinhar, movimento este que não deixa de consistir numa espécie de fertilização mediada pelos humanos e seus artefatos. Uma leitura possível para o processo de abertura e fertilização da roça, através da conjugação entre os poderes xamânicos de Basebo e as ações das mulheres, pode ser de intercuro sexual entre o demiurgo e suas recém-esposas. No trabalho da roça, *Bube* (fazer penetrar em, enfiar) é o termo com o qual as mulheres tukano se referem à atividade de plantar as hastes de maniva na terra. As mandiocas serão por elas colhidas (*sua*, literalmente 'arrancadas'), alojadas e carregadas em um recipiente, o *aturá*. Nesse sentido, Barreto (2021, p. 157) nos chama atenção para a analogia entre o caminho da roça e a própria vagina da mulher, no contexto da proteção xamânica do parto, ponto que já havia sido levantado por C. Hugh-Jones (1979, pp. 233-234).

Se, devido ao seu nome, a tarefa atribuída a Basebo pelo 'Avô do Universo' era a de criar as condições para a produção humana de alimentos e, em especial, de manivas, o protótipo para multiplicação humana de manivas e de produção de alimento a partir delas resulta da conjugação do pensamento xamânico de Basebo – que atua via artefatos mágicos (lança-chocalho e pedra

⁷ Barreto (2021, p. 163) afirma que Ba'a sehé-Boo teria o poder de tirar do próprio corpo um pedaço de beiju para alimento cotidiano através da palavra transformadora.

de tapioca) – e do trabalho imperfeito das mulheres primevas, meio humanas, que manipulam artefatos utilizados até hoje pelas mulheres tukano. Nesse sentido, ao analisar a narrativa de sua mãe, Francisca, sobre o mesmo evento, Barreto (2021) chama atenção para o momento em que uma das irmãs urina na roça, tornando-a cheia de pragas, e destaca o papel da urina como elemento transformador que, ao mesmo tempo em que dificulta o trabalho na roça – a maldição de Basebo –, cria uma nova forma de trabalho feminino. Neste ponto, assim como Barreto (2021), focalizo minha análise em uma questão que está ausente na análise de Bidou (1996), que, por sua vez, põe em primeiro plano uma passagem posterior da narrativa em que o herói repassaria essas técnicas agrícolas diretamente para seu filho (transmissão patrilinear), tentativa frustrada na versão Hausirõ porã.

Portanto, em minha análise e na de Barreto (2021), a complexificação da técnica de cultivo e processamento de mandiocas é pré-requisito para a autonomia humana do domínio da roça, que se torna feminino por excelência. Entre os Tukano orientais, históricos e contemporâneos, mesmo que as roças sejam abertas por homens nos terrenos de seus pais, ainda que, nesta ocasião, eles realizem benzimentos para que as roças se tornem férteis e produtivas, e que, em muitas situações, acompanhem as mulheres nas roças, as mulheres é que são as 'donas de manivas e roças', as quais se apropriam e possuem os conhecimentos sobre as variedades desses espaços, bem como a prerrogativa do cultivo e do processamento de mandiocas através da manipulação cotidiana de artefatos de trabalho. A narrativa acima nos informa que as prerrogativas e os conhecimentos sobre as manivas e mandiocas, seu cultivo e processamento, literalmente, 'passaram para as mãos das mulheres' através de uma situação de casamento poligâmico ancestral e de aliança entre grupos, entre gerações e gêneros, entre humanos e não humanos, diferenciando-se, assim, do padrão predominante rio-negrino, de herança via descendência patrilinear.

O argumento que exploro a seguir é de que, apesar de sua origem ancestral, longe de serem considerados dons 'naturalmente' femininos, a disposição e o pensamento para o cultivo de mandiocas devem ser produzidos contínua e progressivamente nas/pelas meninas e moças a cada geração, e que isso é efetivado através de dois procedimentos complementares: xamanismo e experiência.

CORPOS FEMININOS, CORPOS DE MANIVAS

Ao narrar sua versão e realizar uma exegese da narrativa de Basebo, Rafael Azevedo, kumu Ñahuri Porã, clã companheiro e vizinho dos Hausirõ porã, explica que as mulheres possuem, assim como Basebo, 'vida' (*kahtise*)/'corpo' (*uhptu*) de maniva, e que partes do corpo da mulher correspondem a partes de corpo de manivas. Trata-se de uma noção de composição vegetal do corpo feminino, que implica uma mútua afetação entre mulheres e manivas, de modo que o tipo de cuidado que a mulher dedica às manivas tem influências diretas nas condições do seu próprio corpo:

Manivas são importantes porque um pé de maniva é a vida da mulher, é o corpo dela. O cabelo é a folha dela, os frutos são os brincos dela, a mandioca são os pés dela. Se um benzedor vai benzer, ele menciona isso mesmo. Para todas as mulheres de todas etnias se benze assim... Tudo isso aqui é mandioca. O corpo dela. Por isso que a mulher não deve quebrar demais ou despedaçar tudinho. Nem quebrar à toa e jogar no chão, senão ela vai ser castigada. Será atingida por alguma doença. Dor de cabeça, dor de articulação, picada por tocandira, mordida por aranha, jararaca. Por isso ela tem o dever de cuidar bem, conservar bem. Vendo, por exemplo, que um pé de maniva foi roído por uma cutia e está caído no chão, ela tem que pegar e cuidar... O branco também tem macaxeira, que é o corpo dela. O que é da roça, é da mulher. O homem faz derruba, queima, abre, planta e pronto, mas essa força que é da sustentabilidade familiar, é ela que trabalha e é ela que tem conhecimento sobre cada tipo de maniva (Rafael e Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

Esta ênfase na correspondência entre partes de corpos/roça/espécies ou variedades de plantas não é particular à exegese de Rafael Azevedo, mas um princípio geral destas narrativas. Na versão de Ñahuri e Kumarõ (2003),

vimos a correspondência entre o corpo/ornamento de Basebo e a maniva/roça (dedos das mãos = pés de maniva; perna = caules; dedos do pé = mandiocas, enfeites de dança = poderes espalhados pela roça delimitada) e, ainda, como o herói possui uma pedra branca de tapioca e uma lança-chocalho de manivas, que são instrumentos de abertura e fertilização da roça.

Na análise de Bidou (1996) sobre a versão desana, encontramos a analogia entre o corpo do herói, a roça e seus produtos, através da identificação entre a queima do corpo/ornamentos de *Baribo* e a queima da roça e a consubstancialidade entre corpo do herói e o amido (pedra de tapioca). Sobre a versão curipaco, o autor apresenta *Kaaratari*, ancestral cujo corpo seria composto por estacas, e produziria mandioca a partir do seu próprio dedo. Os produtos da roça seriam sua carne (*kai* – palavra que também designa ‘esperma’) (Bidou, 1996, pp. 65-66). A partir da versão tuyuka, narrada por sua mãe, Francisca, Barreto (2021) menciona o antropomorfismo da gente-maniva, ao se referir à correspondência entre o corpo cosmológico de *Ba’asehé-Boo* – corpo = toletes, braços = galhos, palmas das mãos = ramas, dedos dos pés fincados ao chão = mandiocas bravas, demais dedos = outras variadas espécies de plantas⁸. As massas brancas e amarelas da mandioca seriam a carne de *Ba’asehé-Boo*. No procedimento de ralar a mandioca, a casca marrom seria a pele e o líquido (carregado em ácido cianídrico) seria o sangue (Barreto, 2021, pp. 162-163).

De acordo com C. Hugh-Jones (1979, p. 233), para os Barasana, o herói é a ‘Anaconda haste de maniva’, que se queima com o tabaco do sol primogênito, ação que representa a própria queima anual das roças. Nesta queimada primordial, surgem, a partir dos carvões, uma haste de maniva e um homem, que é a própria Anaconda renovada. Dos carvões de partes brandas (líquido corporal) do corpo do herói (gordura, paredes de intestinos, fígado etc.),

surgem plantas como fungos e caruru. Neste sentido, C. Hugh-Jones (1979) estabelece as seguintes correspondências: ‘Anaconda haste de maniva’ = roça; pedaços de troncos carbonizados da roça queimada = ossos queimados de ‘Anaconda haste de maniva’; beiju de mandioca no cesto = ‘Anaconda haste de maniva’ enroscada no banco.

Mas a autora vai além, ao identificar as raízes da maniva (produto da associação entre hastes de maniva + terra fértil) correspondendo a crianças controladas pelas mulheres (C. Hugh-Jones, 1979, p. 233). Nesse sentido, a análise de C. Hugh-Jones (1979), realizada no final dos anos 1970, antecipa o debate desenvolvido posteriormente na etnologia das terras baixas que, como bem sintetizou Morim de Lima (2017), diz respeito ao parentesco vegetal, à extensão do parentesco para além do humano e ao tratamento das plantas como filho, adentrando na esfera da criação e do cuidado.

Os procedimentos de cuidado entre mulheres e manivas aparecem em outros momentos na literatura Tukano oriental. Emperaire (2010; Emperaire et al., 2012) faz referência a um *ethos* de relações entre seres da roça, que incluem o trato das agricultoras com as plantas cultivadas, sintetizadas em expressões como “manivas não podem passar sede”, devem “estar alegres e penteadas”, “fazem festas”, “são criadas” (Emperaire, 2010, p. 86; Emperaire et al., 2012, p. 151). Há também regras de colheita dos tubérculos, entendidos como “capital produtivo” da roça, que exigem cuidados em relação ao seu “capital reprodutivo” (Emperaire et al., 2012, p. 151) – as manivas – que, ao serem destacadas dos tubérculos, “não podem ser queimadas e nem abandonadas, devem ser fincadas na terra ou encostadas em um tronco queimado” (Emperaire et al., 2012, p. 151). De modo semelhante, a antropóloga Rosi Waikhon aborda a roça como um espaço de cuidado, conversa e circulação entre plantas, horticultoras e outros seres, e menciona práticas de

⁸ Barreto (2021) tem a riqueza de ressaltar a característica multiespecífica da roça, ponto também identificado pela antropóloga indígena Rosi Whaikon (Pereira, 2019).

cuidado da mulher em relação às manivas: a capina como sendo o corte de cabelos das manivas e a organização das estacas e dos tubérculos nas colheitas: além das estacas não poderem ser abandonadas, e sim ser fincadas ao solo, os tubérculos menores não devem ser deixados de lado, pois reclamam e choram, argumentando que possuem muita tapioca que não será dada à dona (Pereira, 2019, p. 44).

Porém, o que a exegese de Rafael, apresentada no início deste tópico, nos revela, é, por um lado, uma correspondência que vai além daquela entre o corpo do herói e a roça/mandioca ou entre mandiocas e crianças, pois trata de uma correlação entre partes de corpos de mulheres e partes de corpos de manivas, a qual ultrapassa uma noção de metáfora ou analogia, apontando, de fato, para uma composição vegetal do corpo da mulher (ver Shiratori, 2020, para os Jamamadi do médio Purus). E corpos que se compõem mutuamente efetivam ações que implicam a saúde e o bem-estar uns dos outros. Deste modo, essa composição vegetal traz, por implicação, uma ética do cuidado nas relações mulheres-manivas/mandiocas, que, por vezes, é formulada através do idioma de filiação ou mesmo de um *ethos* geral de cuidado nas relações estabelecidas nas roças.

Ao traçar um paralelo entre os ritos de iniciação masculina e a atividade feminina relacionada à mandioca, C. Hugh-Jones (2011, p. 236) retoma uma variação recolhida por Jean Jackson do mito uapiesiano acerca da “queda dos poderes das mulheres”, em que elas fazem para si mesmas o tripé onde repousa o *cumatá* (utilizado para a separação entre a goma e o tucupi da massa), e não fazem os instrumentos do jurupari, de modo que, ao invés de obterem o conjunto de instrumentos que conseguem unir para convocar uma espécie de poder ancestral inerente às flautas jurupari, adquirem a habilidade para separar os poderes da mandioca que se unem para alimentar a comunidade. A autora menciona que versões narradas entre grupos do Pirá-Paraná afirmam que, quando as mulheres tinham o jurupari, os homens ficavam com os braços brancos até os cotovelos, de tanto esmagar a mandioca na peneira.

Esta contraposição entre o manejo do jurupari e o da roça, e sua fluidez entre gêneros, também está presente na versão dos Tukano (Ñahuri & Kumarō, 2003, p. 139) e dos Makuna, em narrativas de origem e roubo das flautas sagradas (ver Mahecha Rubio, 2004, p. 158), e está implícita de outra maneira na quase identidade entre a ‘Anaconda haste de maniva’ e o jurupari (C. Hugh-Jones, 1979).

Strappazzon (2013, p. 143) sugere que, “se as mulheres Tukano não têm acesso direto às potencialidades do jurupari (flautas sagradas), têm [acesso] às potencialidades de Basebo, através de suas roças e mandiocas”. Desde S. Hugh-Jones (1979), sabemos que o jurupari é considerado uma espécie de menstruação feminina, e a menstruação, o jurupari feminino (Mahecha Rubio, 2004, p. 159). Mahecha Rubio (2004, p. 158) demonstra como, para os Barasana e os Makuna, ao perderem o jurupari, recuperado pelos homens, as mulheres começam a menstruar e, ao mesmo tempo, são ‘castigadas’, tendo que trabalhar na roça. Andreello e Viana (2020) retomam a passagem de uma narrativa tukano-desana sobre o conhecido mito de roubo da flauta jurupari pelas mulheres, em que uma das irmãs, tentando esconder a flauta em sua vagina, dá origem à menstruação, de modo que, como argumentam os autores, o jurupari, assim como afirmamos sobre Basebo anteriormente, é um ser andrógeno, cujas potencialidades são manifestadas em homens e mulheres de maneira distinta.

A estes argumentos, acrescento que, assim como os jovens moços só têm acesso ao jurupari e a seus poderes a partir do ritual de iniciação masculina, as moças só têm acesso, de fato, às potencialidades de Basebo e aos poderes de cultivo da roça a partir dos procedimentos xamânicos de complexificação da nomenclatura, realizados por ocasião da primeira menstruação. As mulheres em menarca, portanto, plenas da potencialidade do jurupari, recebem os poderes de Basebo – o gentlemaniva, que, assim como jurupari, possui a qualidade da androgenia – e, desta maneira, têm seus corpos e pensamentos compostos xamanicamente para trabalhar na roça, produzir mandioca e preparar *caxiri*. Aqui, cabe

mentonar a passagem da narrativa usualmente pouco destacada: quando Basebo encontrou as filhas de Wariro pela primeira vez, elas estavam em período de primeira menstruação, e ele auxiliou o pretenso sogro na realização de encantações xamânicas relativas ao primeiro banho das moças em menarca (Ñahuri & Kumarô, 2003, p. 87).

MANIVAS E ARTEFATOS: COMPOSIÇÃO XAMÂNICA DE CORPOS-PENSAMENTOS FEMININOS⁹

Ao afirmar que os xamãs compõem partes de corpos da mulher, com partes de corpos de manivas, citação anteriormente mencionada neste artigo, Rafael aludia à encantação de nominação realizada no nascimento e complexificada na menarca. Entre grupos Tukano orientais, um tempo depois do nascimento da criança, um parente da linha agnática, geralmente o avô paterno, lhe atribui um nome pessoal, específico por gênero, que consiste na sua força vital, oriunda do clã patrilinear (C. Hugh-Jones, 1979; S. Hugh-Jones, 2002). Como argumentou S. Hugh-Jones (2009), no nascimento, na nominação, na puberdade e na iniciação, o *kumu* controla transições e transformações corporais, manipulando artefatos idênticos a partes do corpo. Esta identidade é afirmada em encantações em que meninos e meninas recebem xamanicamente artefatos rituais em seus corpos e, com a socialização, passam a externar, na puberdade, tais objetos em suas formas concretas, produzindo adornos cerimoniais e cerâmicas, respectivamente.

Seguindo esse fio condutor, entendo que, entre os Tukano, o verbo *dare*, que compõe a expressão *eheriporã dare*, traduzida simplificada como ‘dar o nome de coração’, revela o caráter artefactual de tal procedimento, pois o verbo *dare*, que em Ramirez (1997, p. 31) é glosado como “construir, fabricar, preparar”, é utilizado por meus interlocutores, tanto em referência à execução de procedimentos xamânicos como à realização de qualquer

trabalho artesanal, como construir uma casa ou fabricar uma peça de cerâmica, cestaria ou uma armadilha de pesca. Tal conceito remete, e o fortalece, ao argumento de S. Hugh-Jones (2009), mencionado acima, sobre uma teoria ameríndia de fabricação de corpos e coisas, com a ideia de corpos sendo constituídos xamanicamente de partes/componentes de artefatos – ao que poderíamos acrescentar de plantas/animais/substâncias – e, ainda, corpos femininos sendo construídos na primeira menstruação por tipos/partes de manivas e, conforme veremos, por também seus artefatos de trabalho na roça e casa-cozinha.

De modo semelhante ao que foi registrado entre os Makuna (Århem et al., 2004; Mahecha Rubio, 2004; S. Hugh-Jones, 2009), meus interlocutores relatam que, durante a nominação, o xamã irá delinear a vida da criança, seu corpo e o pensamento, atribuindo-lhe certos tipos de artefatos, plantas e substâncias específicas para realizar certos trabalhos, que compõem especificidades de gênero, procedimentos que serão reforçados ou complexificados em rituais marcadores da puberdade. Como me explicaram os *kumua* Rafael e José Azevedo, o *kumu* oferece ao bebê, através do pensamento, artefatos rituais, seus ‘artefatos de vida’. Com seu banco de vida, a criança irá crescer saudável e ‘assentada’, com a postura adequada para ouvir os conselhos dos mais velhos e assumir as responsabilidades de desenvolver os trabalhos femininos ou masculinos. E são os *kumua* tukano do alto Tiquié que explicam que, ao receber o nome, a menina ganha seu banco de vida, sua cuia de vida, seu suporte de vida – e tem sua vida, seu corpo e sua carne misturados com “a cuia, o suporte de cuia e o banco de Basebo” (AEITYPP, 2011, p. 19, traduções minhas). Neste sentido, meus interlocutores sublinham que, através desta complexa operação ritual, a vida/corpo da menina é dotada com os poderes de Basebo, o dono da alimentação, gente-maniva. Quando essa operação é efetuada, “a menina deverá crescer pensando em plantar manivas, tirar mato, arrancar mandioca, ralar e espremer,

⁹ Para formulação aproximada e complementar, ver o capítulo 6 da tese de Barreto (2023).

deverá desenvolver interesse em acompanhar sua mãe na roça e aprender com ela”, afirma o *kumu* José Azevedo (José Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

S. Hugh-Jones (2009, p. 49) chama atenção sobre como os moços iniciantes e as moças em primeira menstruação são treinados tecnicamente, moralmente e espiritualmente para produzirem coisas bonitas – cestas e cerâmica, respectivamente – e, após esse período, atuarem em produções que exigem mais conhecimento – ornamentos de penas, objetos rituais e tinta vermelha carajuru. Do mesmo modo, devem vestir-se com ornamentos e pinturas que produzem e embelezam a pessoa. Em um contexto em que as grandes festas rituais deixaram de ser realizadas, meus interlocutores ressaltam que estas práticas aconteciam no passado, e centram seus discursos no modo como, na puberdade, moços e moças terão uma responsabilidade maior em desenvolver atividades comuns voltadas para subsistência – pesca e roçado –, que envolvem, por sua vez, a manipulação de artefatos e substâncias – armadilhas de pesca e timbó, e utensílios de roça/cozinha e manivas/mandiocas, produzindo-se, dessa maneira, como homens e mulheres tukano.

Na primeira menstruação, o *kumu* benze as mãos e os braços das moças com manivas (de flores, cucura, cunuri, samaúma, entre outros elementos) para que ela possa, mais tarde, trabalhar a mandioca – isto é, ralá-la e espreme-la no *cumatá* (Ñahuri & Kumarō, 2003, p. 200). A moça, assim benzida, desenvolverá braços e pernas fortes para trabalhar na roça. Como me explicou o casal Rafael e Oscarina, o *kumu* incorpora xamanicamente vários tipos de maniva na moça, recebendo manivas-semente em suas mãos. Se a moça é benzida assim, “ela trabalha rápido na roça e na cozinha e, quando espreme mandioca, sai muita goma” (Rafael e Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

Quando o *kumu* Jovino Azevedo ‘benze’ uma *amomori mahsō* – moça em estado de primeira menstruação –, ele ‘oferece’ a ela xamanicamente seus ‘instrumentos de trabalho’ – os artefatos que ela utilizará no crescimento e processamento de mandiocas. Todos estes artefatos terão

seus perigos despotencializados via benzimento através da menção e da neutralização das substâncias nocivas utilizadas na sua confecção, evitando, assim, que eles possam causar males à mulher. Após ser bem benzida durante a menarca, ela irá acompanhar o trabalho da mãe. A moça é também protegida contra os ataques sobrenaturais vindos da gente-árvore (*yuhku-mahsā*) e da gente-calango (*yoasoā-mahsā*), donos que habitam as roças de mandioca e que protegem esse lugar, podendo causar doenças a quem o frequenta. Protege-a do calor do Sol, que é um ser considerado extremamente nocivo – para isso, o xamã vai colocar balaio sobre a cabeça da moça, balaio de cipó-veado, cipó-titica, tatu-cipó e de outros tipos de cipó, como *bukuro misi* e *poadari misi*, onde as mulheres costumam armazenar o mato que é arrancado durante o trabalho na roça. Estes balaio são comparados pelos *kumua* aos antigos escudos de guerra que também tinham uso ritual. Devido a esta defesa xamânica, as mulheres são consideradas mais resistentes do que os homens para a realização de trabalho na roça, durante horas, sob o calor do sol. “É por isso”, afirma Jovino, “que às vezes, as mulheres, no dia do sol, põem na cabeça o balaio e seguem trabalhando tranquilamente” (Jovino Azevedo, comunicação pessoal, 2014).

Há certa variação ou abertura na forma como meus interlocutores *kumua* disparam sobre a outorga dos bancos e sobre os poderes atribuídos aos meninos/moços e menina moças no nascimento e na puberdade que nos permite interpretações diversas. Nesse sentido, Mahecha Rubio (2004) afirma que, entre os Makuna, há duas versões sobre o assunto. Alguns *kumua* dizem que atribuem nomes aos recém-nascidos de ambos os gêneros, mencionando/ outorgando xamanicamente bancos de cupim, leite materno e pintura negra *wee*, bancos que seriam mudados durante a iniciação masculina e feminina por definitivo, que permitiriam manejar os conhecimentos entre os adultos (Mahecha Rubio, 2004, p. 217). Outros *kumua*, no entanto, afirmariam que os bancos nunca mudam e, à exceção do banco daqueles que retiram as doenças e do manejador de jurupari, eles seriam constituídos na nomenclatura.

Mulheres teriam ‘bancos de pintura negra’, maniva, carajuru, pimenta, frutas, tabaco e coca, e os homens têm bancos de tabaco, coca, yagé, yuruparí, entre outros relacionados com sua especialidade. Nos benzimentos iniciais, os conhecimentos e poderes associados a objetos rituais seriam nomeados com pouca força, de modo que estes lhes seriam atribuídos, mas não entregues, porque os bebês não estariam prontos para manejá-los. Na iniciação masculina e feminina, os bancos seriam nomeados de novo e se colocariam mais pensamentos e força através do sopro ritual para potencializar seus poderes, pois, agora sim, já estariam prontos para manejá-los (Mahecha Rubio, 2004, pp. 218-219). De acordo com a autora, embora algumas meninas sejam benzidas para se tornarem cantoras, todas são benzidas para tornarem-se donas de roças, atribuindo a algumas a especialidade sobre certos tubérculos (Mahecha Rubio, 2004, p. 220). A maniva seria a defesa da mulher e seu pensamento seria construído para produzir filhos e alimentos (Mahecha Rubio, 2004, p. 120). As versões narradas pelos nossos interlocutores se aproximam mais dessa segunda opção.

Resumindo, pode-se dizer que, no nascimento, através da atribuição e da manipulação do nome, a menina recebe, por intermédio do pensamento do *kumu*, os poderes de Basebo, mas é na menarca que, de fato, começará a exercê-lo, ao receber, também pelo pensamento do *kumu*, sementes de maniva e artefatos de trabalho. Assim, ao mesmo tempo em que seu corpo estará capacitado e protegido para frequentar a roça e cultivar e processar mandioca, ela deverá desenvolver um pensamento para o trabalho na roça. Como José Azevedo explica, “assim ela vai sempre lembrar de trabalhar na roça (*wehse darase wakū*), raspar, espremer mandioca, pois esse será o trabalho dela, e ela não vai ficar o dia todo sentada e com preguiça” (José Azevedo, comunicação pessoal, 2017). Nas palavras de Rafael Azevedo (comunicação pessoal, 2017): “Quando a mulher é trabalhadora ela coloca logo

o *aturá* na cabeça, quando a mulher é preguiçosa já dá para sentir”. E acrescenta: “Ao ver que uma mulher é preguiçosa, o *kumu* mesmo pode retirar dela as sementes de maniva que anteriormente lhe entregou” (Rafael Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

TORNANDO-SE MULHER NO TRABALHO COM AS MANIVAS/MANDIOCAS

A afirmação de Rafael aponta para um aspecto fundamental do desenvolvimento da habilidade feminina: a experiência. Logo após os procedimentos de couvade¹⁰, duas semanas depois do nascimento, a roça de mandioca foi o primeiro lugar para o qual *Duhigo*, a pequena bebê tukano, foi levada e apresentada por sua mãe e avó paterna, paramentadas com carajuru benzido, para impedir que seu corpo, ainda frágil, fosse atacado ou que tivesse sua vida roubada por seres naturais e sobrenaturais.

Atividades realizadas na roça, na cozinha e nos arredores da casa pelas mulheres envolvem processos de transmissão de conhecimentos femininos intergeracionais – entre mães e filhas, avós e netas, tias e sobrinhas, irmãs mais velhas e mais novas –, em que as mais velhas costumam mostrar como se faz tais práticas e aconselham as mais novas sobre como se portar e como trabalhar. As mais novas aprendem ouvindo recomendações, observando o modo como as mais velhas trabalham e experimentando ao realizar seus próprios afazeres.

Quando era bebê, Oscarina costumava acompanhar sua mãe na roça de mandioca, no seu colo, já observando o modo de trabalhar. Primeiro, ganhou um *aturá* pequeno, carregava umas poucas manivas, caminhava pouco durante o trajeto de retorno para casa, quando logo largava o *aturá*, entregando-o para sua mãe. Quando as mães têm bebês e filhas pequenas, é comum que construam uma espécie de casinha com rede na roça para deixar seus bebês dormirem e as meninas brincarem. Quando a menina está um pouco maior, ela começa a carregar um *aturá* médio, com mais

¹⁰ Cuidados tomados pelos pais no pós-parto.

mandiocas e caminha mais. Aprende o modo correto de arrancar mandioca, sem quebrar os tubérculos; a forma de organização das mandiocas por tamanho e peso no *aturá*; como caminhar corretamente, equilibrando o *aturá* em sua pequena cabeça. Na cozinha, começa a ajudar a mãe, preparando mingau e mastigando tubérculos para fermentação do *caxiri*, aprendendo a como manipular facas, ao descascar mandioca, ralando-a e espremendo-a no *cumatá*. Por vezes, circula pelas outras casas da comunidade, ajudando a avó paterna e as mulheres de seus tios paternos. Mas a menina, de certa forma, ‘brinca de trabalhar’, porque, como Oscarina sublinha, começa o trabalho e nunca termina, interrompendo-o no momento em que ela quiser (Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

São aprendizados multissensoriais, pois envolvem a distinção de sons, cores, odores e texturas muito específicas. É o caso, por exemplo, do preparo da manicuera, bebida feita a partir do líquido destilado da mandioca brava misturado com frutas da estação. Esse líquido é venenoso (possui cianeto), e seu preparo exige certa atenção: apenas quando estiver num determinado grau de fervura é que ele pode ser considerado pronto para o consumo. Tal estado só pode ser identificado a partir da observação da sua cor, do aspecto de sua espuma e do odor. Se a bebida for servida antes desse ponto, ela pode ocasionar problemas gastrointestinais e levar à morte (Oliveira, 2017b, p. 7).

O momento em que uma menina vai começar a trabalhar mais intensamente na roça e a intensidade do seu trabalho dependem muito da configuração da família. As primeiras filhas costumam começar a trabalhar mais cedo; e quando uma mãe tem apenas uma filha, esta provavelmente vai ter mais trabalho a fazer. Oscarina, por exemplo, costumava dividir o trabalho com sua irmã e as duas brincavam de contar quem conseguia arrancar mais mandiocas, o que tornava a atividade mais leve e prazerosa.

Se as filhas mais velhas ou únicas iniciam o trabalho duro mais cedo, a partir da primeira menstruação, as moças têm uma certa obrigação moral de acordar cedo para fazer mingau, ir à roça com a mãe, sustentando um *aturá* grande, para trabalhar de modo mais contundente

no processamento de mandiocas, e, principalmente, elas devem preparar seu próprio *caxiri*, a ser oferecido nas festas. O preparo e o oferecimento do próprio *caxiri* demarcam a condição de moça, indicando a possibilidade de iniciar sua vida sexual e de casar.

Antigamente, logo após a primeira menstruação, a moça tinha o casamento rapidamente arranjado pelos pais e, muitas vezes, o primeiro *caxiri* já era preparado na comunidade do esposo. Ao casar e se mudar para a comunidade do marido, levava apenas a rede e recebia da sogra artefatos de trabalho de cultivo e processamento de mandiocas, bem como a responsabilidade de cuidar do filho dela, a partir de seus próprios conhecimentos prévios e da observação do modo de trabalhar da sua mãe e da sua sogra, que não possui a responsabilidade de a orientar, como podemos ver na narrativa de Isabel Tuyuka, traduzida por sua nora, Aparecida:

A sogra não ensinou ela, ela aprendeu sozinha, praticamente vendo a sogra fazer. Primeiro a sogra deu um aturazinho com um terçadinho, para manejar a mandioca, deu a cuia maiorzinha e uma pequeninha, a sogra, que é para tomar manicuera. Depois ela deu *diitta*, panela de cerâmica, *diipa*, bacia feita de cerâmica, *witari*, trempe para fazer fogo. Panela não tinha para esquentar mingau. Era de costume, ninguém precisava de panela na época. “A partir de hoje, o meu filho é teu marido e é você que vai cuidar, está aqui a panelinha de barro e as coisas para colocar panela, a trempe”. Única coisa que a sogra deu para ela. E nunca disse, faça assim, assim, nada... Primeiro ela deu o *aturá*. Então, ela deu a panelinha de barro para separar já. Para fazer para ela e para o marido dela. Nem rede não existia, era feito de tucum. Aquelas redinhas que o pai dela fez para ela. Foi a única coisa que ela trouxe de casa (Isabel Azevedo, comunicação pessoal, 2013, tradução de Aparecida Azevedo).

A introdução de bens manufaturados e a profissionalização das mulheres parecem ter modificado a dinâmica segundo a qual a sogra oferece à nora os utensílios de cozinha e cerâmica, feitos por elas mesmas. Tal prática ainda continua como uma referência nos relatos das mulheres. É o caso de Maria Aguiar, para quem, por ter saído da escola e se ‘aventurado’ ao trabalhar com as freiras nas cidades de São Gabriel e Manaus, casou em idade mais madura, chegando à comunidade do marido

com seu próprio conjunto de utensílios de cozinha comprados; ou o caso de Oscarina, que diz que, quando chegou, ainda nova, ouviu da sogra a seguinte pergunta jocosa: “Já recebeu panelas do teu marido?”.

No entanto, a chegada da mulher à comunidade do marido continua sendo narrada como um período intenso de trabalho na roça da sogra:

Ela foi mostrar a roça dela, “nós vamos arrancar junto, fazer assim”, ela falou, muito legal. Depois, ela, quando chegou para casa, ela tinha contado para o marido dela, “ela vai trabalhar assim, assim, assim, assim, eu mandei fazer assim”, o que ela falou, já foi o contrário. Aí, a tarde, ela me disse, “tu que veio aqui, tu que entrou aqui com meu filho, tu foi deitar com ele, agora tu já sabes trabalhar, torrar farinha, capinar, como plantar, né? Como pintar as cuias, como preparar as cuias, né? Como ter pimenteira, assim, *bia poose*, né? Tudo isso, agora vai cair só para você” (Oscarina e Maria Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

Após um tempo trabalhando na roça da sogra, a mulher vai se tornar finalmente autônoma, dona de sua roça, aberta pelo marido ou em trabalho de *ajuri* (mutirão), em terreno do pai do seu marido, com as variedades de manivas herdadas principalmente da mãe e da sogra, provedora de sua família e pronta para entrar na rede de trocas da comunidade.

As mulheres estão constantemente sendo observadas e testadas desde que chegam à comunidade, pelas sogras, maridos, concunhadas, e, de acordo com seu comportamento, são respeitadas ou alvo de fofoca e desprezo:

Se acordam cedo para preparar o mingau, o beiju e esquentar a quinhampira, se possuem roças bem cuidadas, limpas e com variedades de cultivares, se preparam beijos e quinhampira com frequência, são consideradas trabalhadoras, boas mulheres. Se possuem roças pequenas e descuidadas ou abandonadas, se apresentam sempre beijos duros, antigos, quinhampiras “machucadas de peixe”, ou seja, requentadas várias vezes, são consideradas preguiçosas. Se produzem receitas difíceis que outras não se dispõem a produzir, como pratos à base de *japurá* (*Erisma Japurá*) e *cunuri* (*Cunuria spruceana*), que são trabalhosos e imprescindem de um cuidado especial, são consideradas especialistas, habilidosas (*merígo*) (Oliveira, 2016, p. 247).

Resumidamente, a composição de mulheres donas de roça e cultivadoras de manivas se dá através de uma combinação entre xamanismo e experiência. Por um lado, a menina-moça é submetida a procedimentos xamânicos durante a primeira menstruação, que compõem seus corpos e direcionam seus pensamentos para realizar e aguentar o trabalho na roça, conhecer e cultivar manivas, manipular artefatos de trabalho de roça e cozinha. Por outro lado, tais habilidades precisam ser aguçadas e desenvolvidas através do engajamento da menina-moça-mulher na experiência diária de trabalho nestes espaços, que se inicia com seu aprendizado junto a sua mãe, irmãs e outras mulheres da família, se torna responsabilidade maior com a primeira menstruação e é aprimorado com o casamento, quando a mulher se transforma em dona de roças, manivas e artefatos.

COLEÇÕES E RELAÇÕES NA ROÇA E CASA-COZINHA

Durante atividades de pesquisa sobre a roça, Dona Oscarina, única agente indígena de manejo ambiental mulher da região do Tiquié, apresentou a mim, ao engenheiro agrônomo Pieter Van der Veldt, meu colega do Instituto Socioambiental (ISA), e aos seus colegas agentes, uma de suas três roças. Uma roça de capoeira, que havia sido recentemente plantada, em grande parte através de técnica de replante, ou seja, buscando mudas em sua roça antiga, com ajuda de suas duas filhas moças e de um filho jovem. Nas palavras de Oscarina Azevedo (comunicação pessoal, 2017): “Rafael [seu marido Tukano] nem conhece o que eu tenho, só conhece o beiju”. Se os homens têm a prerrogativa de narrar a história de origem da manivas e mencionar em seus *bahsese* as espécies de maniva-chefe e cada espécie de maniva que existem no território, especificando suas classes, são as mulheres que dominam e manipulam, no cotidiano, a correspondência entre nomes, aparência, uso e circulação de uma das variedades de plantas cultivadas na roça, especialmente manivas e remédios. Encontramos aqui,

mais uma vez, a oposição complementar entre xamanismo e experiência, agora dividido, ou genderizado, como histórias/fórmulas:homens::nomes/tipos/usos: mulheres.

O entusiasmo de Oscarina ao nos contar sobre o conjunto de manivas por ela manejado em sua roça reforça o argumento de Emperaire (2005 citada em van Velthem, 2012, p. 429) sobre o gosto das mulheres rio-negrinas pela “diversidade e o colecionamento”. Oscarina, poderíamos dizer, é dona de uma coleção de manivas, “uma entidade global que tem seu próprio significado”, e não apenas de variedades isoladas e justapostas (Emperaire, 2010, p. 84). Dentre as dezoito variedades de manivas identificadas e nomeadas em sua roça, Oscarina classifica dez como brancas (*buhtise*), oito como vermelhas (*soãse*) e uma como macaxeira, nome que dão regionalmente ao tipo de mandioca não venenosa. Segundo Emperaire et al. (2012, p. 149), os nomes das manivas no rio Negro fazem referência a elementos da biodiversidade, quando são da região, já as manivas de introdução mais recente, das quais não se sabe o verdadeiro nome, são nomeadas em função da pessoa que deu o nome ou da região de origem. Na roça de Oscarina, a maior parte das manivas cumpre esse primeiro critério e pertence a grupos de plantas (nomes, partes de, derivados de), especialmente as frutíferas, e animais (peixes, aves, caça). Outra parte faz referência a apelidos masculinos que se referem à posição de chefia (chefe, comandante) e demiurgo (*Oahku*). A origem das manivas de Oscarina demonstra a predominância de uma linha feminina de transmissão entre mãe-filha (4), sogra-nora (5) e entre primas-irmãs (4) (Desana do mesmo clã), que, em um caso, também é concunhada. Diferente do argumento posterior de Rivière (1987), de que é a uxori-localidade que garante a transmissão de manivas entre mulheres, Chernela (1986) identificou três fatores sociais uaupesianos que explicariam o padrão diverso de manivas: exogamia linguística, viri-localidade e trocas de cultivares entre parentes de sexo feminino que circulam por diferentes comunidades em busca de novas variedades. Emperaire (2014, p. 77) afirma que:

... a dona da roça está no centro de uma intensa rede de circulação das plantas que mobiliza dezenas de pessoas da família próxima ou extensa, aliados ou apenas conhecidos As [variedades] de mandioca circulam numa lógica de transmissão intergeracional, enquanto outras circulam de modo horizontal. As manivas circulam preferencialmente entre mulheres, de sogra a nora ou de mãe e filha; outras plantas, como as frutíferas, entre homens (Chernela, 1986; Emperaire & Oliveira, 2010). Algumas plantas, no geral variedades de mandioca ou plantas medicinais, transmitidas por sogras ou mães, acompanham o percurso de vida e de migração dos indivíduos e de suas famílias, e podem ser descritas como bens patrimoniais.

Das 24 plantas registradas, 14 são tipos de tubérculos utilizados como tempero ou mistura de *caxiri*, ou seja, aplicados na sua fermentação. Existe também uma grande variedade de cubios (*Solanum sessiliflorum*), utilizados principalmente para se fazer mingau e se misturar a manicuera, pimentas utilizadas como base de preparo da *quinhampira*, além de molhos que acompanham a carne de caça, e outras frutas utilizadas no preparo do mingau e manicuera – abacaxi, abiu (*Pouteria caimito*) e bananas. Na roça de Oscarina, existe uma variedade de pimenta que ela ganhou da sogra, perdeu e recuperou com uma mulher miriti tapuia, que é esposa de um homem Nãhuri porã, clã de seu marido. Como mencionou Roberval, filho dessa mulher, “Quando a mulher perde uma maniva, ela procura de novo”, o que aponta para a atividade contínua das mulheres em plantar, transmitir e trocar mudas, sementes e nomes de plantas, fazendo-as continuar em produção e circulação. Algumas plantas ou variedades de plantas são consideradas espontâneas, da natureza, “não precisa plantar”, o que certamente faz referência àquelas manivas que não nascem a partir do plantio com estacas, mas sim de sementes (ver Emperaire et al., 2012, p. 149).

Há também uma série de remédios dos quais, muitas vezes, as mulheres hesitam em revelar seus nomes, ou mesmo nos confundem, ao apresentar dois nomes para o mesmo remédio. Afirmam que seus nomes são ‘invertidos’ ou ‘trocados’, pois devem ser mantidos em segredo devido à sua potência. Na roça de Oscarina, a grande maioria dos remédios está relacionada ao

controle da fertilidade da roça e da mulher – remédios para incrementar a fertilidade da mulher, para manipular o sexo do bebê, para facilitar o parto, contraceptivos abortivos. Estes remédios foram conseguidos com a mãe, a filha, a prima-irmã e com a filha do cunhado de sua irmã. Oscarina não nos mostrou as *puçangas* (plantas para atrair homens), que geralmente ficam plantadas no quintal perto de casa e, em alguns casos, são compradas. Um remédio considerado fundamental é aquele que fica no centro da roça, chamando outras plantas, e tem um nome secreto (por isso, não o revelo) de um animal que ‘está relacionado à vagina e à força reprodutiva da mulher’ e é um ‘símbolo que possui múltiplas expressões’: é o nome de uma constelação (que corresponde ao Cruzeiro do Sul), sendo também o nome de uma pedra que existe no médio Tiquié e que os indígenas associam à vagina da mulher. Em uma espécie de jogo, os homens tentam acertar uma pedrinha no orifício que existe nessa grande pedra; se acertarem, é sinal de que irão conseguir esposa. Como me explicou o *kumu* Miguel Azevedo (citado em Oliveira, 2016, p. 241), para os Tukano, “tudo que existe no céu também está marcado nas pedras”. No benzimento de primeira menstruação, alguns *kumua* retiram poderes de tal constelação para delinear o corpo da mulher, “tornando-o forte para desenvolver trabalhos na roça e culinários” (Oliveira, 2016, p. 241).

Se os diferentes tipos de manivas podem ser considerados uma espécie de riqueza que circula entre clãs através das mulheres, a relação entre uma mulher e a variedade de manivas é estritamente pessoal e experimental. Podemos traçar uma analogia do tipo de relação biográfica que a mulher estabelece com a maniva e o tipo de relação que o homem estabelece com nomes pessoais e ornamentos, as riquezas dos grupos. Nesse sentido, Rafael traça uma analogia entre a relação pessoa-nome pessoal e mulher-maniva, ao me explicar que, assim como quando o *kumu* vai atribuir um nome à pessoa, ele tem que perceber se aquele nome cabe àquela pessoa, e o sinal positivo que lhe chega é uma

vontade de suspirar; do mesmo modo, ao interagir com uma variedade de maniva, a mulher precisará perceber se aquela variedade se ‘dá com ela’, se ela vai conseguir se desenvolver e reproduzir sobre os seus cuidados. Nem toda maniva é passível de ser cultivada por toda mulher. Nas palavras de Rafael Azevedo (comunicação pessoal, 2017):

A mulher conhece o pé de cada tipo e sabe se um pé de maniva é para ela, ou é para a outra. Assim, ela não deve roubar manivas da roça de outra mulher, me dizia a finada minha mãe. Pois se ela tirar da outra, vai acontecer que de noite a maniva volta para a roça de onde foi tirada. Fica só isso aqui, ela levou, ela tentou, a maniva engana de nascer, mas ela nasce sem miolo e com pouco tempo morre.

Oscarina Azevedo (comunicação pessoal, 2017) revela que ainda guarda na memória os ensinamentos que escutou de sua mãe:

Tem mulheres que cortam galhos de maniva e jogam no fogo. Eu não gosto de fazer assim. Todo pedacinho que a gente planta de maniva ela sempre dá mandioca. São os dedos do nosso ancestral “Basebo” e da mulher também. A minha mãe sempre contava isso, por isso que a gente não deixa maniva maltratar no sol. Essa maniva é igual a nós. Ela sempre me falava. É uma pessoa também e, como um ser humano, ela dá castigo quando a gente não arranca bem, se a gente joga ela assim. Tem mandioca pequena que às vezes a gente esquece, deixa no chão. Ela fica sofrendo, como se fosse uma criança gritando e, durante toda sua vida, você terá esse castigo de não ter trabalho, de não trabalhar, de não ter fartura.

Oscarina e Rafael reforçam nosso argumento sobre a composição vegetal do corpo da mulher, e ainda demonstram claramente a atribuição da qualidade de sujeito às manivas/mandiocas, exemplificando como ambas noções implicam a existência de etiquetas de comportamento entre mulheres e plantas. Desse modo, o aprendizado do cultivo de mandioca não exige apenas o que poderíamos chamar do domínio de uma técnica específica de plantio, mas sim a construção cotidiana de uma relação de cuidado e respeito entre a mulher e a maniva, que influencia no êxito do trabalho e na saúde da mulher.

Se as mulheres atuais herdaram essas prerrogativas sobre manivas/mandiocas, Basebo é considerado o dono sobrenatural de roças e cultivos, e o usufruto deste ambiente exige a realização de negociação entre a mulher e o 'dono'. Nesse sentido, Rafael Azevedo (comunicação pessoal, 2017) conta que apenas agora, que é homem maduro e possui conhecimentos xamânicos, consegue compreender o significado das palavras que escutava sua mãe cantar quando pequeno: "Avô, eu estou plantando (enfando a maniva na terra) aqui, eu estou cuidando da maniva, eu canto para você isto, estou plantando e cantando para você com cuidado".

Ao iniciar um plantio, ela estava pedindo permissão ao 'dono' do terreno, que, como esclareceu Oscarina, é o próprio Basebo. Rafael acrescenta que sua mãe proferia palavras cantadas para *Yuhku mahsã* (gente-árvore), para que Basebo retirasse do mato, e devolvesse para a roça, as manivas e frutas que escondeu de seu filho em tempos primordiais, ao fazer a mencionada praga antes de ir embora, como vingança em relação ao tratamento que recebeu de seu filho ciumento. Até hoje, alguns xamãs fazem essa praga e, quando se vai arrancar maniva, essa roça não rende, acaba rápido. "Meus avós, aqui sua neta vai começar a arrancar mandioca e dispor em seu *aturá*", ela dizia como se estivesse brincando, "minha finada mãe era todo tempo sorridente" (Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

Se as mandiocas coletadas serão lavadas nos igarapés, elas serão processadas nas casas-cozinhas, um lugar predominantemente feminino. É neste lugar que estão armazenados os artefatos utilizados para o processamento da mandioca brava.

C. Hugh-Jones (1979, pp. 78-79) nos explica esquematicamente que, quando os Barasana residiam em malocas compostas por homens de um certo grupo de descendência, com suas esposas e filhos, cada casal vivia em um compartimento e possuía seu próprio fogo para

uso culinário. Porém, próximo à porta de entrada das mulheres, havia uma zona comunal de cozinha. De acordo com meus interlocutores, tukano, na época das malocas, forno, trempe, panelas e outros artefatos eram feitos de cerâmica. As mulheres costumavam usar um ralo de casca de ucuzeiro (*Monopteryx uacu*) ou obtinham, por meio de trocas feitas com os Baniwa, raladores de madeira, cobertos com pedrinhas de quartzo. Quando os salesianos destruíram as malocas, fundaram comunidades compostas por uma casa de madeira, coberta por palha, para cada família nuclear, com um ambiente para as famílias dormirem e outro que era a cozinha com fogo, jirau e forno. Na época do garimpo, os indígenas passaram a construir casas de barro com cobertura de alumínio e, à parte, uma casa-cozinha, com teto de palha de *caraná* (Oliveira, 2016, p. 240).

Atualmente, é comum que, no início do casamento, a mulher divida não apenas a roça, mas a casa-cozinha com a sogra. A sofisticação da construção e da composição de uma casa-cozinha, assim como da roça, é sinal da maturidade do casamento, da capacidade do casal em manter sua subsistência e do cuidado da mulher em ter uma coleção composta por manivas e artefatos. Nesse sentido, van Velthem (2012), em seu estudo sobre cultura material entre os Baré do médio rio Negro, estende a noção de coleção de Emperaire (2005, 2010), mencionada anteriormente, para o conjunto de artefatos de processamento de mandiocas, manipulados pela mulher. De acordo com a autora, como toda coleção deve ser exposta em algum lugar, enquanto as manivas são expostas na roça, os artefatos o são na chamada casa de forno, onde "cada artefato possui seu lugar de acondicionamento, e, ao mesmo tempo, de apresentação de suas qualidades formais, funcionais e relacionais" (van Velthem, 2012, p. 429).

Ao realizar, junto à arquiteta Marcela Rufino e às mulheres tukano, tuyuka e desana, um levantamento das casas-cozinhas em no médio e alto Tiquié¹¹:

¹¹ Levantamento realizado por ocasião da exposição "Peixe e gente no rio Tiquié", promovida pelo Museu da Amazônia, Instituto Socioambiental, Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié, Associação Escola Tukano Yupuri e Associação das Tribos Indígenas do Alto Tiquié.

. . . pudemos identificar que muitos artefatos ainda são produzidos localmente, sendo que uma boa parte dos utensílios registrados por Berta Ribeiro (1995) é encontrada nas cozinhas contemporâneas. O material de processamento de mandiocas continua sendo os tipitis, cumatás armados sobre trempes e peneiras, que, assim como os balaio para colocar e servir o beiju, são feitos de arumã. O coxo ou canoa utilizado na fermentação do caxiri é feito de madeira e guardado na cozinha ou fora dela. Algumas mulheres possuem ralos de madeira feitos com pedrinhas de quartzo, mas a maioria utiliza ralos feitos com lata. Os caititus (estrutura composta por uma caixa de madeira com um motor acoplado), movidos a gasolina, são encontrados cada vez com maior frequência nas cozinhas e utilizados como opção ao ralador. Muitas vezes, são de uso compartilhado entre mulheres da mesma comunidade – sogra e nora, cunhadas, tia e sobrinha –, o que remete ao antigo compartilhamento do forno entre as mulheres que ocorria nas malocas (Oliveira, 2016, pp. 243-244).

A maior parte desses artefatos é elaborada pelos maridos, pais, sogros ou cunhados, sendo recebida como presentes, passando a constituir uma espécie de propriedade inalienável da mulher (Oliveira, 2016, p. 244).

Além destes artefatos compõem os corpos das mulheres de modo invisível através do xamanismo, são veementemente sovinados. Especialmente os *aturás* – cestos cargueiros –, utilizados para carregar mandioca, que antigamente eram feitos pelos homens (Barreto, 2021, p. 160), mas atualmente são feitos pelas mulheres hupda e obtidos através da troca por mercadorias. Isso foi algo que percebi a partir de duas tentativas malfadadas: na primeira, quando participei da montagem de uma exposição e tentei adquirir um *aturá* diretamente de um homem, que me respondeu que esse negócio não poderia ser feito, pois sua esposa, a dona do *aturá*, não estava em casa, e só ela poderia dizer se, e em que termos, o ‘venderia’ a mim; na segunda, quando pedi emprestado a uma velha, em cuja casa eu estava hospedada durante parte do meu trabalho de campo, um dos seus *aturás* para poder acompanhar sua filha na roça, ela me respondeu, em tom de ofensa, que não me emprestaria e que eu deveria adquirir os meus próprios. Aqui vemos, mais uma vez, os objetos

físicos como extensão da pessoa, contrapartida dos objetos interiores.

CORPOS-PENSAMENTOS E VIDAS FEMININAS EM TRANSFORMAÇÃO

Através dos procedimentos xamânicos realizados na primeira menstruação, o *kumu*, após dialogar com a mãe da moça,

. . . tem um certo poder de decisão sobre o futuro ou destino da moça, pois vai atribuir a ela, numa espécie de *bahsese* de reforço de nomeação, além da capacidade reprodutiva, capacidades relativas aos trabalhos (*darase*) que ela vai desempenhar ao longo da sua vida. Antigamente as mulheres eram benzidas para serem donas de maloca, cantoras rituais ou donas de roça. Atualmente os *kumua* realizam inovações ao experimentarem a inserção de novos itens nas fórmulas dos benzimentos relativos à primeira menstruação de suas netas ou abrandam certas potências e conhecimentos (F. Cabalzar, 2010), na tentativa de adequar seus corpos e pensamentos às atuais (Oliveira, 2016, p. 232).

Rafael afirma que não realizou *bahsese* para que suas filhas fossem exímias trabalhadoras de roça, pois, se o fizesse, elas iriam querer trabalhar e não iriam desenvolver um pensamento voltado para o estudo. Tanto para seus filhos como para as suas filhas, ele ofereceu em *bahsese* livros didáticos, quadro negro, giz, caneta, lápis, mesa e outros artefatos relacionados ao estudo. Dessa maneira,

Elas não se interessam de ralar, espremer porque não foram benzidas para isso. Elas são confusas. Querem trabalhar, mas o livro está na frente. Pensam em ir para roça, mas não fazem. Antigamente não existia ainda educação escolar. Elas trabalhavam só na roça, iam todo dia para roça, não tinham que fazer outra coisa. Hoje, quando minhas filhas trabalham, elas conseguem pouca goma (Rafael Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

Oscarina identifica uma relação entre a realização do *bahsese* com carajuru durante a primeira menstruação e a quantidade de goma/tapioca que uma mulher consegue produzir, ao espremer a massa de mandioca:



Tem alguns que benzem carajuru para quem tem a primeira menstruação. Para mim não aconteceu isso. Benze para que, quando a mulherada espremer a massa que foi ralada, ela tenha tapioca grande. Para quem não foi benzido, quando a agente espreme três ou quatro vezes assim, a gente faz assim, né? Espreme pouco. Espreme, coloca no cumatá a massa, e vai espremendo, se acabar essa goma, sair tudo, a gente tira, a gente pega a massa no balde, e deixa a massa no balde, e faz de novo. É muito. Se a gente espremeu na segunda ou terceira vez, a tapioca já vai se assentando desse tamanho [grande], se foi benzida. Se não foi benzida, é assim desse tamanho [pequeno], não cresce mesmo. Por isso que nossos avós no passado sempre benzião, com carajuru para passar nas mãos, com wee também (Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

No entanto, se tal procedimento não é realizado na primeira menstruação, ele pode ser feito em outro momento, como no casamento, quando a mulher começa a assumir uma responsabilidade ainda maior no processamento de mandiocas. Ao casar, a sogra de Oscarina percebeu que a nora não conseguia produzir uma grande quantidade de tapioca e pediu para seu filho realizar o *bahsese*:

Porque minha sogra mandava benzer quando eu fiquei com o Sr. Rafael. Toda mulher indígena, quando a gente quer ter sogra, ela sempre reclama. A gente espreme com força, a tapioca não cresce, ela fica assimzinha... Para quem dá bem, o aturá fica cheio, chega até nessa altura, espremendo. Para quem não dá, fica assim... Assim que ela me reclamava, tanto, tanto... (Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

Nesse sentido, a quantidade de tapioca é vista mais como um resultado de capacidade/atributo pessoal, do que em função da qualidade da mandioca. Oscarina observa comparativamente o nível de produção de tapioca das suas quatro filhas e relaciona-o com a realização (ou não) do *bahsese* com carajuru durante a primeira menstruação, demonstrando uma diferenciação de estratégia dos pais em relação às filhas, relacionada à senioridade: enquanto as duas primeiras foram benzidas pelo pai “para ter tapioca”, as duas últimas que “não foram benzidas para tapioca, não têm tapioca” (Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017). Em diálogo com sua cunhada Maria, Oscarina analisa

que o “tempo dos brancos”, marcado pela escolarização, produziu um desinteresse das moças em relação ao trabalho na roça e, ao mesmo tempo, levou os velhos a não benzerem mais as mulheres para serem grandes trabalhadoras de roça, “só um pouco”.

Por isso eu fico preocupada, né... Assim, na primeira menstruação, quem sabe benzer... Benze tudo... Ele benze para trabalhar... Agora nesses dias, nossos pais e nossos velhos conhecedores dizem “já é dia dos brancos, como pode benzer tudo isso”... Só benzem para trabalhar na roça mesmo, só, trabalhar um pouco, não muito, mas devido à educação do estudo, que tá fazendo, essa não quer trabalhar mais não... Porque antigamente não existia escola, os nossos avós e nossas mães, elas sempre iam desde pequena, eu também fui para roça, como eu falei. Hoje não, assim desse tamanho já vai na escola, né? Sem aprender o trabalho da mãe, o trabalho da roça, o homem também quer aprender a pescar, já vai na escola, de lá que ele não quer mais saber, dessa coisa, da cultura nossa, é nossa cultura mesmo. Saber pescar, saber trabalhar, da mandioca também (Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

Tendo em conta essas transformações no modo de vida, compara sua experiência com as de suas filhas, aconselhando-as:

Por isso que eu sempre falo para minha filha, se vocês não estudarem vocês vão ser perdidas, para mim já basta que eu casei com 15 anos. Eu sabia fazer beiju, eu que preparava mingau, eu que cozinhava, quando a gente casa ninguém ajuda, né? Nem a sogra também (Oscarina Azevedo, comunicação pessoal, 2017).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme vimos neste artigo, a narrativa tukano do Basebo e da origem do cultivo da mandioca, bem como os procedimentos xamânicos realizados no nascimento e na primeira menstruação revelam que corpos de mulheres são compostos por manivas/mandiocas e artefatos. As vidas de mulheres e manivas/mandiocas estão intrinsecamente relacionadas e se afetam mutuamente. Se o cultivo da segunda é prerrogativa da primeira, a habilidade e o interesse no cultivo da mandioca devem ser produzidos em meninas e mulheres. As encantações realizadas na nomeação e complexificadas na primeira menstruação

parecem insuflar um tipo de *habitus* nos corpos femininos: o pensamento que se fixa nas manivas e nas roças, de modo que o espaço dos cultivos, como também sua própria substância passam a constituir a vida das mulheres. As habilidades de trabalho com manivas e mandiocas nas roças e casas-cozinhas devem ser desenvolvidas por meio de práticas de conhecimento multissensoriais intergeracionais e de mesmo sexo, que envolvem os atos de mostrar-observar, dizer-ouvir e fazer. Ao tornar-se dona de roça e de casa-cozinha, a mulher se torna dona de uma coleção de manivas e artefatos com os quais estabelece uma relação pessoal e experimental. Aprender a cultivar e a processar a mandioca exige, mais do que o domínio de uma técnica específica, o desenvolvimento de atitudes de cuidado e respeito às manivas/mandiocas, que implica a condição do corpo da própria mulher. Transformações sociais, xamanismo e experiência se entrelaçam e revelam modificações na composição da vida da mulher tukano que, escolarizada e profissionalizada, tem as potências relativas à roça reduzidas, desenvolve corpos menos robustos e pensamentos confusos, exercendo com menor maestria a arte de cultivar e processar mandioca.

AGRADECIMENTOS

Agradeço especialmente ao casal Oscarina Desana e Rafael Tukano, pelo acolhimento afetuoso em Acará Poço, e pela densa e atenta interlocução, que tornou possível a idealização e a composição deste artigo. Este texto foi redigido durante e a partir de minha pesquisa de pós-doutorado, realizada como bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) (projeto 2016/24017-8), sob supervisão do professor Dr. Geraldo Andreello (Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de São Carlos - UFSCar), a quem agradeço pelos diálogos constantes que me inspiraram a compor o argumento central do artigo (xamanismo/experiência). Agradeço enormemente ao professor Dr. Stephen Hugh-Jones, pela leitura cuidadosa e por ricos comentários feitos durante minha estada em

sua casa, em Wales, durante a pandemia. Agradeço ao professor Harry Walker, que me recebeu na Bolsa Estágio de Pesquisa no Exterior/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (BEPE/FAPESP) (projeto 2019/20616-2) e *visiting research fellow* na *London School of Economics*, entre 2019 e 2020. Agradeço à turma de pesquisadores em América Latina do Departamento de Antropologia desta instituição, em especial a Jan David Haucke, cuja discussão sobre a ética do cuidado nas relações humanas e não humanas inspirou o teor deste artigo. Agradeço aos revisores anônimos pelas preciosas e detalhadas sugestões.

REFERÊNCIAS

- Andreello, G. (2006). *Cidade do índio* (1. ed.). UNESP/ISA/NUTI.
- Andreello, G., & Viana, J. (2020). A humanidade e seu(s) gênero(s): mito, parentesco e diferença no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, 65(1), e192786. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.192786>
- Århem, K., Cayon, L., Angulo, G., & Garcia, M. (2004). *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes e la Gente de Agua*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Associação Escola Indígena Tukano *Yépa piro porá* (AEITYPP). (2011). *Nirō kahse ukuri turi – Yépa Pirō Porá tuoñase bueri turi*. Imprensa Oficial.
- Barreto, S. S. (2021). Wesé da'rase, o're do'oke kiti. A urina se transforma em suor para o trabalho da roça. *Revista Uruguaya de Antropología y Etnografía*, 6(2), 151-173. <https://doi.org/10.29112/ruae.v6i2.1286>
- Barreto, S. S. (2023). *O peixe sobre beiju é o leite e a espuma de buiuiu. Uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica tukano no alto rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Amazonas].
- Bidou, P. (1996). Trois mythes de l'origine du manioc (Nord-Ouest de l'Amazonie). *L'Homme*, 36(140), 63-79. <https://doi.org/10.3406/hom.1996.370156>
- Cabalzar, A. (2005). Gente-Peixe: os peixes na cosmologia dos povos tukano do rio Tiquié. In A. Cabalzar (Ed.), *Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia* (pp. 52-83). Instituto Socioambiental.
- Cabalzar, F. (2010). *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. <https://doi.org/10.11606/T.8.2010.tde-07052010-122546>

- Chemela, J. M. (1986). Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukâno). In B. G. Ribeiro (Ed.), *Suma Etnológica Brasileira* (Vol. 1, pp. 151-158). Ed. Vozes/FINEP.
- Emperaire, L. (2005). A biodiversidade agrícola na Amazônia brasileira: recurso e patrimônio. *Revista do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, (32), 23-35.
- Emperaire, L. (Org.). (2010). *Dossiê de registro do sistema agrícola tradicional do Rio Negro*. ACIMRN/IPHAN/IRD/UNICAMP-CNPq. http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossiê_sistema_agricola_rio_negro.pdf
- Emperaire, L., & Oliveira, J. C. (2010). Redes sociales y diversidad agrícola en la Amazonía brasileña: um sistema multicêntrico. In M. L. Pocchetino, A. H. Ladio & P. M. Arenas (Orgs.), *Tradiciones & transformaciones en etnobotánica* (pp. 180-185). Cyted-Risapred.
- Emperaire, L., Oliveira, A., & van Velthem, L. (2012). Patrimônio cultural imaterial e sistema agrícola: o manejo da diversidade agrícola no médio rio negro - Amazonas. *Ciência e Ambiente*, (44), 154-164. <https://cienciaeambiente.com.br/shared-files/1855/?141-154.pdf>
- Emperaire, L. (2014). Patrimônio agrícola e modernidade no rio Negro (Amazonas). In M. Carneiro da Cunha & P. Cesarino (Eds.), *Políticas culturais e povos indígenas* (pp. 59-89). UNESP.
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal processes in the Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, C. (2011). *Desde el río de leche. Procesos espacio-temporales en la Amazonia noroccidental*. Ediciones Universidad Central.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The Palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, S. (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 University Press.
- Hugh-Jones, S. (2002). Nomes secretos e riquezas visíveis: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, 8(2), 45-68. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132002000200002>
- Hugh-Jones, S. (2009). The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia. In F. Santos-Granero (Ed.), *The occult life of things* (pp. 33-59). University of Arizona Press.
- Instituto Socioambiental. (ISA). (2002). *Tukano*. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano>
- Lasmar, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. Edunesp/ISA/NuTI.
- Lolli, P. (2013). Sopros de vida e destruição: composição e decomposição de pessoas. *Revista de Antropologia*, 56(2), 365-396. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2013.82473>
- Mahecha Rubio, D. (2004). *La formación de Masa Goro "personas verdaderas". Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis* [Dissertação de mestrado, Universidad Nacional de Colombia].
- Morim de Lima, A. G. (2017). A cultura da batata-doce: cultivo, parentesco e ritual entre os krahô. *Mana*, 23(2), 455-490. <https://doi.org/10.1590/1678-49442017v23n2p455>
- Ñahuri (Miguel Azevedo) & Kumarô (Antenor Nascimento Azevedo). (2003). *Dahsea Hausirô Porã Ukushe Wiophesase Merã Bueri Turi: mitologia sagrada dos Hausirô Porã* (Coleção "Narradores indígenas do rio Negro", Vol. 5). UNIRT/FOIRN. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/dahsea-hausiro-pora-ukushe-wiophesase-mera-bueri-turi-mitologia-sagrada-dos-tukano>
- Oliveira, M. S. (2016). *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirô e Ñahuri porã do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/167903>
- Oliveira, M. S. (2017a). Através do universo: notas sobre as constelações na cosmologia Tukano. *Revista Antropológicas*, 28(1), 134-168. <https://doi.org/10.51359/2525-5223.2017.23997>
- Oliveira, M. S. (2017b). Transformações da casa e atualização de conhecimentos femininos entre grupos Tukano, noroeste amazônico. In *Anais do 13º Congresso Mundos de Mulheres (MM)*, Florianópolis. [http://www.wvc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498845249_ARQUIVO_Modelo_Texto_completo_MM_FG\(1\).pdf](http://www.wvc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1498845249_ARQUIVO_Modelo_Texto_completo_MM_FG(1).pdf)
- Oliveira, M. S. (2019). Vida, poder e conhecimento: cuidados contemporâneos em torno do nascimento entre grupos Tukano Orientais do médio rio Tiquié, Noroeste Amazônico. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 11(1), 35-64. <https://doi.org/10.52426/rau.v11i1.273>
- Pereira, R. F. (2013). *Criando gente no alto rio Negro: um olhar Waikhana* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Amazonas]. <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/2868>
- Pereira, R. F. [Rosi Waikhon]. (2019). Roças: espaços de construção da ciência indígena na região do alto rio Negro, conhecimentos que não são à toa. In D. Montardo, A. Tassinari & J. Vieira (Orgs.), *Antropologia e educação: refletindo sobre processos educativos em contextos escolares, não escolares e de políticas públicas* (pp. 33-47). Copiart/EDUA/EDUFRN.

- Ramirez, H. (1997). *A fala tukano dos Ye'pâ-Masa* (Tomo II: Dicionário). Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem.
- Ribeiro, B. (1995). *Os índios das águas pretas: modo de produção e equipamento produtivo*. Companhia das Letras/Edusp.
- Rivière, P. (1987). Of women, men and manioc. In H. O. Skar & F. Salomon (Orgs.), *Natives and neighbors in South America* (pp. 178-201). Ethnographic Museum.
- Shiratori, K. (2020). Vegetalidade humana e o medo do olhar feminino. In J. C. Oliveira, M. Amoroso, A. G. Morim de Lima, K. Shiratori, S. Marras & L. Emperaire (Orgs.), *Vozes vegetais: diversidade, resistências e histórias da floresta* (pp. 226-241). Ubu Editora/IRD.
- Strappazon, A. I. (2013). *Pelos caminhos de manivas e mulheres: conhecimento, transformação e circulação no alto rio Negro* [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina]. <https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/122583>
- Van Velthem, L. (2012). Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola no rio Negro. *Revista de Antropologia*, 55(1), 401-437. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.46970>
- Van Velthem, L., & Emperaire, L. (2016). *Manivas aturás beijus: o sistema agrícola tradicional do Rio Negro* (Patrimônio Cultural do Brasil). ACIMRN.

ERRATA

No artigo “Arqueologia, etnografia e multivocalidades: percepções sobre o patrimônio arqueológico em uma escavação no Centro Histórico de Belém”, com número de DOI: <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2022-0091>, publicado no periódico Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, v. 19, n. 1, 2024: e20220091,

Na página 1:

Onde se lia: “Arqueologia, etnografia e multivocalidades: percepções sobre o patrimônio arqueológico em uma escavação no Centro Histórico de Belém”

Leia-se: “Arqueologia, etnografia e multivocalidades: percepções sobre o patrimônio arqueológico em uma escavação no Centro Histórico de Belém”

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Foco e escopo

O *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* tem como missão publicar trabalhos originais em arqueologia, história, antropologia, linguística indígena e disciplinas correlatas, bem como promover a diversidade no que se refere à equidade de gêneros e grupos étnicos e à representatividade geográfica.

Políticas de seção

A revista aceita colaborações em português, espanhol, inglês e francês para as seguintes seções:

Artigos Científicos – textos analíticos originais, resultantes de pesquisas com contribuição efetiva para o avanço do conhecimento. De 15 até 30 laudas.

Artigos de Revisão – textos analíticos ou ensaísticos originais, com revisão bibliográfica ou teórica de determinado assunto ou tema. De 15 até 30 laudas.

Notas de Pesquisa – relato preliminar mais curto que um artigo, sobre observações de campo, dificuldades e progressos de pesquisa em andamento, enfatizando hipóteses, comentando fontes, resultados parciais, métodos e técnicas utilizados. Até 15 laudas.

Memória – seção que se destina à divulgação de acervos ou seus componentes que tenham relevância para a pesquisa científica; de documentos transcritos parcial ou integralmente, acompanhados de texto introdutório; e de ensaios biográficos, incluindo obituário ou memórias pessoais. Até 20 laudas.

Debate – ensaios críticos sobre temas da atualidade. Até 15 laudas.

Resenhas Bibliográficas – texto descritivo e/ou crítico de obras publicadas na forma impressa ou eletrônica. Até cinco laudas.

Teses e Dissertações – descrição sucinta, sem bibliografia, de dissertações de mestrado, teses de doutorado e livedocência. Uma lauda.

O *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* publica resumos de teses e dissertações, mas não publica capítulos de teses ou de dissertações. Entendida a necessidade e o interesse acadêmico na divulgação de resultados oriundos da formação em nível de pós-graduação, recomenda-se, para esses casos, a produção de artigo científico com texto distinto do original, dando ênfase ao que se destaca na pesquisa da tese ou dissertação e com uso de citação direta, onde adequado. Essa orientação contempla monografias em geral, bem como trabalhos de conclusão de curso de graduação.

A revista não aceita resumos expandidos, textos na forma de relatório e nem trabalhos previamente publicados em qualquer meio de acesso público.

Processo de avaliação pelos pares

A revista possui um Conselho Científico. Os trabalhos submetidos são primeiramente avaliados pelo Editor Científico ou por um dos Editores Associados. O Editor reserva-se o direito de sugerir alterações nos trabalhos recebidos ou devolvê-los, caso não estejam de acordo com os critérios exigidos para publicação.

Uma vez aceitos, os artigos seguem para avaliação dos pares (*peer-review*). Os artigos são analisados por dois especialistas, no mínimo, que não integram a Comissão Editorial e emitem pareceres independentes. Caso haja discordância entre os pareceres, o trabalho é submetido a outro(s) especialista(s). Caso mudanças ou correções sejam recomendadas, o trabalho é devolvido ao(s) autor(es), que terão um prazo

de 30 dias para elaborar nova versão. Em atenção aos princípios de equidade étnica, de gênero e de representatividade geográfica, a revista tem o compromisso de potencializar a diversidade de opiniões especialistas, resguardados, obviamente, os princípios de expertise e formação exigidos.

Após receber os pareceres anônimos, o Editor decide quanto à aceitação do artigo para publicação. Se aceito, o(s) autor(es) é/são convidado(s) a revisar o artigo com base nos pareceres e nas observações do Editor. O(s) autor(es) deve(m) explicar como a revisão foi realizada, dar justificativa em caso de não acatar sugestão dos pareceres, devendo obrigatoriamente usar a ferramenta “Controle de alterações” do *Word* para realizar as alterações no texto. O artigo revisado deve ser enviado através da plataforma *online*, por meio do *link* de revisão disponível em “PAINEL AUTOR” na plataforma *ScholarOne*, clicando em “CRIAR UMA REVISÃO”.

Após a aprovação, os trabalhos são publicados por ordem de chegada. O Editor Científico também pode determinar o momento mais oportuno.

Um autor só poderá submeter nova contribuição passado período de 12 meses a contar da data da submissão anterior.

Ao final do documento, um fluxograma demonstra as etapas do processamento editorial na revista.

Política de *preprint*

Seguindo orientações dadas pela *SciELOPreprints*, que busca acelerar a comunicação científica, o periódico, ao receber submissões de artigos cuja temática requer veiculação imediata do conteúdo, sugere aos autores que depositem os textos na *SciELO Preprints* enquanto ocorre o processo de avaliação (SciELO, 2021)¹.

Recomendações éticas

O periódico segue as diretrizes do *Committee on Publication Ethics* (COPE), bem como o uso do “Guia de boas práticas para o fortalecimento da ética na publicação científica”. (2018), e segue as recomendações do Comitê Internacional de Editores de Revistas Médicas (*International Committee of Medical Journal Editors* - ICMJE) para garantir a integridade dos resultados publicados pela revista.

O plágio é visto como um crime editorial, sendo uma conduta inaceitável para o periódico. Como forma de evitar esta falta de ética, o *BMPEG. Ciências Humanas* utiliza o *software* antiplágio *iThenticate*, do *Crossref*.

Declaração de direitos autorais

Todo o conteúdo do periódico, está licenciado sob uma *Licença Creative Commons* do tipo atribuição BY. A revista segue as recomendações do Movimento do Acesso Aberto (*Open Access*), disponibilizando todo o conteúdo da revista de modo *online* e gratuito.

A publicação implica cessão integral dos direitos autorais do trabalho à revista. A declaração para a cessão de direitos autorais é enviada pela secretaria por *e-mail* ao autor de correspondência, após a aceitação do artigo para publicação. O documento deve ser assinado por todos os autores.

Pesquisas com seres humanos

Pesquisas que envolvam seres humanos devem atender à Resolução CNS n° 466/2012 <<https://conselho.saude.gov.br/resolucoes/2012/Reso466.pdf>>. Em submissões resultantes de pesquisas com grupos humanos, é atribuição do(s) autor(es) enviarem,

¹ SCIENTIFIC ELECTRONIC LIBRARY ONLINE (SciELO). SciELO Preprints em operação. **SciELO em Perspectiva**, São Paulo, 7 abr. 2020. Disponível em: <https://blog.scielo.org/blog/2020/04/07/scielo-preprints-em-operacao/#.YKfdGfIKjIU>. Acesso em: 21 maio 2021.

no ato da submissão do manuscrito, o termo de consentimento livre e esclarecido, documento pertinente ao cadastramento do estudo no Comitê de Ética em Pesquisa com seres humanos. Recomenda-se ainda que os autores mencionem no manuscrito a aprovação a aprovação da pesquisa por Comitê de Ética reconhecido pela Comissão Nacional de Ética em Pesquisa, do Conselho Nacional de Saúde (CONEP-CNS).

Indexadores

Anthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;

Redalyc;

Scientific Electronic Library Online (SciELO);

SCOPUS ELSEVIER.

Apresentação de artigos

O *Boletim* recebe contribuições somente em formato digital. Os arquivos digitais dos artigos devem ser submetidos *online* na plataforma *ScholarOne* via o site da revista <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> ou diretamente via o *link* <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>, fornecendo obrigatoriamente as informações solicitadas pela plataforma. Antes de enviar seu trabalho, o autor precisa verificar se foram cumpridas as normas da revista. Disso depende o início do processo editorial.

O Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas não aceita submissões simultâneas de autor ou coautor. Um prazo de 12 meses deve ser observado para submissão de uma nova contribuição.

Cadastramento

O(s) autor(es) deve(m) realizar o cadastro (*Login/Senha*), criando uma conta pessoal na plataforma *online*, na seção “CRIAR UMA CONTA”, e preencher corretamente o perfil. O cadastramento/criação de uma conta precisa ser feito somente uma vez. Após isso, a conta deve ser usada para todas as submissões de trabalhos, revisões e pareceres.

Ao submeter o artigo, é necessário que todos os autores realizem cadastro na base de identificação acadêmica internacional *Connecting Research and Researchers* (ORCID). O cadastro é necessário para autores e coautores. A publicação científica atribui o *Digital Object Identifier* (DOI) nos trabalhos publicados, bem como adota a publicação contínua de artigos aprovados pela revista.

Encaminhamento

Para submeter um novo trabalho, o autor precisa fazer o *login* na plataforma *online* e clicar em “AUTOR”. Após realizar este passo, o autor deve buscar a janela “PAINEL AUTOR” e iniciar o processo de submissão através do *link* “INICIAR NOVA SUBMISSÃO”, no qual deverá realizar os sete passos:

• Etapa 1: Tipo, título e resumo

- Escolher o tipo de trabalho (artigo, resenha etc.).

- Preencher o título do trabalho.
- Fornecer o resumo.

• **Etapa 2: Carregamento de arquivos**

- Fazer o *upload* do(s) arquivo(s).
(Pelo menos um dos arquivos deve representar o documento principal).

• **Etapa 3: Atributos**

- Acrescentar palavras-chave (3 até 6).

• **Etapa 4: Autores e instituições**

- Especificar se o submissor é o próprio autor ou se é um terceiro.
- Especificar autor de correspondência.
- Fornecer a contribuição do CRediT.

• **Etapa 5: Avaliadores**

- Especificar revisores da sua preferência e/ou aqueles que gostaria de evitar. É discrição da revista acatar ou não os avaliadores recomendados.

• **Etapa 6: Detalhes e comentários**

- Especificar quem financiou a pesquisa.
- Declarar que o trabalho foi submetido exclusivamente para o *Boletim* e ainda não foi publicado.
- Declarar que o trabalho está conforme as normas éticas da disciplina.
- Afirmar que os arquivos submetidos estão completamente anônimos, para possibilitar avaliação por pares.
- Declarar se há conflito de interesse. No caso de haver, especificar.

• **Etapa 7: Avaliar e submeter**

- Verificar se todas as informações e arquivos estão completas, visualizar a prova em PDF e concluir a submissão, clicando em "SUBMETER".

Os trabalhos, depois de formatados, são encaminhados por *e-mail*, em PDF, para aprovação final dos autores, que devem responder com a maior brevidade possível. Nessa etapa, não são aceitas modificações no conteúdo do trabalho ou que impliquem alteração na paginação. Caso o autor não responda ao prazo, a versão formatada é considerada aprovada.

Diretrizes para autores

Todas as submissões devem ser enviadas por meio da plataforma de submissão *online ScholarOne*.

Os originais devem ser enviados:

1. Em Word, com fonte Times New Roman, tamanho 12, entrelinha 1,5, em laudas sequencialmente numeradas. Os trabalhos de linguística indígena devem utilizar fonte compatível com o padrão Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, DéjàVu, Tahoma e outras que incluam todos os símbolos fonéticos do Alfabeto Fonético Internacional - AFI (International

Phonetic Alphabet – IPA). Times New Roman é preferível, mas inclui IPA em Unicode somente a partir das últimas edições de Windows. **Nunca** improvisar símbolos do IPA usando letras comuns com tachamento (imitando *í*, *ü* etc.).

2. Da primeira página, devem constar:
 - a. título (no idioma do texto e em inglês);
 - b. resumo;
 - c. *abstract*;
 - d. palavras-chave e *keywords*.
3. Os originais não podem incluir o(s) nome(s) do(s) autor(es) e nem agradecimentos.
4. Deve-se destacar termos ou expressões por meio de aspas simples.
5. Apenas termos científicos latinizados e palavras em língua estrangeira devem constar em itálico.
6. Os artigos deverão seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide* (acesso gratuito em <https://apastyle.apa.org/blog/coronavirus-response>) para uso e apresentação de citações e de referências.
7. Tabelas devem ser digitadas em *Word*, sequencialmente numeradas, com legendas claras.
8. Todas as figuras (ilustrações, gráficos, imagens, diagramas etc.) devem ser apresentadas em páginas separadas e numeradas, com as respectivas legendas, e submetidas na plataforma *online* em arquivos à parte. Devem ter resolução mínima de 300 DPI e tamanho mínimo de 1.500 pixels, em formato JPEG ou TIFF, obedecendo, se possível, as proporções do formato de página do *Boletim*, nos limites de 16,5 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em duas colunas) ou 8 cm de largura e 20 cm de altura (para uso em uma coluna). As informações de texto presentes nas figuras, caso possuam, devem estar em fonte Arial, com tamanho entre 7 e 10 pts.
9. Figuras feitas em programas vetoriais podem ser enviadas, preferencialmente, em formato aberto, na extensão .cdr (X5 ou inferior), .eps ou .ai (CS5 ou inferior).
10. O texto do artigo deve, obrigatoriamente, fazer referência a todas as tabelas, gráficos e ilustrações.
11. Seções e subseções no texto não podem ser numeradas.
12. Somente numeração de páginas e notas de rodapé devem ser automáticas. Textos contendo numeração automatizada de seções, parágrafos, figuras, exemplos, ou outros processos automatizados, como referenciação e compilação de lista de referências, não serão aceitos.
13. Observar cuidadosamente as regras de nomenclatura científica, assim como abreviaturas e convenções adotadas em disciplinas especializadas.
14. Notas de rodapé devem ser numeradas em algarismos arábicos e utilizadas apenas quando imprescindíveis, nunca como referências.
15. Citações e referências a autores no decorrer do texto devem subordinar-se à seguinte forma: sobrenome do autor (não em caixa alta), ano, página(s). Exemplos: (Goeldi, 1897, p.10); Goeldi (1897, p.10).
16. Todas as obras citadas ao longo do texto devem estar corretamente referenciadas ao final do artigo, e todas as referências no final do artigo devem ser citadas no texto.

Estrutura básica dos trabalhos

1. **Título** – No idioma do texto e em inglês (quando este não for o idioma do texto). Deve ser escrito em caixa baixa, em negrito, centralizado na página.
2. **Resumo e Abstract** – Texto em um único parágrafo, verbo na voz ativa e terceira pessoa do singular, ressaltando os objetivos, método, resultados e conclusões do trabalho, com no mínimo 100 palavras e, no máximo, 200, no idioma do texto (Resumo)

e em inglês (Abstract). A versão para o inglês deverá ser feita ou corrigida por um falante nativo (preferivelmente um colega da área), o que é de responsabilidade do(s) autor(es).

3. **Palavras-chave e Keywords** – Três a seis palavras que identifiquemos tem as do trabalho, para fins de indexação em bases de dados.
4. **Texto** – Deve ser composto de seções NÃO numeradas e, sempre que possível, com introdução, marco teórico, desenvolvimento, conclusão e referências. Evitar parágrafos e frases muito longos. Optar pela voz passiva, evitando o uso da primeira pessoa do singular e do plural ao longo do texto. Siglas devem inicialmente ser escritas por extenso. Exemplo: “A Universidade Federal do Pará (UFPA) prepara novo vestibular”. Citações com menos de 40 palavras devem estar dentro do parágrafo e entre aspas duplas (“); citações com 40 ou mais palavras devem ser destacadas do texto, com recuo de 1,3 cm da margem esquerda, com fonte menor e, conforme o exemplo a seguir:

Com efeito, a habitação em cidades é essencialmente anti natural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram. Max Weber mostra admiravelmente como a fundação de cidades representou para o Oriente Próximo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo fenômeno se encontra na China, onde ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miao-tse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p.61).

5. **Agradecimentos** – Devem ser sucintos: créditos de financiamento; vinculação a programas de pós-graduação e/ou projetos de pesquisa; agradecimentos pessoais e institucionais. Nomes de pessoas e instituições devem ser escritos por extenso, explicando o motivo do agradecimento. Note que a primeira versão submetida é para avaliação anônima e deve estar sem agradecimentos.
6. **Referências** – Devem ser listadas ao final do trabalho, em ordem alfabética, de acordo com o sobrenome do primeiro autor. No caso de mais de uma referência de um mesmo autor, usar ordem cronológica, do trabalho mais antigo ao mais recente. Todas as referências devem seguir as recomendações da *APA 7th Edition - Citation Guide*.

Normas e padrões bibliográficos

A utilização correta das normas referentes à elaboração de referências e o uso adequado das novas regras de ortografia da Língua Portuguesa nos artigos e demais documentos encaminhados à revista são de responsabilidade dos autores. A seguinte lista mostra vários exemplos de referências nas suas categorias diferentes:

Livro

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Livraria Francisco Alves.

Citação no texto: Veríssimo (1906) ou (Veríssimo, 1906)

Vidal, W. N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica-organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3ed.). UFV.

Citação no texto: Vidal e Vidal (1986) ou (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Verlag Regionalkultur.

Citação no texto: Wieczorek et al. (2012) ou (Wieczorek et al., 2012)

Capítulo de livro

Grünnewald, R. A. (2004). Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Contra Capa Livraria.

Citação no texto: Grünnewald (2017) ou (Grünnewald, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

Citação no texto: Carneiro da Cunha (1992) ou (Carneiro da Cunha, 1992)

Série/Coleção

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n.1). Museu Paraense de História Natural e Ethonografia.

Citação no texto: Goeldi (1900) ou (Goeldi, 1900)

Artigo de periódico

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração*, 3(2), 15-21.

Citação no texto: Gurgel (1997) ou (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology*, 114(2), 146-155. [https://doi.org/10.1002/1096-8644\(200102\)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E](https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E)

Citação no texto: Jantz e Owsley (2001) ou (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C., . . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175(5), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

Citação no texto: Posth et al. (2018) ou (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 51-66. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005>

Citação no texto: Velthem (2012) ou (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics* 71(4), 473-500.

Citação no texto: Tersis e Carter-Thomas (2005) ou (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artigo e/ou matéria de jornal

Naves, P. (1999, junho 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Citação no texto: Naves (1999) ou (Naves, 1999)

Artigo e/ou matéria de jornal em meio eletrônico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, maio 5). *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml>

Citação no texto: "Justiça suspende" (2017) ou ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, setembro 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. <http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml>

Citação no texto: Silva (1998) ou (Silva, 1998)

Trabalho apresentado em evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, dezembro). Incorporação do tempo em SGBD orientado ao objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Brayner e Medeiros (1994) ou (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabalho apresentado em evento em meio eletrônico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (janeiro, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPE*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <https://www.ufpe.br/propeq/anais/educ/ce04.htm>

Citação no texto: Silva e Oliveira (1996) ou (Silva & Oliveira, 1996)

Mensagens de Internet: lista de discussão eletrônica e outras comunidades online

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julho 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. <https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/>

Citação no texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) ou (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciELO em Perspectiva Humanas. (2018, junho 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. <http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/>

Citação no texto: Blog SciELO em Perspectiva Humanas (2018) ou (Blog SciELO em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). São Paulo: Saraiva.

Citação no texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) ou (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988,1998)

Decreto n. 3.298. (1999, dezembro 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Citação no texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico em meio eletrônico

Resolução n.17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html>

Citação no texto: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html>

Citação no texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabalhos acadêmicos (teses, dissertações e monografias)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Citação no texto: Benchimol (2015) ou (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tese de doutorado, University of New York].

Citação no texto: Moore (1984) ou (Moore,1984)

Documento de arquivo

Campos, E. (1964, janeiro 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Citação no texto: Campos (1964) ou (Campos,1964)

Salles, V. (1974, março 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Citação no texto: Salles (1974) ou (Salles, 1974)

Meios audiovisuais

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Filme]. Werner Herzog Filmproduktion.

Citação no texto: Herzog (1970) ou (Herzog,1970)

Divulgação

Os artigos são divulgados integralmente no formato PDF no sítio da revista, no *Digital Publishing Platform* (ISSUU), no DOAJ e no SciELO, além de redes sociais como o Facebook.

Endereço para correspondência:

Museu Paraense Emílio Goeldi

Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas

Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme

CEP 66077-830

E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

```
graph LR
    subgraph A [Autor (A)]
        A1[Submissões]
        A10[Revisões R1, R2, R3...]
        A15[Revisão ortográfica e normalização]
        A16[Esclarecimento de pendências]
        A17[Formatação e envio de prova gráfica]
        A18[Revisa e aprova]
    end
    subgraph B [Equipe Editorial (B)]
        B1[Análise do escopo e verificação de normas]
    end
    subgraph C [Editora Científica (C)]
        C1[Autorização para encaminhamento à avaliação]
        C2[Decisão intermediária ou final]
        C3[Devolução para revisão pelos autores]
        C4[Verificação/Reavaliação da revisão revisada]
        C5[Decisão final Aceite/Rejeição]
    end
    subgraph D [Editora Associada (D)]
        D1[Encaminhamento para avaliação ou decisão imediata aceite ou rejeição]
        D2[Recomendação]
        D3[Reavaliação e recomendação]
    end
    subgraph E [Avaliadores Pareceristas (E)]
        E1[Avaliação duplo cego]
        E2[Verificação de atendimento das recomendações/sugestões]
    end

    A1 --> B1
    B1 --> C1
    C1 --> D1
    D1 <--> E1
    E1 --> D2
    D2 --> C2
    C2 --> C3
    C3 --> A10
    A10 --> B1
    B1 --> C1
    C2 --> C4
    C4 --> C5
    C5 --> A15
    A15 --> A16
    A16 --> A17
    A17 --> A18
    A10 --> D3
    D3 <--> E2
    E2 --> D2
    D2 --> C2
    D3 --> C4
    C4 --> C5
    C5 --> A15
    A15 --> A16
    A16 --> A17
    A17 --> A18
```

² BELTRÃO, Jímene Felipe; SILVA, Taíse da Cruz. **Guia de processamento editorial em periódico científico: a experiência do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humana no uso da plataforma ScholarOne**. Belém, 2020. 25p. Disponível em: <http://editora.museu-goeldi.br/humanas/>. Acesso em: 11 jun. 2021.

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

EDITORIAL POLICY

Focus and scope

The *Bulletin of the Museu Paraense Emílio Goeldi Human Sciences* has the mission to publish original work in archeology, history, anthropology, indigenous linguistics, and correlated subjects, as well as promote diversity regarding equity of genders, ethical groups, and geographical representativity.

Section Policies

The journal accepts contributions in Portuguese, Spanish, English and French for the following categories:

Research Articles – original scientific articles reporting on research, that effectively contribute to the advancement of knowledge. Between 15 and 30 pages.

Review Articles – analytical texts or essays that contain a bibliographical or theoretical review of a certain subject or topic. Between 15 and 30 pages.

Short Communications – short preliminary reports on field observations, challenges faced and progress made in ongoing research emphasizing hypotheses, mentioning sources, partial results, materials and methods. Maximum length: 15 pages.

Memory – this category includes texts about collections or items in collections considered relevant for scientific research; fully or partly transcribed documents with an introductory text; biographical essays, including obituaries or individual memories. Maximum length: 20 pages.

Debate – critical essays on current issues. Maximum length: 15 pages.

Book Reviews – descriptive and/or critical reviews of printed or electronic publications. Maximum length: five pages.

Theses and Dissertations – a brief description (without bibliography) of master's theses and doctoral or other postgraduate dissertations. One page.

The *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* (Human Sciences) publishes abstracts of theses and dissertations, but does not publish chapters of these works. We recognize that need and academic interest in disseminating results stemming from graduate-level work exist, and in these cases recommend drafting a scientific article containing unique text which differs from the original, emphasizing notable points in the research and utilizing direct citations where appropriate. This guidance contemplates monographs in general, as well as undergraduate program completion work.

The journal does not accept extended abstracts, texts in the form of reports, nor work previously published in any public access mean.

Peer evaluation process

The journal has a Scientific Council. Manuscripts are first examined by the Editor or by one of the Associate Editors. The Editor has the right to recommend alterations to the submitted manuscripts or to return them when they fail to comply with the journal's editorial policy.

Upon acceptance, manuscripts are submitted to peer-review and are reviewed by at least two specialists who are not members of the Editorial Board. In the event of discrepancy between the reviews, the manuscript is submitted to other referee(s). In case changes or corrections are recommended, the manuscript is returned to the author(s), who have thirty days to submit a new version. In

keeping with the principles of equity of ethnicity, gender, and geographical representation, the journal is committed to potentializing the diversity of expert opinions, obviously safeguarding the required principles of expertise and education.

After receiving the anonymous peer reviews, the Editor decides whether the article is accepted for publication. If accepted, the author is requested to revise the article on the basis of the reviews and the Editor's observations. The author must also explain how the revision was done and provide justification in case the advice of the reviewer(s) was not followed. It is obligatory to use the "Track Changes" function in Word, when applying changes. The revised article should be submitted via the online platform, via the revision link at "AUTHOR RESOURCES", by clicking on "CREATE REVISION".

An author may only submit a new contribution after twelve months, counting from the previous submission date.

Preprint policy

Following the guidance provided by SciELO *Preprints*, which seeks to accelerate scientific communication, upon receiving submissions of articles on themes that require immediate dissemination of the content, the journal suggests to the authors to deposit the texts at SciELO *Preprints* while the evaluation process occurs (SciELO, 2021).

Ethical recommendations

The journal follows the guidelines of the *Committee on Publication Ethics* (COPE), uses the "Guia de boas práticas para o fortalecimento da ética na publicação científica" (2018), and follows the recommendations of the *International Committee of Medical Journal Editors* (ICMJE) to guarantee the integrity of the results published by the journal.

Plagiarism is seen as an editorial crime, being unacceptable conduct to the journal. As a way to prevent this harmful practice, the *BMPEG Human Sciences* uses the anti-plagiarism software *iThenticate*, from *Crossref*.

Copyright statement

The entire content of the journal is licensed under a *Creative Commons License* of the BY attribution type. The journal follows the recommendations of the *Open Access Movement*, making its entire content available *online* and free of charge.

Publication of a manuscript entails transfer of copyright to the journal. A declaration of Assignment of Copyrights of the published work, signed by all authors, must be submitted together with the revised manuscript sent by Secretariat.

Human research

The entire content of the journal is licensed under a *Creative Commons License* of the BY attribution type. The journal follows the recommendations of the *Open Access Movement*, making its entire content available *online* and free of charge.

Publication of a manuscript entails transfer of copyright to the journal. A declaration of Assignment of Copyrights of the published work, signed by all authors, must be submitted together with the revised manuscript sent by Secretariat.

Indexers

Anthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciencias Sociais y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;
Redalyc;
Scientific Electronic Library Online (SciELO);
SCOPUS ELSEVIER.

Article proposals

The Boletim only accepts original contributions in digital format. Digital manuscripts should be submitted via the online platform, which is accessible through the website of the Boletim <<http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas>> or directly via ScholarOne the link <<https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>>, providing additional information requested during the various steps of the submission process. Before submitting your work, please make sure you have followed all the instructions detailed in this document; this is crucial in order to begin the editorial process.

The Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas does not accept simultaneous author or co-author submissions. A period of 12 months must be observed for the submission of a new contribution.

Registration

Authors must register in order to create a password-protected personal account on the online platform in the section “CREATE NA ACCOUNT” or “NEW USER” and correctly fill in the profile. Registration and the creation of an account need be done only once. Thereafter, the account should be used for current and future submissions to the Boletim. At submission, all authors must inform ORCID IDs. Registering with ORCID at <http://orcid.org/> is a requirement to all including co-authors. The scientific publication attributes the Digital Object Identifier (DOI) to the published works, as well as adopts the system of continuous publication of articles accepted.

Submission

In order to submit a new contribution, authors must log into their account on the online platform and click on “AUTHOR CENTER”. After completing this step, proceed to the “AUTHOR RESOURCES” window and start the submission process via the link “CLICK HERE TO SUBMIT A NEW MANUSCRIPT”, following seven steps:

- **Step 1: Type, Title, & Abstract**

- Choose type of manuscript (article, review, etc.).
- Title of manuscript.
- Provide the abstract.

- **Step 2: File Upload**

- Upload the files.
- (At least one of the files should represent the Main Document)

- **Step 3: Attributes**

- Add key words (3 to 6).

- **Step 4: Authors & Institutions**

- Declare whether the manuscript is submitted by the author, or by another person.

- **Step 5: Reviewers**

- Optionally name potential reviewers that are preferred, or non-preferred. It is the journal 's discretion to accept the names suggested.
- Specify Corresponding Author.
- Provide CRediT Contribution.

- **Step 6: Details & Comments**

- Specify who funded the research that resulted in the submission.
- Declare that the work was submitted exclusively to the Boletim and has not been published elsewhere.
- Declare that the work is in accordance with ethical norms.
- Confirm that the submitted files are entirely anonymous, so as to enable anonymous peer review.
- Declare whether there is any conflict of interest. If there is, please specify.

- **Step 7: Review & Submit**

- Verify that all information and files are complete, view the PDF proof, and finalize the submission by clicking on "SUBMIT".

After having been formatted by the editorial staff, the articles will be sent in PDF format to the authors via the *ScholarOne* e-mail system for final approval, and must be returned as soon as possible. Requested changes in the text have to be marked and commented as clearly as possible in the PDF document. At this stage, changes concerning content or changes resulting in an increase or decrease in the number of pages will not be accepted.

Author guidelines

Preparing the manuscript for submission

All manuscripts have to be submitted via the online platform *ScholarOne*. Original manuscripts must be prepared observing the following requirements:

1. 'Word for Windows format, Times New Roman font, size 12, line spacing 1.5, and pages must be numbered. Articles on linguistics must use a font that is compatible with the Unicode standard, such as Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma and others that include the IPA extended set of phonetic symbols. Times New Roman is preferred, but it includes the full IPA in Unicode only in more recent editions of Windows. One should **never** improvise IPA characters such as *ï*, *ü*, etc. by applying strike-through of common characters.
2. "The cover page must contain the following information:
 - a. 'Title (in the original language and in English);
 - b. 'Abstract;
 - c. 'Resumo (a Portuguese abstract in case the original is English);
 - d. Keywords and their equivalent *palavras-chave* in Portuguese.
3. The manuscript must include neither the name(s) of the author(s) nor acknowledgements.
4. To highlight terms or phrases, please use single quotation marks.

5. Only foreign language words and phrases and Latinized scientific terms should be in italic type.
6. The articles should follow the recommendations of the APA 7th Edition - Citation Guide for the presentation and use of bibliographical information: citation in documents and references.
7. Tables should be in Word format, numbered in sequence, with clear captions.
8. All figures (illustrations, graphs, images, diagrams, etc.) must be submitted to the online platform in separate files with their respective legends in the designated field. Minimum resolution is 300 dpi, minimum size 1,500 pixels; JPEG or TIFF files only. If possible, please use the Boletim's page formatting proportions (16.5 cm wide x 20 cm high, for two columns, or 8 cm wide x 20 cm high, for one column). Text contained in figures must be legible and in Arial 7–10 point font.
9. Images created in vectoral programs should be provided in open format, with either a .cdr (X5 or inferior), .eps or .ai (CS5 or inferior) extension.
10. All tables, graphs and images must obligatorily be mentioned in the body of the text.
11. Sections and subsections in the text must not be numbered.
12. Only page numbering and the numbering of footnotes should be automatic. Texts containing automatically numbered sections, paragraphs, figures, examples or any other automatized processes cannot be accepted.
13. Texts must fully comply with scientific naming rules, abbreviations and other conventions current in the specific fields of discipline.
14. Footnotes should be used only when strictly necessary, never for reference to published work, and should be indicated in Arabic numbers.
15. Reference to works cited throughout the text should conform to the following convention: author's last name (not in upper case), year, page(s). Examples: (Goeldi, 1897, p. 10); Goeldi (1897, p. 10).
16. All references used throughout the text must be listed at the end of the article, and all works listed should be mentioned in the text.

Basic text structure

1. **Title** – The title must appear both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case English is the original language). The title must be in lower case in bold type, centralized on the page.
2. **Abstract** – This section should be a single paragraph and highlight the goals, methods and results of the research, with a minimum length of 100 words and a maximum length of 200 words. The abstract should be presented both in the original language of the text and in English (or Portuguese, in case the original language is English). The translated abstract must either be composed or corrected by a native speaker, which is the responsibility of the authors.
3. **Keywords** – Three to six words that identify the topics addressed in the article, for the purpose of indexation in databases.
4. **Body of the text** – The text should be subdivided into sections that are NOT numbered. Articles should preferably contain the following components/sections: introduction, theoretical background, main text, conclusion, references. Lengthy paragraphs and/or sentences should be avoided. Acronyms should be preceded by the word or phrase to which it refers to when appearing for the first time. Example: "The Universidade Federal do Pará (UFPA) is preparing a new admission exam". Quotations of less than 40 words should be included in the body of the text between double quotation marks (""). Quotations of 40 or more words are separated from the text and indented in block, with no quotation marks, the font size being smaller than the font used in the text.

The road down into the Guaporé Valley was in quite good condition, for it had not yet begun to rain heavily, and we made good time to the ranch known as Estrela do Guaporé. There, I talked briefly with the administrator, a man named Alvaro, and then with Kim, who was recuperating from malaria. Kim was very pale and weak, and our talk was brief and constrained. I found out later that he had actually gone to Brasília and told the FUNAI that Silbene was urging the Indians to kill cattle. In fact, Silbene had told the Indians to defend their gardens, which were on demarcated land, from invading cattle (Price, 1989, p. 119).

5. **Acknowledgements** – Should be brief and can mention: support and funding; connections to graduate programs and/or research projects; acknowledgement to individuals and institutions. The names of individuals and institutions should be written in full, together with a motivation for the acknowledgement. Note that the first submitted version of the article should be without acknowledgements, because of the anonymous peer-review process.
6. **References** – Should be listed at the end of the text in alphabetical order according to the last name of the first author. In the event of two or more references to a same author, please use chronological order. References should comply with APA 7th Edition - Citation Guide.

Bibliographic rules and standards

It is the author's responsibility to comply with reference formatting norms and the most current usage rules for the Portuguese language in articles and other documents submitted to the journal. The following list contains various examples of the different types of references:

Book

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2nd ed.). Livraria Francisco Alves.

Quote in the text: Veríssimo (1906) or (Veríssimo, 1906)

Vidal, W.N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica - organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3th ed.). UFV.

Quote in the text: Vidal and Vidal (1986) or (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Verlag Regionalkultur.

Quote in the text: Wieczorek et al. (2012) or (Wieczorek et al., 2012)

Book chapter

Zaccara, M. (2017). Mulheres artistas em Pernambuco: uma introdução. In M. Zaccara (Org.), *De sinhá prendada a artista visual: os caminhos da mulher artista em Pernambuco* (pp. 16-48). Madalena Zaccara.

Quote in the text: Zaccara (2017) or (Zaccara, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

Quote in the text: Carneiro da Cunha (1992) or (Carneiro da Cunha, 1992)

Series/Collection

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n. 1). Museu Paraense de História Natural e Ethnografia.

Quote in the text: Goeldi (1900) or (Goeldi, 1900)

Scientific journal article

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração*, 3(2), 15-21.

Quote in the text: Gurgel (1997) or (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology* 114(2), 146-155. [https://doi.org/10.1002/1096-8644\(200102\)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E](https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E)

Quote in the text: Jantz and Owsley (2001) or (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C., . . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175(5), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

Quote in the text: Posth et al. (2018) or (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irredutível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 51-66. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005>

Quote in the text: Velthem (2012) or (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: Word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics*, 71(4), 473-500.

Quote in the text: Tersis and Carter-Thomas (2005) or (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Newspaper article

Naves, P. (1999, June 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Quote in the text: Naves (1999) or (Naves, 1999)

Article and/or newspaper article in electronic media

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, May 5). *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml>

Quote in the text: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, September 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. <http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml>

Quote in the text: Silva (1998) or (Silva, 1998)

Work presented in event

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, December). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Quote in the text: Brayner and Medeiros (1994) or (Brayner & Medeiros, 1994)

Work presented in event in electronic media

Silva, R. N., & Oliveira, O. (January, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPe*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <https://www.ufpe.br/propesq/anais/educ/ce04.htm>

Quote in the text: Silva and Oliveira (1996) or (Silva & Oliveira, 1996)

Internet messages: electronic mailing list and other online communities

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, July 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. <https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/>

Quote in the text: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) or (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, June 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog]. <http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontemedede-hoje/>

Quote in the text: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) or (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Legal document

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18th ed.). (1998). Saraiva.

Quote in the text: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) or (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, December 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Quote in the text: Decreto n. 3.298 (1999)

Legal document in electronic media

Resolução n. 17, de junho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html>

Quote in the text: Resolução n. 17, de junho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro-1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html>

Quote in the text: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Academic works (theses, dissertations and monographs)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Doctoral dissertation, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

Quote in the text: Benchimol (2015) or (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Doctoral dissertation, University of New York].
Quote in the text: Moore (1984) or (Moore, 1984)

Archive document

Campos, E. (1964, January 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.
Quote in the text: Campos (1964) or (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, March 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.
Quote in the text: Salles (1974) or (Salles, 1974)

Audiovisual media

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Film]. Werner Herzog Filmproduktion.
Quote in the text: Herzog (1970) or (Herzog, 1970)

Publication

The articles are published in full in PDF format on the journal website, the *Digital Publishing Platform* (ISSUU), the DOAJ, SciELO, and on social networks such as Facebook.

Postal address

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brazil
Phone: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Sponsorship

Museu Paraense Emílio Goeldi
Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

BOLETIM DO MUSEU PARAENSE EMÍLIO GOELDI. CIÊNCIAS HUMANAS

POLÍTICA EDITORIAL

Enfoque y alcance

El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* tiene como misión publicar trabajos originales de arqueología, historia, antropología, lingüística indígena y disciplinas relacionadas, así como promover la diversidad respecto a la equidad de género y grupos étnicos y a la representatividad geográfica.

Políticas de sección

El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* admite contribuciones para las siguientes secciones:

Artículos Científicos: deben ser textos analíticos originales, con una extensión máxima de 30 páginas, resultantes de estudios e investigaciones que representen contribuciones significativas para el avance del conocimiento.

Artículos de Revisión: textos analíticos o ensayos originales, con una extensión máxima de 30 páginas, que contengan revisión bibliográfica o teórica de un determinado tema.

Notas de Investigación: texto más corto que un artículo, con extensión máxima de 15 páginas, que trate sobre observaciones de campo, avances de investigaciones en curso o en fase inicial, enfatizando hipótesis, comentando fuentes, técnicas y métodos utilizados y resultados parciales.

Memoria: sección destinada a la difusión de acervos que sean relevantes para la investigación científica; de documentos transcritos parcial o integralmente, acompañados de un texto introductorio; y de ensayos biográficos, que incluye notas de fallecimiento o memorias personales. Deben tener una extensión máxima de 15 páginas.

Debate: ensayos críticos sobre temas de la actualidad. Hasta 15 páginas.

Reseñas Bibliográficas: texto descriptivo o crítico de obras publicadas en forma impresa o electrónica. Extensión máxima de cinco páginas.

Tesis de Maestría y Doctorado: descripción sucinta, de máximo una página, de tesis de maestría, doctorado y habilitación docente, sin bibliografía. El *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* publica resúmenes de tesis, pero no publica capítulos de tesis de maestría ni doctorado. Entendida la necesidad o interés académico en la difusión de resultados oriundos de la formación en nivel de posgrado, en estos casos se recomienda la producción de un artículo científico con un texto diferente al original, con énfasis en lo que se destaca en la investigación de la tesis y con uso de citas directas cuando fuera pertinente. Estas instrucciones contemplan monografías en general, así como también trabajos de final de carrera de grado.

La revista no acepta resúmenes extendidos, textos en forma de informe, ni trabajos previamente publicados en ningún medio de acceso público.

Proceso de evaluación de pares

La revista posee un Consejo Científico. Los trabajos presentados primero son analizados por el Editor o por uno de los Editores Asociados. El Editor se reserva el derecho de sugerir modificaciones a los trabajos recibidos o devolverlos caso no estén de acuerdo con los criterios exigidos para su publicación.

Una vez aprobados, los artículos pasan por una evaluación de pares (peer-review). Los artículos son analizados por dos especialistas como mínimo, que no integran la Comisión Editorial y emiten opiniones de forma independiente. En el caso de haber discrepancia

entre las opiniones, el trabajo será enviado a otro(s) especialista(s). En el caso de que se recomiende hacer cambios o correcciones, el trabajo se devolverá al(los) autor(es), que tendrá(n) un plazo de 30 días para elaborar una nueva versión. En conformidad con los principios de equidad étnica, de género y de representatividad geográfica, la revista tiene el compromiso de potencializar la diversidad de opiniones especializadas, cumpliendo, naturalmente, los principios de especialización y formación exigidos.

Después de ser aprobados, los trabajos se publican por orden de llegada. El Editor Científico también puede determinar el momento más oportuno.

Un autor podrá presentar una nueva contribución solamente luego de transcurrido el período de 12 meses a partir de la fecha de envío anterior.

Política de *preprint*

La revista, siguiendo las instrucciones dadas por SciELO *Preprints*, que busca acelerar la comunicación científica al recibir envíos de archivos cuya temática requiere difusión inmediata del contenido, sugiere a los autores que envíen los textos a SciELO *Preprints* mientras se realiza el proceso de evaluación (SciELO, 2021).

Recomendaciones éticas

La revista sigue las directrices del *Committee on Publication Ethics* (COPE), así como el uso de la "Guía de buenas prácticas para el fortalecimiento de la ética en la publicación científica" (2018), y sigue las recomendaciones del Comité Internacional de Editores de Revistas Médicas (*International Committee of Medical Journal Editors*- ICMJE) para garantizar la integridad de los resultados publicados por la revista. El plagio es visto como un delito editorial y es una conducta inadmisibles para esta revista especializada. Como forma de evitar esta mala práctica, el *BMPEG. Ciências Humanas* utiliza el *software* antiplagio *iThenticate*, de *Crossref*.

Declaración de derechos de autor

Todo el contenido de la revista está licenciado bajo una *Licencia Creative Commons* del tipo atribución BY. La revista sigue las recomendaciones del Movimiento del Acceso Abierto (*Open Access*) y pone a disposición todo el contenido de forma digital y gratuita. La publicación implica la cesión total de los derechos de autor del trabajo a la revista. La declaración para la cesión de derechos de autor será enviada por la Secretaría por correo electrónico al autor de correspondencia, luego de que el archivo sea aceptado para su publicación. El documento debe ser firmado por todos los autores.

Investigaciones con seres humanos

En casos de estudios que involucren seres humanos en Brasil, es importante que estos cumplan la Resolución CNS n°. 466/2012 (<https://plataformabrasil.saude.gov.br/login.jsf>). Los autores deben mencionar en el artículo la aprobación del proyecto por parte del Comité de Ética reconocido por la Comisión Nacional de Ética en Investigación, del Consejo Nacional de Salud (CONEP-CNS). Es función de la autoría la presentación de la exigencia del consentimiento informado, documento pertinente al registro del estudio en el Comité de Ética en Investigación con seres humanos.

Indexadores

EAnthropological Index Online;

Anthropological Literature;

Directory of Open Access Journals (DOAJ);

Citas Latinoamericanas em Ciências Sociais y Humanidades (CLASE);

International Bibliography of the Social Sciences (IBSS);

Latindex;

Redalyc;

Scientific Electronic Library Online (SciELO);

SCOPUS ELSEVIER.

Presentación de artículos

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas no acepta envíos simultáneos de autor o coautor. Se debe observar un plazo de 12 meses para la presentación de una nueva contribución.

Todos los trabajos deben ser enviados a través de la plataforma de envío ScholarOne via o sitio web de la revista <http://http://editora.museu-goeldi.br/humanas> o directamente via o link <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo>. Los originales deben ser enviados de acuerdo con los siguientes parámetros:

1. En Word, con tipografía Times New Roman, tamaño 12, interlineado 1,5, en hojas enumeradas secuencialmente. En los trabajos de lingüística indígena, debe utilizarse tipografía compatible con el estándar Unicode, como Arial, Calibri, Cambria, Déjà Vu, Tahoma y otras que incluyan todos los símbolos fonéticos del IPA. Times New Roman es la tipografía preferible, pero incluye el IPA solo a partir de las últimas ediciones de Windows. Nunca se deben improvisar símbolos del IPA usando letras comunes tachadas (imitando *î*, *u*, etc.).
2. En la primera página, debe constar:
 - a. título (en el idioma del texto y en inglés),
 - b. resumen,
 - c. *abstract*;
 - d. palabras clave y *keywords*.
3. Los originales no pueden incluir nombre(s) del(los) autor(es) ni agradecimientos.
4. Para destacar términos o expresiones deben utilizarse comillas simples.
5. Solamente términos científicos latinizados y palabras en idioma extranjero deben estar en cursiva.
6. Los artículos deben seguir las recomendaciones de la APA 6th Edition - Citation Guide para uso y presentación de los elementos bibliográficos: citas en documentos y referencias bibliográficas.
7. Las tablas deben formularse en Word, con numeración consecutiva y leyendas claras.
8. Todas las figuras (ilustraciones, gráficos, imágenes, diagramas, etc.) deben ser presentadas en páginas separadas y enumeradas, con sus respectivas leyendas, y subidas a la plataforma digital en archivos aparte. Deben tener una resolución mínima de 300 dpi y tamaño mínimo de 1.500 píxeles, en formato JPEG o TIFF. Cuando sea posible, deben obedecer las proporciones del formato de página del Boletim, dentro de los límites de 16,5 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en dos columnas), u 8 cm de ancho y 20 cm de alto (para uso en una columna). En caso de haber información de texto presente en las figuras, esta debe estar en tipografía Arial, tamaño entre 7 y 10 pts.
9. Las figuras elaboradas en programas vectoriales pueden ser enviadas en formato abierto, preferentemente, con extensión .cdr (X5 o inferior), .eps o .ai (CS5 o inferior).
10. El texto del archivo debe hacer referencia, obligatoriamente, a todas las tablas, gráficos e ilustraciones.
11. Las secciones y subsecciones del texto no pueden ser enumeradas.

12. Solo la numeración de páginas y notas al pie debe ser automática. No se aceptarán textos que contengan numeración automática de secciones, párrafos, figuras, ejemplos u otros procesos automatizados, como referenciación y compilación de lista de referencias.
13. Observar cuidadosamente las reglas de nomenclatura científica, así como las abreviaturas y convenciones adoptadas en disciplinas especializadas.
14. Las notas al pie deben tener numeración arábica y utilizarse solo cuando sean imprescindibles, nunca como referencias.
15. Las citas y referencias a autores en el transcurso del texto deben respetar la siguiente forma: apellido del autor (solo con mayúscula inicial), año: página(s). Ejemplos: (Goeldi, 1897, 10); Goeldi (1897, 10).
16. Todas las obras citadas a lo largo del texto deben estar correctamente referenciadas al final del artículo, y todas las referencias al final del artículo deben estar citadas en el texto.

Después de dar formato a los trabajos, estos deben enviarse a través del sistema de correo electrónico de *ScholarOne*, en PDF para la revisión final de los autores, quienes deben devolverlos a la mayor brevedad posible. Los pedidos de modificaciones o ajustes en el texto deben ser realizados mediante comentarios en el PDF. En esta etapa no se aceptarán modificaciones del contenido del trabajo o que impliquen alteraciones en la numeración de páginas. Si el autor no responde al plazo, la versión formateada será considerada aprobada. Los artículos son divulgados en su totalidad en formato PDF en el sitio web, en Issuu, en DOAJ y en SciELO.

Registro

Autor(es) deben registrarse (*login/senha*), creando una conta personal en la plataforma *online* <https://mc04.manuscriptcentral.com/bgoeldi-scielo> en "CREAR UNA CUENTA". Es necesario que cada autor haga registro en el banco de identificación académica internacional *Connecting Research and Researchers* (ORCID). La revista científica atribuye el *Digital Object Identifier* (DOI) para los artículos publicados, bem como adopta el sistema de publicação contínua de artigos aprobados.

Directrices para autores

Para enviar un trabajo nuevo, el autor tiene que iniciar sesión en la plataforma y hacer clic en "AUTOR". Luego de este paso, el autor debe buscar la ventana "PANEL DE AUTOR" e iniciar el proceso de envío a través del enlace "INICIAR NUEVO ENVÍO", en el que deberá seguir los siete pasos:

• Paso 1: Tipo, título y abstract

- Elegir el tipo de trabajo (artículo, reseña, etc.).
- Completar el título del trabajo.
- Proporcionar el resumen.

• Paso 2: Carga de archivo

- Cargar el(los) archivo(s).
- (Por lo menos uno de los archivos debe representar el documento principal).

• Paso 3: Atributos

- Agregar palabras clave (3 a 6).

- **Paso 4: Autores y instituciones**

- Especificar si la persona que está realizando el envío es el propio autor o un tercero.
- Especificar autor de correspondencia.
- Proporcionar contribución de CRediT.

- **Paso 5: Revisores**

- Especificar revisores de preferencia o aquellos que se quieran evitar.

- **Paso 6: Detalles y comentarios**

- Especificar quién financió la investigación.
- Declarar que el trabajo fue enviado exclusivamente al Boletim y aún no ha sido publicado.
- Declarar que el trabajo está de acuerdo con las normas éticas de la disciplina.
- Afirmar que los archivos enviados son completamente anónimos para posibilitar la revisión por pares.
- Declarar si hay conflicto de interés. Caso afirmativo, especificar.

- **Paso 7: Revisar y enviar**

- Verificar que toda la información y archivos estén completos, consultar la versión en PDF y concluir el envío haciendo clic en "ENVIAR".

Estructura básica de los trabajos

1. **Título:** debe estar en el idioma original y en inglés, escrito en minúscula (solo con mayúscula inicial y cuando corresponda), negrita, centrado, y debe aparecer de la misma manera en la portada y en la segunda página.
2. **Resumen y Abstract:** debe ser escrito en el idioma del texto (resumen) y en inglés (abstract), en un solo párrafo, resaltando los objetivos, métodos, resultados y conclusiones del trabajo. Debe tener una extensión de mínimo 100 y máximo 200 palabras. La versión en inglés es responsabilidad del(los) autor(es).
3. **Palabras clave y keywords:** de tres a seis palabras que identifiquen los temas del trabajo, para fines de indexación en bases de datos (es conveniente consultar los descriptores específicos de la respectiva área de conocimiento).
4. **Texto:** debe contener las siguientes partes: introducción, marco teórico, desarrollo, conclusión y referencias bibliográficas. Se debe evitar párrafos y frases demasiado extensas. Las siglas deben ser primeramente explicadas, p. ej.: Universidad Federal de Pará (UFPA). Las citas de hasta tres líneas deben estar dentro del párrafo y entre comillas inglesas (""). Las citas con más de 40 palabras deben estar en párrafo separado, que debe ser destacado dentro del texto general, usando sangría mayor, en bloque, con fuente menor y sin comillas. De acuerdo al exemplo que sigue:

Com efeito, a habitação em cidades é essencialmente antinatural, associa-se a manifestações do espírito e da vontade, na medida em que se opõem à natureza. Para muitas nações conquistadoras, a construção de cidades foi o mais decisivo instrumento de dominação que conheceram. Max Weber mostra admiravelmente como a fundação de cidades representou para o Oriente Próximo e particularmente para o mundo helenístico e para a Roma imperial, o meio específico de criação de órgãos locais de poder, acrescentando que o mesmo fenómeno se encontra na China, onde ainda durante o século passado, a subjugação das tribos Miaotse pode ser identificada à urbanização das suas terras (Buarque de Holanda, 1978, p. 61).

5. **Agradecimientos:** deben ser breves y pueden indicar créditos de financiación, vínculos del artículo con programas de posgrado o proyectos de investigación, así como agradecimientos personales e institucionales. Se deben escribir los nombres completos de personas e instituciones y explicar el motivo del agradecimiento.
6. **Referencias:** deben ir al final del trabajo, en orden alfabético, de acuerdo con el apellido del primer autor. Cuando haya más de una referencia de un mismo autor, deben ser ordenadas cronológicamente, del trabajo más reciente al más antiguo, de acuerdo con las recomendaciones de la APA 7th Edition - Citation Guide, y observando los siguientes modelos:

Libro

Veríssimo, J. (1906). *A educação nacional* (2 ed.). Livraria Francisco Alves.

Cita en el texto: Veríssimo (1906) o (Veríssimo, 1906)

Vidal, W.N., & Vidal, M. R. R. (1986). *Botânica - organografia: quadros sinóticos ilustrados de fanerógamos* (3 ed.). UFV.

Cita en el texto: Vidal y Vidal (1986) o (Vidal & Vidal, 1986)

Wieczorek, A., Rosendahl, W., & Schlothauer, A. (Orgs.). (2012). *Der Kult um Kopf und Schädel*. Verlag Regionalkultur.

Cita en el texto: Wieczorek et al. (2012) o (Wieczorek et al., 2012)

Capítulo de libro

Grünwald, R. A. (2004). Etnogênese e 'regime de índio' na Serra do Umã. In J. P. Oliveira (Org.), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena* (pp. 139-174). Contra Capa Livraria.

Cita en el texto: Grünwald (2017) ou (Grünwald, 2017)

Carneiro da Cunha, M. (1992). Política indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (Org.), *História dos índios no Brasil* (pp. 133-154). Companhia das Letras.

Cita en el texto: Carneiro da Cunha (1992) o (Carneiro da Cunha, 1992)

Serie/Colección

Goeldi, E. (1900). *Escavações arqueológicas em 1895: executadas pelo Museu Paraense no litoral da Guiana Brasileira entre Oiapoque e Amazonas* (Memórias do Museu Goeldi, n. 1). Museu Paraense de História Natural e Ethonografia.

Cita en el texto: Goeldi (1900) o (Goeldi, 1900)

Artículo de revista especializada

Gurgel, C. (1997). Reforma do Estado e segurança pública. *Política e Administração*, 3(2), 15-21.

Cita en el texto: Gurgel (1997) o (Gurgel, 1997)

Jantz, R. L., & Owsley, D. W. (2001). Variation among early North America crania. *American Journal of Physical Anthropology*, 114(2), 146-155. [https://doi.org/10.1002/1096-8644\(200102\)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E](https://doi.org/10.1002/1096-8644(200102)114:2<146::AID-AJPA1014>3.0.CO;2-E)

Cita en el texto: Jantz y Owsley (2001) o (Jantz & Owsley, 2001)

Posth, C., Nakatsuka, N., Lazaridis, I., Skoglund, P., Mallick, S., Lamnidis, T. C., . . . Reich, D. (2018). Reconstructing the deep population history of Central and South America. *Cell*, 175(5), 1-13. <https://doi.org/10.1016/j.cell.2018.10.027>

Cita en el texto: Posth et al. (2018) o (Posth et al., 2018)

Velthem, L. H. V. (2012). O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 7(1), 51-66. <http://dx.doi.org/10.1590/S1981-81222012000100005>

Cita en el texto: Velthem (2012) o (Velthem, 2012)

Tersis, N., & Carter-Thomas, S. (2005). Investigating syntax and pragmatics: word order and transitivity in Tunumiisut. *International Journal of American Linguistics*, 71(4), 473-500.

Cita en el texto: Tersis y Carter-Thomas (2005) o (Tersis & Carter-Thomas, 2005)

Artículo de periódico

Naves, P. (1999, junio 28). Lagos andinos dão banho de beleza. *Folha de S. Paulo*, Turismo, Caderno 8, p. 13.

Cita en el texto: Naves (1999) o (Naves, 1999)

Artículo de periódico en medio electrónico

Justiça suspende obra de captação de água para a Grande São Paulo. (2017, mayo 5). *Folha de São Paulo*. <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/05/1881436-justica-suspende-duas-obras-de-captacao-de-agua-para-grande-sp.shtml>

Cita en el texto: "Justiça suspende" (2017) or ("Justiça suspende" 2017)

Silva, I. G. (1998, septiembre 19). Pena de morte para o nascituro. *O Estado de S. Paulo*. <http://www.portaldafamilia.org/artigos/artigo225.shtml>

Cita en texto: Silva (1998) o (Silva, 1998)

Trabajo presentado en evento

Brayner, A. R. A., & Medeiros, C. (1994, diciembre). Incorporação do tempo em SGBD orientado a objetos. In *Anais do Simpósio Brasileiro de Banco de Dados*, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Brayner y Medeiros (1994) o (Brayner & Medeiros, 1994)

Trabajo presentado en evento en medio electrónico

Silva, R. N., & Oliveira, O. (enero, 1996). Os limites pedagógicos do paradigma da qualidade total na educação. In *Anais Eletrônicos do Congresso de Iniciação Científica da UFPE*, Universidade Federal de Pernambuco, Recife. <https://www.ufpe.br/propeq/anais/educ/ce04.htm>

Cita en el texto: Silva y Oliveira (1996) o (Silva & Oliveira, 1996)

Mensajes de internet: lista de discusión electrónica u otras comunidades en línea

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. (2018, julio 16). Boletim de Ciências Humanas do Museu Paraense Emílio Goeldi discute patrimônio indígena [Facebook]. <https://www.facebook.com/boletimgoeldiCH/>

Cita en el texto: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas (2018) o (Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas, 2018)

Blog SciElo em Perspectiva Humanas. (2018, junio 13). Cultura ancestral para entender a Amazônia de ontem e de hoje [Blog].
<http://humanas.blog.scielo.org/blog/2018/06/13/cultura-ancestral-para-entender-a-amazonia-de-ontem-e-de-hoje/>
Cita en el texto: Blog SciElo em Perspectiva Humanas (2018) o (Blog SciElo em Perspectiva Humanas, 2018)

Documento jurídico

Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (18 ed.). (1998). Saraiva.

Cita en el texto: Constituição da República Federativa do Brasil de 1988 (1998) o (Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, 1998)

Decreto n. 3.298. (1999, diciembre 20). Regulamenta a política nacional para a integração da pessoa portadora de deficiência, consolida as normas de proteção e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República.

Cita en el texto: Decreto n. 3.298 (1999)

Documento jurídico en medio electrónico

Resolução n. 17, de julho de 1991. Coleção de Leis da República Federativa do Brasil. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/ressen/1991/resolucao-17-14-junho-1991-480998-publicacaooriginal-1-pl.html>

Cita en el texto: Resolução n. 17, de julho de 1991

Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997. Estabelece multa em operações de importação, e dá outras providências. <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/medpro/1997/medidaprovisoria-1569-9-11-dezembro1997-377059-publicacaooriginal-1-pe.html>

Cita en el texto: Medida Provisória n. 1.569-9, de 11 de dezembro de 1997

Trabajos académicos (tesis de maestría y doctorado y monografías)

Benchimol, A. (2015). *Resgate e ressignificação da pesquisa no Museu Paraense Emílio Goeldi: presença e permanência de cientistas estrangeiros (1894-1914) na produção científica de autores atuais (1991-2010)* [Tesis de doctorado, Instituto Brasileiro de Informação em Ciência e Tecnologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro].

Cita en el texto: Benchimol (2015) o (Benchimol, 2015)

Moore, D. (1984). *Syntax of the language of the Gavião Indians of Rondônia, Brazil* [Tesis de doctorado, University of New York, Nova York].

Cita en el texto: Moore (1984) o (Moore, 1984)

Documento de archivo

Campos, E. (1964, enero 11). *Carta à Bienal de São Paulo*. Arquivo Histórico Wanda Svevo. Fundação Bienal de São Paulo, São Paulo.

Cita en el texto: Campos (1964) o (Campos, 1964)

Salles, V. (1974, marzo 28). *Carta a Lúcio Flávio Pinto*. Material histórico-cultural - Vicente Salles. Correspondência expedida - Comunicação. Coleção Vicente Salles. Biblioteca do Museu da Universidade Federal do Pará, Belém.

Cita en el texto: Salles (1974) o (Salles, 1974)

Medios audiovisuales

Herzog, W. (Produtor & Diretor). (1970). *Os anões também começaram pequenos* [Película]. Werner Herzog Filmproduktion.

Cita en el texto: Herzog (1970) o (Herzog, 1970)

Difusión

Los artículos son difundidos en su totalidad en formato PDF en el sitio web de la revista, en *Digital Publishing Platform* (ISSUU), en DOAJ y en SciELO, así como también en redes sociales como Facebook.

Dirección

Museu Paraense Emílio Goeldi
Editor do Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas
Av. Perimetral, 1901 - Terra Firme
CEP 66077-830
Belém - PA - Brasil
Teléfono: 55-91-3075-6186
E-mail: boletim.humanas@museu-goeldi.br

Financiación

Museu Paraense Emílio Goeldi
Ministério da Ciência Tecnologia e Inovações.

