

Aprender a (não) ser visto na Amazônia: encantados e gente-peixe nos rios Negro e Uaupés

Learning to (not) be seen in the Amazon: Enchanted beings and fish-people on the Negro and Uaupés rivers

Geraldo Andrello^I  | Luiz Augusto Sousa Nascimento^{II} 

^IUniversidade Federal de São Carlos. São Carlos, São Paulo, Brasil

^{II}Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão. São Luís, Maranhão, Brasil

Resumo: O artigo empreende uma aproximação etnográfica entre as figuras dos encantados das águas e da gente-peixe tal como enunciadas em histórias contadas pelos Baré e Tukano, respectivamente, dois grandes conjuntos de povos indígenas situados nos rios Negro e Uaupés. Exploramos relatos acerca das aparições e manifestações desses habitantes das águas nas comunidades humanas e de sua intensa participação na vida social desses povos, mapeando suas influências na formação das comunidades, nas relações de parentesco e na constituição da pessoa. A convergência entre os dois casos é patente, e seu tratamento integrado nos permitirá esboçar algumas singularidades que marcam a relação entre humanos e não humanos na região do noroeste amazônico.

Palavras-chave: Baré. Tukano. Noroeste amazônico. Encantos. Humanos/não humanos.

Abstract: The article undertakes an ethnographic approach between the water spirits and fish people as narrated in stories told by the Baré and Tukano, respectively, two large groups of indigenous peoples located along the Negro and Uaupés Rivers. We explore accounts of the appearances and manifestations of these water inhabitants within human communities and their significant participation in the social life of these peoples, mapping their influences on community formation, kinship relations, and the constitution of personhood. The convergence between the two cases is evident, and their integrated treatment will allow us to outline some singularities that characterize the relationship between humans and non-humans in the Northwestern Amazon region.

Keywords: Baré. Tukano. Northwest Amazon. Enchanted. Human/non-human.

Andrello, G., & Nascimento, L. A. S. (2024). Aprender a (não) ser visto na Amazônia: encantados e gente-peixe nos rios Negro e Uaupés. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, 19(3), e20230109. doi: 10.1590/2178-2547-BGOELDI-2023-0109.

Autor para correspondência: Geraldo Andrello. Universidade Federal de São Carlos. Departamento de Ciências Sociais. Rodovia Washington Luis, km 235. São Carlos, SP, Brasil. CEP 13565-905 (andrello@ufscar.br).

Recebido em 12/12/2023

Aprovado em 15/07/2024

Responsabilidade editorial: Jorge Eremites de Oliveira



Nosso objetivo neste artigo¹ é explorar diferentes modos pelos quais um mesmo tema parece ganhar expressão. Trata-se do motivo pan-amazônico dos encantados das águas, a 'gente do fundo', que está sempre à espreita dos povoados humanos situados às margens dos rios. Abordaremos o assunto por meio de descrições obtidas entre os povos Baré e Tukano que vivem nas comunidades ribeirinhas do grande eixo fluvial de águas pretas Negro-Uaupés.

'Baré' e 'Tukano' são aqui tomados como termos gerais para designar dois grandes conjuntos de coletivos: por um lado, as comunidades indígenas baré, originariamente pertencentes à família linguística Arawak, mas que vieram a adotar o Nheengatu, língua geral amazônica introduzida na região no período colonial, situadas às margens e em ilhas do médio rio Negro, e, por outro, os vários povos da família linguística Tukano oriental do rio Uaupés, grande afluente do rio Negro cuja foz marca o início de seu alto curso. Vale lembrar que nas comunidades baré do rio Negro há também muitos moradores que historicamente se deslocaram, ou foram compulsoriamente deslocados, das partes mais altas da bacia, de modo que muitos representantes dos povos Tukano do rio Uaupés (Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Arapasso e outros) e Baniwa do rio Içana – outro grande afluente do rio Negro, ao norte – ali residem atualmente. Tratam-se, assim, de comunidades indígenas consideradas misturadas, mas cujo principal contingente são os descendentes dos povos Arawak que primeiro sofreram os impactos da colonização da região desde fins do século XVII. Já no rio Uaupés, os povos Tukano encontram-se em boa medida situados nas localidades das antigas malocas de seus antepassados, de modo que é ainda possível discernir seus territórios tradicionais e as novas zonas que vieram a ocupar com

o esvaziamento igualmente perpetrado pela colonização em seu baixo curso. A língua Tukano propriamente dita vem tornando-se dominante ao longo do Uaupés (às expensas dos idiomas Desana, Pira-Tapuia, Tuyuka e outros, havendo casos de línguas já desaparecidas). Essas diferenças gerais entre os rios Negro e Uaupés correspondem a um aspecto, entre muitos outros, da complexidade que caracteriza a rede social indígena da bacia do médio/alto rio Negro, mas suas distintas configurações linguísticas advêm da dramática experiência colonial que envolveu todos esses povos².

Assim, essa 'gente do fundo' que mencionamos de início é referida de maneiras diversas ao nos deslocarmos do rio Negro ao Uaupés. A própria expressão em português 'gente do fundo' é mais frequente entre os Baré, que mais amiúde lançam mão de termos como 'encantado' ou 'encante' para se referir aos habitantes do fundo dos rios. Já nas diferentes línguas da família Tukano, a expressão recorrentemente utilizada é *wai-mahsã*, 'gente-peixe'. Um interlocutor tukano, indagado a respeito do próprio significado do verbo 'encantar', conjecturou que talvez o nome empregado pelos Baré estaria relacionado a um 'argumento', querendo, com isso, sugerir algo como uma influência que os *wai-mahsã* exercem sobre as pessoas quando o encontro com eles ocorre: "eles nos enganam, deixam a gente confuso, para conseguir alguma coisa que querem..." (Arlindo Maia, comunicação pessoal, 2022). Os Baré, por sua vez, parecem por vezes mais assertivos quanto às razões que movem os encantados em direção aos seres humanos: "eles querem namorar com a gente" (Lucilene Baré, comunicação pessoal, 2014). Entre os Tukano, o que se apreende em geral é que os *wai-mahsã* sentem inveja dos humanos, uma vez que estes gozam de uma condição

¹ O título é evidentemente inspirado em "Learning to see in Melanesia", de Strathern (2013). Cabe notar que nessa introdução às suas *Lectures*, no Departamento de Antropologia de Cambridge, entre 1993 e 2008, a autora propõe tal expressão para refletir sobre a elaboração de descrições etnográficas – ". . . how the anthropologist built up a description" (Strathern, 2013, p. 8) –, inspirando-se em certas práticas de conhecimento melanésias. Alinhamo-nos aqui a essa inspiração, mas o foco, como nosso título quer indicar, é limitado às descrições nativas.

² Sobre a história da região e os movimentos forçados de seus povos entre os séculos XVII e XX – escravização, descimentos, aldeamentos, exploração de mão de obra –, ver Wright (2005), Neves (2006), Andrelo (2006) e Meira (2018).

que eles não puderam alcançar. Mas o desejo sexual faz igualmente parte da relação, e as mulheres humanas são o alvo privilegiado de suas investidas.

De qualquer forma, nos dois casos, o antagonismo entre seres humanos e seres aquáticos se faz presente, conforme inúmeros relatos acerca de pessoas cujas 'almas' foram levadas por esses seres. Trata-se, no entanto, de uma relação em cujo âmbito expedientes de sedução e disfarce concorrem e se confundem com atos de apaziguamento e colaboração. Em uma palavra, ambiguidade, qualidade que subjaz ao conjunto de modulações, marca a relação: desejo, ciúme ou inveja, conforme subimos do Negro ao Uaupés. Apostamos que as descrições tukano sobre os *wai-mahsã* e as descrições baré sobre o mundo dos encantados possam complementar-se e, sobretudo, elucidar-se mutuamente. Por meio dessa abordagem, buscamos oferecer reflexões oriundas de uma comparação em escala regional – o noroeste amazônico –, sem pretender que as variações a serem examinadas possam reverberar em outras partes da grande bacia amazônica, em cujas águas a presença dos encantados é amplamente registrada nas mais distintas situações. Pelo menos desde os trabalhos pioneiros de Galvão (1955) e Wagley (1988), ambos realizados em uma mesma comunidade ribeirinha do baixo Amazonas, sabemos de histórias referentes às aparições misteriosas de botos transformados em gente e finamente vestidos em terno branco e chapéu, nas festas das comunidades, para encantar as moças humanas e namorar com elas, bem como do navio encantado, iluminado e deserto, que flutua nas águas ao entardecer, e que nada mais é do que a visão projetada ao longe da cobra-grande. Oriundas de grandes cidades submersas nos leitos dos rios, essas figuras experimentam uma difusão surpreendente hoje e no passado, sendo, em geral, interpretadas como expressões resilientes das antigas culturas indígenas da região que insistem em se manifestar ao lado, e em paralelo, às festas de santo católicas – e talvez, atualmente, a cultos evangélicos.

Se não é nossa intenção estender as reflexões aqui elaboradas a outros casos, não deixamos, mais ao final, de nos valer de algumas características de encantados de outros lugares, especialmente aquelas descritas em trabalhos relativamente recentes que empreenderam comparações de maior escala (especialmente Slater, 1994; D. Lima, 2014; Van Velthem & Meira, 2024; Maués, 2012). Alguns desses trabalhos, além de fornecer extensas revisões bibliográficas, também sugerem correlações entre o complexo dos encantados e alguns pontos da teoria do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2002; T. Lima, 1996), destacando, nas histórias de encantados, as transformações corporais aí presentes, bem como o conjunto de objetos, entre indumentárias e acessórios (roupas brancas, chapéus, sapatos, armas e outros apetrechos) com os quais se apresentam aos humanos. Invariavelmente, esses objetos correspondem a outros seres aquáticos, os quais podem ser apreendidos enquanto tais pelos seres humanos quando não se encontram sob a influência de um encantado – na situação de encantamento, o ponto de vista obviamente se altera e uma arraia, por exemplo, aparece como o chapéu do encantado àqueles que com ele interagem.

Histórias desse tipo não são incomuns nas comunidades baré do médio rio Negro, e com certa frequência espalham-se rio acima, onde chegam a ser recontadas em comunidades tukano do rio Uaupés. Em suas próprias histórias, porém, os Tukano apontam que alguns peixes são, de fato, os ornamentos de seus donos *wai-mahsã*. Assim, ainda que os objetos variem de uma região a outra, replica-se aparentemente o mesmo tipo de relação em que participam, ou seja, não é a cadeia trófica de presas e predadores – que indexa toda troca de perspectivas no mundo ameríndio – que é privilegiada aqui, mas o modo pelo qual diferentes espécies desempenham papéis complementares na vida subaquática. Parece-nos, portanto, plausível sugerir que, nesse mundo das águas, a dinâmica transformacional do perspectivismo ameríndio passa, ela mesma, por uma transformação. Ainda que não



descartemos que posições de presas e predadores possam ser ocupadas pelos seres aquáticos entre si, o que parece mais saliente é que nesse meio tudo e todos podem ser artefatos, embora com a ressalva de que esses 'objetos' são sujeitos que se compõem entre si ou compõem um outro sujeito. Seria este um mundo sem o risco da troca de perspectivas, e, assim, um meio atemporal no qual todos os seres se reproduzem continuamente de modo idêntico? Se essa hipótese faz sentido, qual seria então a natureza das conexões entre este mundo misterioso e aquele em que se desenrola a vida humana?

Como veremos, peixes e humanos podem ocupar alternadamente as posições de presa e predador em suas variadas formas de interação. Mas é a atração sexual da gente-peixe pelos humanos que parece atribuir tonalidades específicas a essa relação. Em suma, se a atração humana pela carne dos peixes se dá no registro alimentar, a atração dos peixes pelos humanos se efetua no registro erótico. Mas, veremos ainda, em circunstâncias cruciais da vida, ossos de peixe são objetos de respeito e valor entre os Tukano, pois, enquanto fonte de seus nomes próprios, assumem uma importância vital. Esses fatores nos levam a pensar que a vida em terra firme e a vida nas águas apresentam-se uma para outra como imagens refletidas em um espelho algo deformado, pois, ainda que enredados entre si, humanos e não humanos parecem, neste caso, afetar-se de maneiras distintas. Para tentar elucidar o problema, propomos inicialmente uma visita à comunidade baré de Campinas do Rio Preto, um afluente do médio rio Negro, com o intuito de colocar em relevo acontecimentos recentes – e muito significativos para os nossos propósitos – que aí vêm se passando. Nessa primeira seção, concentramo-nos em apresentar ao leitor um conjunto de falas dos moradores dessa comunidade *sui generis*, as quais exprimem uma relação paradoxal entre eles e a gente do fundo³. Na segunda seção, iremos subir em direção ao rio Uaupés, em

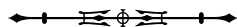
companhia de alguns etnólogos pioneiros no tema, mas também de antropólogos tukano que vieram escrevendo sobre encantados e *wai-mahsã* nos últimos anos (J. P. Barreto, 2018, 2022; J. R. Barreto, 2019). Iremos lançar mão ainda de alguns ensinamentos que nos foram transmitidos diretamente por alguns interlocutores tukano.

OS ENCANTADOS QUEREM NAMORAR OS BARÉ

Campinas do Rio Preto desfruta de uma situação privilegiada, implantada em uma área elevada e arenosa, com acesso relativamente facilitado a zonas muito piscosas na junção dos rios Preto e Padauri, este último afluente da margem esquerda do rio Negro mais ou menos na divisa entre os municípios de Santa Isabel e Barcelos. Descendo pelo Padauri, são poucos minutos de canoa até se alcançar o leito principal do rio Negro. Nos anos de 1960, instalaram-se no lugar alguns pequenos padrões do extrativismo que passavam a explorar a fibra da piaçava. Entre seus fregueses, encontrava-se o baré Caetano de Jesus, casado com Luiza, mulher coripako da Venezuela. A partir dos anos 1970, floresceu aí uma comunidade indígena, composta pelo casal e seus onze filhos, que ao longo do tempo foram se casando com pessoas baré, baniwa, tariano, tukano e pira-tapuia que vieram chegando à área desde o alto rio Negro. A comunidade ainda hoje é constituída por essa parentela, com filhos, genros, noras, netos e bisnetos do casal. Caetano de Jesus faleceu em 2011. Hoje em dia, são 138 pessoas que vivem no local, distribuídas em 28 casas. A atividade comercial baseada no extrativismo da piaçava se mantém em alguma medida, mas a subsistência da comunidade é baseada sobretudo na agricultura da mandioca e na pesca.

Um detalhe histórico-geográfico merece destaque aqui. No ponto em que o Padauri deságua no rio Negro, localiza-se, na margem oposta, o velho sítio de Thomar.

³ Essas falas foram retiradas da tese de doutorado de Nascimento (2017).



Antiga e populosa vila colonial (Amazonas, 1984 [1852]), veio a ser, nas últimas décadas do século XIX, lugar de referência de regatões e patrões do período da borracha (Stradelli, 1991 [1889]). Hoje deserta, Thomar é um local muito frequentemente mencionado pelos moradores de Campinas do Rio Preto por seu despovoamento paulatino ao longo do século XX. Várias tentativas de reocupação foram feitas, porém, como enfatizou um interlocutor baré, “como morada de gente não se sustenta, por causa dos encantados”. Sobre seus antigos moradores, ele acrescenta:

... não souberam lidar com essas coisas. Aqui tem uma cidade encantada no fundo e você tem que saber lidar com ela. Veja lá em Campinas! Campinas está assentada em cima de uma cidade encantada, mas meu sogro [Caetano de Jesus] soube fazer as coisas, então ele soube amansar os bichos do fundo. Dizem por aí que um dia Campinas vai acabar igualzinha a Thomar, porque cidade de gente não pode ser construída em cima de cidade dos encantados. Mas eu não acredito nisso não, quem diz isso é o povo da ilha [Nova Vida, dissidentes de Campinas do Rio Preto] que também têm inveja de nós. Os encantos da cidade de Campinas já estão acostumados com o povo do rio Preto (Antonio Buyawaçu, comunicação pessoal, 2014).

Não obstante os perigos implicados na relação com os encantados, a posição privilegiada da comunidade de Campinas resulta, precisamente, do fato de estar situada em um local ‘sustentado’ por uma cidade encantada, que ali existe desde sempre – e que aparentemente seguirá existindo para sempre, pois, como se diz em geral no médio rio Negro, os encantados ‘não morrem’. A peculiaridade da situação é que, em Campinas do Rio Preto, os moradores têm logrado, por diferentes expedientes, manter um convívio positivo com eles. Além de Thomar, há outras localidades despovoadas na região por haverem se formado sobre uma cidade encantada, como é o caso da comunidade de Pai Raimundo⁴, no rio Aracá. Mas, em Campinas do Rio Preto, a comunidade

segue fortalecida, apesar da existência ali, ou talvez por isso, de uma cidade encantada sob as águas. Geralmente, as cidades encantadas estão localizadas em espaços considerados especiais por serem lugares de fartura, tais como poços, enseadas, grandes praias, lagos e serras.

Para os moradores, a ‘cidade encantada’ se assemelha a Manaus, cheia de luzes, habitada por muita gente. Possui seus prefeitos, governadores, médicos, professores e até patrões e fregueses. Há casas e prédios de alvenaria, hospitais e outras instituições, mas também roças e plantações. Na morada dos ‘encantados’, há, portanto, de tudo, mas é um ‘lugar onde se vê coisas estranhas’ e se ouvem ruídos desconhecidos, parecidos com o ronco dos motores dos automóveis. Há também uma hierarquia de seres proeminentes, chamados de ‘donos’, como a cobra-grande, o chefe dos botos e o chefe das arraias. Essas três ‘raças’, como denominam os Baré, são seres muitos temidos pelos moradores de cima, dotados de grande capacidade de metamorfose e responsáveis pelo aparecimento de certas doenças por meio de ataques com pequenas pedras e flechas (talas de buriti e bacaba), invisíveis e muito dolorosas. Para estes males, os tratamentos propiciados pelos benzedores consistem em ‘desmanchar’ as flechas e pedras. De modo geral, a investida de um encantado, bem como de certos animais ‘agourentos’ e peçonhentos que são veículo de suas ações, é percebida como uma vingança pelas infrações humanas contra os moradores das cidades encantadas, sobretudo a não observância de certos cuidados, tais como matança em demasia de peixes e de outros animais e o abate de fêmeas cujas crias ainda dependem dos cuidados da mãe. Esses ataques são ordenados pelos chefes das cidades encantadas. Todavia, os moradores de Campinas reconhecem que os chefes que comandam a cidade encantada sob a comunidade moram no ‘rio grande’, e os que estão no rio Preto são seus encarregados.

⁴ Pai Raimundo era uma das comunidades mais antigas do rio Aracá. Atualmente, só existem ruínas no espaço onde ela se encontrava. Sobre essa comunidade, ver Barra e Dias (2013).



Aqui no rio Preto só tem encarregados, os fortes mesmos estão no rio Grande. Você já viu falar em arraia atacar a gente aqui? Não. Elas estão no rio Negro. O meu neto quase morreu no rio Negro quando a gente passava pelo poço do Humaitá. Uma arraia grande puxou nossa canoa para o fundo, elas queriam meu neto novinho (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, ago. 2014).

Entre outros expedientes de proteção, há um ritual discreto destinado às crianças recém-nascidas com o intuito de resguardá-las desses ataques. Ele é conduzido exclusivamente por mulheres que são parentes próximas da criança – mãe, avós e tias –, sendo realizado por meio de um deslocamento à roça, invariavelmente em canoas. O ritual é conhecido como 'ida à roça', mas seus passos principais ocorrem, precisamente, ao longo do deslocamento da canoa. Eis como as coisas se passam: na tarde que antecede a ida à roça, as mulheres vão para a mata retirar folhas de açai, com as quais são preparadas pequenas peças trançadas que, mais tarde, serão expostas ao sereno da madrugada⁵. No dia seguinte, logo após os primeiros raios do sol, a criança é levada para a beira do rio. As mulheres banham a criança com sabão preparado com casca de *mukuraka* ou pau-estrela. A casca dessa árvore é muito aromática e, por isso, é passada no corpo da criança para 'tirar o cheiro de gente'. No banho, a cada mergulho, uma das mulheres pronuncia as seguintes falas: 'Deus te proteja', 'aqui é teu porto', 'tenha nosso senhor no coração', 'aqui está tua gente', 'use esse rio, mas o teu mundo é aqui', 'nesse mundo que te queremos'. Em seguida, a criança é levada para a casa da avó, onde recebe algum alimento. Ali, as mulheres amarram em seu braço fitas pretas e vermelhas ou pintam o corpo da criança com jenipapo, para tornar a criança invisível aos olhos dos encantados. Tais procedimentos sugerem que, para lidar com os perigos que permeiam a relação com os encantados, há que se cuidar da visão e dos odores próprios aos seres humanos para que não se tornem excessivamente perceptíveis a eles.

Em seguida, se dá a partida à roça. Ao longo do percurso até o igarapé mais próximo à roça, a mãe e a avó vão lançando nas águas as peças confeccionadas com as folhas de açai, e pronunciando outras frases, como: '(nome da criança), aqui é o igarapé Bibiano, você vai e você volta'. Assim que a canoa passa por lugares de perigo, se diz: '(nome da criança), aqui é a boca do furo, você vai e você volta'. Esse ato pode ser repetido em vários pontos. Quando a canoa chega ao igarapé próximo à roça, as mulheres descem e cercam a criança, sussurrando frases como: 'O Senhor te guarde e te guie'; 'nós somos seus parentes'; 'sua casa é na comunidade, lá está tua gente'. A partir daí, toma-se o caminho que conduz à roça. Ali, enquanto as mulheres tiram mandioca, a mãe da criança faz seus pés tocarem o chão do roçado. A criança não deve pemoitar na roça nessa ocasião, pois corre o risco de o 'bicho encostar', sendo mantida desperta pelas mulheres. No regresso para a comunidade, mãe e avó confirmam os lugares pontuados anteriormente. Na chegada à comunidade, há um novo banho no rio, no qual outras frases são pronunciadas: '(nome da criança), você foi e você voltou', 'aqui é a tua casa', 'você tem pai e mãe e a proteção do nosso Senhor', 'é aqui que está tua gente', 'bicho não tem olhos pra você, com a proteção do nosso Senhor'. Todos esses passos, informa uma interlocutora, "é para os encantados saberem que a criança vai voltar para casa". O ritual destina-se, portanto, a buscar garantir que a criança irá sempre reconhecer o caminho de volta à sua casa, para que, assim, não siga pelos caminhos da gente do fundo. Porém, se nos dias que se seguem a criança apresentar alguma indisposição, é porque o bicho 'tocou em seus olhos'. Assim, se humanos buscam fazer-se invisíveis aos encantos, estes, ao contrário, esforçam-se para dar-se a ver àqueles.

Essa possibilidade não é nada incomum, pois os moradores de Campinas do Rio Preto podem notar um movimento constante dos moradores da cidade encantada em direção à superfície. Todos os dias, ao entardecer, aparece um grande e iluminado navio que desaparece

⁵ Essas peças não seguem uma padronização precisa, mas, em geral, são quadrados de palhas trançadas com talos das folhas de açai de tamanhos variados.



ao alvorecer. Um deles, totalmente vazio, navega em direção ao rio Negro até a ilha Nova Vida, regressando posteriormente para o rio Preto. Os mais jovens costumam dizer que o que os velhos vêem é a cobra-grande e não um navio iluminado. Esse é um sinal, entre outros, de que os encantados não querem somente 'malinar' com os seres humanos. Eles desejam estabelecer algum convívio com os moradores das comunidades, e é também nesse intuito que se mostram como seres humanos para atrair as pessoas para seu mundo. São muitos os casos relatados, nos quais, caso a pessoa visada consiga se desvencilhar e retornar para casa, passa a agir de maneira diferente. Pelo menos cinco pessoas de Campinas do Rio Preto chegaram a visitar a cidade encantada, cada uma à sua maneira. O garoto Pingo foi carregado pelos encantados em vingança aos maus tratos por ele praticados contra os 'bichos do fundo'. Dizem que os encantados levaram a sombra do menino para o fundo, onde passou dois meses, período em que se encontrava em um 'sono profundo' – em coma. Atualmente, Pingo é tido com uma pessoa encantada. Considerado *marupiara*⁶, não mantém amizade com os meninos de sua idade, preferindo brincar sozinho entre lagos e igarapés.

Já uma outra adolescente, neta do fundador da comunidade, recebe frequentes convites de um encantado que lhe 'visita' no mundo de cima. Este é um dos casos diagnosticados como 'encosto de encantado'. Conta a avó da menina:

Minha neta desde quando era criança já recebia visita dos encantados. Aqui ninguém levou isso a sério, só fizeram um benzimento e deixaram para lá. Desde quando ela tinha dois anos os encantados queriam carregá-la para o fundo quando a gente estava no piaçabal. Desde esse tempo que eles perseguem minha neta. Quando meu avô era vivo, dizia que ela tinha muito que ajudar a comunidade, assim como ele ajudou, mas em que? Será que ela vai ser pajé, essas coisas? Ou se ela vai ser doutora, prefeita, pessoa importante da cidade? . . . Eles andam por aí, mas a minha neta que eles gostam mais de chegar (Valdiza de Jesus Baré, comunicação pessoal, jun. 2014).

O diagnóstico deixava, portanto, pairar uma dúvida sobre o futuro da menina. Além disso, não poderia ainda ser levada pelos encantados? Entre os anos de 2013 e 2014, este era um caso que os parentes da menina ainda buscavam encaminhar. Para além de benzedores e pajés, a menina passou a ser levada para sessões de tratamento junto a uma 'mãe de santo', na cidade de Santa Isabel – de cuja orientação infelizmente nada sabemos –, no intuito de apaziguar sua relação com os encantados. Porém, mesmo participando dessas sessões, os encantados seguiam rondando a casa da menina para 'encostar'. Quando isso ocorria, sua voz ficava idêntica a de um homem velho, seu corpo envergava para frente, como um corcunda. Outras vezes, passava a imitar um porco do mato, roncando como se estivesse em cativeiro. A avó da garota afirmava que os encantados visitavam a neta porque pretendiam transmitir-lhe algum poder, mas como a menina poderia entender?

Outras duas pessoas que tiveram acesso à cidade encantada em Campinas do Rio Preto são reconhecidas como pajés ou aprendizes. Aqui mencionaremos apenas o caso de um filho do fundador da comunidade que viveu entre os Tuyuka do rio Tiquié, povo da família linguística Tukano. Ele, porém, faleceu ainda antes de seu pai, no ano de 2009. Seu cunhado Antônio assim conta a seu respeito:

Você devia ter conhecido o Roberto, filho do meu sogro. Ele, sim, sabia os caminhos. Viveu com os Tuyuka e lá aprendeu muito dessas coisas... Quando ele estava por aqui não tinha tempo ruim, ele sempre servia a gente, ensinava a gente sobre essas coisas de encosto. Ele era também um bom caçador, parece que ele sabia seguir os animais, anta, matava muito, mas quando benzia e rezava ficava *panema*. Mas quando ele não mexia com benzimento, podia ser noite e dia ele trazia qualquer coisa. Ele era *marupiara* em tudo, era uma boa pessoa. Ele nunca disse para ninguém, mas as pessoas comentavam que ele sabia o caminho para a cidade encantada. Sabe lá se não eram essas pessoas do fundo que ensinava tudo a ele? (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jul. 2014).

⁶ Categoria local para designar pessoas que têm boa sorte nas pescarias e nas caçadas.

Este caso evoca o do menino Pingo, acima mencionado. Aqui também uma pessoa se torna *marupiara*, um adjetivo que, em primeiro plano, indica um atributo específico de certos homens que atraem para si a caça e o pescado, pois nunca retornam à comunidade de 'mãos vazias'. De modo mais geral, o termo também tem conotações de altivez e disposição, como veremos em um outro caso adiante. Para esses, 'não há tempo ruim', como se diz. O relato aponta, por outro lado, que, quando Roberto tratava de outras pessoas, ele 'ficava panema', isto é, passava a um estado de má sorte na caça e na pesca, como se suas boas disposições se neutralizassem no esforço de curar seus parentes.

Vemos, no conjunto dos casos, uma certa variação quanto aos efeitos produzidos pela investida dos encantados no que diz respeito ao sexo de seus sujeitos-alvo. Sobre isso, assim se expressa Antônio:

Eles procuram mais são as mulheres, garotas bonitas. Esses bichos mexem com todos, mas a preferência são as mulheres. Será por quê? Ah! Deve ser por causa da menstruação, homem não tem nada disso. Mas tem bicho que mexe com homem para judiar. As mulheres eles querem carregar para cuidar lá no fundo. Será que no mundo deles não tem mulher? Sabe lá, vai entender porque eles têm visão mais para as mulheres . . . (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jul. 2014).

Assim, corpos femininos e masculinos registram efeitos distintos no encontro com os encantados, e a menstruação feminina tornaria as mulheres seu alvo privilegiado. Quanto aos homens, os exemplos acima salientam uma potencial aquisição de certas capacidades, que, no limite, poderá propiciar que alguns venham a se tornar pajés ou benzedores, ou, mais precisamente, *sacaca*⁷, um tipo de xamã com a capacidade de 'vestir' uma roupa de cobra e se deslocar pelas profundezas das águas, em visita aos encantos. Conta-se, porém, que mesmo os pajés-*sacaca* não passam

muito tempo com a gente do fundo, pois correm o risco de ser aprisionados por lá. Pessoas comuns que foram levadas e não retornam tornaram-se gente importante por lá. Aponta-se ainda que alguns que retornam vêm de olhos vendados e jamais saberão voltar pelo mesmo caminho, tampouco contar detalhes da vida social do mundo das águas.

Para, assim, também entre os Baré o mesmo ar de mistério apontado por Slater (1994), de alto a baixo nos rios amazônicos, quanto ao mundo dos encantos. Esse aspecto parece intrínseco ao fenômeno e associa-se a certa 'perda de si' descrita pela autora como traço geral que define as pessoas que sofrem os ataques. Os Baré, por sua vez, não deixam de apontar uma qualidade que recobre a maior parte da gama de propósitos que move os encantados em direção à superfície: o termo que utilizam para isso é o neologismo '*amoerante*', com o qual definem pessoas que 'desejam aquilo que não é seu'. Portanto, excetuando-se os casos de retaliações por comportamentos humanos indevidos e/ou excessivos na caça, na pesca e no trato dos corpos animais⁸, os Baré avaliam que, não obstante o fato de 'haver de tudo' em suas cidades submersas, alguma coisa ainda lhes falta. Naqueles anos de 2013 e 2014, quando as falas baré acima foram registradas, e pouco tempo após a morte do fundador da comunidade de Campinas do Rio Preto, Caetano de Jesus, muito se falava sobre o tema. Eis uma fala que reflete sobre o problema:

No rio Preto, nós, Baré, somos diferentes. As pessoas de fora percebem essa diferença pelo nosso cheiro, pela nossa pele, pela nossa fala. Os nossos antigos se diferenciavam da maneira deles. Todos no rio Negro querem namorar Baré. Tariano, Tukano, Baniwa, Pira-Tapuia, Werekena, Caraiu. Todos eles querem ter relação com nós, não só sexual, mas de se conhecer. Agora até os encantados estão procurando nossos parentes no rio Preto para pedir nossos filhos para namorar (Lucilene Baré, comunicação pessoal, jul. 2014).

⁷ São muito comuns na região categorias como benzedor e '*sacaca*'. Slater (1994) aponta que o termo *sacaca* se refere à mais poderosa categoria de pajé, que poder transitar de corpo e alma até o fundo do rio. São capazes de transformar-se em seres aquáticos – mais frequentemente em boto ou anaconda.

⁸ Mesmo nos casos de doenças por eles acarretadas como vingança, diz-se por vezes que o intuito pode ser o de atrair os pajés para o fundo, onde vai procurar a sombra das pessoas. Ao fazê-lo, deixariam as comunidades desguarnecidas e mais vulneráveis às suas investidas.

Se há de tudo no fundo, faltam, no entanto, pessoas iguais aos Baré, que vivem no mundo de cima com as qualidades elencadas por Lucilene. Suspeitamos que vigorava então, na comunidade, uma conjuntura específica, que pode ter se configurado após a morte do fundador, pois todos os moradores compartilhavam uma história surpreendente, segundo a qual Caetano de Jesus manteve ao longo da vida um casamento paralelo com uma mulher encantada, estabelecendo relações de parentesco duradouras com a gente do fundo. A evidência mais recente de tal fato provém de uma fala de um genro muito próximo a ele, o qual era seu parceiro em muitas viagens pelo rio Negro:

Quando meu sogro faleceu, seus filhos botos não paravam de estrondar em frente à comunidade. Quando o cortejo se direcionou para o Galoruca [cemitério rio acima], três botos acompanharam a canoa que levava o corpo do velho até a hora quando a chata parou e seus filhos legítimos pegaram pelo caixão e se lançaram com o caixão rumo ao cemitério (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jun. 2014).

A relação do velho baré com os encantados haveria se iniciado ainda em sua juventude. Tudo começou com um sonho, no qual foi levado a uma cidade encantada por homens vestidos com roupas estranhas. Ali, foi muito bem recebido e conheceu pessoas diferentes, descritas como 'homens-arraias', 'mulheres-sucuriju', 'mulheres-botas', gente de 'todos os tipos'. As mulheres-botas eram as mais lindas e elegantes; as mulheres-arraias eram parecidas com as caboclas amazonenses, e as mulheres-sucuriju transpareciam serenidade: "nenhuma dessas mulheres tocou um dedo em meu sogro", mas ofereciam-lhe comida, que ele sempre recusou, enfatizou seu genro (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jun. 2014). É muito comum as pessoas afirmarem que o risco de aceitar sua comida é o de passar a viver entre eles, tornando-se um dos seus. A recusa em aceitar comida parece ter facilitado a Caetano o trânsito entre mundos, pois este ato, longe de causar algum estranhamento, levou seus anfitriões das águas a solicitarem que voltasse outras vezes. A partir de então, Caetano procurou consultar-se com índios do rio Uaupés

que já viviam então no médio rio Negro. Estes, porém, o estimularam a buscar aconselhamento entre os moradores originários da própria região, melhor familiarizados com os habitantes de suas águas. Foi um 'curandeiro' radicado havia tempo no interior de um seringal quem concordou em administrar-lhe certo 'benzimento com fumaça de tabaco, breu e alho', e, assim, favorecer o trânsito que os encantados lhe propunham por entre suas casas. Não chegamos a saber precisamente das circunstâncias de seu casamento com a mulher encantada, mas ao que tudo indica essa relação precede o casamento com sua esposa humana. Seu genro Antônio garantiu que encontros com a esposa encantada ocorriam nos deslocamentos pelo rio Negro, especialmente quando Caetano pernoitava nas praias que aparecem na época de verão.

E assim Caetano veio a ter cinco filhos com a esposa encantada, três meninos e duas meninas louras, muito bonitas, que ainda hoje aparecem muito bem vestidas nas praias do rio Negro. Recebia conselhos do sogro e dos cunhados encantados, e contava com a ajuda dos filhos quando saía de canoa em pescarias noturnas. A esposa humana consentia a situação porque percebia que os 'bichos' ajudavam e protegiam seu marido. Nunca o maltratavam: 'ele pode, ele tem força'. O genro Antônio relatou ainda alguns encontros que presenciou entre o velho e a esposa encantada:

Quando a gente viajava pelo rio Negro para ir para Barcelos, era coisa certa que ele iria se encontrar com os bichos. Ele dizia que via uma embarcação grande bem iluminada que acompanhava nossa chata até a gente chegar à cidade. Ele dizia que eram seus parentes do fundo. Em uma das nossas viagens, paramos para dormir numa praia. A lua estava grande e a praia parecia uma cidade. Arrumei o fogo para assar uma irapuca e depois fui armar minha rede. Meu sogro lá ficou na beira do fogo. O sono estava me carregando, mas escutava alguém falar alto com meu sogro. Sabe lá o que era! Quando amanheceu havia uma bota morta na praia. Perguntei para o meu sogro se foi ele que havia matado. Ele respondeu que não, pois havia passado a noite inteira brigando com a sua esposa do fundo por causa de uma bota parenta dela que queria fazer estrago para eles. Não sabia se tudo era sonho ou havia acontecido, mas a bota estava lá, morta (Antônio Buyawaçu, comunicação pessoal, jun. 2014).



Quando esses encontros ocorriam, Antônio acordava confuso, muito incerto sobre o que havia, ou não, se passado. Quanto à ocasião narrada, Caetano lhe garantiu que, com o 'estrago', poderia ter sido levado definitivamente para o fundo das águas. Em outro desses encontros, Antônio haveria chegado a conversar com as filhas encantadas do sogro. Parecidas com a mãe, também loira e muito bonita, dirigiam-se a ele como 'cunhado', aproximando-se de sua rede a mando do próprio Caetano, o que sugere que o velho intencionava casá-lo com uma delas, e fazendo dele um praticante de mais uma bigamia encantada. Enquanto isso, ficava a conversar sorratamente com a própria esposa, como se estivesse tratando do assunto com ela. Nessas situações, o velho se comprazia em afirmar que pertencia a dois mundos.

Quando Caetano faleceu, em 2011, seus parentes passaram a temer o fim da comunidade. Certos acontecimentos trágicos o insinuavam. Além da morte de sua esposa dois anos depois, acusações de feitiçaria entre irmãos tornaram-se recorrentes, levando uma família a deixar a comunidade. Não demorou, uma criança morreu afogada no porto da comunidade. Esse fato levou os pais da criança a avaliarem a morte do filho como um aviso de que a comunidade estava chegando a seu fim. Tudo isso foi reputado aos encantados. Campinas do Rio Preto corria o risco de ter o mesmo destino de comunidades como Thomar, Pai Raimundo e Lamalonga, todas desertas atualmente, e no passado assentadas sobre as cidades encantadas.

A bigamia encantada do velho baré é avaliada como um pacto com os 'bichos do fundo', para que estes 'sustentem a comunidade' de forma que não vá ao fundo, que não seja inundada no período da enchente. Com a morte de Caetano, os encantados ainda iriam manter o pacto? Passado certo tempo, os sinais apontaram que sim, pois os botos voltaram a estrondar, como nos tempos antigos, em frente à casa do velho. Tudo se passava como se estivessem a chamar outros de seus moradores para um novo enlace.

Como dito, as circunstâncias precisas dessa aliança matrimonial encantada não são muito claras. Dizem que

Caetano visitava o fundo do rio com frequência já antes desse casamento se consolidar. Costumava dizer que, em seus deslocamentos, encontrava seres bondosos vestidos de boto, arraias gigantes e de sucuriju, que prometiam lhe ensinar a curar doentes e a se relacionar bem com os encantados – daí advém sua fama de benzedor, ainda lembrada pelos parentes. Ele, porém, não se apresentava como tal, ainda que durante toda vida tenha mantido com esses seres uma relação cheia de visões e ensinamentos. Como dizia seu filho, Antimar:

Não tinha tempo ruim para o meu finado pai. Ele já acordava alegre, disposto a trabalhar. Ele foi um freguês que sempre soube honrar os seus compromissos. Devia? Devia, mas sempre dá conta de saldar suas dívidas. Ele já passou por situações difíceis, mas nunca ficava reclamando. Tudo para ele estava bem. Quando ficou aposentado e deixou de labutar com os patrões, sabia controlar o pouco que recebia. Tinha sempre a preocupação de não faltar nada em sua casa. Ele viveu apoiado nos parentes dele do fundo, por isso que ele era diferente e viveu muito. Olha a idade que ele morreu? É muita vida, mas acho que ele ainda está no rio Negro (Antimar de Jesus, comunicação pessoal, ago. 2010).

A biografia de Caetano, seus modos, sua altivez, e, sobretudo, sua capacidade de manter relações apropriadas com parentes e não parentes – garantindo a boa vida na comunidade de Campinas do Rio Preto – transparecem, talvez, como a melhor evidência de suas relações com a gente do fundo. Nada mais, nada menos: 'diplomacia cosmopolítica' como instrumento para promover a harmonia sempre precária entre mundos (Viveiros de Castro, 2015; Stengers, 2011).

Vamos agora subir o rio, alcançando as águas do Uaupés, para verificar como essas mesmas questões são equacionadas por lá.

HUMANIDADE E NÃO HUMANIDADE ENTRE OS POVOS TUKANO

Passando aos *wai-mahsã*, um primeiro ponto a anotar é que a associação entre estes e a figura do encantado aparece com certa frequência no rio Uaupés. Algumas vezes, os



wai-mahsã são explícita e diretamente equacionados aos encantados, como é o caso do antropólogo tukano João Rivellino Barreto. Em sua tese de doutorado, ele prefere não traduzir *wai-mahsã* literalmente, ou seja, ao invés da expressão 'gente-peixe', opta, precisamente, pelo termo encantado por avaliar que a primeira poderia induzir à compreensão errônea de que seriam "gente como nós" (J. R. Barreto, 2019, p. 245). Seguindo descrições de seu próprio pai, o kumu Luciano Barreto, o autor enfatiza, então, aquelas características dos encantados que os distinguem inequivocamente dos seres humanos: "eles não morrem como nós, não envelhecem, são sempre novos" (J. R. Barreto, 2019, p. 247); e podem se comunicar em qualquer língua. De qualquer forma, a expressão 'gente-peixe' vem se tornando cada vez mais frequente na boca dos mais jovens, ao passo que os mais velhos seguem, mesmo quando falam em português, usando a expressão em Tukano. Evitando entrar em controvérsias quanto à melhor tradução linguística, adotaremos nesta seção a expressão vernácula. Ficamos, portanto, com *wai-mahsã*. Assim, o segundo e mais relevante ponto a anotar é que esta figura se associa diretamente ao principal e mais conhecido dos ciclos míticos tukano, aquele que narra a origem da humanidade a partir da extensa jornada da cobra-canoa pelas águas dos rios Amazonas, Negro e Uaupés – também chamada de canoa ou cobra da transformação, trata-se da grande anaconda que trouxe em seu interior os ancestrais dos povos de fala Tukano ao Uaupés, em sua língua chamada de *pamuri-yukesé*, literalmente, canoa de fermentação⁹.

Conjuntamente, os rios Negro e Uaupés conformam, para os Tukano, o 'rio de leite', expressão muito recorrente nessas narrativas, e que fornece a elas sua estrutura geral: um caminho de sucessivos deslocamentos paralelo ao

eixo nascente-poente (L-O), no qual, desde então, flui a vitalidade de todos os existentes. O percurso comporta inúmeros 'lugares sagrados': mais precisamente os *wamétisé*, 'lugares nomeados', nos quais se sucedem vários acontecimentos relevantes no processo de emergência da humanidade. Esse enredo geral pode ser rapidamente descrito da seguinte maneira: os tripulantes da cobra-canoa são chamados de 'gente de transformação', ou 'gente de fermentação', expressão que engloba quase todos os povos Tukano (Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Cubeo, Wanano, Tuyuka e outros). Ao longo desse deslocamento, todos eles adquirem força de vida, atributo que lhes permitirá 'fazer sua história' futuramente como grupos humanos diferenciados entre si, uma vez que, ao longo da viagem, foram obtendo nas casas subaquáticas dos peixes uma série de itens que compõem atualmente seu equipamento ritual (instrumentos como o banco, a forquilha do cigarro, a cuia do *ipadu*, o suporte de cuia, flautas, ornamentos diversos, cantos, línguas, nomes). Esses artefatos e saberes dão forma visual e sonora à força de vida de cada grupo, proporcionando seu crescimento paulatino ao longo do deslocamento da cobra-canoa. Na corredeira de Ipanoré, no médio Uaupés, eles ganham o espaço terrestre, deixam ali suas 'roupas de peixe' e passam a viver como seres humanos verdadeiros, ao atravessarem o grande buraco existente em uma das lajes dessa grande corredeira, intransponível para embarcações de qualquer porte. A partir de então, os diferentes grupos seguirão rio acima para encontrar seus respectivos territórios no alto Uaupés e em seu afluente Papuri.

Nessa nova condição, a continuidade desses povos passa a depender da troca de irmãs entre eles, pois se, até então, cresceram reproduzindo-se como os peixes (sem intercuro sexual), agora o sexo reprodutivo é imperativo¹⁰.

⁹ Veja-se sobre isso os títulos sugestivos das monografias de Bidou (1976), Correa (1996) e Cabalzar (2009). O motivo é salientado em outros trabalhos clássicos, como os de Reichel-Dolmatoff (1971), C. Hugh-Jones (1979) e I. Goldman (2004). Esse ciclo mítico é também analisado em Andrello (2006), Lasmar (2005) e Cayón (2013). O tema aparece recorrentemente entre as compilações de mitos publicadas por autores indígenas na coleção "Narradores indígenas do rio Negro", editada pela FOIRN e pelo Instituto Socioambiental (ISA).

¹⁰ Frise-se que os povos do Uaupés têm perfeita consciência de que a reprodução dos peixes é sexuada, e que a fertilização, ao contrário dos humanos, é externa aos organismos. Ou seja, o ato reprodutivo dos peixes é a dança nas piracemas, que, assim, seriam suas festas.

A exogamia (linguística) tukano não é, portanto, instituída como uma convenção, mas um traço que define a nova condição humana, indicando que a continuidade das diferenças internas à chamada 'gente de transformação' (Tukano, Desana, Pira-Tapuia, Tuyuka etc.) torna todos codependentes entre si (cada grupo depende de esposas oriundas de outro grupo)¹¹. Pode-se dizer que esse fato incontornável da vida humana encontra ressonância nas relações entre a gente de transformação e a gente-peixe. Isto é, nesse percurso, seus tripulantes interagem com os habitantes da sequência de casas existentes do fundo dos rios, com o intuito de estabelecer 'alianças', como dizem em português, ou seja, fazer com eles uma 'pactuação' para que pudessem obter os instrumentos rituais para sua vida futura.

A cobra-canoa é uma figura que denota ainda um grande cardume subindo pelos rios, em piracema. Essa imagem foi sugerida por um interlocutor tukano em uma ocasião em que subíamos de barco pelo rio Negro. Quando passávamos justamente pela foz do rio Preto/Padauri, o tema da cobra-canoa, talvez não fortuitamente, veio à baila. O paralelo era precisamente entre a cobra-canoa e o navio encantado baré que costuma aparecer nesse trecho do rio Negro, como vimos acima. Nosso interlocutor indicou, então, que ambos poderiam ser apreendidos segundo um outro ponto de vista, isto é, como um cardume longo e circular de peixes aracu, ou seja, uma "serpente do corpo repleto de peixes" (Lévi-Strauss, 1975, p. 305)¹². É possível aventar, assim, que as figuras do navio iluminado e a da cobra-canoa evoquem os movimentos rio abaixo e rio acima de várias espécies migratórias de peixes, cujas qualidades sensíveis condensariam as características dessas duas imagens: a zoadada dos peixes em reprodução e sua associação com

o barulho de um grande motor marítimo, bem como seu movimento sinuoso ao longo da extensão do rio a delinear a silhueta de uma grande anaconda. Tais imagens são perspectivas possíveis do mesmo fenômeno, sugerindo que o corpo da anaconda é constituído pelo próprio movimento reprodutivo dos peixes. Enquanto 'dono dos *wai-mahsã*' teria um corpo formado por eles, de modo que não parece incorreto pensar que sua troca de pele periódica, sua renovação, corresponderia à procriação dos peixes migratórios em seus deslocamentos cíclicos rio acima¹³.

Esses movimentos vitais e regenerativos, bem como sua integração às concepções relativas à origem da humanidade entre os povos tukano do rio Uaupés, foram destacados já há bastante tempo por dois dos pioneiros da etnografia da região. Referimo-nos aqui aos trabalhos de I. Goldman (2004) e Reichel-Dolmatoff (1971), dos quais retomamos agora alguns pontos relevantes para essa discussão.

De acordo com I. Goldman (2004), a anaconda mítica que transportou os ancestrais da humanidade expressaria, significativamente, várias das características que os Cubeo observam no próprio animal. Por deslocar-se em vários níveis de profundidade nos rios, bem como em suas margens e mesmo na vegetação ribeirinha, além de seus movimentos ondulatórios característicos, a anaconda seria um modelo do próprio rio. Para os Cubeo, tudo que há e se passa nas águas relacionar-se-ia à anaconda, pois seu espírito encontra-se infuso no rio e em seus habitantes, de modo que estes compartilhariam de seu aparato sensorial, isto é, tudo que podem perceber corresponde àquilo que a anaconda vê: "(they) think through his mind, and, to an extent, share in his will" (I. Goldman, 2004, p. 33). Mas, embora os primeiros seres humanos

¹¹ Sobre a exogamia linguística tukano, ver Jackson (1983); ver ressalvas em I. Goldman (1979 [1963]) e Arhem (1981).

¹² Em um breve tratamento dessa figura, Lévi-Strauss (1975) se restringiu a anotar sua ampla ocorrência, entre os povos do Chaco, dos Andes e da Meso-América, sem, no entanto, se aprofundar em seus significados.

¹³ Aliás, em um mito de origem do povo baré narrado por Brás França Baré, a figura de uma embarcação-cobra aparece igualmente. Neste caso, um de seus tripulantes salta à altura do médio rio Negro para encontrar um povo de mulheres, as Amazonas, que matavam seus reprodutores e as crianças do sexo masculino. A história diz respeito ao relacionamento dessa personagem, Mira-bóia, com as mais belas das Amazonas para originar o povo Baré (França Baré, 2015).

tenham surgido por meio da anaconda, tratar-se-ia mais precisamente de 'metamorfose', e não de 'nascimento', uma vez que em nenhuma das versões dessas narrativas a anaconda ou os peixes aparecem como progenitores dos humanos, mas como estágios do movimento que levam ao seu aparecimento. De modo importante, I. Goldman (2004) afirma que tais estágios irão deixar suas marcas em seu modo de existência futuro. Em suas capacidades reprodutivas peculiares, seres humanos, como veremos mais adiante, guardariam os atributos primordiais desses estágios transformativos pretéritos.

Mais do que um processo de desenvolvimento de um organismo, o autor salienta ainda que o que está em causa é o movimento de um continente (um container) que transporta uma substância vital interna em crescimento – em fermentação, mais propriamente falando – que assumirá uma outra forma externa. O motivo da troca de pele entra em cena aqui. Fenômeno usual ao longo da vida da anaconda, a emergência de uma humanidade verdadeira, isto é, sua passagem do meio aquático ao meio terrestre, se dá precisamente pelo abandono de uma roupa/pele de peixe que recobria uma aparência de fundo antropomórfica. Como uma metamorfose natural, a emergência do humano deixa atrás de si um produto inerte. Mas, além disso, anacondas e peixes contemporâneos que permanecem nas águas passam a invejar a vida humana, sendo agora inimigos ressentidos por haverem sido deixados para trás pela humanidade. De modo significativo, esses sentimentos negativos são ainda mais estimulados e reforçados com a menstruação das mulheres humanas, o que, de acordo com Reichel-Dolmatoff (1971, pp. 84-86), demonstra o agudo interesse sexual que a gente-peixe nutre pelos humanos. Os dois autores são unânimes em apontar o enorme risco e o conjunto de precauções necessárias para proteger meninas próximas a atingir a puberdade contra possíveis ataques dos *wai-mahsã*. Ambos apontam a capacidade desses seres em assumir diferentes formas animais para espreitar o movimento das moças solitárias. Nessas circunstâncias,

caindo em sono profundo, a menina é objeto de abuso sexual. O ocorrido não passará de uma lembrança onírica para a vítima, que, porém, não tardará a falecer.

O sangue menstrual, tal como se passa entre os Baré, é o elemento, portanto, que atrai particularmente os *wai-mahsã*. Os dois autores fazem menção à necessidade de proteger mulheres menstruadas de suas investidas, o que, via de regra, é proporcionado com encantamentos soprados com fumaça de tabaco, com o intuito de tornar a mulher invisível a seus olhos. Segundo Reichel-Dolmatoff (1971, p. 85):

As an insatiable satyr *Vai-mahse* (*wai-mahsã*) is jealous of all men and of human sex life. Any gesture or allusion excites him, and he always watches the sexual life of society, spying through cracks in the wall and observing from a hiding place the couples who walk in the fields. Pregnant women and those who have recently given birth are the main object of the jealousy of *Vai-mahse* who, angry because he was not the cause of the pregnancy, sends sickness to them.

Atração sexual pelas mulheres humanas desencadeia, de fato, um sentimento de ciúmes entre os *wai-mahsã*, que se converte em hostilidade e raiva com relação aos homens. Segundo Reichel-Dolmatoff (1971, p. 147), a gravidez e especialmente o sangue vertido no parto são, ao lado do sangramento menstrual, as principais causas desse singular sentimento de ciúmes dirigido a esposas de maridos humanos, usualmente os beneficiários de seus favores sexuais e os responsáveis por sua gravidez. De acordo com o autor, tal situação representa para os *wai-mahsã* uma usurpação de privilégios que eles consideram seus. Esse é o motivo pelo qual podem enviar animais como aranhas, escorpiões e cobras para picar seus rivais masculinos humanos nessas circunstâncias.

Vemos assim que, tal como se passa na relação entre os Baré e seus encantados, há perigos de natureza distinta conforme o gênero da vítima. Este parece ser um dos pontos que levou Reichel-Dolmatoff (1971) a propor seu conhecido modelo homeostático para a cosmologia tukano, segundo o qual haveria uma quantidade finita de energia reprodutiva

compartilhada por humanos e animais, de modo que o sucesso reprodutivo, de um lado, levaria a um déficit, no outro. Trata-se especialmente de uma energia de caráter sexual feminino que o autor identifica pelo termo desana *bogá*, genericamente traduzido por 'corrente' e que denota algo que se comunica e transmite por meio de elementos sensíveis como luzes, cores e sons, a circular pelo cosmos em quantidade finita e proporcionando a reprodução de todas as espécies. *Bogá* refere-se ainda a capacidades extraordinárias de olfato e visão, próprias a animais como o jaguar e as aves de rapina, respectivamente¹⁴.

Alguns autores já anotaram o reducionismo de viés adaptativo que permeia os escritos de Reichel-Dolmatoff (1971, 1976), nos quais se sugere que evitar esses riscos daria respeito a uma 'exortação à regra da exogamia matrimonial' – generalizada entre os povos tukano – enquanto mecanismo de regulação do equilíbrio biótico, na medida em que estimularia o controle demográfico. As restrições sexuais e alimentares do período da couvade seriam explicadas pelo mesmo motivo, e cuja inobservância acarretaria perigos mortais aos progenitores – incluindo ataques por animais predadores, como jaguares e anacondas. Em resumo, uma concepção de intercâmbio energético entre homens e animais de soma zero, a partir do qual tabus alimentares e sexuais, bem como proibições de caça e pesca em certas épocas e lugares, garantiriam o equilíbrio ecológico.

Outros trabalhos que se seguiram nessa temática no contexto tukano, apesar de não subscreverem as proposições de Reichel-Dolmatoff (1971, 1976) sobre tal noção de energia reprodutiva compartilhada, não deixaram, no entanto, de reiterar uma noção de 'ecossófia' (Arhem, 1993) implícita na cosmologia tukano: de modo geral, os ciclos regenerativos de animais e plantas seriam proporcionados pelo trabalho de xamãs humanos, que atuam de modo combinado na realização de vários rituais

em épocas determinadas do ciclo anual, nos quais a vitalidade das malocas humanas e animas é reforçada. São ocasiões que dependem da negociação bem-sucedida com os donos de animais, que concordam em ceder alguns de seus protegidos à caça ou à pesca humana, proporcionando comida em quantidade suficiente para grandes festas intercomunitárias. Essas ocasiões de satisfação e alegria coletivas dependem, além da comida e da bebida distribuídas em abundância, de cantos e encantações conduzidas por especialistas rituais, que fazem dançar humanos e não humanos em suas respectivas malocas¹⁵. Cayón (2013) sugere tratar-se de um verdadeiro 'intercâmbio de vitalidades', que envolve humanos e não humanos, especialmente homens e peixes. A este complexo associa-se o imperativo de fazer retornar xamanicamente às casas animais seus princípios vitais, isto é, suas 'armas' e 'defesas', materializadas em garras, bicos, ossos etc., por meio das quais podem regenerar-se em seus respectivos nichos.

Não obstante as ressalvas às formulações mais gerais de Reichel-Dolmatoff (1971, 1976), há acepções do termo *bogá* por ele elencadas referentes a elementos materiais que passam entre corpos, em curas xamânicas ou no ato sexual, que implicam essencialmente contato e transformação. Duas delas nos parecem especialmente significativas para reiterar a ligação aparentemente intrínseca entre *vai-mahsã* e as capacidades reprodutivas femininas que apontamos, e que parecem relevantes para aprofundar a própria noção de intercâmbio de vitalidades entre humanos e não humanos. Vejamos o que é dito em dois exemplos particulares:

While elaborating this idea of *bogá* as a factor of fertilizing communication, the informant mentioned that the expression *uári bogá* (from *uári/to go*, to pass from one place to another) is used to describe the way *Vai-mahse*, the Master of Animals, "travels over his roads" (Reichel-Dolmatoff, 1971, p. 51).

¹⁴ Enquanto atributo feminino, este princípio seria complementado pelo *tulari*, um princípio masculino de 'força', que faria o primeiro operar, funcionar. O termo anotado por Reichel Dolmatoff é oriundo da língua desana, que parece ter como cognato na língua tukano o verbo *boká*, o qual pode ser traduzido por 'achar', 'encontrar' ou mesmo 'alcançar' (Ramirez, 2019 [1997]).

¹⁵ Para maiores detalhes sobre tais processos, ver Arhem (1993, 1996), Cayón (2013, 2018), Descola (2005, cap. 14) e Andrello (2017).



E mais adiante: “In effect, bogá is transformation and creation, and its most simple expressions are that of the hearth, with its heat and its flames, and the uterus of a woman” (Reichel-Dolmatoff, 1971, p. 54).

Tomadas conjuntamente, as duas passagens sugerem uma convergência entre os efeitos produzidos pelo movimento dos *wai-mahsã* e a capacidade de gestação do corpo feminino, este último em aberto paralelo ao fogo de cozinha. A associação desses dois fenômenos reforça ainda as considerações de I. Goldman (2004) sobre o nascimento humano – e à própria origem da humanidade – como resultante de um processo de metamorfose que se dá por meio do movimento, e no corpo, da anaconda mítica. No mais, tudo que Reichel-Dolmatoff (1971) descreve quanto ao desejo pelas mulheres humanas e à inveja de seus maridos nutridos pelos *wai-mahsã* encontra um notável eco no trabalho recente do antropólogo tukano J. P. Barreto (2022), do qual vale indicar os pontos mais salientes nesse aspecto.

Baseado nos ensinamentos de seu pai, o kumu Ovídio, João Paulo Barreto sustenta igualmente a intensa atração dos *wai-mahsã* pelo sangue feminino. Nos períodos menstruais, assim como durante a gravidez – em cujo final haverá grande liberação de sangue pela parturiente –, o perigo da aproximação dos *wai-mahsã* é extremo. Seu intento é o de se aproveitar das mulheres, que poderão, assim, gerar filhos com deficiências, ou mesmo ser levadas para seu mundo sob as águas, falecendo para os seus parentes. O parto humano é o momento de maior risco, no qual os *wai-mahsã* estão à espreita, no intuito de roubar a alma do recém-nascido – algumas vezes deixando uma de suas almas no lugar – e/ou agredir o progenitor masculino por meio de insetos e bichos peçonhentos. Um de nossos interlocutores tukano arrolou uma série de encantações destinadas a proteger a mãe e a criança nesse momento, nas quais, com sopros de fumaça de tabaco, busca-se, por assim dizer, recobrir com Paris invisíveis (esteiras e cercas de proteção) os corpos

e mesmo a casa para onde são conduzidas após o parto. Esse tipo de tratamento prossegue nos dias seguintes, sendo especialmente intensificado por ocasião do primeiro banho de rio do recém-nascido. Para esse momento, um verdadeiro ‘túnel’ invisível é trançado pelo xamã, o qual permite que a criança seja levada ao rio sem que seja notada pelos *wai-mahsã*. Uma vez no rio, os *wai-mahsã* devem ser ‘distráidos’ para que, mais uma vez, não dirijam olhares à criança, seja com oferecimento de tabaco, ou virando os bancos de suas casas submersas para outra direção. Tudo isso é igualmente proporcionado com encantações específicas, que formam um conjunto complexo para a ocasião dos partos e das ações que se sucedem.

Ou seja, o sangue feminino dá-se a perceber aos *wai-mahsã* inevitavelmente. Essa apercepção evoca, assim, a noção de *bogá*, isto é, sua transmissão por uma cadeia de qualidades sensíveis que envolve odor e visão. O sangue menstrual e o do parto exalam o *moastisé*, um cheiro específico que é atrativo aos peixes, que o experimentam como a um verdadeiro perfume. Além disso, o sangue vertido nessas ocasiões aparece-lhes também visualmente, pois goteja sobre bancos, redes, alimentos e outros objetos de suas casas subaquáticas. Em suma, o sangue expelido pelos corpos femininos os alcança, irremediavelmente, por meio de seu perfume e pelas manchas que causa em seus próprios pertences (J. P. Barreto, 2022, p. 120ss). Torna-se patente, assim, que, sem aderir à sugestão de um circuito de energia vital a ser repartida de modo equilibrado entre humanos e não humanos, proposta por Reichel-Dolmatoff (1971), a continuidade entre o mundo dos *wai-mahsã* e o mundo humano passa pelos corpos femininos e por suas qualidades reprodutivas. A reforçar esta conexão, vale mencionar a tradução para o termo *moastisé*, que consta do dicionário tukano de Ramirez (2019 [1997], p. 104) em sua forma verbal, *moa-sití* significa literalmente ‘cheirar a peixe’¹⁶.

¹⁶ A mesma associação ocorre entre os Yawalapíti do alto Xingu, para os quais um mesmo odor, chamado *ahí*, é exalado por peixes, sangue e sêmen, sendo, de modo geral, considerado ‘cheiro de sexo’. Segundo Viveiros de Castro (2002, p. 57), não se trata de uma conexão organoléptica, mas de uma questão conceitual com implicações mais amplas.

Nesse sentido, um xamã desana nos afirmou muito categoricamente que o episódio mítico que origina a menstruação é também a origem da raiva nutrida pelos peixes. Trata-se de um relato, em geral, situado em um tempo anterior ao ciclo da cobra-canoa e que se refere à disputa entre sexos pela posse das flautas do Jurupari. Os detalhes desse enredo são inúmeros, mas o que interessa pontuar é que, perseguida pelos homens após o roubo das flautas, uma das mulheres oculta um dos instrumentos na vagina. Daí advém o sangramento menstrual. O detalhe importante é que as mulheres haviam aprendido a soprar as flautas, e, assim, a se multiplicarem, com o peixe jacundá, cuja boca arredondada lhe permite acoplar-se perfeitamente ao instrumento – esta espécie seria o grande instrumentista nas festas dos peixes. O episódio sugere uma transferência do poder generativo das flautas ao corpo feminino, potência esta anteriormente controlada pelos peixes de modo aparentemente exclusivo. Ao adquirir a capacidade de gestar pessoas no interior de seu corpo, este ato das primeiras mulheres dota a futura humanidade de uma forma de reprodução específica¹⁷.

Assim, o sangramento regular feminino sinaliza aos peixes a aquisição pela humanidade de um atributo que lhes pertencia – e que, significativamente, goteja sobre seus pertences. Além disso, o exercício dessa capacidade reprodutiva no mundo humano supõe o intercuro sexual, uma experiência absolutamente ausente no mundo subaquático dos peixes. Eis que, valendo-se de seus poderes, a reprodução humana enseja uma atividade de sexo cruzado que os peixes não podem experimentar em seu próprio mundo. Segundo nosso xamã desana, esse seria o principal motivo de sua inveja.

Esses pontos são alinhavados por J. P. Barreto (2022, p. 122) da seguinte maneira:

Na concepção dos *Pamurimahsã* (a designação geral dos povos tukano) o fluxo menstrual ou do parto é um chamariz, ou uma forma de provocação sexual aos *waimahsã*. É o momento em que eles ficam atraídos sexualmente, não apenas para o ato sexual em si com a mulher, mas a fim de realizar um desejo profundo que é a vingança contra os humanos.

Essa formulação reitera claramente algumas das sugestões de Reichel-Dolmatoff (1971) quanto ao parto humano. Trata-se de um momento de perigo não apenas para as mulheres, mas também para os seus maridos, sobre quem poderá recair a vingança dos *wai-mahsã*. Desejo e rivalidade são, assim, sentimentos desencadeados neles por mulheres e homens respectiva e simultaneamente.

Como vimos antes, uma das ações preventivas praticadas em Campinas do Rio Preto é o ritual da roça, no qual, entre outros elementos, o nome do recém-nascido deve ser pronunciado. Ao mesmo tempo em que se busca evitar o olhar dos encantados sobre a criança, a pronúncia de seu nome parece, em alguma medida, expô-la a eles. Se vier a adoecer logo em seguida, é porque os encantados encostaram, como vimos também. Com efeito, entre os Tukano, algo nesse sentido se passa igualmente, mas a ação ritual envolvida configura-se de outro modo, além do que os cuidados para evitar os olhares dos *wai-mahsã* sobre a criança se iniciam, como já mencionamos, no momento do parto. Passa-se que a atribuição do nome tukano, distinto do nome português de batismo, é prática corrente no rio Uaupés, e para a qual um xamã ligado à criança por laços agnáticos (pai, avô ou tios paternos) entoia uma encantação específica, denominada *eheri-porã basesehé*, literalmente 'encantação do filho da respiração', frequentemente glosada como um 'benzimento da/do alma/coração'. A encantação, soprada pelo xamã em um cigarro, é, em seguida, aplicada sobre o corpo e a cabeça da criança com a fumaça do tabaco, operação que lhe aloca, por assim dizer, um nome

¹⁷ Este tema é extensamente explorado por S. Hugh-Jones (2017), por meio da figura do tubo e de suas qualidades sinestésicas: ". . . that what I have been calling *tube* is the same as Yuruparí. But this conclusion must be treated with caution for Yuruparí in his guises as person, palm, bone, and wind instrument are merely particular, tangible signs or indices of the abstract idea or concept of *tube*. This has no particular meaning. It is a tool that organises all of life and a tool to reflect on this totality".



específico, retirado de um pequeno estoque próprio a seu grupo – veremos a seguir que o nome é como que introduzido na pessoa. Entre os Tukano propriamente ditos, aponta-se de oito a dez nomes que são reciclados ao longo das gerações, todos eles ligados a algum tipo de especialidade (cantor, dançarino, xamã, exímio pescador etc.) (S. Hugh-Jones, 2002; Maia & Andrello, 2019).

Sobre isso, mais uma vez, J. P. Barreto (2022, p. 134) nos oferece elementos bastante elucidativos. Segundo o antropólogo tukano, tal operação consiste em dotar o corpo de um recém-nascido de certas capacidades imprescindíveis ao longo da vida de uma pessoa. Valendo-se de uma explicação de outro kumu tukano do rio Tiquié, o autor indica o seguinte:

Benzemos colocando Ossos de Peixe nas crianças, para que durante a sua vida tenham ossos duros e fortes. Colocamos a força da longevidade, ossos de longa durabilidade e bancos de longevidade. Esse processo consiste em segurar a criança na posição de sentada, como se fosse na realidade e fôssemos inserir os ossos de peixe da vida no corpo da criança, para sustentação do seu corpo. Assim ele estava terminando de dar a força vital a criança, dando a força e defesa contra todos os males, que circunstancialmente possam acatá-la e com essas forças ela poderá reagir satisfatoriamente e superá-las (Athias, 2006, pp. 32-33 citado em J. P. Barreto, 2022, p. 178).

Essa passagem é extremamente significativa, pois sintetiza formulações elaboradas por vários outros interlocutores tukano, as quais designam os nomes pessoais tukano com a expressão '*mari yee kahtisehé wa'i-o'ári*', literalmente traduzida como 'nossos ossos de peixe de vida'. A própria expressão é uma afirmação eloquente da origem dos nomes, e da força vital, tukano: essa parte constitutiva da pessoa é trazida pelos xamãs das casas subaquáticas dos *wai-mahsã*, precisamente dos pontos do trajeto da cobra-canoa nos quais a proto-humanidade se multiplicou. Nessas chamadas 'casas de transformação',

nomes e força de vida podem igualmente ser 'guardados' – *nirôka'rã*, na língua tukano –, isto é, zelados, cuidados, mantidos em segurança, longe da visão e do alcance de malefícios potenciais. Sua ativação, como salienta J. P. Barreto (2022), presta-se a atribuir qualidades animais às pessoas, com a ressalva de que não se trata de uma 'transformação em animal', mas da introjeção de suas propriedades específicas no corpo humano. Assim, enquanto ossos de peixe, os nomes tukano dotam a pessoa com atributos como longevidade, flexibilidade, durabilidade, como também altivez e capacidade de pensamento/reflexão.

Desse modo, na nominação, como também nas encantações de cura e proteção, são evocados um conjunto de objetos rituais existentes nas casas subaquáticas situadas ao longo do caminho da cobra-canoa. Nessa chave artefactual encadeada verbalmente na encantação, o peito, que infla com a respiração, é uma cuia contendo *ipadu*, depositada sobre um suporte de varetas cruzadas em formato de ampulheta, que, por sua vez, está assentado sobre um banco¹⁸. Cada componente dessa montagem de objetos perfaz as funções dos estratos, por assim dizer, do torso da pessoa, porém desde um ponto de vista metafísico: o banco e o suporte, como sustentáculos da cuia, são os ossos do quadril e das costelas, respectivamente, da pessoa que estará sendo nomeada. Ambos oferecem a estabilidade necessária para o exercício ponderado do pensamento, que, por sua vez, é estimulado pela substância do interior da cuia, o *ipadu* – alocada no peito da pessoa, a cuia parece indicar que o coração de quem recebe um nome torna-se um órgão imprescindível à percepção (essa encantação, como mencionamos, é também chamada 'benzimento do coração'). O suporte de cuia, chamado *sariró*, 'redemoinho', sugere um movimento giratório invertido entre as partes superior e inferior, gerando uma impressão de trava no conjunto, atraindo cuia

¹⁸ Trata-se do conhecido banco tukano, esculpido em uma peça única de madeira, pintado com urucu vermelho. Sobre essa pintura, é aplicada ainda uma série de grafismos. Segundo Reichel-Dolmatoff (1987), este objeto sintetiza noções de estabilidade e fixação em um território.



e banco entre si¹⁹. Essa montagem é complementada, em cada um dos lados, por um bastão de comando (*vaigtu*) e por uma forquilha de madeira com um cigarro encaixado, objetos de orientação e criação, respectivamente, de acordo com vários episódios das narrativas míticas.

Tudo isso tem várias implicações acerca das quais, por ora, não poderemos tratar. O ponto a ressaltar aqui é que essa alma-nome artefactual é, em geral, concebida como um segundo corpo introjetado na pessoa, um corpo interior que constitui suas defesas e armas; é o meio pelo qual uma pessoa pode ser maleficiada ou curada xamanicamente, bem como aquilo que condensa suas capacidades de altivez, intencionalidade e aquisição de conhecimentos (S. Hugh-Jones, 2009). É o que faz dela, enfim, um ser humano verdadeiro, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, a mantém ligada ao mundo subaquático dos *waí-mahsã*. Esse segundo corpo corresponde, assim, a um aspecto extra-humano da pessoa, glosado por vários interlocutores como seus 'instrumentos de vida e transformação', sendo condição fundamental dos tratamentos e das proteções xamânicos.

Um detalhe crucial deve ser acrescentado neste ponto: são os ossos de peixe acoplados aos corpos tukano por meio da nomeação que tornam as pessoas visíveis enquanto tais desde o ponto de vista dos *waí-mahsã*. Ou seja, há aqui algum deslocamento com relação àquilo que Viveiros de Castro (2015, pp. 44-45) qualificou como o "grau zero do perspectivismo", pois a inversão básica entre as posições de presa e predador – isto é, humanos aparecendo como presa para animais predadores e como predadores para animais de presa – não ocorre aqui. Ainda que os peixes sejam a comida por excelência dos humanos, eles nos têm como objetos de desejo (as mulheres) ou rivais (os homens). Fato é que se, no médio rio Negro, como vimos, os encantos podem tocar os olhos do recém-nascido no ritual da roça, entre os povos tukano

do Uaupés são os recém-nascidos que, ao receberem um nome, irão tocar continuamente os olhos dos *waí-mahsã* ao longo da vida.

É possível, assim, que os *waí-mahsã* tenham mais do que um motivo para invejar os humanos. Em um primeiro momento, pelo sangramento feminino, que supõe o ato sexual como forma de reprodução; em seguida, pela nomeação, por meio da qual ossos de peixe são xamanicamente integrados ao corpo do recém-nascido, atribuindo-lhe qualidades desejáveis, mas tornando-os perigosamente apreensíveis como tais – a força de vida conduzida pelos nomes, *katisehé*, em tukano, afigura-se, portanto, simultaneamente como uma vulnerabilidade da pessoa. Como a nomeação muitas vezes começa ainda na vida intrauterina, conta-se que, no parto, é uma 'alma' da gente-peixe que vem ao mundo humano, motivo pelo qual estão ali à espreita. Uma comparação corrente desse acontecimento refere-se àquela ocasião corriqueira nas comunidades, quando uma mãe chama o filho que brinca no pátio com outras crianças de volta à casa. Nesse momento, é comum que as demais crianças corram para espiar por janelas e portas o que passa no interior da residência de onde veio o chamado. O mesmo se passa no parto. O recém-nascido é a criança chamada, que antes brincava no mundo dos *waí-mahsã*, o que induz seus companheiros de lá a se aproximarem da casa onde a mãe e seu bebê recebem os primeiros cuidados.

Mas o que eles veem não deixa de levantar alguma dúvida. Parece certo que o segundo corpo artefactual interno constituído no ato da nomeação humana tem como correlato a apreensão antropomórfica dos humanos por parte da gente-peixe. Ou seja, eles nos apreendem visualmente como a si mesmos. De seu ponto de vista, compartilhamos com eles de uma mesma imagem exterior. Mas parece haver algum mistério nesse ponto, pois, ao apontar uma ou outra

¹⁹ De modo importante, Lévi-Strauss (2001, p. 20) lançou mão desse objeto em um de seus últimos artigos sobre a fórmula canônica do mito, no qual aponta que "essa construção engenhosamente torcida de varetas" é associada a noções de passagens entre mundos (inferior/superior), transformação, nascimento, renascimento e fertilidade feminina.



nuance, alguns interlocutores parecem sugerir alguma indeterminação. Sabemos, por exemplo, que o boto se vale de um chapéu-arraia para ocultar um buraco em sua cabeça (aquele por meio do qual respiram sob as águas), e talvez ainda outros traços insuspeitos sob as finas vestes brancas que trajam (cf. Slater, 1994, e vários outros). Nessa mesma linha, no Uaupés conjectura-se, ora ou outra, que o modo como a gente-peixe nos vê pode igualmente apresentar particularidades. Outro interlocutor tukano sugeriu que, ainda que xamãs possam vir a saber – e comunicar aos demais – como a gente-peixe vê suas ‘próprias coisas’, é muito mais difícil saber exatamente como as ‘nossas coisas’ se apresentam a eles. Se suas coisas se apresentam a nós sob outras aparências, não se pode assegurar com certeza como nós, e nossas coisas, nos apresentamos a eles. E mesmo nosso corpo, ainda que lhes projete uma imagem antropomórfica, poderá apresentar traços animais: uma vez que os comemos, ‘talvez a gente-peixe nos veja com dentes de onça’, conjectura esse interlocutor. Um traço da relação presa-predador se insinua aqui, o que reitera o amplo leque de cuidados para evitar sua mirada, pois até mesmo um pequeno bocejar poderá talvez lhes revelar nosso lado jaguar.

Para finalizar a seção, convém voltar brevemente ao problema da menstruação das mulheres humanas. O sangramento feminino é, no final das contas, o elemento que primeiro ativa a raiva e o ressentimento entre os *wai-mahsã*. E, como vimos, esse é um fenômeno generalizado no rio Negro e até mesmo na Amazônia, de modo mais geral. Nesse sentido, o caso tukano nos coloca, talvez, em posição de sugerir a hipótese de que a menstruação e o sangue vertido no parto são os índices por meio dos quais os seres das águas se dão conta, por fim, de algo que os humanos possuem e que lhes falta: a liberdade de

diversificar suas relações para além de seu próprio coletivo, o que atribui à existência humana muita incerteza, mas também dinamismo e prazeres. Se no mundo aquático tudo se passa na chave da repetição própria aos ciclos sazonais, nos quais as distintas espécies assumem papéis complementares – reproduzindo-se regularmente sem intercurso sexual e no interior de seus coletivos –, no mundo humano as mulheres circulam, copulam, gestam, e, por meio de seus corpos, proporcionam transferências de vitalidade de um mundo a outro. Essa circulação de vitalidades entre mundos redundante, então, nas flutuações do parentesco humano, cujos coletivos estão o tempo todo variando suas formas de acordo com suas estratégias concorrentes de obtenção de esposas, o que nos permite aventar que a rivalidade entre humanos e *wai-mahsã* se reduplica no interior da própria esfera humana²⁰.

Mas ali está o mundo das águas, a fornecer continuamente uma referência de estabilidade por meio de seus movimentos regulares, para onde os ossos de peixe mobilizados na nomenclatura deverão ser devolvidos depois da morte. Dali vieram os humanos, e para lá voltará sua força de vida; como nos informa, com profundidade e circunspeção, o antropólogo tukano J. P. Barreto (2022, p. 112): “os *wai-mahsã* são a nossa origem e nosso destino”. A existência humana, enquanto pequeno intervalo de incerteza, não pode ser alheia ao que se passa em seu mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomamos, para finalizar, um ponto sugerido em nossa apresentação. Após repassar os materiais baré e tukano referentes aos seres das águas, o que podemos acrescentar acerca de uma possível transformação aquática da dinâmica transformacional perspectivista que ali aventamos? A variável que sustentou essa formulação especulativa

²⁰ Sobre a dinâmica de reprodução e crescimento dos clãs tukano, bem como sobre a possibilidade sempre presente de seu encolhimento e desaparecimento, ver Andrello (2020). Esses vetores em sentidos contrários associam-se a estratégias de ampliação de alianças com parceiros diversificados, incidindo diretamente nas relações de senioridade entre clãs do mesmo povo. Essa dinâmica propicia formas sutis de inversão dessas relações (contra)hierárquicas.

refere-se a certas afirmações segundo as quais todos os objetos e instrumentos existentes no mundo subaquático correspondem às formas que as diferentes espécies que ali convivem assumem desde o ponto de vista de seus donos, sejam encantos sejam *wai-mahsã*. Tais formas sugerem que boa parte desses objetos-sujeitos se acoplam de maneira complementar entre si, diferindo daquela troca de perspectivas balizada pela cadeia trófica, que engloba em sua rede os próprios seres humanos (Viveiros de Castro, 2002, 2015). Acerca disso, encontramos uma afirmação eloquente, presente em um relatório de identificação de terras indígenas na região do médio rio Negro, elaborado pela antropóloga Lúcia Van Velthem:

As "coisas estranhas" percebidas na cidade dos encantos referem-se à existência de uma "perspectiva" (Viveiros de Castro, 2002) que é própria a seus moradores, os encantados, que possuem uma peculiar percepção dos seres e das coisas existentes neste espaço. Tal percepção é diametralmente contrária à dos seres humanos que vivem nas comunidades e sítios. Os moradores do rio Jurubaxi resumem este aspecto da seguinte forma: Tudo que pra nós é bicho, pra eles é coisa de serventia. O barco que aparece em Temedawi na visão dos que moram aqui é navio, mas para os lá de baixo é cobra-grande. Para os encantados, a arraia é um chapéu, a pirarara é um soldado, o peixe sarapó é uma espada, o muçum é montaria (Van Velthem, 2014, p. 245, grifos da autora).

O mesmo motivo reverbera em outros contextos amazônicos, como nas comunidades ribeirinhas do rio médio Solimões. Tratando do boto que aparece nas festas humanas nessa região, D. Lima (2014, p. 175) escreve: "Ele esconde o buraco na cabeça, que exala "cheiro de peixe", com o chapéu (que por sua vez é uma arraia; seu sapato é um bodó e o relógio, um caranguejo)".

De modo ainda mais generalizado, a extensa pesquisa de Slater (1994) em diversos rios amazônicos reitera essa associação entre a arraia e o chapéu do boto, acrescentando que o fino colar com que presenteia as moças que busca seduzir se transformará mais tarde em alga.

Nas comunidades tukano do rio Uaupés, não é raro ouvirmos histórias que ecoam vários dos pontos acima. Uma delas conta que na mesma localidade de Temendavi

mencionada, por Van Velthem (2014) – hoje desabitada, como outras da região, correspondendo a um dos pontos mais importantes de parada da cobra-canoa-tukano –, havia no passado muitas festas. De meia-noite em diante, sempre aparecia um barco tripulado por gente branca, que permanecia embarcada fazendo sua própria festa e tocando instrumentos até às cinco da madrugada. Certa vez, um dos tripulantes bebeu demais e caiu no porto da comunidade. Quando as pessoas dali o encontraram desacordado, havia a seu lado uma arraia, um peixe de igapó e um peixe elétrico. Como sempre, a arraia era o seu chapéu, mas o peixe elétrico e o peixe de igapó eram o seu cinto e sua bota, respectivamente. Dizem também que um outro peixe de esporão era seu par de algemas. Em suma, entre arraias, pirararas, sarapós, muçuns, bodós, caranguejos, peixes de igapós, peixes elétricos e com esporões, e até algas, os encantos encontram seus chapéus, sapatos, botas, relógios, cintos, espadas, algemas e colares, como também auxiliares (o soldado) e embarcações menores (o muçum-montaria). Assessorios e armas não faltam, portanto, a eles.

Entre os Tukano, esse tema apresenta um paralelo significativo, pois esse conjunto de armas e artefatos se converte em ornamentos. Assim, no mundo dos *wai-mahsã*, várias espécies menores de peixes correspondem a enfeites usados em suas festas-piracema – muitos dos quais cairão no puçá do pescador nessas ocasiões (Cabalzar, 2005). Os jacundás são as penas com que se confecciona o *maha-poari* (cocar de penas de tucano, japu, garça e arara), os acarás correspondem aos chocalhos de tornozelo *kihtió* (feito com casca de certa castanha) e os pacus são um tipo de colar de conchas. A analogia evidente ocorre, portanto, entre armas e ornamentos, o que se explica pela frequente avaliação das pessoas de que estes últimos, exibidos antigamente por dançarinos-cantores em grandes cerimônias intercomunitárias, não deixavam de afetar, ou atingir, a audiência presente com a vitalidade da performance, uma manifestação da própria força de vida do clã anfitrião. Esse conjunto de ornamentos

proporcionaria uma externalização de seu *eheri-porã*, a alma-nome internalizada na nomenclatura – lembrando os ‘ossos de peixe de vida’. Mas o que dizer das finas roupas com as quais os botos se apresentam aos humanos? Sobre isso, o caso tukano nos oferece uma pista mais uma vez.

Ao fazer algumas ressalvas à teoria do perspectivismo ameríndio, o antropólogo tukano J. P. Barreto (2022, p. 143) parece-nos, mais do que se contrapor à teoria, sugerir que, para seu povo, mais relevante que a autoapreensão dos peixes (e animais em geral) como ‘gente’ (sem especificar se de corpo antropomórfico) seria o artifício de que lançam mão xamãs-onça (*yaíwa*) e *sacacas* (ver nota 9) quanto ao uso das roupas chamadas em tukano de *sutiró*. Trata-se, precisamente, das roupas-animais com as quais eles se dão a ver aos humanos, e que os xamãs seriam capazes de ativar para si mesmos. Este é, com se sabe, um motivo central na teoria do perspectivismo – o corpo-roupa como um ‘feixe de afecções’. A especificidade apontada por J. P. Barreto (2022) diz respeito ao fato de que os *wai-mahsã* dispõem de uma grande variedade de roupas, podendo praticamente assumir a forma de qualquer animal²¹. São dotados, portanto, de poderes equivalentes aos dos antigos xamãs-onça, que costumavam passar dias e dias na mata com as onças por meio do *sutiró*, enquanto seu corpo permanecia na rede em estado sonolento, sendo alimentado por meninas pré-púberes. Na verdade, era o seu *eheriporã* que se encontrava na floresta trajando uma roupa-pele de onça. Passado algum tempo, era preciso retornar, sob o risco de passar a viver entre as onças para sempre.

Segundo o mesmo dispositivo, J. P. Barreto (2022) afirma que os *wai-mahsã* podem vestir o *sutiró* do boto para viajar por grandes distâncias fluviais, e, assim, aqueles que vivem rio abaixo podem se valer desse expediente para visitar seus parentes no alto rio Negro e no rio Uaupés. O *sutiró* não apenas facilitaria a mobilidade em diferentes meios, mas permitiria ao usuário apreender a realidade

segundo o ponto de vista da espécie correspondente e as reconhece enquanto ‘pares’, isto é, com aparência antropomórfica a meu ver, muito embora o autor mantenha esse traço em suspenso. Assim, os xamãs-onça (*yaí*) podiam enxergar o mundo desde o ponto de vista do jaguar, e os *sacacas* do ponto de vista da cobra-grande. Tudo isso permite-nos supor que os botos vestidos em roupas brancas operam uma transformação análoga quando frequentam as festas nas comunidades humanas. Pode-se supor ainda que, uma vez de volta às águas, poderão despir-se ainda do próprio *sutiró* de boto para reassumir um corpo antropomórfico na cidade encantada.

Em conjunto, essas considerações nos levam a sugerir que o caso tukano traz consistência para motivos apenas esboçados nas histórias *baré* sobre os encantos, atualizando elementos que aí permanecem em estado virtual. Por outro lado, os relatos *baré*, e de outras partes, parecem tornar mais explícitos alguns atributos que permeiam a relação tukano entre humanos e os *wai-mahsã*. Assim, a alardeada magnificência das cidades do fundo – que, segundo D. Lima (2014), as pessoas contrapõem com a vida austera nas comunidades ribeirinhas – corresponderia, na interpretação de Slater (1994, p. 206), a uma “riqueza não produzida”, isto é, que prescindem do trabalho e faz-se disponível aos habitantes das águas, pois, como se diz, “lá tem tudo de bom!”. Um mundo de riqueza, é certo, porém destituído de um bem que haveria em abundância somente nas comunidades humanas, isto é, liberdade, uma vez que, sob as águas, todos seriam prisioneiros (artefatos?) de seus donos (Slater, 1994, p. 163). Em outro aspecto, contudo, a vida lá é vantajosa, pois não há inveja, esse sentimento tão frequente entre os humanos. Talvez porque a inveja entre os encantos, como o caso tukano afirma, seja direcionada aos seres humanos. Além disso, dos encantados não se sabe a origem precisa, nem nascem e tampouco morrem, correspondem a um mistério do começo dos tempos. Já os humanos, oriundos que são do útero materno,

²¹ Conferir vários exemplos desse tipo de transformação em Cabalzar (2005).

não estariam em posição de entender plenamente seus poderes (Slater, 1994, p. 148). Impossível não apontar a ressonância desses traços com a anterioridade dos *wai-mahsã* em relação à humanidade, tal como o sustenta a mitocoscologia tukano. Nesse caso, porém, o útero materno, como vimos, figura precisamente como um canal de contato e passagem entre os dois mundos. É nesse ponto que os dois casos divergem mais nitidamente, pois nada parece autorizar uma aproximação entre aquilo que os Baré chamam de 'alma' ou 'sombra' e o *eheri-porã* tukano, a alma-nome que vem dos *wai-mahsã*, a qual, descrita enquanto ossos de peixe, os povos tukano não hesitam em qualificar igualmente como 'riqueza'.

Trata-se, contudo, de uma peculiar noção de riqueza, pois sua efetividade se faz somente nos olhos de outros, e com resultados sempre imprevisíveis. No que tange aos ornamentos, é a consideração e a estima de outros humanos que está em jogo, mas, no caso do *eheri-porã*, o ponto de vista não humano é a própria caução do humano. Eis o ponto: é humano aquele que é reconhecido enquanto tal também pelos *wai-mahsã*, isto é, aquele que traz ossos de peixe introjetados em seu corpo. Talvez essa seja a particularidade que estivemos perseguindo, ou seja, a incidência de uma mesma perspectiva tanto acima como abaixo do fio d'água; neste último, tendo por veículos os ornamentos-artefatos internos ao corpo. Os humanos veem os peixes trajando seus *sutiró* externos, já os peixes os veem como a si, mas despidos, isto é, sob a aparência antropomórfica, já que compartilham ambos o mesmo elemento interno, o *eheri-porã*. Aqui, estaríamos mais próximos dos Yudjá do que dos Wari': como mostra Tânia Stolze Lima, entre os Wari', nós, seres humanos, somos animais para as espécies que nos têm sob sua perspectiva, e vice-versa; mas, para os Yudjá, "enquanto nós, os seres humanos, vemos os animais como animais, eles se consideram gente, e nos consideram gente também, isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejo de se relacionar . . ." (T. Lima, 2005, p. 215).

Finalizando: seguindo na etnografia yudjá, encontramos ali seres aquáticos que apresentam

características análogas aos *wai-mahsã* tukano. É o *pa'i*, que vive em malocas no fundo dos rios. Muito poderoso e mestre em transformar-se, não se lhe atribui uma forma original. Criado como peixe por um xamã demiurgo, é também gente, "peixe-gente" (T. Lima, 2005, p. 205). Assume o aspecto de peixe para se deslocar nas águas, e é atraído e excitado pelo cheiro do cauim fermentado por mulheres humanas. Avança sobre elas para copular, podendo matar e comer seus maridos. 'Eles nos fazem filhos sapos', dizem as mulheres yudjá. Assim como a riqueza dos *wai-mahsã*, o *pa'i* encontra nos demais seres aquáticos os artefatos de sua cultura material e seu alimento cultivado, bem como certas posições de parentesco. A assimetria de perspectivas na relação com eles permite, no entanto, que essa 'cultura' do *pa'i* seja transformada em 'natureza' para os humanos, e transportada pelos pescadores à aldeia. As mulheres humanas, por meio da culinária e das distribuições de comida, transformam então pessoas de lá nas pessoas daqui – o parentesco humano. Mas sempre há o risco do movimento inverso, caso em que a assimetria se dissolve. Para isso, basta que estejamos sob a mirada do *pa'i*: "ver-nos causa-nos ver aspectos do mundo tal como são vistos por aqueles que nos vê" (T. Lima, 2005, p. 217). E então a cultura do *pa'i* passa a ser a nossa. Paradoxalmente, e pelo mesmo motivo, os Tukano devem evitar o olhar dos *wai-mahsã*, ainda que estes representem a certeza de sua própria humanidade. Deixando de lado, em seguida, as noções de natureza e cultura, a autora irá, a partir das peculiares perspectivas do mundo dos *pa'i*, sugerir que "razão do mundo é a socialidade humana" (T. Lima, 2005, p. 217). Talvez as histórias de encantados e *wai-mahsã* que vimos explorando ao longo do artigo deem o mesmo testemunho, mas com alguma variação, pois, para fazer pessoas aqui, é preciso mais do que a culinária, é preciso de meios para negociar e intercambiar vitalidades com os *wai-mahsã* (Cayón, 2013), pois até para pescar é preciso de armadilhas com aparência feminina a lhes convidar para o sexo (Cabalar & Candotti, 2013; Calderón, 2011). É no

mesmo movimento, portanto, que, ao ver outros seres aquáticos enquanto objetos-riqueza, os *wai-mahsã* veem a nós e nossos instrumentos de vida como gente. Algo como uma difração de perspectivas, em que certamente há circunstâncias adequadas para ser visto e não ser visto.

Se esse é o contexto que aponta para os mais “completos desenvolvimentos de uma complexa noção indígena de ponto de vista” (T. Lima, 2005, p. 212), o problema que subjaz a essa intrigante difração de perspectivas não deixa de estar contemplado em uma avaliação de balanço do perspectivismo oferecida por Viveiros de Castro (2015, p. 61): “nem animismo, nem totemismo, o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não humano para o interior de cada existente”. Ou seja, no fundo não importa tanto a dita ‘humanidade de fundo’ dos animais; o que nos leva a pensar, a partir do caso tukano (e baré, possivelmente), que a sabedoria a ser extraída é menos aquela da fórmula ‘cosmologia como ecologia’ (Reichel-Dolmatoff, 1976), ou a de uma ‘ecosofia’ singular (Arhem, 1993), mas, como sugeriu M. Goldman (2021, p. 20), aquela segundo a qual a existência estaria “submetida à capacidade de relacionamento e afecção mútua entre os seres”. Se por meio dos Yudjá aprendemos que a razão do mundo pode ser a socialidade humana, entre os Baré e os Tukano é o próprio mundo que parece compor-se por meio de uma socialidade ‘mais que humana’ (Abram, 2013; Tsing, 2019), da qual participam humanos e humanos outros. A bigamia encantada na comunidade baré de Campinas do Rio Preto o afirma de modo explícito.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a leitura generosa de Tânia Stolze Lima, Eduardo Viveiros de Castro, Márcio Goldman, Felipe Vander Velden, Samira Marzochi e as questões levantadas por vários colegas por ocasião da apresentação de uma versão deste artigo no Núcleo de Antropologia Simétrica (NANSI) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais/ Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS/UFRJ),

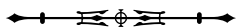
em 12 de abril de 2024. As sugestões recebidas foram extremamente importantes na revisão final do texto, e esperamos dar conta de seu conjunto em trabalhos futuros. Agradecemos ainda o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa (FAPESP) para os estudos que sustentam as reflexões aqui elaboradas (processos nº 2011/23559-8 e 2016/5996-5).

REFERÊNCIAS

- Abram, D. (2013). Um mundo além do humano. *Espaço Ameríndio*, 7(2), 64-95. <https://doi.org/10.22456/1982-6524.43553>
- Amazonas, L. S. A. (1984 [1852]). *Diccionario topographico, historico, descriptivo da comarca do Alto-Amazonas* [Edição fac-similar]. GRAFIMA. <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/3135>
- Andrello, G. (2006). *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. Editora UNESP/ISA/NuTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302895>
- Andrello, G. (2017). “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”: troca e predação no noroeste amazônico. *Anuário Antropológico*, 42(1), 229-248. <https://doi.org/10.4000/aa.1720>
- 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>
- Arhem, K. (1981). *Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the North-west Amazon*. Almqvist and Wiksell International.
- Arhem, K. (1993). Ecosofia Makuna. In F. Correa (Ed.), *La selva humanizada: ecologia alternativa en el trópico húmedo colombiano* (pp. 109-126). CEREC.
- Arhem, K. (1996). Cosmic food web: human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In P. Descola & G. Pálsson (Orgs.), *Nature and society: anthropological perspectives* (pp. 185-204). Routledge.
- Athias, R. (2006). *Kimúá Naâ Uúkuse Basesé. Origem do mundo e da humanidade: a sabedoria dos ancestrais Tukano do Rio Tiquié*. CIPAC.
- Barra, C., & Dias, C. (Orgs.). (2013). *Barcelos indígena e ribeirinha: um perfil socioambiental*. Instituto Socioambiental/ASIBA/FOIRN. <https://acervo.socioambiental.org/acervo/publicacoes-isa/barcelos-indigena-e-ribeirinha-um-perfil-socioambiental>
- Barreto, J. P. (2018). *Waimahsã, peixes e humanos*. Editora da Universidade Federal do Amazonas.



- Barreto, J. P. (2022). *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro* (Coleção Mil Saberes). Mil Folhas/IEB.
- Barreto, J. R. (2019). *Úkusse: forma de conhecimento tukano via arte do diálogo kumuânica* [Tese de doutorado, Universidade Federal de Santa Catarina]. RI UFSC. <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/214435>
- Bidou, P. (1976). *Les fils de l'anaconda celeste. (Les Tatuyo). Étude de la structure socio-politique* [Tese de doutorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales].
- Cabalzar, A. (Org.). (2005). *Peixe e gente no alto rio Tiquié*. Instituto Socioambiental.
- Cabalzar, A. (2009). *Filhos da Cobra de Pedra: organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. Editora UNESP/ISA/NuTI.
- Cabalzar, A., & Candotti, E. (Orgs.). (2013). *Exposição Peixe e Gente* [catálogo]. Museu da Amazônia.
- Calderón, K. (2011). *El Cacurí (wahiró). Tecnología y significado entre lo cotiría del bajo rio Vaupés, Colombia* [Dissertação de mestrado, Universidad de Los Andes].
- Cayón, L. (2013). *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Instituto Colombiano de História e Antropologia.
- Cayón, L. (2018). Dançar para não morrer: diálogos e pesquisa no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 10(2), 241-262. <https://doi.org/10.52426/rau.v10i2.262>
- 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. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/3106>
- Descola, P. (2005). *Par delà nature et culture* (Collection Bibliothèque des Sciences Humaines). Gallimard.
- França Baré, B. (2015). Baré-Mira Iupirungá/Origem do povo Baré. In M. Herrero & U. Fernandes (Orgs.), *Baré. Povo do Rio* (pp. 30-41). Edições SESC.
- Galvão, E. (1955). *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas* (Coleção Brasileira). Companhia Editora Nacional. <http://brasilianadigital.com.br/brasiliana/colecao/obras/324/santos-e-viagens-um-estudo-da-vida-religiosa-de-ita-amazonas>
- 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.
- Goldman, M. (2021). Nada é igual. Variações sobre a relação afroindígena. *Mana*, 27(2), e-272200. <https://doi.org/10.1590/1678-49442021v27n2a200>
- Hugh-Jones, C. (1979). *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511558030>
- 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. (2009). The fabricated body: objects and ancestors in Northwest Amazon. In F. Santos-Granero (Ed.), *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood* (pp. 33-59). The University of Arizona Press. <http://dx.doi.org/10.2307/j.ctv1prss0p.5>
- Hugh-Jones, S. (2017). Body tubes and synaesthesia. *Mundo Amazônico*, 8(1), 24-78. <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. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511621901>
- Lasmar, C. (2005). *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. Editora UNESP/ISA/NuTI.
- Lévi-Strauss, C. (1975). A serpente do corpo repleto de peixes. In Autor, *Antropologia estrutural* (pp. 305-312). Tempo Brasileiro. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:levistrauss-1975-antropologia>
- Lévi-Strauss, C. (2001). Hourglass configurations. In P. Maranda (Ed.), *The double twist. From Ethnography to morphodynamics* (pp. 13-32). University of Toronto Press. <https://doi.org/10.3138/9781442681125-004>
- Lima, D. (2014). O homem branco e o boto: o encontro colonial em narrativas de encantamento e transformação (Médio Rio Solimões, Amazonas). *Teoria & Sociedade*, (n. s.), 173-201. <https://bib44.fafich.ufmg.br/teoriaesociedade/index.php/rt/article/view/115>
- 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*. Editora UNESP/ISA/NuTI.
- 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>
- Maués, R. H. (2012). O perspectivismo indígena é somente indígena? Cosmologia, religião, medicina e populações rurais na Amazônia. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, 17(1), 33-61. <https://doi.org/10.5433/2176-6665.2012v17n1p33>



- Meira, M. (2018). *A persistência do aviamento. Colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. EdUFSCar.
- Nascimento, L. A. (2017). *Patrões, fregueses e donos: economia e xamanismo no médio rio Negro* [Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos]. Repositório institucional UFSCar. <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/9116?show=full>
- Neves, E. G. (2006). Tradição oral e arqueologia na história indígena do alto rio Negro. In L. C. Forline, R. S. S. Murrieta & I. C. G. Vieira (Orgs.), *Amazônia, além dos 500 anos* (pp. 71-108). Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Ramirez, H. (2019 [1997]). *A fala Tukano dos Yé'pâ-Masa: gramática, dicionário e método de aprendizagem*. Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia/CEDEM. <http://www.etnolinguistica.org/biblio:ramirez-1997-gramatica>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1971). *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano Indians*. University of Chicago Press.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1976). Cosmology as ecological analysis: a view from the rainforest. *Man*, 11(3), 307-318. <https://doi.org/10.2307/2800273>
- Reichel-Dolmatoff, G. (1987). *Shamanism and Art of the Eastern Tukanoan Indians: Colombian northwest Amazon* (Iconography of Religions. Section 9, South America). Brill.
- Slater, C. (1994). *Dance of Dolphin: transformation and disenchantment in the Amazonian imagination*. University of Chicago Press.
- Stengers, I. (2011). The curse of tolerance. In Autor, *Cosmopolitics II* (pp. 303-311). The University of Minnesota Press.
- Stradelli, E. (1991 [1889]). O rio Negro, o rio Branco, o Uaupés (1888-1889). In T. Isenburg (Org.), *Naturalistas italianos no Brasil* (pp. 203-305). Ícone Editora/Secretaria de Estado da Cultura.
- Strathern, M. (2013). *Learning to see in Melanesia: four lectures given in the Department of Social Anthropology, Cambridge University, 1993-2008* (HAU Masterclass Series, Vol. 2). HAU Books. <https://haubooks.org/learning-to-see-in-melanesia/>
- Tsing, A. (2019). Socialidade mais que humana. Um chamado para descrição crítica. In Autor, *Viver nas ruínas. Paisagens multiespécies no Antropoceno* (pp. 119-137). Mil Folhas/IEB.
- Van Velthem, L. (2014). *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação. Terra Indígena Jurubaxi/Téa – AM*. FUNAI.
- Van Velthem, L., & Meira, L. (2024). O encanto e os encantados no médio rio Negro. In K. Naase & M. Munzel (Orgs.), *Encontros. Amazônia ontem e hoje* (pp. 175-236). Museu Paraense Emílio Goeldi. <https://www.gov.br/museugoeldi/pt-br/a-instituicao/difusao-cientifica/livros-digitais-1/encontros-amazonia-ontem-e-hoje-final.pdf>
- Viveiros de Castro, E. (2002). Perspectivismo e mutinaturalismo na Amazônia indígena. In Autor, *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345-400). Cosac & Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais. Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. Cosac & Naify/n-1 Edições.
- Wagley, C. (1988). *Uma comunidade amazônica*. Editora Itatiaia/EDUSP.
- Wright, R. (2005). *História indígena e do indigenismo no alto rio negro*. Mercado de Letras.

CONTRIBUIÇÃO DOS AUTORES

G. Andrello contribuiu com conceituação, curadoria de dados, análise formal, aquisição de financiamento, investigação, metodologia, administração de projeto, recursos e escrita (rascunho original, revisão e edição); e L. A. S. Nascimento com investigação e escrita (rascunho original).



