UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Flora Freire Silva Dias Cabalzar

Até Manaus, até Bogotá
Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos

**Geração e transformação de conhecimentos
a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)**

São Paulo, 2010

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Até Manaus, até Bogotá
Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos**

**Geração e transformação de conhecimentos
a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)**

Flora Freire Silva Dias Cabalzar

Tese apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em
Antropologia Social do
Departamento de Antropologia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, para
a obtenção do título de Doutor em
Antropologia.

Orientador: Profa. Dra. Dominique Tilkin Gallois

Versão Corrigida:

De Acordo: Dominique Tilkin Gallois

São Paulo, 2010

Até Manaus, até Bogotá.
Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos

Geração e transformação de conhecimentos
a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada por

Dominique Tilkin Gallois – Orientadora
PPGAS / FFLCH / USP

Beatriz Perrone Moisés
PPGAS / FFLCH / USP

Renato Sztutman
PPGAS / FFLCH / USP

Geraldo Luciano Andrello
Ciências Sociais / UFSCar

Cristiane Pacheco Lasmar
UFRJ / IPPUR

São Paulo
2010

Até Manaus, até Bogotá

Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos

Geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié

(Noroeste Amazônico)

Esta tese corresponde a um experimento descritivo em torno das práticas e modos de conhecimento alorionegrinos, a partir do alto rio Tiquié (afluente do rio Uaupés na Terra Indígena Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas), onde nasceram e se criaram os seus interlocutores, hoje dispersos entre o alto Tiquié, São Gabriel, Manaus...

Tornando presente minha perspectiva antropológica entre os Tuyuka, analiso percepções acerca dos processos de geração e transformação dos saberes considerados de maior valor (*niromakañe*). O objetivo consiste em descrever como conhecedores (*masirã*) são percebidos a partir de atualizações de aspectos da agnação ou das vitalidades transmitidas por linhas paternas. Agnação que se realiza sob novas formas nos movimentos de abertura ao exterior - nos abrandamentos das práticas de proteção, na nominação, na circulação de saberes e sua eficácia na composição de almas, corpos, pensamentos.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Redes de Saberes. 4. Tese. 5. Tuyuka

flora.cabalzar@gmail.com

Into Manaus, into Bogotá

The Tuyuka carry their given names as adornment

Knowledge generation and transformation beginning at upper Tiquié River

(Amazonian Northwest Region)

This work is consistent with a descriptive experiment on the upper Negro river ways and uses of knowledge, beginning at the upper Tiquie River (a tributary of the Uaupés river, municipality of São Gabriel da Cachoeira, Amazon), where the interlocutors of this work were born and raised, today dispersed among upper Tiquié river, Sao Gabriel, Manaus...

Presenting my anthropological perspective among the Tuyuka, I analyze perceptions circa the generation and transformation processes of the most valued considered knowledge (*niromakañe*). With analytical emphasis on knowledge networks, I describe agnation aspects or vitalities as they are transmitted through male lines; agnation which is carried out on new ways under overture to the exterior (softening of protection practices and nomination, alternative modes of knowledge circulation and its efficacy in the composition of souls, bodies and thoughts).

Dedico esta tese ao Aloisio, Tomé e Clara. Porque cresço com eles.

Agradeço a todos vocês:

Dominique Gallois, pela inspiração e confiança.

Aloisio Cabalzar, pelo amor, companheirismo, segurança e paciência com que sempre me apóia e incentiva, também nesta tese.

Mandu Lima, pela inspiração e sabedoria. Marisa e Anita (suas filhas), pela amizade.

Guilherme Tenório e Higinio Tenório, por nos receberem tantas vezes em suas casas, comunidades e Escolas no alto rio Tiquié. Pela oportunidade de seguir aprendendo.

Cristiane Lasmar, pela amizade e sugestões certeiras.

Stephen Hugh-Jones, que procurou me situar ainda em tempo, ante ao universo tão vasto e solúvel de minhas próprias palavras.

Aos velhos grandes conhecedores tuyuka.

Todos os moradores das comunidades tuyuka de igarapé Onça, São Pedro, Cachoeira Comprida, Fronteira e Pupunha, pelo apoio, hospitalidade e amizade.

Professores e professoras da Escola Tuyuka. Em especial, João Bosco Rezende e José Vidal Ramos pelas longas conversas.

Pedro Lima, pela intensidade de seus conhecimentos.

Sabino e Alexandre Rezende, pelos ensinamentos que não podem parar.

Justino Rezende, pela disponibilidade de falar, nos visitar, nos ler, nos comentar. E seu irmão Alexandre, pela inteligência com que ensina.

Raimunda Marques, viúva de Casimiro Lima, suas filhas e filhos, por falarem apesar da saudade. Em especial, Hilda Lima, pela amizade e caxiris, tão desejados na cidade.

Mário Tenório e Catarina Marques, pela hospitalidade e lições de vida na cidade.

Edson, Frâncio, Paulo Lima, Arimatéia, Solange, Lenilza, Edilson Ramos, João Fernandes, Aparecida e Renato, pelo apoio nas traduções e exegeses das falas dos mais velhos.

Lucinéia e Josmar, por suas longas e jovens conversas.

Aos amigos tukano.

Amigos e diretores da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro).

Colegas do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo, pelas oportunidades de trocar idéias e perseguir as Redes (Ameríndias). Projeto Temático que conta com apoio da FAPESP.

Ana Martha Tié Yano, em especial, pelo apoio na revisão final da Introdução, primeiro capítulo e bibliografia desta tese.

Geraldo Andrello e Renato Sztutman, pelas sugestões na Banca de Qualificação desta tese.

Instituto Socioambiental, pelo apoio de toda ordem, em São Gabriel da Cachoeira. Beto e Fany Ricardo, Geraldo Andrello: que sempre nos receberam e apoiaram nessa jornada.

Amigos do ISA, em especial Melissa Oliveira, Laise Diniz, Andreza, Adeilson, Sucy e Mocotó.

Amigas de rio Negro e muito antes, Marta Azevedo e Judite Albuquerque.

Nossos amigos e de nossos filhos em São Gabriel: Alexandra, Marcos, Daniel e Camile Maranguape, Ily e Mariana, Lindáuria e Lorrán; Celeste, Breno, Victor e Anabele; Dona Margarida.

Ao CNPq, pela Bolsa de Doutorado, oferecendo condições de dedicação à tese.

FAPESP, que através do Projeto de Pesquisa Temática Redes Ameríndias, geração e transformação nas terras baixas sul-americanas, desenvolvido no âmbito no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, apoiou minha pesquisa de campo de doutorado na cidade de São Gabriel da Cachoeira.

Meu amigo Maurice Bazin (*in memoriam*), porque aprendemos um com o outro.

Antonia Marques. Laureano Ramos. Emílio Rezende. Pasiko Barreto. Henrique Ramos. *In memoriam*.

Minha mãe Maria Alice, minhas irmãs Camila e Silvia, porque sabemos que estão por perto.

Meu pai Cândido, Ana, Gabriel e Laura, acolhedores, sempre.

Meus tios e primos.

Meus sogros Maria Olívia e Alois; cunhadas Marieta, Margarida e Maria Olívia, porque a partir de Juiz de Fora, estamos em extensa família.

Tia Dudu e tio Hélio (*in memoriam*), que estiveram mais próximos.

Meus avós Cândido e Odila, porque sua memória ilumina gerações.

Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos

Geração e transformação de conhecimentos
a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)

Introdução 1

1.	Em busca de uma linguagem analítica	1
2.	Contexto da pesquisa de campo no doutorado e experiências anteriores	5
3.	Pequena cronologia das mudanças de foco do doutorado	10
4.	Eixo alto rio Tiquié - São Gabriel da Cachoeira	11
	<i>Os Opaya em expansão</i>	17
	<i>Conexões e transformações a partir do alto rio Tiquié</i>	19
	<i>Alguns Opaya em São Gabriel da Cachoeira</i>	21
	<i>Miño - um dos “sibs associados aos Opaya” no alto rio Tiquié</i>	27
	<i>Okokapeapona</i>	28
	<i>Sabino, Alexandre e Renato Rezende (pai, filho, neto): Dasia</i>	30
5.	Últimas considerações	31
6.	Resumo dos Capítulos	32

I Modelo de socialidade dual, geração e transformação de saberes 35

1.	Regimes de socialidade dual (Stephen Hugh-Jones e Viveiros de Castro)	35
1.1	Debates em torno de gênero e geração (e senioridade), no alto rio Negro	35
1.2	Entre modelos gerais (amazônicos) e modelos locais altoninegrinos: elementos introdutórios	41
1.3	Anaconda e ancestralidade difusa nos objetos altoninegrinos (capacidades de pensamento e capacidades reprodutivas no rio Negro)	48
2.	Rebatimentos etnológicos do dado e do construído	49
2.1	Sobre conhecimentos de maior valor (cultura) no rio Negro	50
2.2	Dos eixos de transformação da pessoa e dos saberes (riquezas) no rio Negro	53
2.3	Socialidade dual no rio Negro e circulação de saberes nesta tese	57
3.	Leitura poética: da expansão de predomínios agnáticos em Cabalzar	60
3.1	Predomínios agnáticos no rio Tiquié	60
3.2	Expansão de predomínios agnáticos: modelo local de relação entre agnação e cognação	62
3.3	Dispersão e reaproximação (em novas bases) de irmãos homens tuyuka	67
3.4	Da leitura poética	69

Nesta tese 71

II Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos.

Apreciações contemporâneas sobre a circulação dos saberes de maior valor (niromakañe) 79

1.	Em busca da bonita linha de origem: debates/confrontos (<i>hikenore</i>) entre os velhos conhecedores	86
1.1	Originação e entoação cerimonial (por onde seguimos)	92
1.2	Nossas trajetórias se cruzam	97
2.	Análises com velho Manoel Lima (e outros)	103
2.1	Benzimento da alma (<i>yeripona basere</i>), “coloque em uma folha”	112
2.2	Benzimento da alma quando chega doença: “faça um documento separado”	114
2.3	Benzimento da alma do ‘dançador’ (<i>baya</i>): “isso é outra coisa, faça outro documento”	116
	<i>Compondo corpo alma dos primeiros</i>	118
	<i>Conhecimento, poder e resistência do baya</i>	123
	<i>Hierarquia e substituição entre conhecedores</i>	126
	<i>Circunscrições do perigo e seus abrandamentos</i>	134
	<i>Estratégias de abrandamento da alma e potência do conhecedor (visibilidade ante aos Ancestrais e à Gente- Onça)</i>	141
	<i>Visibilidade ante à Gente-Peixe: modos de igualar os seres (acalmado gente invejosa)</i>	145
	<i>Visibilidade ante aos Ancestrais (possibilidades de abrandar e incrementar potências e perigos): - “Nós fomos benzidos como baya, fizemos jejum, mas não fizemos a iniciação”</i>	154
2.4	Por que as mulheres não podem ver as flautas sagradas? Por que os homens não podem sentir o calor que vem do sangue feminino? “Anote isso em outra folha”	161
3.	Só pensa em comer, comer... Sobre o perigo e o medo	168
3.1	Por que antes tudo era mais perigoso? Por que as mulheres tinham mais medo?	176
3.2	Potências e perigos das transformações entre (saberes) ancestrais, animais e brancos (<i>basoka señore</i>)	179
	Conclusão	184

III Saberes enredados, poderes abrandados 193

1.	Circulação de saberes em uma particular circunstância de tradução	198
2.	Entre gerações (velhos, professores, jovens): possibilidades de abrandamentos e incrementos	205
	<i>Kiti e niromakañe</i>	215
3.	Confrontos entre maiores e menores; índios e brancos (início de conversa)	227
	<i>Irmãos menores</i>	243
4.	Até Manaus, até Bogotá. Qualidades dos saberes em circulação e transformação	245

	<i>Das trajetórias de Mandu (Manuel Lima), Casimiro Lima e Pedro Lima</i>	251
5.	Somos diferentes: mas todos somos (igualmente) comedores de moqueado (abrandamento do rigor de nossos jejuns)	273
	<i>Pedro Lima e o filho, bayaroa</i>	275
6.	-Faça como quiser!	282
7.	Entre os velhos e os filhos dos estudantes (conclusão do capítulo)	286
	<i>Finado velho Laureano Vidal: precisa ter nome e levar adiante o que escuta</i>	289
	<i>Finado velho Casimiro Lima: precisa fazer jejum</i>	290
	<i>José Ramos: é preciso entender melhor, buscar mais longe,</i>	292
	<i>Higino Tenório: Podemos conseguir, se prosseguirmos dando conselhos.</i>	294

Conclusão 299

Múltiplos modos de circulação de saberes e alguns focos 299

Aportes 300

Continuidades e separação: da ancestralidade difusa à ancestralidade dispersa 300

Redes de sujeitos e redes de saberes 301

Expansão de predomínios agnáticos 302

Kiti e niromakañe: entre o abrandamento e a incrementação dos poderes e perigos (dos saberes em circulação) 304

Redes agnáticas: dos avós ou netos próprios aos outros eixos de confiança 306

Interesses 307

A discussão da tese 310

Bibliografia 315

Introdução

1. Em busca de uma linguagem analítica

Esta tese corresponde a um experimento descritivo em torno das práticas de conhecimento altoniegriños, a partir do alto rio Tiquié (afluente do rio Uaupés na região do alto Rio Negro, Terra Indígena Alto Rio Negro, município de São Gabriel da Cachoeira), região na qual os interlocutores desta tese nasceram e se criaram, em boa parte, até a vida adulta.

Tornando presente minha perspectiva antropológica entre os Tuyuka, desenvolvo uma etnografia das redes de circulação de saberes e de suas transformações. Analiso processos em curso de vivência e percepção da geração e transformação dos saberes considerados de maior valor (*niromakañe*). A partir disso busco compreender o modo como são percebidos os conhecedores (*masirã*), hoje dispersos entre o alto Tiquié e a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

O objetivo da tese é mostrar de que modo algumas das transformações que ocorrem nesse âmbito podem ser melhor descritas como atualizações de aspectos da agnação, referida por alguns autores como circulação de vitalidades por linhas paternas (Andrello, 2006; Stephen Hugh-Jones, 2002). Aliado a isto, proponho-me a encontrar uma linguagem analítica com vistas a não só refletir acerca de saberes que, tomados distintamente das pessoas, contribuem para diferenciá-las, como também de que maneira sucede, no momento da passagem de uma rede de transmissão a outra, a transformação das práticas de conhecimentos. Nesses termos, exploro uma metodologia de análise das conexões e fronteiras entre redes de saberes diferenciados em seus modos de enunciação, impactos, eficácias, agências, modos apropriados de circular, e que me permita, igualmente, perceber os efeitos dos saberes enredados sobre as redes de sujeitos - estas últimas já bem etnografadas no alto rio Negro.

Percorro também um diálogo interno à etnologia amazônica e regional, introduzindo uma reflexão sobre o regime de socialidade dual tal como apresentado por Stephen Hugh-Jones (socialidade ritual e socialidade doméstica) e Viveiros de Castro (princípios da agnação e da cogação). Na defesa feita por Hugh-Jones dos modelos locais em detrimento de modelos gerais, o autor elabora uma revisão de seus trabalhos anteriores, enquanto dialoga diretamente com Strathern (*gendered relations*) e Viveiros de Castro (em torno do perspectivismo amazônico). Tal revisão se estende, de forma breve, a outras

etnografias recentemente desenvolvidas na região do Uaupés, em especial aquelas que problematizam a questão da descendência, esta última pensada não em termos de linhagens, mas a partir de hierarquização de valores, pessoas, grupos e bens. Por fim, inspirada em Cabalzar (2008), elaboro contrapontos entre o regime de socialidade dual alorionegrino e a idéia de expansão de predomínios agnáticos: movimentos de expansão atualizando a agnação e a hierarquia em novas bases - enquanto efeito dos dois pólos ou princípios de socialidade (ainda que o autor não se utilize desse vocabulário, já que circunscreve seu trabalho como um estudo de organização social). Contudo, ainda que esteja ciente da pertinência de remontar essas discussões para toda a etnografia do rio Negro, em virtude da densidade dificuldades envolvidas, optei por não seguir tal estratégia. Não elaboro sínteses comparativas, apenas dialogo pontualmente com alguns autores.

*

Alguns contrapontos surgem das revisões sobre a própria postura etnográfica e analítica anteriormente desenvolvida por Stephen Hugh-Jones a partir da noção de casa e pessoa fractal no Rio Negro (1995; 2001, 2002a; 2002b; 2002c; 2009; 2009a). De modo análogo a Tânia Lima (2005) que propõe uma experiência de “amerindianização dos conceitos antropológicos” com o tema da perspectiva, Hugh-Jones faz o mesmo a partir da noção de “casa” no alto rio Negro: casa e suas riquezas, fabricação do corpo e nominação. O autor discute etnograficamente a circulação de aspectos da pessoa-grupo (suas continuidades) e revisa as noções de descendência e hierarquia, colocando os sistemas sociais alorionegrinos em novo patamar comparativo.

Com relação às etnografias mais recentes desenvolvidas na região, dialogo especialmente com Cristiane Lasmar, Geraldo Andreello, Aloisio Cabalzar e Paulo Maia, sob ângulos teórico-metodológicos específicos: a) suas sínteses a respeito dos processos de transformação nas teorias do conhecimento indígenas que se integram ao xamanismo, buscando acessar processos cosmopolíticos de diferenciação ou alteração (Viveiros de Castro, 2002); b) suas propostas de confrontar modos de ação, estilos de vida e modos de existência expressos nos idiomas da corporalidade (rotina diária, trabalho, dietas), também privilegiando os processos históricos (Lasmar, 2005). Neste movimento entre referências, pretende-se pautar alguns diálogos internos ao discurso antropológico na região do alto rio Negro.

Andreello (2004; 2006a) e Lasmar (2005) focam transformações indígenas rumo ao mundo dos brancos: o primeiro através de processos de apropriação dos nomes dos brancos, dos papéis (livros) e das mercadorias, bem como das noções indígenas de

civilização, uma vez que os índios se consideram civilizados; Lasmar, por sua vez, parte da experiência feminina e do casamento de mulheres indígenas com homens brancos no contexto urbano de São Gabriel da Cachoeira, e discute a percepção dos índios dos processos corporais que atravessam o desejo de apropriação do saber dos brancos.

*

Nesse percurso, busco aproximar a discussão em torno da circulação de nomes e riquezas no rio Negro à discussão da circulação de saberes, em redes empíricas. Colocando em primeiro plano os saberes em circulação, proponho a possibilidade de acessar reajustes cosmopolíticos em torno da fabricação do corpo e hierarquização de pessoas e bens no rio Negro. Questões relativas às redes de sujeitos e aos processos de troca simbólica (circulação de partes de corpos e propriedades metafísicas) que atravessam fronteiras sociopolíticas, cosmológicas e ontológicas serão revisitadas na tese a partir das redes empíricas de saberes. Esta tese, portanto, dá precedência analítica às formas de gerar conhecimentos, ou seja, às redes de saberes (Gallois, comunicação pessoal, abril 2009), mais que às redes de sujeitos: “A questão é priorizar as conexões que vão acontecendo e reconfigurando saberes, ao invés da circunscrição inicial nos tipos de conhecimentos ou nos conhecedores.”

Em linhas gerais, pode-se dizer que o presente trabalho consiste em um experimento descritivo focado nos confrontos enunciados em torno dos saberes especializados (próprios e de outros) e a diferenciação entre os conhecedores (*masirã*) altoninegrinos - experimento este primordialmente focado nos processos de construção dos saberes e que proporcionará uma releitura das redes de sujeitos com seus conhecimentos: os papéis do benzedor, pajé, chefe, guerreiro, servo; dos conhecimentos como propriedade dos clãs, sub-clãs; do debate político previsível em torno do controle dos conhecimentos, das prerrogativas especiais, estendendo-se às disputas por prestígio e atualizações políticas das prerrogativas (Gallois, com. pessoal). Trata-se de uma leitura particular das especialidades com o foco nas redes que veiculam saberes e que produzem os agentes desses saberes. Saberes enredados fazendo coisas acontecerem onde não está previsto (Gallois, ms, 2009). Esta releitura está inspirada em uma discussão metodológica que acontece no âmbito do projeto Redes Ameríndias.¹

¹ Redes Ameríndias, geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas - Projeto de pesquisa Temática desenvolvido no âmbito do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII) da Universidade de São Paulo, sob coordenação da Profa. Dra. Beatriz Perrone-Moisés, entre 2007 e 2011, do qual venho fazendo parte. Em vários sentidos este projeto temático dá continuidade às pesquisas desenvolvidas em projeto temático anterior, no mesmo Núcleo: Redes de Relações nas Guianas. O projeto se desenvolve sobre a temática antropológica da geração e transformação de redes de relações no universo

Segundo Gallois (idem):

Ao invés de configurar como atores dessas redes os donos dos saberes, ou em outro registro, os autores, detentores ou transmissores de saberes, prefiro seguir os saberes e práticas que se transformam quando passam de uma rede de transmissão para outra. Se eu seguisse os donos, criadores, autores, detentores, usuários, grupos locais com saberes específicos etc, não poderia verificar tão facilmente a ramificação que a circulação de saberes opera nas redes de sujeitos, revelável em alguma conexão. Sigo redes de saberes para entender como eles (os índios) percebem e distinguem conexões entre redes de saberes, identificando sujeitos.

Observar-se-á contrastes entre saberes, enquanto circulam em trajetórias configuradas, percorrendo linhas paternas ou circulando em ambientes determinados, com modalidades apropriadas.

Nesses termos, proponho uma descrição etnográfica das intervisões entre os homens tuyuka, percepções sobre trajetórias e circulação de seus conhecimentos, partindo de contextos políticos e mais cotidianos. Isso dá uma aproximação parcial aos saberes ditos especializados. Nestes debates - como percebem conexões entre saberes - transparecem percepções menos discutidas ou descritas na etnografia do agenciamento, via circulação ou transformação de saberes, das capacidades, das especialidades.

*

Embora não elabore teoricamente, esta tese é influenciada pela proposta de descrição e análise de modos de ação que criam pessoas e fazem coletividades, ao invés de produzir grupos, inspirada na antropologia pós-social e em autores como Strathern, Latour, Roy Wagner, Viveiros de Castro e Márcio Goldman. Para ir além das visões totalizadoras, sugerem estes autores, não se toma posição sobre um objeto de

ameríndio das terras baixas sul-americanas, propondo uma nova síntese comparativa em torno de como se organizam, em diferentes conjuntos regionais, redes de sujeitos, redes de discursos e redes de saberes. Com a noção de rede, de caráter heurístico, busca-se superar os debates acerca das dicotomias clássicas, enfatizando-se o aspecto da comunicação e da transitoriedade das unidades, tomando-as como algo em constante fabricação, passíveis de serem feitas e desfeitas a todo momento. Aproxima-se do que Viveiros de Castro dizia (1993c: 194, n.5) a respeito das morfologias amazônicas, que seriam "indutivas e não totalizáveis, de tipo rede"; e de Strathern que, através da ferramenta metodológica das redes de relações, propunha buscar, na comparação, as variações. "Variações enquanto maneiras de "cortar" essas redes (que também não teriam valor fixo), interromper os fluxos, estabelecer descontinuidades." Em outras palavras, as maneiras de constituir, entre outras coisas, pessoas e coletivos.

Composto por três linhas de pesquisa, a primeira delas (redes de sujeitos) foca a constituição dessas redes e das unidades nelas e por elas geradas: constituição dos sujeitos em questão, que podem assumir diferentes formas. "As modalidades de relações concebidas pelos ameríndios, inclusive com planos não-humanos". A segunda linha de pesquisas (Redes de discursos) volta-se para usos e processos de produção de enunciados relativos à objetivação da "cultura", como operador estratégico de inserção e confecção de redes que se estendem do plano local ao mundial. A terceira linha de pesquisas, na qual minha pesquisa pessoal se insere mais explicitamente (redes de saberes), foca princípios de geração de modos de conhecimento e classificação do mundo, e sua articulação; aborda diferentes temas a partir dos modos de expressão de saberes.

conhecimento em detrimento dos interesses dos atores, procurando um controle sobre os dados e eliminando perspectivas alternativas. Mapas regionais ou genealogias, por exemplo, implicariam visões totalizadoras: pontos identificáveis nos mapas, em detrimento das pessoas que mudam de lugar; as genealogias também, porque implicam fechamentos, sistemas de conceitos e seu potencial de transformação interno ao sistema, trajetórias particulares geneticamente possíveis dentro dos princípios de que se parte de fenômenos circunscritos sob as características de identidade e fechamento (Strathern, 2004: xvii). Por isso, argumenta a autora: “there is no map, only kaleidoscopic permutation (...) this is the insight, to elucidate obviously connected yet also differentiated sets of societies.” Segundo Strathern (1988), se acabamos partindo de teorias, corpos de idéias, conceitos que embasam uma descrição e que muito provavelmente não são aqueles usados pelos agentes, a estratégia é explicitar isso, “dando à linguagem de análise um diálogo interno, ao invés de usar o estilo monográfico e sistêmico para revelar as complexidades da vida social”. Tal estratégia ajudaria a demonstrar como os fenômenos provocam uma forma analítica que não pretende ser comensurável a eles, mas pretende, pelo menos, indicar um grau análogo de complexidade.

As discussões do primeiro capítulo são indicativas de diálogos internos vislumbrados, cujos desdobramentos, aqui, não se consumam. As correlações que vejo entre minha etnografia e outras discussões da antropologia regional do noroeste amazônico não rumam para quaisquer sínteses ou sistematização aprofundadas. Contudo, uma vez que elas interferiram em muito na minha etnografia, penso ser honesto apresentá-las neste meu esforço limitado de organizar essas idéias.

2. Contexto da pesquisa de campo no doutorado e experiências anteriores

Para observar e falar da amplitude dos saberes e das vidas alorionegrinas, fiz o doutorado a partir de São Gabriel da Cachoeira, onde pude manter ciclos de conversações com alguns Tuyuka, principais interlocutores desta tese.

Desde a concepção da tese, imaginei a possibilidade de acompanhar processos de vida tuyuka desde o alto Tiquié, São Gabriel da Cachoeira ou de Manaus (Cabalzar, F. 2007). Todos eles já eram meus conhecidos de outras épocas em que convivi diretamente com os Tuyuka no alto rio Tiquié. Boa parte das conversas com os mais velhos deu-se em tuyuka. Seções de tradução e exegese aconteciam com apoio de seus filhos ou de jovens alunos da Escola Tuyuka de passagem pela cidade, ou ex-alunos hoje ali vivendo.

Anteriormente ao doutorado estive entre os Tuyuka no contexto de implementação de algumas escolas indígenas no alto rio Negro, organizadas através do Instituto Socioambiental (ISA) e da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) e de suas associações locais. De 1999 a 2004 fiz assessoria antropológica e pedagógica à Escola Tuyuka, através do ISA, permanecendo entre 5 e 6 meses por ano nas comunidades do alto Tiquié para acompanhamento escolar e colaboração na organização de oficinas, elaboração de materiais didáticos e literatura, entre outras atividades. Realizamos uma série de oficinas de políticas linguísticas e alfabetização matemática, tendo a oportunidade de realizar trabalhos conjuntos com assessores de outras áreas como Maurice Bazin (matemático e educador), Gilvan Muller de Oliveira (políticas linguísticas), e de outras instituições, como José Ribamar Bessa Freire da UERJ, Marlui Miranda, musicóloga; Judite Albuquerque, dentre outros.

Mesmo antes disso, em 1994, eu já havia estado por quatro meses nessa região, acompanhando etapa de campo de Aloisio Cabalzar durante sua pesquisa de mestrado sobre organização social (Cabalzar, 1995 e 2008). Ao longo desse tempo, pude adquirir um grau de familiaridade com a língua que me permite comunicar-me razoavelmente bem em tuyuka, embora para alguns efeitos eu ache mais prudente trabalhar com apoio de tradutores e transcritores. Nestas etapas de atividades de campo, realizei entrevistas e vários registros, além de acompanhar a produção de um acervo de registros escritos em tuyuka, desde o momento em que iniciaram a escrita em sua língua, e de observar uma série de produtos de pesquisas temáticas tuyuka, organizadas nesse período de 2000 a 2006. Durante a pesquisa de doutorado pude revisitar, transcrever ou traduzir (no todo ou parcialmente) uma parte desse material.

No início do doutorado em 2005, fiz uma viagem de um mês aos Tuyuka, em virtude da formatura da primeira turma da escola no ensino fundamental, quando permaneci, com o apoio do Instituto Socioambiental, vinte dias na comunidade de São Pedro ou Mõpoea no alto Tiquié. Na ocasião participei da primeira reunião CANOA transfronteiriça - Coordenação Aliança Noroeste Amazônico - envolvendo povos Tukano Orientais do rio Piraparaná colombiano e do alto rio Tiquié brasileiro e colombiano. Durante todos os períodos fora de campo mantive contato quase permanente com equipes do Instituto Socioambiental que continuam acompanhando atividades na região no âmbito de projetos de educação escolar indígena, manejo auto-sustentável e valorização cultural.

Embora parte dos resultados desta tese tenha sido produzida no trabalho de pesquisa bibliográfica, trata-se de uma tese fortemente influenciada pela experiência de

campo (inclusive aquela anterior ao doutorado), pelas discussões entretidas no processo de qualificação, e no âmbito do projeto “Redes Ameríndias, geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas”, do qual venho participando desde 2006 (Proc. 05/57134-2, FAPESP) no Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - NHII - da Universidade de São Paulo. A busca pelo entendimento de processos atuais vivenciados pelos Tuyuka não se encerra com a conclusão da tese. Esta última, ao contrário, pretende apenas explicitar as bases etnográficas e conceituais que informam essa busca contínua. Nesse sentido, cada capítulo procura reunir um conjunto de questões em cuja órbita transito, questões que retornam continuamente até o final do texto.

*

O contexto de minhas atividades entre os Tuyuka anteriormente ao doutorado foi marcado pelas iniciativas no âmbito da Escola e suas políticas lingüísticas. Algumas de suas lideranças já haviam seguido um percurso de até dez anos de escolarização nos internatos salesianos, alimentando sua visão crítica àquela filosofia de educação² em um ambiente de visões conflituosas entre os próprios índios. A reformulação de suas escolas, que se dava na época, acontecia num âmbito de negociações permanentes e delicadas³ em torno de seus saberes ou culturas.

² Até os anos 80, o ensino escolar na região do Uaupés concentrava-se nas missões. Desde a década de 30 do século passado, os povos indígenas do alto rio Negro foram escolarizados e catequizados por missionários salesianos. Foram obrigados a abandonar suas malocas e proibidos de falar suas línguas nas escolas, cedendo “em parte”, sob ameaças e castigos. Dentre os índios, alguns ainda foram porta-vozes (catequistas) dos padres na empreitada civilizatória quando jovens para, décadas depois e já maduros, tornaram-se importantes lideranças tradicionais. Alguns velhos esconderam suas caixas de adornos rituais ao mesmo tempo em que seus filhos enviavam seus netos aos internatos.

³ Segundo Rezende (2007), “nos primeiros anos de internato o sistema educacional não abalou a base da educação tuyuka. Com o passar das décadas, conforme cada vez mais crianças e adolescentes entravam no internato, foi possível perceber que a educação escolar salesiana provocava a perda das práticas culturais. Este tipo de análise se torna possível vendo outros contextos sócio-políticos. Naquela época se pensava que, entrando mais cedo no internato, havia possibilidade de tornar-se “mais civilizado”. Na década de 1970, em Pari-Cachoeira, muitos indígenas rejeitavam as práticas culturais, negavam a identidade indígena e se consideravam brancos (civilizados) (...). Os alunos e alunas não eram educados para as tradições indígenas (serem índios), mas sim para os valores do mundo do civilizado (língua portuguesa, costumes, profissão...). O sonho era um dia tornar-se branco. Quando um filho já sabia falar a língua portuguesa, os próprios pais diziam: o meu filho já é branco! Esta situação gerava orgulho nos jovens, pais, professores, salesianos e o governo. Por outro lado, surgiram mais explicitamente preocupações com os valores indígenas, críticas ao modelo escolar, prática salesiana etc. A nova interpretação daquela história gerou conflitos entre os indígenas e missionários. Os indígenas acostumados com as práticas da civilização entendiam a proposta de valorização das culturas indígenas como volta ao seu passado. Alguns salesianos (Pe. Casimiro, Pe. Eduardo Lagório...) insistiam para que os indígenas recuperassem, revitalizassem e fortalecessem as práticas, porém, existiam outros que não queriam. Em Pari-Cachoeira, por exemplo, nas reuniões de pais, algumas lideranças tradicionais diziam que a finalidade da escola deveria ser ensinar os conhecimentos das sociedades civilizadas. Somente na década de 1980, com os compromissos de associações e organizações indígenas, e com o apoio de outras entidades não-indígenas, é que começou o trabalho de conscientização pela valorização das culturas indígenas. Esta nova mentalidade surge dentro de um delicado processo de negociação entre aquilo que os jovens, lideranças, pais e comunidades sonham como fortalecimento das culturas e identidades indígenas.

Na época, eles assumiam uma postura de reação ao impacto da educação salesiana no enfraquecimento dos vínculos dos mais jovens com as gerações mais velhas dos avós e com suas comunidades de origem, bem como de reação contra a reprodução de preconceitos lingüísticos: as línguas indígenas vistas como obstáculos para o aprendizado do português. Reagiram, então, lançando “tentativas mais explícitas de recuperação de práticas que muito tempo foram reprimidas” (Cabalzar, 1999: 373), de crítica à ideologia da época dos internatos.

O desejo de apropriação dos conhecimentos ou capacidades dos brancos ocorreria de forma duplamente seletiva ou diferenciada nestas novas Escolas que então começavam a ser implementadas. Ao se definirem como Escolas étnicas⁴ e valorizarem os saberes rituais e xamânicos, como enfatizou Lasmar, elas atualizavam processos fundadores da socialidade indígena.

“Para os índios, parece-me, essa escola é diferenciada porque se propõe sensível não só à diferença entre índios e brancos, mas também à diferença entre grupos indígenas” (...) “Essa escola pode ser entendida como uma tentativa de minimizar os ‘efeitos colaterais’ do processo de apropriação dos conhecimentos dos brancos, de um duplo ponto de vista: procurando interferir o mínimo possível na rotina da vida em comunidade (...) de modo que garantiria o acesso seletivo ao conhecimento dos brancos sem que os jovens precisassem se afastar, nem física nem conceitualmente, de sua comunidade de origem; e a escola assumindo um compromisso com a preservação e o resgate dos patrimônios culturais dos diferentes grupos, os quais se objetivariam, sobretudo, nas línguas, nas rezas xamanicas, nas narrativas de origem, no conhecimento ritual, enfim, nos bens concedidos pelo Criador aos ancestrais dos índios no momento em que se deu a diferenciação da humanidade” (Lasmar, 2005: 255-63).

O campo das relações entre as línguas e seu fortalecimento parece ter especial relevância nessa realidade regional onde o multilingüismo é estrutural. Um movimento de inversão dos preconceitos lingüístico-culturais inerentes ao modelo de escola salesiana tem sido parte importante da agência tuyuka e dos demais povos Tukano hoje. O sentido das intervenções tendem a se dar na direção do enriquecimento do plurilingüismo, em oposição a orientações na direção do monolingüismo (empreitada salesiana no século

⁴ As escolas indígenas da região vêm se organizando por territórios étno-lingüísticos, ou seja, em regiões de predomínio das diferentes etnias e línguas. Enquanto algumas Escolas englobam comunidades e territórios onde há predomínio de um grupo (Escola Indígena Utapinopona Tuyuka, Escola Indígena Wanano), outras abrangem sub-regiões mais complexas no sentido em que abarcam comunidades vizinhas de diferentes línguas e etnias. Podemos citar como exemplos a Escola Indígena Baniwa-Coripaco (médio Içana), a Escola Indígena Tukano Yupuri (médio Tiquié), dentre outras. Nestes contextos existe um acúmulo maior de informação e reflexão, tanto da parte dos professores e lideranças indígenas, quanto de alguns assessores e parceiros do ISA - Instituto Socioambiental (lingüistas, matemáticos, educadores), co-participantes de algumas etapas dos processos.

passado que perdurou até os anos 1980).⁵ Através da prática de pesquisas, do uso das próprias línguas no ensino, seu uso fora da escola, a realização de registros diversos (escritos e audiovisuais) atualizam de novos modos seus vínculos geracionais.

Segundo alunos da Escola: “A pesquisa ajuda a explorar conhecimentos de cada um (...) Busca aproximar mais dos velhos, ou de quem tenha mais conhecimentos (...) *Saiña masire buere* (conhecer através de questionamentos, perguntas, ou ensino via pesquisa), é ensinar a conhecer melhor (...) Nesse sentido, os velhos vêm se esforçando muito de manifestar seus conhecimentos para nós” (Rezende, 2007: 359). De dentro de situações de assessoria e antropologia, vimos a Escola como meio de acessar recursos e conhecimentos, de atualizar relações próximas e distantes. No doutorado, vimos a escola em meio à circulação de saberes em redes e em seus circuitos de confiança entre diferentes redes de saberes.

*

A partir de São Gabriel da Cachoeira também mantive, nesse período, muitos contatos com moradores das comunidades tuyuka do alto Tiquié, com quem convivi em vários momentos nos últimos dez anos, desde que acompanhei a implantação da Escola Tuyuka, inspirada num desejo de mudar a educação escolar tradicional, aquela implementada pelos salesianos para civilizar - (*basoka señore*).⁶ Trabalhei, sobretudo, com homens tuyuka mais velhos, mas também com os afins dos tuyuka, mulheres e homens tukano e *yebamasã*, dentre outros, focando-me nas histórias de vida, no rumo dos aprendizados especializados no curso da vida, privilegiando todas as oportunidades de

⁵ A política escolar tuyuka veio se definindo referenciada em discussões mais amplas, de política lingüística, através de uma série de decisões para ampliar as possibilidades de uso do tuyuka: 1) confronto à influência da língua franca indígena regional, o tukano, ou do português; ao fato de os jovens estarem adotando a língua tukano entre eles no cotidiano, e de algumas mães - falantes de outras línguas - não estarem incentivando seus filhos ao uso do tuyuka; 2) dentro das escolas, adoção da língua tuyuka como língua de instrução durante todo o ensino fundamental e não apenas como uma língua dos primeiros anos do ensino, depois colocada em segundo plano pelo português; 3) realização de diagnósticos comunitários periódicos da situação da língua tuyuka em relação às demais línguas Tukano Orientais e ao português, garantindo participação comunitária na definição das estratégias e na avaliação e planejamento de cada nova etapa; 4) construção de conhecimentos através de práticas de pesquisas focadas nos próprios conhecimentos, desde os anos iniciais até o ensino médio.

⁶ Para entender melhor a situação atual dos Tuyuka, é importante ter em mente que, desde a década de 40 do século passado, esses povos foram compulsoriamente escolarizados e catequizados por missionários salesianos. Foram obrigados a abandonar suas malocas e proibidos de falar suas línguas nas escolas das missões, cedendo “em parte”, sob ameaças e castigos. Passado o período de intervenção mais violenta e determinada dos salesianos, o tempo dos internatos e certa decadência das missões, hoje os tuyuka, ao lado de muitas outras iniciativas indígenas no Brasil, vivem o processo de reorganizar ou organizar o ensino escolar em bases culturais (política e pedagogicamente). Quando os Tuyuka começaram o ensino de 5ª e 6ª séries em suas comunidades no final de 2001, crianças e jovens tuyuka abandonaram a escola da missão de Pari-Cachoeira para construir seu “próprio projeto de escola”. Voltam para estudar em suas comunidades, onde passam a adotar o tuyuka como língua de instrução até a 8ª série, uma decisão central com muitas conseqüências importantes nas escolas e fora delas. Sua política escolar deve ser entendida enquanto inserida numa discussão de políticas lingüísticas e comunitárias, de escopo e conseqüências mais amplas.

discussão das biografias e práticas de conhecimento, concentrando-me em episódios considerados mais significativos, tanto pelos narradores quanto por mim.

Trabalhei, com apoio de tradutores jovens, uma série de registros em áudio e registros escritos, produtos de pesquisas conduzidas no âmbito da Escola Tuyuka, das quais participei direta ou indiretamente em anos anteriores (2000-2006), quando convivi principalmente com moradores das comunidades de São Pedro, Cachoeira Comprida e Igarapé Onça. Concentro-me principalmente nas discussões no âmbito dos projetos de gestão de conhecimento e processos de valorização em voga em toda a região, especialmente quando incidem sobre a questão da formação de dançadores (*bayaroa*) e benzedores (*baserá*) nos dias de hoje; nas pesquisas de temas importantes (*nirõmakañe*) conduzidas pelos alunos, em correlação com sua formação para ser *baya* (dançador/cantador) e benzedor - a ser conduzida em limiares da Escola e fora dela, na forma de colocar demandas aos jovens.

3. Pequena cronologia das mudanças de foco do doutorado

Entrei no doutorado com o projeto de pesquisa “Multilinguismo e relações sociopolíticas Tuyuka: Estudo das teorias do conhecimento, processo de produção e transmissão de conhecimento no atual contexto multilíngue do alto Rio Tiquié / Uaupés”. Tratava-se de um enfoque etnográfico nos contextos cotidianos de aprendizado e transmissão - rotinas interativas - hoje valorizados pelos Tuyuka, e das diferentes posturas geracionais e de gênero, usos apropriados e atribuição de importância relativa às várias línguas nesses contextos.

No início do doutorado elaborei algumas reflexões sobre a experiência de campo já acumulada anteriormente, focando o contexto da Escola Indígena Tuyuka, naquilo que eu já havia feito entre os Tuyuka e o que faria adiante. Uma vez que se tratava de uma etnografia das situações de transmissão e das teorias do conhecimento (como formulado no projeto inicial), era certo que a escola seria um dos contextos, especialmente de construção de alternativas políticas, pedagógicas, técnico-científicas relevantes para as comunidades tuyuka e região como um todo, segundo uma lógica própria. Desenvolvi interrogações preliminares em torno do lugar de nossos trabalhos de assessoria na escola indígena em relação ao corte que separa natureza/cultura ou natureza/sociedade. Passei a vislumbrar os Tuyuka, construindo em seus encontros conosco novas relações no

campo do plurilinguismo, da escola diferente da que tinham antes; das parcerias em projetos; das pesquisas. Até início do doutorado não havia tido contato com a literatura antropológica pós-social mais recente que envolve autores que também se revisitam, como Roy Wagner, Strathern, Latour, Viveiros de Castro (quando este sugeriu a incompatibilidade entre duas concepções de antropologia),⁷ inspirados em Deleuze e Guattari e outros. Nesse sentido, as primeiras leituras levaram-me a uma reformulação da pesquisa, resultando, assim, na proposta atual.

No meio do doutorado, redirecionei meu projeto para as percepções que os Tuyuka teriam das suas diferentes experiências, situações e trajetórias de vida na atualidade, focando-me em trajetórias ou experiências de vida, processos micro-históricos nos quais se engajaram em diferentes momentos, ativando relações e construindo significados, das motivações para seus feitos e trajetórias. Era uma tentativa de olhar para sua dinâmica, múltiplas dimensões, processos transformadores de comunidades ou culturas. Tratava-se de focar experiências e processos (sociocosmológicos, sociopolíticos) de diferenciação, e das conexões em suas diferenças.

Apenas a partir da qualificação (F. Cabalzar, 2007) a questão central da pesquisa passou a enfatizar as especialidades altoninegrinas. O processo envolvido nas reflexões mais recentes e no processo etnográfico encontra-se nos capítulos da tese.

4. Eixo alto rio Tiquié - São Gabriel da Cachoeira

Desenvolvo a tese partir do eixo alto rio Tiquié e São Gabriel da Cachoeira, na região da Terra Indígena do Alto Rio Negro (a cidade, particularmente, está fora da referida Terra Indígena, que se estende a partir da margem direita do Rio Negro), demarcada e homologada, onde vive uma população - pertencente às famílias lingüísticas Tukano Oriental, Aruak e Maku - totalizada em cerca de aproximadamente quatorze mil pessoas. Fazem parte do sistema de exogamia lingüística (regra de casamento com pessoas “que falam outra língua” e de outros grupos de descendência) cerca de dezenove

⁷ E a necessidade de escolher entre elas. De um lado, o conhecimento antropológico que resulta da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto - sabemos de antemão o que são as relações sociais, a cognição, o parentesco, a religião, a política; de outro lado, um conhecimento antropológico que pressupõe igualdade conceitual entre procedimentos da investigação e procedimentos investigados. Assim, Viveiros de Castro define essa antropologia como a arte de determinar os problemas postos por cada cultura, que não são os mesmos, e não de achar soluções para os problemas postos pela nossa. Os problemas reais de outras culturas são apenas problemas possíveis para a nossa. Viveiros de Castro (2001: 26) comenta que o papel da antropologia é dar a essa possibilidade (lógica) o estatuto de virtualidade (ontológica), determinando, ou seja, construindo, sua operação latente em nossa própria cultura.

grupos da família Tukano Oriental⁸ (o Tuyuka inclusive) entre os quais vigora, como consequência, um multilinguismo sistemático (Gómez-Imbert, 1996: 445), sendo a grande maioria dos índios plurilíngüe, falando duas, três, ou mais línguas (a língua do pai, a língua da mãe, a de avós que podem ser falantes de uma terceira língua, etc). Tal contexto envolve plurilinguismo individual, coexistência de várias línguas nas comunidades, devido, sobretudo, à presença de mulheres de várias origens, e o fato de cada língua estar espalhada em várias micro-regiões, os grupos lingüísticos não vivendo em áreas contínuas.

No alto rio Tiquié, foco uma área de ocupação tuyuka que se define por uma série de cinco comunidades tuyuka vizinhas: Mõpoea ou São Pedro, Cachoeira Comprida e Fronteira no alto Tiquié brasileiro; Pupunha e Bella Vista no alto Tiquié colombiano. Nesse trecho todo, o tuyuka é a principal língua doméstica e língua de intercomunicação nas reuniões políticas e cerimoniais. A etnografia inclui também uma comunidade tuyuka mais distante, rio abaixo: Onça igarapé, localizada em território de ocupação de seus cunhados tukano, vizinho a Pari-Cachoeira, que sedia a missão salesiana neste rio.

Vale situar brevemente o alto rio Tiquié. Taracua (situada no Uaupés logo acima da foz do Tiquié) e Pari-Cachoeira (já no alto Tiquié) são comunidades antigas dos Tukano. Os missionários salesianos aí se instalaram (com grandes estruturas construídas em torno de internatos), respectivamente, em 1923 e 1940. Acima de Pari-Cachoeira, vem o trecho mais encachoeirado deste rio, que vai atravessar a fronteira Brasil Colômbia adiante (ver Cabalzar, org. 2005). Logo acima de Pari-Cachoeira está um trecho de ocupação tukano, ainda que os dois igarapés próximos à missão sejam de ocupação tuyuka (na margem direita, o Igarapé Onça; e o igarapé Cabari na margem esquerda). Destes, vamos falar mais do igarapé Onça, com comunidades tuyuka próximas aos cunhados tukano, onde Manoel Lima (Mandu), um dos principais interlocutores desta tese, foi criado.

⁸ Existe uma produção etnográfica extensa e de qualidade referentes aos povos Tukano Orientais. Sem ser exaustiva, podemos destacar: Andreello (2006), Århem (1981, 1993, 1996, 2000, 2001), Béksta (1988), Torres Laborde (1969), Brüzzi Alves da Silva (1962), Fulop (1954 e 1956), Reichel-Dolmatoff (1971 e 1975), Goldman (1963, 1977, 2004), Buchillet (1983, 1988, 1991a, 1991b, 1995, 1997), Cabalzar (1995, 1999, 2000, 2008), Cayón (2002), Chernela (1982, 1983, 1997a, 1997b, 2001, 2003, 2004), Correa (1996), C. Hugh-Jones (1977, 1979), S. Hugh-Jones (1977, 1979, 1988, 1992, 1993, 1995, 1996a, 1996b, 2001, 2002, 2006, 2009, 2009a, 2009b), Jackson (1974, 1983, 1994, 1995a, 1995b), Koch-Grünberg ([1909] 1967), Lasmar (2005), Langdon (1975), Mahecha Rubio (2004), Ribeiro (1980).

Dos Tukano, vamos falar mais de São Domingos, no rio Tiquié próxima à foz do Onça igrapé. Acima do trecho de ocupação tukano vem um trecho de ocupação tuyuka que atravessa a fronteira. Daqui, vamos falar mais de Mõpoea ou São Pedro, onde moram Guilherme e Higino Tenório - principais lideranças tuyuka do rio Tiquié - e sede da Escola Tuyuka. Já mais alto, na Colômbia, falaremos em linhas gerais, citando mais frequentemente o povoado tuyuka de Pupunha, onde vivem até hoje alguns irmãos

[illegible]

A etnografia regional enfatiza que a língua paterna é dominante nas comunidades indígenas da região (correspondente à maloca tradicional), tanto como língua pública usada nas reuniões comunitárias pelos homens e jovens, como enquanto língua standard para os conhecimentos do grupo. A língua paterna, em um ambiente onde vigora a exogamia linguística e a residência patrilocal, corresponderia a um recurso político que restringiria aos homens o acesso a certos conhecimentos e formas de comunicação. Segundo Chernela (2004:14), na transmissão de conhecimentos “do sib” de uma geração à outra os homens consideram essencial que as identidades lingüísticas permaneçam distintas e as fronteiras lingüísticas bem delimitadas e estáveis. Nesse contexto, a pluralidade de línguas faladas pelas mulheres afins que chegam à comunidade a partir do casamento substancia, de acordo com os homens, as influências caóticas das mulheres. Segundo a autora, as conversas multilíngües das mulheres de fora acentuariam sua diferença, seu papel periférico na perspectiva dos homens, cujos discursos correspondem a interações monolíngües que ocupam o centro das comunidades.

Enquanto alguns autores contrapõem acesso restrito dos homens aos conhecimentos do sib, ao papel desestruturador das mulheres, outros enfatizam a complementaridade entre as esferas masculina, e feminina do conhecimento a que homens e mulheres são, respectivamente, instruídos a dominar desde sua criação na infância, juventude e vida adulta, em sua produtividade recíproca. Nesse sentido, fala-se de conhecimentos específicos da mulher e do homem, pois que o aprendizado corresponde também ao manejo de substâncias (poderes masculinos e femininos) que são perigosos uns aos outros: o consumo do ipadu, essencial à aquisição de saberes masculinos, afetaria os poderes reprodutivos da mulher; enquanto o sangue feminino afetaria os poderes reprodutivos dos homens.

Mesmo que certos saberes considerados de valor maior (*niromakañe*) sejam identificados ao ambiente masculino e que a maioria das mulheres não seja instruída nesse sentido - mas sim para dominar outras esferas do conhecimento, menos exploradas e abordadas antropologicamente como a criação dos filhos, cuidados com gestações e partos e o manejo da roça - ainda assim enfatiza-se (ver Mahecha, 2004: 120) que o pensamento altamente valorizado pelos homens só se completa com o das mulheres, e com o de outros homens cujos trabalhos não são propriamente xamânicos (idem). Tais saberes de valor maior correspondem a campos específicos de conhecimento, hierarquizados e complementares (idem: 135), e a ofícios diferentes a que cada pessoa é

direcionada desde a nominação: benzimento realizado após o nascimento entre os Tuyuka, em que se atribui à criança, com o nome, transmitido por linha paterna, a intenção de um certo ofício ou especialidade.⁹

*

A criança tuyuka no alto Tiquié, como boa parte das crianças na região, fala pelo menos duas línguas, a do pai e a da mãe (na maioria dos casos tukano). Terá mais intimidade com a língua da mãe no início de sua socialização, fato que garante, justamente, a persistência do multilinguismo característico desta região. Na socialização da criança, entretanto, deve-se levá-la a, progressivamente, abandonar a língua da mãe pela do pai (Gómez-Imbert, 1996: 443), uma vez que compreenda que há mais de uma subcomunidade lingüística no seu campo social. Mahecha (2004: 235-6) enfatiza a importância da competência cultural tanto na língua do pai como na da mãe, mais valorizadas respectivamente pelos parentes agnáticos e afins. O domínio da língua seria um indicador concreto dos conhecimentos que a pessoa tem de sua Gente. O emprego correto das diversas formas retóricas valorizadas em diversos contextos seria a condição básica para poder afirmar que se tem um pensamento completo. Também seria igualmente importante dominar um vocabulário básico em outras línguas faladas nas regiões por onde a pessoa circula (idem: 235-6).¹⁰

Considera-se que tanto homens como mulheres aprendem conhecimentos e práticas próprios, pelas quais zelam seguindo estratégias discursivas, no sentido de que o que é assunto de mulher ou assunto de homem só pode ser contado em determinadas circunstâncias e entre determinadas pessoas (Mahecha, 2004: 290). Esse zelo envolveria

⁹ Dentre estes campos específicos de conhecimento e ação, hierarquizados e complementares, alguns são saberes considerados de valor maior (*niromakañe*) por seu poder de proteção e formação da pessoa, sendo centrais na diferenciação entre irmãos homens por ordem de senioridade (critério de hierarquia), e no manejo dos quais alguns conhecedores se tornam respeitados, enquanto irmãos maiores e também segundo a profundidade de seus conhecimentos. Ainda que todo homem adulto possa manejar *niromakañe*, considera-se que a maior parte dos homens não o fará, especializando-se em outros ofícios como o de bom trabalhador, bom pescador, bom caçador. Há pessoas benzidas para exercer estas outras funções, assim como hoje também se benze para exercer novas funções associadas com a dinâmica das comunidades atuais. Aspectos de *niromakañe*, como benzimentos de proteção e cura, também podem (embora raramente o sejam) ser manejados por mulheres que já passaram seu período fértil. Quanto aos conhecimentos de cantor, algumas mulheres também são preparadas desde o nascimento. Já conhecimentos para entoações cerimoniais são considerados exclusivamente masculinos entre os Tuyuka. (Ver Mahecha: 135)

¹⁰ Citando Cayon (2003, ms), Mahecha (2004) escreve que os seres não humanos donos dos lugares sagrados de certo território, falariam a mesma língua da Gente que o maneja, mudando a novo território, os benzedores teriam que aprender as línguas e benzimentos dos donos dessa região.

ainda a ética do não envolvimento nas tradições alheias (Goldman, 2004), e o segredo na pronúncia de nomes sagrados (S. Hugh-Jones, 2002).¹¹

Mesmo que certos saberes sejam conhecidos por muitos, o manejo do secreto restringiria sua circulação, de modo que só se conta certos saberes mediante confiança e credibilidade (Mahecha, 2006: 298). Saberes mais secretos, seriam debatidos principalmente a partir da iniciação, quando se busca aprofundar os conhecimentos associados a especializações e ao manejo de suas fontes de fertilidade como a menstruação (das moças) e o jurupari (entre homens).

Nesse sentido, minha intenção é enfatizar percepções em torno das relações de confiança, que podem se construir para além das relações pais-filhos, avós-netos, ou pai-filho do irmão do pai - filho do irmão. Uma vez que me concentro mais na circulação de saberes de maior valor (*niromakañe*), discuto âmbitos de abertura e abrandamentos aí percebidos.

Se a percepção da eficácia de saberes mais valorizados passa mais explicitamente pela circulação interna a linhas (a referida transmissão de saberes de valor maior de uma geração a outra, internamente aos sibs), há rotas e modos de circulação traçados por linhas em expansão.¹² Por exemplo, no caso de irmãos que seguem por distintas trajetórias e vivências a partir das quais concebem seus saberes maiores. A partir da circulação de saberes maiores entre diferentes sibs (ou segmentos de sibs), outros modos de circulação se explicitam, no âmbito da geração e transformação dos saberes *niromakañe*.

*

Os *Opaya* em expansão

De antemão, apresento meus principais interlocutores na etapa da pesquisa de doutorado, em correlação com os maiores colaboradores tuyuka ao trabalho de Cabalzar (2008), desenvolvido também entre os Tuyuka do alto Tiquié. O referido antropólogo centrava-se na narrativa histórica do sib *Opaya*, sob a perspectiva dos irmãos maiores Gire e Higino Tenório, que vivem no alto rio Tiquié, na comunidade de Mõpoea ou São

¹¹ Segundo o autor, sua pronúncia em contextos narrativos adequados como os benzimentos servem para controlar ou transformar as manifestações de seu espírito. Segundo Mahecha (2004: 213), nomes pessoais ou nomes de lugares sagrados seriam mantidos em segredo, pois ao mencionar lugares de origem de certos conhecimentos e bens rituais específicos de cada Gente, invoca-se seus donos, que podem utilizá-lo com propósitos benéficos ou perversos. Sua enunciação em certos contextos expõe aos perigos dessa interação. A enunciação de nomes pessoais também implica em contato com os bancos de pensamento das pessoas e com os ancestrais falecidos em outras dimensões do cosmos.

¹² A idéia das linhas em expansão, ou da expansão de predomínios agnáticos; assim como de adensamentos (certos sibs ou segmentos de sibs), ou da expansão das redes de saberes, são mais detidamente definidas ao longo do capítulo 1 ou desenvolvidas ao longo da etnografia como um todo.

Pedro. Entre os *Opaya*, eu já me aproximo mais dos irmãos menores de Higino e Gire, como se reconhecem desde gerações passadas os respectivos avós de Mandu Lima, Pedro Lima e o finado Casimiro Lima, em relação aos avós de Higino e Gire.¹³ Estes irmãos menores se encontraram em maior circulação territorial no alto rio Tiquié (entre Pupunha e igarapé Onça entre os anos de 1920 e 1950 aproximadamente), assim como entre o Tiquié e São Gabriel da Cachoeira, onde Mandu vive desde os anos 1980 e onde veio a falecer em 2005 o velho Casimiro. Pedro, circulando também como seus irmãos, sempre viveu em Pupunha,, tendo mais recentemente se aproximado mais da Escola Tuyuka, passando grandes temporadas em São Pedro ou Mõpoea, comunidade sede da escola, onde colabora intensamente como conhecedor, em redes que privilegiam o registro dos saberes de maior valor (*niromakañe*) a partir do ensino com pesquisas conduzidas pelos alunos frente aos velhos conhecedores. Pedro Lima também trouxe seus filhos mais novos para concluírem seus estudos (ensino médio) na Escola Tuyuka. Pupunha é a primeira comunidade Tuyuka passada a fronteira, rio acima, já na Colômbia, onde vigoram sistemas públicos de saúde, educação e territorialidade indígenas bastante diferenciados dos brasileiros.

Cabalar (2005; 2008) igualmente reconhece que, apesar de focar nos *Opaya*, as narrativas históricas dos Tuyuka, que convivem e colaboram política e ritualmente no alto rio Tiquié, só existem enredadas. Exploro aspectos desse enredamento a partir de práticas de conhecimento e percepções de conhecedores, que também se delineiam nesse sentido, diferenciando *Opaya*, *Okokapea*, *Kumumua*, *Miño* e *Dasia*. Relevo especificamente aspectos de seus debates em torno de *niromakañe*, enquanto saberes de maior valor circulando entre redes ou, entre tais adensamentos. Busco perceber aspectos da expansão das redes de saberes: as linhas entre avós e netos homens, ancestrais e atual humanidade, por onde circulam forças vitais, poderes e riquezas (incluídas as narrativas, os benzimentos de proteção, as entoações cerimoniais, a partir das quais também se diferenciam).

*

¹³ Mandu é *Opayadokapuara*. Os *Opaya* em conjunto correspondem ao sib de mais alta hierarquia do rio Tiquié em relação aos outros sibs tuyuka dessa região, seus irmãos menores nessa ordem: os *Okokapea* e *Kumumua*, *Miño* e *Dasia*. Dentre os *Opaya* (assim também dentre os outros), também vigoram distinções explicitadas por relações de senioridade entre irmãos. Mandu e seus irmãos classificatórios Pedro Lima e finado Casimiro Lima, em conjunto (e enquanto netos de um mesmo avô, *Buabi Yaka*), consideram-se menores em relação às lideranças maiores que estão hoje vivendo na comunidade de Mõpoea ou São Pedro, Guilherme e Higino Tenório (que são netos de um outro avô, *Poani Ekag#* ou *Poani* Urumutum, irmão maior de *Buabi Yaka*).

Conexões e transformações a partir do alto rio Tiquié

A continuidade que marca o território tuyuka no alto Tiquié desaparece no médio e baixo rio Tiquié, onde prevalece uma descontinuidade maior por etnia, compondo uma situação de maior complexidade social no âmbito de predomínio da língua tukano. As comunidades tuyuka do alto Tiquié são próximas entre si, mantendo relações sociais intensas (co-participação em ciclos rituais, colaboração nos trabalhos coletivos, trocas de bens e trocas matrimoniais). Abrigam não apenas grupos de descendência tuyuka (que seria a ocupação clássica das malocas uaupesianas), mas também famílias afins co-residentes.

No território tuyuka do alto Tiquié predomina a língua tuyuka, usada inclusive pelos cunhados co-residentes naquela área. A outra região onde predomina uma ocupação territorial contínua tuyuka, não incluída como foco desta tese, é a do igarapé Inambu, afluente do Papuri. Há outras ocupações no Castanha (afluente do médio Tiquié); duas comunidades em afluente do igarapé Machado (*Komeña*); uma comunidade no baixo Tiquié (Vila Nova) e algumas famílias nos centros missionários e urbanos regionais.

Quando conversava na cidade de São Gabriel com os Tuyuka mais velhos que cresceram no alto Tiquié, sempre propunha que fizéssemos todas as conversas em Tuyuka. Com os velhos, a conversa fluía com bastante naturalidade; parecia mesmo que a língua e seus saberes se compunham; já parecia um esforço, às vezes estéril, para os demais, com os quais eu tinha que insistir que mantivessem o tuyuka no curso da entrevista. Apesar de morar há mais de vinte anos em São Gabriel, Mandu fala um português precário. Minhas perguntas eventualmente colocadas em português não provocavam qualquer mudança de registro lingüístico, embora com elas o interrompesse de modo bastante inconveniente, criando lacunas importantes ao quebrar sua linha narrativa. Quando procurei Mário Tenório, hoje com seus sessenta anos e há cerca de doze anos na cidade, quase vinte anos mais jovem que Mandu, ele simplesmente não conseguia manter o tuyuka, provavelmente pela consciência das minhas dificuldades lingüísticas. À todo momento, passava do tuyuka para o português. Isso é interessante, porque para Mandu essa mesma consciência tinha efeitos distintos.

Gostaria de comentar um episódio referente a esta conexão entre dinâmicas sociopolíticas, espaciais e as transformações e possibilidades sociolingüísticas nesse contexto multilíngüe. Nós, antropólogos, geralmente perguntamos às pessoas aqui da região, num primeiro encontro, de onde são, de onde vêm (comunidade /língua /região), o que já nos permite fazer um primeiro mapa de sua situação. Muito diferente do modo

indígena, em que se situam através de relações mais finas de senioridade no parentesco e no âmbito regional maior pela co-afinidade (fratrias). Conversando com Higino Tenório e um de seus colegas wanano durante um curso de formação de assessores pedagógicos indígenas (APIS) em São Gabriel, esse wanano morador do alto rio Uaupés comentou que quando está viajando, descendo para São Gabriel, conforme se distancia de seu território, a primeira pergunta que faz quando pára numa comunidade é se tem peixe.

A pergunta remete a uma dinâmica de reconhecimento. Lá no alto Uaupés, região wanano, ele diz saber o que se passa com relação ao uso das línguas pelos adultos e jovens (ou seja, ele sabe que língua usar quando chega com um velho, com um jovem ou com uma criança nas comunidades). Conforme se afasta de lá rumo a São Gabriel, não tem mais certeza do que vai encontrar. Se os jovens são falantes de português, tukano, e como vão se entender. E é por isso que esta é a primeira pergunta que faz, em tukano, quando encosta em uma comunidade desconhecida:

- Tem peixe? - pergunta, em tukano, ansioso não por comer, mas por desvendar como irá se comunicar.

Certas tendências nas escolhas e práticas lingüísticas na região são mais ou menos conhecidas. No interior (como se referem a partir de São Gabriel da Cachoeira), o processo mais citado é o da tukanização de línguas minoritárias frente ao Tukano. No caso das crianças nascidas na cidade, o de não falarem mais o tukano, muito menos suas línguas (da família Tukano Oriental) minoritárias, mesmo com pais falantes. Por outro lado, aqueles que saem já jovens de suas comunidades, mesmo que não usem por um tempo, ou não usem com frequência suas línguas, não as esquecem. Mas nessas e em outras tantas partes, é preciso sondar. Por isso tudo, interessam as conexões sociolingüísticas que se estabelecem. Higino sempre comenta que para os pesquisadores como nós (antropólogos, que não falamos tuyuka), as festas de caxiri são momentos importantes de aprendizado, pois é nesses momentos que as pessoas gostam de falar mais, em português inclusive. Por outro lado, diz que os antropólogos nunca irão entender sua cultura, por jamais se tornarem fluentes no tuyuka.

Higino é irmão menor de Guilherme Tenório. São consideradas lideranças fortes do alto Tiquié, moradores de São Pedro. Higino Tenório é considerado pelos brancos como um tradutor, embaixador, moralizador deste processo de discussão da Escola Tuyuka na região, tendo vislumbrado e investido nessa possibilidade de reverter, ao lado de seus parentes, muito desses processos como a tukanização do tuyuka, o esvaziamento das comunidades, a suposta e assim tão falada desvalorização dos conhecimentos tradicionais

pelos jovens. É nesse rumo que estão dinamizando o contexto multilíngüe em que vivem, onde a língua já é, desde a origem, operador de diferenciação social (vide clássica discussão em torno da exogamia lingüística na região do alto rio Negro).

Guilherme tem duas filhas jovens que moram há muitos anos em São Gabriel, tendo passado inclusive por Manaus algumas vezes, e voltado. A outra filha está casada com um tukano de Bela Vista (comunidade situada abaixo de Pari-Cachoeira). E seu filho mais velho vive a seu lado em São Pedro. Isso no que diz respeito a seu primeiro casamento, de que é viúvo há muitos anos. Posteriormente se casou com uma moça *yebamaso* co-residente, e já têm vários filhos e filhas pequenos. Higino é casado com uma tukano de São Domingos (*Bubera-põrayo*), com quem tem oito filhos - quatro meninas e quatro meninos.

São freqüentes os relatos que nos fazem pensar nas atitudes (aparentemente mais femininas) de ir ainda além, em busca de filhos ou irmãos que se afastaram, viajaram, demoraram, nunca mais mandaram notícias. Cabalzar (inf. pessoal) também costuma comentar a respeito de uma estratégia explícita dos casais, de buscar uma diferenciação nos rumos dos filhos: ter um filho padre, um soldado, um professor, um na comunidade; o mesmo para as filhas. Sabemos que pais de filhos já criados circulam bastante nas várias comunidades onde têm filhas (especialmente se viúvos); até em São Gabriel, mais comum hoje em dia, e mesmo Manaus. Mas estas histórias a que me refiro são casos de filhos que foram tão longe, que (pela falta ou forma das notícias recebidas) levaram-nas a procurá-los. Casos de mães ou irmãs que foram bem longe, Colômbia ou Venezuela adentro, em busca de filhos ou irmãos, sucedendo, ou não, em trazê-los de volta. É possível voltar de longe, ou ainda de lá sentir-se próximo. Afinal, como contava Higino em conversa com uma tia sua vivendo em Manaus: ele lhe disse que ela já não tinha mais nada a ver com eles (os parentes moradores do alto Tiquie), já que estava, há tantos anos, em Manaus. Ao que ela retrucou enfaticamente:

-Como não, sobrinho, se eu penso em vocês todos os dias de minha vida?

*

Alguns Opaya em São Gabriel da Cachoeira

São Gabriel é uma cidade marcada pelo processo de migração da população indígena, onde bairros de conformação mais recente são praticamente indígenas, ocupados por uma população que chega entre as décadas de 80 (bairro do Dabaru) e 90 (bairro do Areal) e cuja formação está associada a programas municipais de distribuição de lotes e construção de casas populares. Segundo levantamento socioeconômico e

demográfico feito em 2004¹⁴ pela FOIRN em parceria com o Instituto Socioambiental, a maior parte da população indígena migrante da cidade mantém vínculos importantes com as comunidades das terras indígenas, sendo que quase um décimo dessa população se considera morador temporário, estando São Gabriel para realizar tratamento de saúde, prestar serviços ou participar de cursos temporários, fazer compras ou sacar aposentadorias.¹⁵

Segundo Lasmar (2005), a proporção de hóspedes aparentados é maior nos bairros periféricos (Areal e Dabaru), reforçando a hipótese de que as relações de parentesco cumprem papel crucial no processo de fixação de pessoas que vêm das comunidades ribeirinhas e passam a residir na cidade. A estadia temporária na casa de parentes na cidade seria o primeiro passo para que o indivíduo consiga se estruturar e obter meios de residir ali permanentemente. Esta mesma pesquisa revelava que a população infantil e jovem representa metade da população da cidade, com acesso quase generalizado à escola. Com efeito, uma das mais fortes motivações (dentre outras) para a mudança de famílias para a cidade é garantir acesso à educação escolar.

Isto posto, posso agora apresentar os contextos de vida de meus interlocutores em São Gabriel, começando por dizer que são pessoas que se criaram em movimento. Segundo Mandu, não há quem não se crie em movimento hoje em dia (capítulo 3). Em movimento, por exemplo, entre os velhos conhecedores e os patrões.

Em São Gabriel, encontrei-me com vários netos de um mesmo homem, Buabi Yaka. Encontrei Mandu morando na Rua E do bairro Tiago Montalvo. Já nos conhecíamos do alto Tiquié, pois na época em que fiz assessoria antropológica à Escola Tuyuka, ele

¹⁴ Segundo pesquisa Perfil da cidade de São Gabriel da Cachoeira- realizada entre 2002 e 2004 pelo ISA e FOIRN em parceria com as associações de bairro da cidade, os bairros do Dabaru e Areal concentram juntos cerca de 52% da população da cidade. Ali apenas 32,3% da população são nascidos na cidade. Bairros mais antigos como Fortaleza e Centro apresentam uma proporção alta de moradores de fora - militares, funcionários de ONGs, missionários, entre outros - expressivamente alta (26,1%).

A pesquisa traçou um amplo perfil da população da cidade de São Gabriel da Cachoeira, destacando os aspectos referentes às suas condições de vida. Um questionário de dezesseis páginas foi aplicado em 51% dos 2.831 domicílios individuais da cidade. O questionário contemplava uma ampla gama de temas que perfaziam um perfil do morador e traziam aportes para se pensar em políticas públicas visando enfrentar os problemas da população urbana. A base de dados resultante destes levantamentos trouxe aportes importantes para pensar os problemas da cidade e formular propostas de ação. Foi importante fonte de informações durante a elaboração do Plano Diretor do Município. Ver : <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2136> e <http://www.socioambiental.org/noticias/nsa/detalhe?id=2139>.

¹⁵ O Levantamento mostra que essas pessoas continuam recebendo parentes vindos das comunidades, mais raramente os visitando; que quase 20% das famílias indígenas da cidade mantém sítios e roças nos arredores da cidade; mas só 10% costuma receber produtos (como peixe, frutas, farinha, beiju.) de parentes que moram nas comunidades ribeirinhas; cerca de 5% envia produtos industrializados para parentes nas comunidades; e 26,4% dos chefes de domicílio declararam que costumam passar alguns períodos do ano em alguma comunidade.

visitava com certa frequência sua única irmã, casada na comunidade tukano de São Domingos. Assim chegava com mais frequência também a Mõpoea ou São Pedro, a convite de Higino e Gire. Após falecimento da irmã (em 2006), Mandu não voltou mais para o alto Tiquié. Seu cunhado tukano, com a morte da esposa, também passou a circular entre as casas dos vários filhos, andança comum entre viúvos (ou mães), o que inclui Pari-Cachoeira, São Gabriel e proximidades de Manaus. Algumas vezes hospedava-se na cidade com seu cunhado.¹⁶

Minhas conversas com Mandu aconteceram ao longo dos vários meses em que fiz campo na cidade.

-Yɨ pekasõ (minha branca, minha patroa), cumprimentava-me.

O vale onde mora é muito agradável, tem um grande açailal que faz vez de mata ciliar do pequeno igarapé onde toda a vizinhança lava roupas, louça. Tenderia a dizer que tem um ar de comunidade. Sem água corrente vale abaixo, ele vem sendo pouco a pouco ocupado irregularmente por novas casas. É bastante comum, em São Gabriel, encontrarmos a linha da rua urbanizada mais adequadamente, enquanto os vales por detrás vão sendo ocupados informalmente. Mandu mora um pouco distante do rio Negro, mais apropriado para o banho, segundo a maioria dos moradores. Todas as ruas do seu e dos outros bairros mais novos foram asfaltadas durante a campanha eleitoral de 2008, inclusive áreas periféricas da cidade ainda não ocupadas. Existe transporte coletivo (ônibus) que passa de hora em hora nas proximidades, mas o transporte mais rápido é feito com lotações, os taxis coletivos. No entanto, quem precisa economizar ou nem pensa em gastar dinheiro com transporte, vai à pé a todo canto. Muitas vezes vi Mandu em seus freqüentes percursos à pé entre o centro e sua casa, sempre com conhecidos e parentes indígenas. Ele também tem lá no centro um patrão em especial, um comerciante com quem mantém relação de maior confiança, pode fazer empréstimos ou comprar fiado, e que até cooperou com as folhas de zinco que cobrem a casa atual de Mandu.

Mandu eventualmente hospeda algumas lideranças e professores do alto Tiquié em visita à cidade, especialmente Higino Tenório, que passa ultimamente, entretanto, a hospedar-se mais vezes em pensões na região central da cidade, e não mais na casa de

¹⁶ Ovídio tem um filho em Manaus, outros em São Gabriel ou comunidades próximas. Em 2007 ficou um semestre praticamente direto morando com o cunhado Mandu, em São Gabriel. Quando começamos nossas entrevistas, eles tinham planejado uma viagem de dois ou três meses (outubro a dezembro) para Manaus. Ficariam hospedados na casa de um dos filhos de Ovídio, que tem filhos e filhas espalhados pela região: em Manaus tem um filho que trabalha da FEPI; próximo de São Gabriel uma filha professora; no alto Tiquié dois filhos morando em Pari-Cachoeira (um é professor no ensino médio indígena; outro era prefeito-mirim). Como vemos, falar de Mandu sem seu cunhado, naquele período, quase não tinha sentido.

parentes, moradores de áreas mais periféricas. Mandu também hospeda parte do pessoal do Castanho. Mas efetivamente, não havia hóspedes em longas estadias, com tanta freqüência, na sua casa durante o período em que eu o visitava.

Suas duas filhas, e outras mulheres aparentadas, preocupam-se com ele: dizem que, quando ele pretende ajudar companheiras, acaba perdendo dinheirinho. As filhas se preocupam quando ele bebe cachaça em excesso, o que é mais freqüente quando tem hóspedes do alto Tiquié em sua casa. Com isso, acaba adoecendo, o que é associado a uma tuberculose mal curada ou males de fígado. A cachaça em excesso é percebida como um hábito marcadamente dos parentes, homens e mulheres, recém-chegados ou visitantes na cidade. E à juventude.

Apesar de sua idade (75 anos aproximadamente), Mandu tem um ar jovial que faz questão de explorar nas brincadeiras com as moças. Mandu se vê bem disposto a qualquer trabalho, capaz de capinar ou derrubar roças até hoje sem preguiça, porque realizou quando jovem os ritos de proteção e fortalecimento do corpo. Na rotina da cidade, está sempre circulando e sendo procurado por conhecidos, entre seus pares na feira, no comércio ou entre os brancos da prefeitura, ONGs. Também tem hábitos cotidianos, com horas de descanso em sua casa e com vizinhos próximos, ou na casa de uma de suas duas filhas, onde faz suas refeições diárias, visita netos, banha no rio, passa manhãs de domingos e feriados em pequenas rodas de homens (ele, genro, cunhado).

*

Nesse período em São Gabriel recebemos por duas longas temporadas em nossa casa a família de Pedro Lima, outro irmão (FFyBSS) de Mandu (ver Mandu, Pedro e Casimiro Lima na genealogia abaixo) que sempre viveu, e ainda vive, no alto Tiquié. Ele veio pensando em tirar documentos brasileiros, seus, da esposa e filho menor. Até recentemente morava na Colômbia. Pedro também é um velho jovial, o que, no seu caso, reflete-se num temperamento expansivo, voz marcante, locução veloz, grande disposição e generosidade no falar, pelo que muitas vezes é até criticado por parentes, sem por isso se deixar abater ou acabrunhar longamente com nenhum deles.

Falo em conjunto desses velhos-joviais, e até com permissão, do finado Casimiro Lima, porque como disse sua filha, eles continuam até hoje disputando entre si quem é maior conhecedor (*masig#*). Mandu, Casimiro e Pedro Lima são irmãos classificatórios, que têm avô comum, bisavô comum, tataravô comum. A mim, sua jovialidade conecta-se a sua inteligência, presença de espírito, bom humor e disposição para contar o que sabem, e me inserir - com as devidas nuances e apropriado distanciamento - no ambiente da disputa.

Sua jovialidade também me parece conectada à relativa proximidade e entusiasmo quando se encontram, enquanto "velhos", irmãos da mesma geração, conhecedores, *Opaya*, netos de mesmos avós: *Buabi Yaka paramera* (coletivamente, netos de um tataravô comum *Buabi Yaka*, quatro gerações atrás).

Genealogia dos Opaya de Pupunha

Também manteve uma rotina de visitas à casa dos filhos, filhas e esposa do finado Casimiro Lima, que começaram a baixar para a cidade há uns vinte anos. Primeiro veio uma filha, depois um irmão menor e uma sobrinha. Na primeira década dos anos 2000 os pais, em tratamentos de saúde, passam a visitá-la mais frequentemente na cidade.

Como bem salienta Lasmar (2005) a respeito dos bairros da cidade, o Centro e a Praia não são bairros de ocupação indígena recente, os brancos predominam no Centro. Entretanto, Hilda, filha de Casimiro, viveu primeiro na praia com seus afins tariano. A partir de seu segundo casamento com um maranhense, adquiriram um terreno na entrada da cidade. O terreno onde trabalha suas roças é da cunhada de seu primeiro casamento e esse uso começa a se tornar problemático mais recentemente com a chegada à cidade, também, de mais dois de seus irmãos homens.

Escutei muitos casos relacionados aos conhecimentos destes irmãos classificatórios, Mandu e Casimiro Lima que perderam seus pais (F) muito cedo, esses sim irmãos reais entre si - antes ainda da chegada da missão salesiana em Pari-Cachoeira. Mandu era o mais velho dos dois, e mora há vinte anos na cidade de São Gabriel. Casimiro

era nascido em 1935, e faleceu em 2005 aqui na cidade. A partir desse ano sua esposa passou a morar definitivamente na cidade e alcançaram agregar numa mesma vizinhança - ao lado da mãe e até motivados por ela - nove dos dez filhos do casal. Mandu nascido no território tradicional do seu sib *Opaya* no alto Tiquié, Casi já nascido e crescido na região de ocupação temporária destes *Opaya*, próxima a Pari-Cachoeira em território dos tukano vizinhos.

Por diferentes caminhos, os dois se tornam conhecedores de tudo o que os velhos (pais, avós) sabiam e faziam; Mandu, porque chegou a ver os mais velhos em suas Casas em festa. Casimiro aprimorou-se já adulto, através das visões do caapi, dos sonhos, dos benzimentos do sogro que era um grande pajé tukano, e de todos os seus, assim chamados hoje, titios (irmãos do pai, *pakusumua*, pais portanto) ou seja, pelo interesse e prática vivenciados já na maturidade (pois ele começa a benzer o parto apenas a partir do quarto ou quinto filho, entre dez). Nenhum dos dois terminou de ser criado pelo pai, mas Mandu teve uma mãe bastante responsável por alimentá-lo ritualmente (dar apenas comidas benzidas, jejuar dos mesmos alimentos nos momentos mais rituais como festas). Então por esse viés, Mandu e Casi são hoje legitimados de maneiras distintas. Mandu sabe quem benzeram seu nome com a intenção dele ser um grande *baya*, cantor e dançador: um grande chefe e benzedor maior. Já os filhos de Casimiro, não se lembrando de muitos detalhes ao certo, legitimam os relatos da mãe deles, que acompanhou o marido por quase cinquenta anos. Mandu e Casi também se aproximam no que foram criticados, por andarem circulando entre os tukano, ou Casimiro nos últimos anos antes de morrer, entre o alto Tiquié e São Gabriel para tratamento de saúde, visita às filhas etc.

Alguns deslocamentos entre essas regiões, facilitados em função (hoje) do serviço militar no exército, do sistema de saúde ou do sistema educacional local, podem acabar adquirindo importância maior.¹⁷ Os processos de encaminhamento para tratamento de saúde na cidade em muitos casos coincidem com oportunidades para permanecer mais algum tempo ali com parentes, e hoje para os Tuyuka do alto Tiquié as opções já são muitas em São Gabriel, ainda que um tanto mais difíceis em Manaus. A viagem como acompanhante de um parente é um facilitador dessas visitas já intencionadas, à cidade. As permanências na casa do índio numa cidade ou outra exigem a presença de um

¹⁷ Paulo Maia e outros autores tem descrito ou comentado os processos mais recentes de ocupação da calha do rio Negro, tradicionalmente "rio dos Bare" mas com uma série de comunidades próximas à foz do Içana e do Uaupés, além daquelas situadas próximas a São Gabriel, apresentando hoje um grande número de pessoas vindas do Uaupés e do Içana. Maia (2009: 150) nota que existia uma "demanda" não apenas de professores, mas também de pajés nesse trecho do rio Negro, dada a inexistência de "pajés verdadeiros" da região, visto que os últimos pajés teriam falecido na década de 1980 e 1990, não deixando, ao menos de forma explícita, outros pajés na região para ocuparem o seu lugar.

acompanhante, que acaba circulando um pouco mais pelas cidades, sobretudo homens saem mais para beber com parentes, visitar outros ou andar pelo comércio. Quando essa aproximação mais difusa a parentes é, assim como a indisponibilidade da comida com que estão acostumados, são os motivos mais marcados por homens e mulheres mais velhas para desejarem, o quanto antes, retornar para casa ao concluírem etapas de tratamento e andanças (por São Gabriel, ou por Manaus).

*

Miño - um dos “sibs associados aos Opaya” no alto rio Tiquié

Seguindo esse mapeamento superficial e parcial das moradas tuyuka que mais freqüentei em São Gabriel, passo agora a Mário, que é do sib *Miño*, considerado avô pelos irmãos maiores. A relação entre sibs de posições hierárquicas extremas é marcada pelo uso de termos de parentesco próprio para gerações distais. Assim, aqueles dos sibs dos servidores são chamados de avós, indistintamente.

Mário Tenório, Catarina sua esposa, seus filhos e filhas estão em São Gabriel da Cachoeira desde meados dos anos 90. Suas noras, genros (indígenas e não-indígenas) e netos, sempre chegam, almoçam, deixam seus filhos na casa deles. Geralmente as famílias mais aparentadas na cidade logram morar mais próximos uns dos outros, se chegaram numa mesma época. Feliciano é um irmão do Mário, pai de Lucinéia, colaboradora e tradutora desta tese, e mora em São Pedro no alto Tiquié, com Higino e parentes. Na época de minha pesquisa, ele fazia parte da coordenação da AEITU - Associação Escola Indígena Utapinozona Tuyuka, e sempre vinha à cidade resolver pendências de projetos. Feliciano tem uma filha casada em Pari-Cachoeira; um filho casado com moça tukano prestando serviço militar também em Pari; Lucinéia é recém-casada com um tukano morador de São Gabriel; outra filha casada com um *yebamasa* em São Pedro mesmo (ali há muitos cunhados *yebamasa* co-residentes); mais um filho e uma filha jovens solteiros.

Quando me desencontrava de Mário Tenório, ficava a conversar com sua esposa Catarina, tukano de Caruru. Sempre chegava uma filha ou outra, pois se não são vizinhas de casa-ao-lado, são próximas o suficiente para se verem diariamente; quase todos os netos vêm comer e passar as horas fora da escola na casa dos avós, onde tem sempre uma panela grande de macarronada, arroz ou feijão; beiju e farinha; vinho de açaí ou pupunha nas épocas; mujeca ou peixe, sempre. O filho caçula ainda solteiro morava com eles, e o mais velho mantinha moradia instável nesse período: com a esposa ou com os pais.

Lucinéia Tenório está em SGC mais definitivamente desde início de 2007. Ela abandonou a Escola Tuyuka sem concluir o Ensino Médio. E no segundo semestre de 2007, casou-se na cidade. O marido estava servindo exército em São Joaquim, onde ficava durante meses, enquanto ela permanecia com os sogros. Eles são do Tiquié e do baixo e médio Uaupés.

Okokapeapona

Justino Rezende foi o primeiro indígena ordenado padre salesiano no rio Negro. Tuyuka do igarapé Onça, tem escrito e divulgado textos de suas memórias, e sobre a vida dos Tuyuka. Em 2007, concluiu uma dissertação de mestrado sobre a Escola Tuyuka.¹⁸ Ele tem alternado temporadas de trabalho na região do alto rio Negro - entre Iauareté e mais recentemente entre os Yanomami - com outras fora, em Manaus, Campo Grande e São Paulo.

Conversamos dessa interface entre sua formação salesiana e a pessoa tuyuka; entre seus irmãos e irmãs, espalhados entre o alto Tiquié e Manaus. Adiante, posicionava-se numa rede de saberes e atribuição de sentidos às relações entre conhecedores tuyuka, uma vez que os *Okokapeapona* (sib a que pertence através de seu pai e avô) são considerados grandes dançadores, ao lado de seus irmãos maiores *Opaya*, também dançadores e chefes. Como veremos, essa questão acabará se tornando mais relevante no curso e limites desta tese.

Só vim a conhecê-lo nesse período do doutorado, ao mesmo tempo em que ele estava redigindo sua dissertação, entre 2006 e 2007, e pudemos colaborar. Antes já havia me encontrado com seus irmãos menores, ou com os velhos *Okokapea* de Bellavista (em oficinas da Escola Tuyuka entre 2000-2002). Mandu vai destacar sua convivência com os dançadores *Okokapea* (justamente os avós de Justino) ainda na juventude, e nos indicará suas percepções de hoje sobre esses percursos que andam fazendo seus saberes. Embora tenhamos tido essas conversas em suas passagens por São Gabriel, prefiro introduzi-lo através de suas próprias palavras em sua dissertação de mestrado.¹⁹

Eu sou o primeiro filho da minha família. Como os meus pais tiveram filhas logo depois de mim, eu fiquei mais com o meu avô, que tinha um sonho: tornar-me

¹⁸ Ordenado em 1994, possui graduação em Filosofia pela Universidade Católica de Brasília (1995), graduação em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (1993) e mestrado em Educação pela Universidade Católica Dom Bosco (2007).

¹⁹ Ao longo da tese acabei não me detendo nos percursos de Justino ou no de seus irmãos, pois conforme discuto, esse exercício etnográfico permite uma percepção muito parcial das possibilidades de configuração de redes de saberes e fluxos de confiança, já que mais delimitada sobre o caso *Opaya*, em detrimento de tantos outros que se delineiam nessa expansão de predomínios geral, regional.

um *baya* (mestre de cantos/danças), *kumu* (sábio, pensador, entoador de mito), *Basegu* (benzedor). O meu avô era *baya*, *kumu* e *basegu*, por isso queria me ensinar, exigir e disciplinar a minha vida. Eu tinha consciência disso! A minha mãe falava disso diariamente. Minha avó, mãe do meu pai, também falava comigo como se eu já fosse um pequeno *Baya* e *Kumu*. (...) Até hoje penso que, se não tivesse entrado tão cedo para a escola (internato), e até mesmo se não tivesse entrado no seminário (1980) e me tornado padre, poderia me tornar um *Baya* e *Kumu*. Quando decidi entrar no seminário, meu avô e minha mãe não gostaram, pois eles fizeram muitos sacrifícios, como jejuns de alimentos, em suas vidas para que o benzimento feito pelo meu avô não fosse estragado em minha vida. O meu avô disse: entre nós Tuyuka não existem padres. Entre nós existe *Baya*, *Kumu* e é isso que você tem que ser. Eu te ensinei desde cedo muitas coisas para que fosse como eu. Os seus avós eram grandes *Bayaroa* e *Kumua*. Também minha mãe tinha a mesma visão. Mais uma vez o meu pai foi por outra direção, dizendo: deixem-no ir experimentar como é o seminário, se não der certo ele voltará para ser como seus avós, *Baya*, *Kumu* (2007: 105-106).

Como a história traça seus destinos finais para cada ser humano, para o meu avô, chegou em 1983, e para o meu pai em 1996. Morreram também outros irmãos do meu avô. As décadas de 1980 a 1990, foram décadas em que morreram muitos da geração de anciãos que ainda conheciam as tradições anteriores à chegada dos missionários. A partir de 1980 eu comecei os meus estudos seminarísticos em Manaus, por isso, não pude ficar mais próximo de minha família. Voltava no final do ano. Depois de 1983, dependendo do período formativo, passei por vários lugares: São Paulo (noviciado), Manaus (pós-noviciado/Filosofia/Teologia) e já sendo padre passei por outros lugares. O meu pai morreu no dia 17 de Abril de 1996, em Urubuquara, caminho para Iauaretê. Porque o meu pai com o grupo Tuyuka ia apresentar a dança em Iauaretê, no dia 19 de Abril de 1996 (idem: 50-51).

Justino é o mais velho de três irmãos homens, tem mais duas irmãs. Todos eles cresceram entre o Igarapé Onça e Pari-Cachoeira, onde moraram muitos anos e onde alguns de seus tios ainda vivem. Ele tem uma irmã em Manaus, outra casada em Santo Antônio no rio Tiquié, e dois irmãos menores já casados, morando atualmente em São Pedro, onde Alexandre (o caçula) leciona na Escola Tuyuka. Eles têm também alguns tios e grandes conhecedores *Okokapea*, que nunca deixaram a região de ocupação antiga, mais no alto Tiquié, sobretudo em Bellavista, no Igarapé Abiu, afluente do alto rio Tiquié, já em território colombiano. Lembrando-se dos irmãos, os comparava em termos do que percebe quando se encontram, de sua “tranquilidade de estar.”

É difícil a gente se encontrar.

Quando dá para encontrar, encontramos...

Minha irmã que está em Manaus, eu encontro um pouco mais.

Ela tem uma vida um pouco insegura...

mas tem bastante apoio dos filhos.

Com T. (irmã casada em Santo Antônio do Tiquié),

só mesmo na subida ou descida [do Tiquié]

quando eu paro lá [na comunidade dela] alguns dias,

ela parece ser a mais tranqüila (de estar...),
porque é dominadora que nem minha mãe,
se o marido faz do jeito que ela quer, está numa boa...
Ela sempre foi desse jeito, desde quando era menina ainda.
Com os dois lá em São Pedro, quando eu vou visitar,
é o lugar que paro mais... A cada dois anos, nas férias...
Percebo que eles querem mais apoio,
sendo de formação, informações.
Eu percebo que eles querem algumas informações de mim.
Parece que não basta, para eles,
receber informação de outras fontes.
Claro que meus irmãos gostariam que eu ficasse lá também.
Eles se sentem um pouco mais seguros quando estou lá,
seguros porque têm um irmão maior lá...
De forma geral, eu prefiro não me envolver muito
com questões internas e deixar que eles tomem suas decisões
[por exemplo, às vezes são chamados para viver entre os velhos *Okokapea*,
voltando a viver em seu território original, Bellavista] .

Alexandre o caçula, também viveu em lauriete enquanto estudava o ensino médio e depois em Manaus vários anos, onde chegou a ser seminarista ao lado de Justino. Na época em que vivia em Manaus foi convidado pessoalmente por Higino, que andava por lá apresentando ao lado de outros parentes, as danças tuyuka em evento na cidade, já por volta de 2003, para trabalhar na Escola Tuyuka. Escola Tuyuka que, segundo Justino (2007: 91):

é uma Casa de Transformação, Novo Lago de Leite, pois dela nascem os Tuyuka, com outros ideais e práticas diferentes: construção das malocas, revitalização e fortalecimento dos cantos e danças, novos sentimentos de unidade etc... A Escola Tuyuka está levando os Tuyuka a se aproximarem dos valores da própria cultura, suas raízes, suas casas de transformação.

Sabino, Alexandre e Renato Rezende (pai, filho, neto): Dasia

Sabino é pai de cinco filhos homens e vive na comunidade do igarapé Onça, ao lado de três deles. Ficou viúvo há pouco tempo, em 2009, de uma mulher tukano *ñahuri* de Pirarara, no médio Tiquié. Tem quatro irmãos homens. Depois de casado viveu alguns anos com seu sogro entre Pari-Cachoeira e São Miguel (médio Tiquié). Às vezes passava muito tempo por lá, fazendo canoa para eles, e foi lá em São Miguel que perdeu seus três primeiros filhos em um surto de sarampo. De São Miguel seus cunhados e sogro depois se mudaram para a comunidade de Pirarara, no baixo rio Tiquié. Em Assunção, Sabino cresceu ao lado dos *Opaya* e dos *Okokapea* que também vieram do alto Tiquié para essa região próxima à missão de Pari-Cachoeira.

Segundo seu filho, “O avo de Sabino escolheu repassar seu conhecimento para ele, decidindo que ele não passaria na escola. Se todos passassem, não recuperavam seu conhecimento. Sabino sempre falou tuyuka com os filhos, mas sua esposa sempre falava tukano com eles. O tukano era mais forte nessa região do igarapé Onça, levando as crianças a sentirem vergonha de usar a própria língua entre os companheiros da mesma idade. Muitas famílias foram saindo da comunidade rumo a Pari-Cachoeira, mas Sabino sempre permaneceu aí, sempre conversando com outros velhos conhecedores que aí viveram, inclusive os avós de Justino, *Okokapeapona*, que morrem pelos anos 1980.” Hoje vivem na sua comunidade dois principais conhecedores dasia mais velhos, Sabino e Paulino. Seus filhos têm atuação importante na região e na Escola Tuyuka.

A primeira decisão nossa foi participar da Escola Tuyuka compartilhando as lutas de fortalecer uso da língua. As crianças da comunidade só falavam tukano, entendiam uma parte de tuyuka de escutar os dois avós falando entre eles. Porque seus pais (filhos dos avós, nós adultos de hoje) só usavam tukano prá comunicar.

Josmar Pinheiro também foi colaborador desta tese. Cresceu entre o igarapé Onça e o Castanha, onde seu pai foi professor por vários anos. Nos últimos anos, seu pai foi convidado para lecionar na Escola Tuyuka, onde ele também fez parte do ensino médio. Entretanto, seu pai acaba desistindo de morar em São Pedro, e volta para a região da esposa, próximo dos sogros tariana em lauareté. Aproximadamente nessa época, ele vem morar na cidade. Na época de minha pesquisa de campo, ele pôde contribuir bastante nas sessões de tradução, inclusive digitando muitas entrevistas em tuyuka. Os seus avós paternos viviam na região do *Komeña*, afluente do Piraparaná.

5. Últimas considerações

Ao longo do doutorado houve várias mudanças de rumo e de foco. Um certo aprofundamento teórico-metodológico dá-se, sobretudo, após a qualificação e, ainda, após o término das pesquisas de campo no início de 2009, levando-me a revisões e reescritas, em termos do formato dos capítulos e da linguagem analítica, em seu ano conclusivo. Defasagens do plano inicial do doutorado, ligadas em última instância também ao nascimento de meu filho em 2003, e de minha filha em 2006.

As pesquisas de campo conduziram também a redefinições do foco da pesquisa. Embora nunca tenha mudado o enfoque nas teorias tuyuka do conhecimento, entrei no doutorado com a idéia de explorá-las no âmbito dos ambientes plurilíngües em que as crianças tuyuka configuram seus saberes, prevendo realizar pesquisa no alto rio Tiquié,

onde já acumulava anos de convivência. No segundo ano do doutorado tive que reorientar meu projeto de pesquisa de campo, das aldeias do alto rio Tiquié para a cidade de São Gabriel da Cachoeira, onde seria viável conduzir campo com minhas crianças pequenas. Nesse momento reorientei a pesquisa para as trajetórias de vida dos Tuyuka espalhados entre alto Tiquié, São Gabriel e Manaus, com certa preocupação teórica em torno da produção de biografias indígenas.

Gostaria de citar também o fato de eu ter realizado a última etapa de campo ao longo de todo o ano de 2008, acumulando muita informação para analisar em 2009. Embora eu tenha passado entre meados de 2007 e o final de 2008 em campo, dedicava menos tempo à redação da tese, ou a leituras, do que à organização das informações de campo. E mesmo essa era sempre entrecortada por outros trabalhos, atividades em torno da minha família e dos índios na cidade, participação em encontros e reuniões envolvendo a FOIRN ou Secretaria de Educação, que, em algumas instâncias, também vieram enriquecer a pesquisa. Com isso, a redação se tornou mais lenta.

Em torno das sugestões da qualificação, que só aconteceu ao final do terceiro ano de doutorado, e meados da pesquisa de campo, foi então que a questão central da pesquisa dá relevo às especialidades altononegrinas, segundo sugestão daquela banca, exigindo um refinamento maior das leituras etnológicas e sínteses comparativas em torno do xamanismo no rio Negro.

Ressalte-se também que as oportunidades de discussão no âmbito do projeto da Pesquisa Temática Redes Ameríndias a partir do início de 2009, logo após o retorno de quase dois anos vivendo em São Gabriel, iluminaram direções teórico-metodológicas e interferiram na forma do texto da tese (e reformulação de textos já escritos). Foi a partir delas que o foco da tese se define, nas redes empíricas de saberes, especialmente aquelas que circunscreviam os saberes *niromakañe*. Talvez a tese revele esse caminho, que fui percorrendo enquanto buscava, além de tudo, uma solução para o dilema da escrita etnográfica.

6. Resumo dos Capítulos

Capítulo 1

Introduz uma discussão do modelo de socialidade dual altononegrino, comparando os trabalhos de Viveiros de Castro e S. Hugh-Jones: correlacionando a discussão deste

em torno das Casas ambíguas, com a discussão de Viveiros de Castro em torno da afinidade, assim como com a discussão de Cabalzar (2008) em torno da expansão de predomínios agnáticos (centros agnáticos e periferias cognáticas). Enquanto discute o que se entende por redes de saberes e redes de sujeitos na tese, destaca algumas fronteiras e hierarquias características do discurso antropológico altorionegrino.

Capítulo 2

Descreve os modos de circulação de saberes de maior valor *niromakañe* direcionados à fabricação do corpo (e também das linhas agnáticas e das Casas) e da humanidade: especialmente a nominação, as entoações cerimoniais, as proteções de doenças da Casa em Festa. Os descreve em seus múltiplos modos de destacar instâncias de fabricação do corpo e de perigo. Acompanha o modo como o conhecedor Manoel Lima em especial, circunscreve os saberes maiores *niromakañe*, recolocando ao seu modo, uma discussão em torno do xamanismo vertical e horizontal tal como debatida por S. Hugh-Jones (1989): aqui, o modo como saberes maiores *niromakañe* atualizam a condição humana frente aos ancestrais, destacando-se do que se dá com tais saberes frente a outras gentes. O modo como confronta modos alternativos de nominação, alguns deles menos potentes que, ao lado do abrandamento das restrições alimentares e de proximidade entre homens e mulheres, produzem diferentes tipos de sujeitos.

Capítulo 3

Esse capítulo descreve os modos de circulação de saberes *niromakañe*. Propõe uma análise dos modos como os saberes qualificam-se ou diferenciam-se por atributos vitais de força e fraqueza; ou por suas qualidades agnáticas - finais, conforme configurada no curso da criação da pessoa. Nesse sentido, como se definem confrontos entre saberes em transformação no sentido da incrementação e abrandamento da potência- eficácia ou perigo dos saberes de maior valor em circulação (confrontos entre maiores e menores, entre gerações, entre índios e brancos, entre saberes de diferentes qualidades). Por fim, descreve como a geração e transformação destes saberes maiores se dá na alternância (e confronto) entre dois modos de circular saberes: marcando-se ora diferenças; ora a igualdade na diferença (em termos de qualidade e potência dos saberes *niromakañe*).

I. Modelo de socialidade dual, geração e transformação de saberes

*Algo extra precisa ser mobilizado para que se traga o ordinário à luz.
(Viveiros de Castro, 2002, 421)*

Neste capítulo apresento o problema da relação entre geração e transformação de saberes e o modelo de socialidade dual alorionegrino. Em outras palavras, a relação entre redes empíricas de saberes (percepções explicitadas sobre modos de circulação, atribuição de eficácia, transformação de saberes) e redes de sujeitos. Enquanto discuto o que se entende por redes de saberes e redes de sujeitos nesta tese, destaco algumas fronteiras e hierarquias características do discurso antropológico no alto rio Negro.

1. Regimes de socialidade dual (Stephen Hugh-Jones e Viveiros de Castro)

Nota-se uma discussão recorrente em torno dos regimes de socialidade dual no rio Negro, para a qual é bastante relevante ter em mente as aproximações e afastamentos entre as proposições de Stephen Hugh-Jones e aquelas de Viveiros de Castro, introduzidas na seqüência. Tais ressonâncias estão presentes nos trabalhos de vários novos etnógrafos que desenvolvem pesquisas etnológicas na região e merecem uma análise sistemática (e mais sintética) em outro momento. Discuto inicialmente os modos alternativos de socialidade (ritual e doméstica) e as conexões geracionais pensados por Stephen Hugh-Jones e Marilyn Strathern.

1.1 Debates em torno de gênero e geração (e senioridade) no alto rio Negro

S. Hugh-Jones escreveu dois artigos (1995, 2001) sobre a noção de Casa e o Experimento (*The Gender of some Amazonian Gifts: An Experiment with an Experiment*), onde revê parcialmente suas análises anteriores e re-analisa a iniciação barasana. No primeiro trabalho, problematizando o pensamento alorionegrino em torno dos objetos, das passagens entre ambiente ritual-mítico-xamânico a suas objetificações como riquezas, bens rituais de grupos, Hugh-Jones sublinhava que, sendo as Casas de Transformação andróginas, em certos contextos estas eram comparadas ao útero materno; em outros, a uma imagem masculina. Segundo o autor, a imagem da Casa como

relação de um grupo de irmãos hierarquicamente posicionados, com seu ancestral fundador, concorreria com outras conceitualizações (rituais) nas quais a Casa seria feminina.

The counterpart of the nested series of family - household - territorial group - humanity is the reduplication of a basic structure consisting of a father and his ranked sons which applies at any level from house to clan-segment, clan, clan-set, to whole exogamous group. In myth, these are all one and the same and are rendered equivalent to one another by the transmission of names (S. Hugh-Jones, 1995).

Conforme sintetiza nesse segundo trabalho,

se a construção da diferença (diferenciações) produz diferentes resultados em diferentes lugares (como no fluxo do parentesco), linhagens não podem ser vistas como manifestações de conexões analíticas ou dadas aprioristicamente. A maioria das análises do parentesco no noroeste amazônico seguiu a tendência de tratar a retórica mitopolítica do ritual masculino de iniciação, a exogamia lingüística, as relações interclânicas (ou entre sibs) como estrutura social, mais do que enquanto um modo alternativo e transformado, da socialidade doméstica (2001).

Revendo seu clássico estudo *The Palm and the Pleiades*, comenta:

I had assumed that initiation was the maximal expression of a common ritual pattern of which ceremonial exchange was merely a simplified and attenuated form, thus failing to see the complementary, transformational relationship between the two (2001: 259); I had conflated the indigenous rhetoric of the clan, as collective male unit that is manifest in initiation, with the anthropologists "society" or "social structure" (idem: 249).

Como ele próprio avalia no Experimento, em *About the House* a Casa ainda seria vista como uma noção relativamente estática e totalizadora de diferentes coletividades criadas durante a iniciação e as trocas rituais,¹ imagem que é reduplicada na identificação da Casa com o mundo, por um lado, e da Casa com o corpo humano, por outro. Produção andrógina nos dois casos, seu gênero é relativo ao contexto ritual dado: masculino quando se trata da iniciação, feminino no caso das casas de oferecimento (de trocas).² Ainda que

¹ Hugh-Jones, ao focar no idioma nativo de Casa, procurou iluminar aspectos da organização social, mas também dar fôlego comparativo ao alto rio Negro, possibilitando, assim, comparar Guiana, Tukano e grupos Jê. Segundo o autor, é bem claro na região a relação entre hierarquia e competição por emblemas, títulos e prerrogativas. Mas, nesse contexto das Casas, evitar-se-ia falar em descendência que separa e fragmenta, uma vez que a noção serviria como idioma de grupo, mas não só...

² Segundo Stephen Hugh-Jones a respeito da noção de Casa, Casas de flautas sagradas referem-se ao estado ancestral e seus poderes, e são a antítese das Casas de oferecimento; a noção nativa de Casa corresponde à pessoa moral composta de propriedades materiais e imateriais transmitidas por linhas que legitimam, pois tem continuidade expressa pela descendência ou pelo casamento; a experiência vivida corresponde à ambigüidade, prevista pela topografia ritual reversível (Casa ao mesmo tempo dentro e fora,

os clãs hierarquizados tukano sejam pensados como constituídos com base nesses interesses (exogamia, virilocalidade, posse de prerrogativas sagradas-rituais), através da noção das Casas andróginas ou Rituais seria possível visualizar melhor como elas se expressam enquanto construções, grupos e categorias que codificam idéias sobre reprodução e conhecimento. Além disso, sendo a noção de Casa inerentemente ambígua,³ projetaria também a ambigüidade inerente à propriedade, à residência, à exogamia, integrando, assim, noções contraditórias que os antropólogos normalmente distinguem entre diferentes tipos sociais.⁴

Já no *Experimento*, Stephen Hugh-Jones re-analisa os rituais. No caso daqueles de iniciação masculina, desloca o foco para aspectos mais dinâmicos de fluxo e crescimento, tendo em mente a passagem dos rios através do mundo e de substâncias através do corpo (2001: 259), e focaliza as transações envolvendo substâncias vegetais durante o ritual de iniciação (frutas, folhas de ipadu, cigarros, tabaco, rapé, caapi e beijos de tapioca). Esses rituais fariam sentido em relação às trocas intercomunitárias de comida e itens manufaturados entre grupos afins.

The gender of these substances and that of the people from whom they are detached as partible objetifications both depend on context and point of view (idem: 263).

A partir destas revisões, inspirado em Strathern ou dialogando com ela, S. Hugh-Jones enfatiza o caráter andrógino dos movimentos míticos (ou a androginia que figura nos mitos, explorando noções nativas de Casa e dos objetos cerimoniais), em que flautas e Casas significam tanto capacidades de pensamento como capacidades reprodutivas compartilhadas por homens e mulheres. Nesse sentido, em sua objetificação como riqueza (ritual) (“in their detached, external, objetified form as men’s ritual possessions”), as flautas

container e conteúdo). No ritual: duas leituras antropomórficas da maloca correspondem a duas conceitualizações diferentes das relações sociais, expressas ritualmente em dois tipos diferentes de Casa. Nesse foco, o regime de socialidade dual atorionegrina evidencia-se na contraposição entre os ciclos rituais dos dabucuris (Casas de oferecimento) e dos juruparis (Casas de flautas sagradas).

³ E a afinidade (em toda sua ambigüidade) estaria em primeiro plano na análise do conjunto de encontros cerimoniais ou Casas: ambigüidade de gênero; entre homens como doadores generosos (nas Casas de oferecimento de alimentos entre afins e amigos) e homens predadores que raptam mulheres do estrangeiro; dos grupos constituídos e grupos sempre ameaçados por suas ligações com suas esposas; entre auto-suficiência e dependência dos outros; todos problemas que estão na base da afinidade na Amazônia.

⁴ Explora as ambigüidades inerentes às relações de aliança (segundo Viveiros de Castro, as ambigüidades são inerentes à vida social, não à aliança); é andrógina, androginia que se replica numa série de pares ou ambigüidades diamétricas como linha frente/trás; pares de flautas e trompetes, pares de adornos rituais descritos como macho e fêmea, mais velhos e mais novos; entre Casas rituais (de oferecimento de alimentos e das Casas de Flautas Sagradas). A esse aspecto diamétrico acrescenta a dimensão concêntrica, na relação entre casa, seus conteúdos e seu lugar como séries que se reduplicam, da pessoa até a escala cósmica, servindo ainda como idioma para os vários agrupamentos sociais (é inerentemente ambígua, pois integra Casa e grupo).

sagradas configuram uma capacidade especificamente masculina de elicitar e ativar as capacidades reprodutivas mais internas das mulheres. Ou, ainda, descreve o caráter andrógino dos xamãs, capazes de efetuar transações não mediadas entre coletividades de mesmo sexo, totalmente masculinas, ou transações de sexo cruzado: espelhando, desse modo, o caráter andrógino de objetos, como, por exemplo, uma cuia de cera de abelha dotada de um cérebro masculino e genitais femininas (Hugh-Jones, 1979: 125-126).

Em outros termos, Hugh-Jones analisa de que maneira objetos andróginos subjazem aos mitos e ao xamanismo (benzimentos originais e atuais) no rio Negro, indicando, mais uma vez, que as relações de gênero permitem-nos pensar outros modos de relação.⁵ Como disse Strathern em *The Gender of the Gift* (1988), imagens de englobamento constroem fontes de crescimento e criatividade como totalmente masculinas - os homens englobando partes femininas, numa forma masculina - ou totalmente femininas - as mulheres englobando partes masculinas numa forma feminina. Assim, tanto *containers* quanto conteúdos podem ser vistos simultaneamente como distintos um do outro e mesclados um ao outro, numa conjunção de possibilidades dimórficas e homomórficas, ambiguidades que perpassam muito do simbolismo de gênero.

Neither flutes nor manioc can be unambiguously assigned to men or women. Each sex retains in one form, proper to themselves, what they give up in another, the retained portion providing the source for further transactions between them. Both sexes have manioc, but manioc work is properly a woman's affair. Both sexes have fish and flutes, but fish work and flute work are the affair of men (2001: 255).

⁵ Hugh-Jones descreve o caráter andrógino subjacente a esse movimento dos mitos e subjacente também aos benzimentos originais e atuais, segundo um modo de inseminação e reprodução artefactual. Em um duplo movimento entre corpo e capacidades, pensamentos, intenções e responsabilidades que passam pelos objetos, alguns artefatos (mais abstratos) como o banco, são identificados com os componentes mais espirituais desse corpo: suas capacidades de pensamento e conhecimento. Já os recipientes e tubos estariam relacionados a capacidades e processos de reprodução (como a cobra-canoa, a flauta de Jurupari).

Enquanto no mito não há separação entre pessoas e coisas, também não há entre gêneros. Há sim demiurgos andróginos com identidades e parentesco ambíguos, que inseminam e são inseminados entre si. Com cigarro e porta-cigarros, inseminam numa cuia que, por implicação, também insemina o fumante. Os órgãos masculinos e femininos que tratamos como diacríticos são, aqui, transformação uns dos outros. Os objetos expressam capacidades e disposições mais abstratas, compartilhadas por homens e mulheres, de modos distintos ("in gendered modes").

Containers e tubos se relacionam a capacidades e processos de reprodução, e suportes como bancos às capacidades de pensamento (comportamentos, competências, responsabilidades genéricas). Assim objetos como banco e cuia seriam não apenas formas objetivas do conhecimento xamânico (no mito como cuia de conhecimento que atravessa camadas cósmicas viajando, como viajando dentro da cobra-canoa...) como objetificações da vida e capacidade xamânicas. Capacidades ou componentes mais espirituais (vida, pensamentos para o cultivo das plantas ou da coca ou etc), genderizados na vida adulta, como disse Stephen Hugh-Jones, não implicam objetos como parte da anatomia, mas como noções abstratas. Banco como base, fundação, comportamento. O banco dado na nomenclatura fixa seu *yeripona* (nome-alma) a seu corpo, e na iniciação seria trocado por outros bancos (os pensamentos genderizados, as responsabilidades e preocupações da vida adulta).

Essa mesma leitura se dá para todos os adornos como partes corporais (androginia mítica), depois objetificados como propriedades, num campo político (ver item 1.3 adiante).

Quando Strathern, no artigo *Same-sex and cross-sex relations: some internal comparisons* (2001) dialoga com S. Hugh-Jones em torno da Melazônia, a autora pondera criticamente sobre a percepção do ritual de iniciação masculina descrito por este último no seu trabalho de 1979, no qual ele analisava os dois modos alternativos de socialidade no alto rio Negro como descontínuos, a partir do ritual.

Strathern elabora algumas críticas fundamentais em torno das idéias de substâncias corporais e as relacionalidades envolvendo gênero, gerações e sexo (ou orientações das relações entre sexos cruzados e mesmo sexo). Ela critica o fato de aquela análise focar exclusivamente na mais alta oposição ritual entre capacidades masculinas e femininas - daí o achatamento das gerações no contato do iniciante com os ancestrais no momento do ritual de iniciação de cada nova geração. Questionava também uma percepção exclusivamente focada nas transformações míticas para fundamentar a distinção entre modos de criatividade masculino (alternância vivos-mortos, capacidade de conhecimento, presença de coisas primordiais nos filhos) e feminino (capacidades reprodutivas, continuidade da vida pela substância) marcando a passagem de um estado primordial andrógino (ou misturado) para um estado de diferenciação (estado desagregado, separado) (idem: 250). Segundo a autora, integrando ao modelo de gênero os processos de transmissão geracional, seria possível acessar percepções alternativas do tempo geracional, o que a análise de S. Hugh-Jones não alcançaria. O próprio Hugh-Jones (2001: 249), comentando a crítica de Strathern e o fato dele focar os coletivos rituais envolvendo grupos de um único sexo (como as iniciações masculinas) enquanto uma ordem social maior que representaria a cultura, a sociedade ou a estrutura social, (retratada nas prerrogativas masculinas das quais mulheres e crianças estariam excluídas), teria dito:

As against top-down abstractions of this type, Strathern begins from the other end, with a more concrete sociality, that is, social relations, which are constituted, manifested, and modified through ongoing play of exchange. In this view, public rituals and ceremonials and the clans and other groupings that they generate are not manifestations of society or social structure, but rather one mode of sociality that is temporarily constituted in relation to its complementary mode of domestic kinship and upon which it draws its rhetorical effect. By the same token, ritual is not the playing out of a script that is given in advance but rather a performance that allows people to display their capacities, the outcome of hard transactional work that provides a momentary summation of their particular claims. In this it is ultimately no different from the symbolic

transactional work that is effected in any of the more mundane exchanges that make up the gamut of social existence (Hugh-Jones, 2001: 249).

Segundo S. Hugh-Jones, gênero aparece em Strathern como uma categorização de pessoas, coisas e eventos; imagens de gênero dizem respeito a percepções de relações particulares (e não a atributos fixos de pessoas). A troca não diz respeito apenas a coisas que a pessoa destaca de si mesma em forma de dom - trocas mediadas - , mas também a trocas não mediadas (na produção material e na reprodução de pessoas) (idem: 250).

Para Strathern, um melanésio - pode viver um modo ou outro de criatividade, masculina ou feminina, conforme o tempo histórico e geracional. Assim sendo, as gerações podem ou não ser percebidas como contínuas (2001: 223) e, se vistas como dependentes, o tipo de dependência entre uma e outra pode estar diferentemente distribuído entre as relações próximas (relações de conjugalidade e relações pais-filhos), havendo sempre a possibilidade de reversibilidade entre modalidades de separação e combinação, gerações e relações de gênero se alternando. A fórmula de relações entre mesmo sexo e entre sexos cruzados (em que homens e mulheres são fontes de metáforas sobre feminilidade e masculinidade em combinações ou separações) permite integrar no modelo de gênero os processos de redução ou aumento, de perda ou recuperação, que parecem cruciais à transmissão geracional em muitas sociedades. Gerações alternadas movem-se entre estados desagregados e estados combinados, ou entre orientações diferentemente moduladas (em interações de mesmo sexo ou interações de sexo cruzado). Além disso, as possibilidades de recuperação e transformação (perda) de posições passadas para o futuro também remetem a momentos de separação e combinação diferentemente seqüenciados no tempo. Cada tempo apresenta um modo particular de juntar ou separar o trabalho dos sexos. O tempo geracional pode ter percepções variadas, das mais achatadas no momento ritual até uma fixação infinita numa certa instituição. Por isso tudo, é um pouco indiferente o foco em um momento temporal ou no outro.

Noções de substância são fundamentais às percepções sobre relações geracionais. Elas problematizam a dinâmica corporal com especificidades nos sistemas que requerem analogia entre as substâncias do corpo e as substâncias dos objetos.⁶ Pessoas criam outras escondendo partes de si ou emergindo mais completas. Assim, os homens participam em certos momentos de relações na base do mesmo sexo em termos

⁶ Isso é discutido por Strathern e S. Hugh-Jones nestes artigos e mais recentemente aprofundado por Andreello e S. Hugh-Jones para o caso altorionegrino.

de fluxo de valores (coisas que só passam em linha masculina, só os homens podendo dizer que a geração seguinte existe por causa da vitalidade que existe nele); participam igualmente de práticas procriativas entre si (a masculinidade aparece em contextos de práticas procriativas). Nas relações entre mesmo sexo, como continuidade geracional, existe sempre a presença (ainda que como coisa ausente) das relações entre sexos cruzados (descontinuidades de gênero e geracionais). Portanto, nas relações entre gerações os pais não controlam tudo, como se suporia numa relação irreversível e insubstituível entre pai e filho homem: “it is handed over to others” (Strathern, 2001: 230).⁷

Embora Hugh-Jones não desenvolva explicitamente uma reflexão sobre relações geracionais, tal aproximação é interessante e está ali prevista quando ele observa a fabricação do corpo nos rituais de transição (2009, 2009a) - sobretudo a iniciação masculina - a partir do aspecto fractal e andrógino da pessoa (objetos)⁸ e das substâncias que circulam pelo corpo, sugerindo algumas possibilidades de comparação. Os eixos de gênero (enquanto capacidades de pensamento e reprodutivas)⁹ e geração (como processos de redução e aumento) convergem no rio Negro enquanto modos de produzir a relação maiores/menores que, por sua vez, se reduplica em séries enredadas ou *nested series* (1995).

1.2 Entre modelos gerais (amazônicos) e modelos locais alorionegrinos: elementos introdutórios

Uma série de re-alinhamentos entre os modelos gerais amazônicos e modelos locais alorionegrinos são propostos no diálogo entre Viveiros de Castro e Stephen Hugh-Jones. No que se segue, embora de modo ainda preliminar, abordo elementos desse

⁷ Especificamente, a autora comenta a etnografia de Kelly entre os Etoro e critica sua análise, quando discute a transmissão de forças vitais entre gerações, pelo fato dessa regulação e distribuição de forças vitais pelo pai aparecer ao antropólogo como a força social organizadora - tal análise também ecoa na percepção de Stephen Hugh-Jones (1979) da relação geracional como uma relação cuja singularidade seria sua irreversibilidade, fechamento em duas gerações. Não se leva adiante a criatividade das gerações (Strathern, 2001: 231). Aparentemente, nesse sentido, os Etoro não elaborariam uma analogia entre as substâncias do corpo humano e as substâncias dos objetos, de modo que o mundo físico, como o corpo físico, aparece então como uma sombra do mundo dos espíritos, forças vitais, conquanto não transforme substâncias internas em externas desse modo, “body-forthing things,” ou conduzindo as substâncias adiante. Diferentemente de Kelly, Strathern enxerga dois modos de relação, do ponto de vista das relações de gênero ali envolvidas (idem: 233): sejam entre homens, entre mulheres, ou entre homens e mulheres, como relações de mesmo sexo quando o fluxo é visto como benéfico e virtuoso, e de sexo cruzado quando visto como predação e *depletion*. No primeiro caso, beneficiário e doador apresentam-se mutuamente masculinizados, adquirindo vitalidades e virtudes; no segundo caso, a relação se torna assimétrica e a vítima, que perde vitalidade, é feminilizada.

⁸ Noção desenvolvida adiante e no curso desta tese.

⁹ Relações que supostamente codificam idéias sobre reprodução e conhecimento em vários eixos e em todas as suas ambigüidades, em processo.

complexo diálogo. S. Hugh-Jones pondera, por exemplo, que a temática da afinidade, violência, roubo, apropriação violenta de troféus e partes do corpo daria lugar, no Uaupés, à ênfase na transmissão e na herança, bem como na constituição de artefatos e riquezas transmissíveis ao longo das gerações. Contudo, tal ênfase, ponderam alguns etnógrafos mais novos desenvolvendo pesquisas na região (Andrello 2006; Maia 2009), não elimina a temática da apropriação do exterior, presente, por exemplo, no roubo de mulheres, ou na apropriação das riquezas (*apeka*) dos outros, no ritual de jurupari (Paulo Maia), que se tornam então artefatos sagrados e transmissíveis.

Ao falar do xamanismo, S. Hugh-Jones (1989, 1994) distingue ideologias que enfatizam mais a caça e a guerra, predominando o xamanismo horizontal, e sociedades como as do noroeste amazônico, cuja ênfase recai menos sobre a caça e a guerra, predominando, assim, o xamanismo vertical. Ou seja, para pensar o xamanismo no rio Negro (assim como nos Bororo ou nos Aruak), coloca-se uma distinção adicional relevante entre dois tipos de xamanismo: vertical e horizontal. Com ela, vai-se além da discussão da natureza ambivalente do xamã,¹⁰ para acrescentar uma distinção (adicional à anterior) baseada em diferentes funções e esferas de atividade, competência e fontes de poder cosmológico destes xamãs, que detalhamos um pouco mais adiante, e sobretudo no capítulo 2 desta tese.¹¹ Costuma-se dizer no rio Negro que “um torna seguro o que o outro provê” (1989: 11). Ou seja, enquanto pajés (xamãs horizontais) visitam gente-peixe e gente-animais para obter caça, em troca de almas humanas¹² ou participam de um ciclo de agressões como onças, o *kumu* (*basegu* em tuyuka ou pajé vertical) protege, pronunciando benzimentos sobre a comida para torná-la segura ao consumo.¹³

¹⁰ Xamã capaz de agredir e curar (ou de que quanto mais poderosos são mais ambivalentes), relevante a todas as sociedades amazônicas, inclusive ao rio Negro.

¹¹ O xamanismo manifesta-se numa relação dinâmica entre dois princípios ou modos de relação, numa inter-relação dinâmica entre eles. Não se trata de uma tipologia sincrônica nem de reificar as distinções, mas de explorar a relação e o jogo dinâmico entre dois princípios ou modos, no caso, manifestos no xamanismo, e que também se expressa em sínteses entre igualdade e diferença, dentro e fora, parentes e afins, aliança e descendência, verticalidade e horizontalidade, típicos das sociedades ameríndias (Hugh-Jones, 1989: 4). No capítulo 2, veremos os modos como saberes de proteção (próprios dos aqui chamados xamãs verticais) se destacam, nesse sentido, dos saberes de agressão e cura. Como um velho conhecedor (Mandu), no curso do diálogo comigo, *destaca* alguns saberes (de proteção) dos outros (de agressão e cura), e assim delinea as agências de cada xamã. Entre os Tuyuka, há o benzedor ou *basegu* - xamã vertical -; mas não há o pajé ou *yai* - xamã horizontal, procurados entre seus afins tukano.

¹² Esse modo de atuação dos pajés também parece não se generalizar no rio Negro. Ver discussões e ponderações de Goldman (2004: 300).

¹³ Os *kumua* apresentam sobretudo poderes de adivinhar eventos que podem vir a acontecer e benzer profilaticamente (proteções em que manipula os seres que causam doenças, antes delas acontecerem), no curso de suas maiores cerimônias (Casa em Festa) e do ciclo de vida (proteções no nascimento, iniciação e morte). Sua fala não se manifesta como poder/atividade agressivo, mas como poder/atividades moralmente e altamente respeitáveis (não ambíguos), promovendo sua continuidade com a ancestralidade na figura da

Visto de uma perspectiva dinâmica de ordenação ou hierarquização de subjetividades e valores (cosmopolíticos), Stephen Hugh-Jones (2009) compara os graus de animalidade próprios das sociedades ameríndias, em geral, nos quais criaturas como os jaguares ocupam o topo da hierarquia, aos graus de materialidade dos objetos rituais que correspondem às hierarquias sociais de prestígio no rio Negro, onde os membros dos sibs de mais alta hierarquia são os que detêm o controle da parafernália ritual e dos saberes de proteção. Os *kumua* são associados às posições hierárquicas mais altas, enquanto os pajés, que agenciam curas de doenças e agressões, às mais baixas. Nesse sentido, os *kumua* seriam pessoas mais bonitas e pesadas, ou mais materiais que as pessoas comuns, estas menos substanciais. No rio Negro, os jaguares e pajés também têm espaço, mas em correlação com os *kumua*.¹⁴

Quanto à circulação de aspectos da pessoa e ao estatuto das riquezas e propriedades dos grupos, a maioria dos autores mais recentes com que me proponho a dialogar inspira-se em Hugh-Jones quando ele revisita a noção de descendência e grupos patrilineares altorionegrinos e pensa a descendência enquanto riquezas (materiais e imateriais) associadas a vitalidades relacionadas à ancestralidade. As propriedades seriam manifestação de essências transmitidas por linhas, dos avós para os netos, e não emblemas de identidades. Essências pensadas como partes destotalizadas de um mesmo ancestral ou de uma mesma entidade (cobra, jurupari, menino caapi).

Os etnógrafos mais novos buscam discutir o modo como os regimes de propriedade, tal como pensados por S. Hugh-Jones, conectam-se aos regimes de alteração sintetizados por Viveiros de Castro (2002). Da parte deste último, ele constrói o diálogo em torno da questão da afinidade, e não gênero,¹⁵ estar na base das teorias da socialidade amazônicas, ainda que a linguagem das relações de gênero seja fundamental para pensar estas (e outras) relações. Em torno das noções de corpo e alma, ou da vitalidade dos aspectos espirituais (ou princípios cosmológicos) ligados ao corpo, e aludindo

Anaconda (Cobra-canoa, menino-caapi, flautas sagradas ou flautas de jurupari). Ou seja, tanto através de benzimentos dos alimentos como outros (uma série de fórmulas, cantos e mitos que conhece, domina e enuncia), controla eventos das épocas anuais, ou do ciclo de vida em benefício de sua comunidade ou Casa, da qual geralmente é o líder (Hugh-Jones, 1989). Os pajés mais poderosos ou xamãs horizontais têm, como jaguares, poderes de cura em que recupera almas roubadas por outros pajés, bem como poder de vingança e agressão, viajando através das camadas cósmicas até moradas do Trovão. Em certos aspectos, a agência dos xamãs verticais é discutida no capítulo 2 desta tese.

¹⁴ É como se tivéssemos que distinguir entre os xamãs propriamente ditos (aqueles que são conhecidos na Amazônia inteira, inclusive no rio Negro), dos xamãs que existem apenas em algumas regiões, o que torna pouco proveitoso ou dispendioso o uso do termo xamã nessa região.

¹⁵ Para Viveiros de Castro (2002), assim como para Descola (2001), gênero estaria sendo entendido como, simplesmente, outra expressão da afinidade ("and subsumed by it") (S. Hugh-Jones, inf. pessoal). Diferente do que viemos discutindo nas duas primeiras partes deste capítulo.

ao indivíduo de Strathern, diz que “o indivíduo amazônico não se individualizaria segundo a linha de gênero, como na Melanésia, mas segundo os contrastes entre consangüinidade e afinidade, e entre humano e não-humano (dois contrastes isomórficos)” (2002: 444).

Tomemos especificamente a discussão dos dois autores em torno da nomenclatura, que interessa diretamente a esta tese, e o que ela esclarece. Quando os dois autores debatem sobre a circulação de riquezas e de nomes, Viveiros de Castro comenta que as riquezas no rio Negro seriam pensadas tanto como essências, poderes, aspectos não individualizantes de pessoas-grupo quanto em seus aspectos corporais, capazes de transformar e singularizar as pessoas.¹⁶ Em seus aspectos não individualizantes, incorporam poderes dos ancestrais (como alma e nome, enquanto vitalidades associadas à ancestralidade que circulam configurando as linhas masculinas); ou “incorporam”¹⁷ poderes dos brancos e jaguares (nomes dos brancos, mercadorias, etc). Esse regime de socialidade dual contrapõe dois princípios cosmológicos associados, por um lado, a anacondas, peixes e pássaros; por outro a jaguares, brancos e inimigos. De um lado, apropriação de capacidades ancestrais, de outro, apropriação de capacidades e bens dos brancos.

Segundo Viveiros de Castro, o nome manifesta a alma (*yeripona*) de modo não individualizante, no sentido da noção amazônica de que o corpo é que é o aspecto singularizador dos seres: alma apontando para aquilo que seria comum ou geral entre os indivíduos e também às espécies. Nesse mesmo sentido, no rio Negro, através do nome de benzimento, a pessoa partilharia a identidade coletiva do clã ou, em sentido mais geral, a humanidade tukano, conectando-se ao mundo da pré-humanidade (aos ancestrais). Por outro lado, através do nome do branco (enquanto aspecto da pessoa), se conectaria ao

¹⁶ S. Hugh-Jones enfatiza aspectos dos corpos como capacidades-afecções tanto de conhecimento como reprodutivas, capacidades e disposições mais abstratas, compartilhadas por homens e mulheres, de modos distintos (in gendered modes): enfatiza relacionais envolvendo gênero, geração, substâncias corporais (segundo Strathern). Fala da pessoa fractal ou circulação de aspectos da pessoa-grupo (suas continuidades) através da noção de casa. Foca no estatuto andrógino de certos objetos e da Casa, justamente aqueles que, depois objetificam-se como riquezas dos sibs (pessoa moral com suas riquezas). Viveiros de Castro (2002a) enfatiza relacionais envolvendo afinidade potencial e alteração; alma e corpo segundo modelo do perspectivismo amazônico, no qual, como bem disse, o espírito não é aqui substância imaterial, mas forma reflexiva (generalização da relatividade posicional da vida em sociedade: é o que integra) e o corpo não é substância material mas afecção ativa, o que diferencia.

¹⁷ Ao formular a teoria do perspectivismo ameríndio, toma o conceito de incorporação... Tratar-se-iam de disposições incorporadas, pois todos os seres se vêem como humanos, e, assim, como sujeitos, e vêem os outros como outra coisa, que não humanos. O que importa é que todos vêem o mundo da mesma maneira, de acordo com as mesmas categorias e relações. Mas o ponto de vista muda de acordo com o corpo exterior e distintivo de cada espécie, de modo que os animais caçados pelos homens os vêem em geral como outros animais predadores. Entre os Tukano, a discussão acima mostra que o perspectivismo se expressa principalmente nas relações entre homens e peixes (Andrello, 2004: 361).

mundo dos brancos (infra-social), do jaguar. Anaconda e jaguar figuram incorporações supremas das qualidades associadas a cada mundo. S. Hugh-Jones teria afirmado inicialmente que os nomes de brancos e apelidos viriam de fora (ancestrais e brancos), enquanto que os nomes de espírito seriam endonímicos. Sua questão a S. Hugh-Jones era se os nomes de benzimento no rio Negro seriam realmente endonímicos (enquanto transmitidos de avôs a netos).

Viveiros de Castro propõe, então, uma reformulação da noção dos nomes de benzimento e nomes dos brancos, evidenciando que esses dois princípios cosmológicos (ancestrais e brancos) voltam-se à exterioridade. Em suas palavras: “a circulação de substâncias anímicas internas (como nomes, ossos, sêmen) associadas à agnação, depende do exterior (afinidade, mulheres). Em seus aspectos corporais, os nomes de benzimento no rio Negro, por exemplo, seriam aspectos da pessoa que se originam de um ancestral agnático morto, do exterior (afim potencial), portanto” (Viveiros de Castro, Mss/s.d.).¹⁸ A nominação indígena seria uma espécie de ligação potencial entre o recém-nascido e a alteridade pré-cosmológica que a couvade se esforçaria em cortar, atribuindo-lhe uma opacidade humana.¹⁹

Mas se adquiridos do exterior, conforme marcado posteriormente por S. Hugh-Jones, nomes são transmitidos desde o ancestral agnático menos remoto, aquele que emerge como humano a partir da segmentação da cobra-canoa, distinguindo-se aquisição e transmissão. Debatendo acerca desse sistema de nominação em sua origem exonímica, porém transmitida mais internamente, Hugh-Jones responde a Viveiros de Castro:

Ancestors (or their primordial anacondious source) are not truly human, and the same very likely applies to foreigners. So yes, the ultimate origin of Tukanoan spirit names is the Outside (as pre-human ancestors), so long as you bear in mind that the more proximate origin is human ancestors who are agnates (Viveiros de Castro, Mss/s.d.)

¹⁸ Conforme chamou atenção Lasmar (inf.pessoal), essa é a grande discussão: se os ancestrais rionegrinos seriam ou não, outros. Lasmar trabalhou com a hipótese de que seriam consangüíneos/agnatos. Se eles são outros, são de outra forma, e não da forma canônica amazônica.

¹⁹ Segundo Viveiros de Castro, mesmo quando almas ou suas reificações onomásticas tão comuns na Amazônia vêm do interior do socius, então nesse caso circulariam por canais distintos daqueles por onde circulam as substâncias corporais: pondo-se os avôs ou os tios cruzados como nominadores, por exemplo. Que seriam parentes nunca incluídos no círculo de abstinência por doença que define a unidade de comunhão e produção de corpos. O autor se refere à metamorfose e ao devir míticos (regime de multiplicidade qualitativa) a partir de onde aquela transparência absoluta se bifurca em uma invisibilidade (a alma) e uma opacidade (o corpo) relativas (relativas porque reversíveis), de onde o parentesco humano atual provém, mas ao qual não deve jamais retornar. Porque pode sempre retornar ali, à revelia do socius. Daí o esforço manifesto em dispositivos como a couvade (2002: 444).

É apenas como um dos pólos de um regime dual de socialidade (das virtualidades que condicionam a agência humana e polarizam o campo das relações sociais) que está implicada a definição do grupo agnático como uma entidade monolítica - separada de entidades análogas por descendência diferencial, mas implicitamente ligada a estas por aliança matrimonial; ou descendência pensada como consangüinidade pura, afinidade essencialmente sob o modo da potencialidade; ou ainda, afinidade miticamente dada. No outro pólo (ou na linha descendente) está a afinidade enquanto finalizada, efetiva e, portanto, dissolvida na cognação (os afins sem afinidade) (Viveiros de Castro, 2002: 403). Andreello (2006: 407) também sintetiza a interpretação do mito de origem tukano a partir desse diagrama, anteriormente proposto por Lévi-Strauss.

Segundo Viveiros de Castro (2002), relações rituais estabelecidas para além da afinidade cognática apresentam atributos que ternarizam a oposição entre consangüinidade e afinidade. Esses terceiros incluídos²⁰ são, ainda, atualizações singulares da potencialidade (idem: 161) ou são os afins potenciais²¹ enquanto categoria coletiva, que aparecem como termos mediadores entre parentes e inimigos, co-residentes e estrangeiros (posições tomadas em seu aspecto sociocêntrico) - outros coletivos com quem se travam relações determinadas de trocas simbólicas (incluam elas violência, reciprocidade negativa, que implicam uso positivo e necessário da alteridade).²² Regimes dependentes da captura canibal de relações exteriores, pois o sentido é escasso e está sempre alhures. Os afins potenciais são ponte a ligar duas fases da socialidade. A primeira seria a de obter esposas, questão que pode ser resolvida em casa para muitas das sociedades: o regime da coexistência extensiva, totalidades imaginárias fechadas, do mundo ideal de parentelas endógamas. A outra fase corresponderia a uma estrutura simbólica aberta e intensiva, comandada pelo exterior, de onde vem a morte - e também o sentido e, assim, a vida (2002c: 174).

²⁰ Em geral esses terceiros incluídos são testemunhos do trabalho de ternarização ou significação da oposição formal entre consangüinidade e afinidade, e operam a mediação entre o mesmo e o outro, o interior e o exterior, o parente e o inimigo, o individual e coletivo, os vivos e os mortos. São soluções específicas para o problema da afinidade, são efetuações complexas da afinidade potencial, cristalizações rituais e políticas dessas categorias.

²¹ Se o parentesco e afinidade efetiva funcionam na lógica egocêntrica, a afinidade potencial qualifica relações genéricas.

²² Viveiros de Castro segue no exercício de “extrair todas as consequências etnográficas possíveis dessa idéia da afinidade como princípio dominante” (idem: 412) e opta por chamar de afinidade potencial com vistas a distinguir afinidade como valor genérico e como *manifestação particular* do nexos de parentesco, a dimensão de virtualidade de que o parentesco é o processo de atualização. Relações que evocam um mesmo fundo de valores e disposições e se exprimem todas num simbolismo comum, declinadas em um idioma de afinidade.

Para o antropólogo, a nominação é pensada como o oposto dos regimes de efetuação de pessoas e grupos em processos de aparentamento (como a couvade, ou a consanguinização de afins pelo casamento e co-residência). Regimes de alteração se conectariam em princípio a processos de desconsustanciação, próprios do conhecimento xamânico.

Sztutman (2005), por sua vez, mostra a complexidade da convergência entre xamanismo e chefia, desconsustanciação e sustanciação. Complexidade que envolve a posição dos xamãs, entre funções de fuga ou pulverização, de vetor libertário, e posições políticas como a chefia. - posição significativamente variável no ambiente amazônico. O autor se pergunta como, sob agência de líderes rituais e xamânicos, na irredutibilidade das multiplicidades, constituem-se unidades, ainda que de estabilidades variáveis. Toda essa discussão se dá em torno de redes de sujeitos que se definem na interface entre estrutura social e cosmologia, entre política cósmica e política dos homens. Quem são essas pessoas com capacidades de se apropriar de qualidades do exterior, do cosmos ou do mundo do inimigo, geralmente guerreiros, xamãs e profetas (2005: 81)? Quais posições elas ocupam nas redes de compadrio, nominação etc. situadas além do parentesco e que envolvem afinidade potencial? Estariam estas capacidades eventualmente distribuídas entre todos os membros da sociedade? Como bem disse tal autor, é necessário perguntar-se sobre quem são os guerreiros, xamãs e profetas de uma dada sociedade e de que modo eles se constituem, ali, enquanto pessoas magnificadas, sujeitos diferenciados, personificações de certa agência.

Ao criticar a generalização do modelo do perspectivismo na Amazônia e o idioma da predação para a região do Rio Negro, S. Hugh-Jones defende a definição de modelos locais, em detrimento das sínteses gerais, a partir da descrição e análise das nuances etnográficas regionais. Hugh-Jones, então, procura trazer informações etnográficas adicionais para mostrar as transformações possíveis e locais - no alto rio Negro - dos modelos gerais propostos por Viveiros de Castro. Proponho uma participação nessa discussão, a partir da idéia de expansão de predomínios agnáticos apresentada mais abaixo, noção de movimento cosmopolítico desvelado das redes de sujeitos e saberes altonegrinos, já descritas por Cabalzar (2008) no âmbito do alto rio Tiquié, região também em foco nesta tese.

1.3 Anaconda e ancestralidade difusa nos objetos altorinegrinos (capacidades de pensamento e capacidades reprodutivas no rio Negro)

Em seu artigo *The Fabricated Body*, Hugh-Jones (2009, 2009a), afinando com Andreello (2004, 2006c) olhares sobre a mitologia publicada na série *Narradores Indígenas*,²³ analisa as capacidades de pensamento e capacidades reprodutivas a partir de continuidades entre artefatos, pensamento e corpos, no pensamento mítico e xamânico altorinegrino, abordando, para tanto, uma teoria da mente e fabricação do corpo no alto rio Negro.²⁴

Em resumo, divindades míticas (*kumua* ou benzedores prototípicos) existem como espírito ou pensamento atuando ou tentando criar a humanidade através de artefatos (que estão no lugar dos seus corpos ausentes). Através de pensamento, criam na origem os objetos rituais, no lugar dos corpos da pré-humanidade. Ou seja:

Divindades e *kumu* prototípicos existem nos mitos como puro espírito, e ganham agência através de artefatos. Artefatos são produtos e índices de seus pensamentos e intenções.

Quando eventualmente criam corpos (dos ancestrais míticos, ou corpos da atual humanidade), os artefatos são signos das capacidades desses corpos (S. Hugh-Jones, Mss/s.d.)

Já nos rituais de iniciação (ênfatisados pelo autor ao lado dos rituais de trocas de alimentos) ou no pensamento xamânico dos benzedores de hoje, manipula-se artefatos rituais - identificados como partes do corpo e também aos ancestrais -, controlando

²³ *Narradores Indígenas do Alto Rio Negro*, uma coleção que vem sendo publicada nos últimos dez anos pela FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro) em parceria com o ISA (Instituto Socioambiental), com autoria de conhecedores indígenas mais velhos e colaboração de seus filhos alfabetizados e antropólogos. Tal material vem sendo editado há mais de dez anos e conta, atualmente, com oito volumes. Cada livro dá conta das histórias de origem e história recente de um grupo específico do rio Negro, "tipicamente do ponto de vista de um certo clã em particular." (Ver Hugh-Jones 2009c; Andreello 2008, dentre outros).

²⁴ The Tukanoans have a religious tradition that gives pride of place to canonical, priestly learning and downplays the individualistic and performative shamanism that is characteristic of other Amazonian peoples (Hugh-Jones, 1989, 2009c). Segundo o autor, na oposição entre xamanismo vertical e horizontal, este último seria marcado pela sua ambigüidade moral e pelo uso da violência, o que o inscreve no campo da agressão; ao passo que o primeiro deve manter-se sob um patamar de moralidade incontestada. Ao xamã vertical ou sacerdote cabe fazer uso menos de substâncias do que da palavra. Segundo Sztutman (2005), em linhas gerais, o que separa o sacerdote do xamã é um critério de "legitimidade", ou seja, ambos têm acesso ao mundo sobrenatural, morada do conhecimento e da agência, mas apenas o primeiro encontra-se treinado o suficiente para fazer deste um bom uso e colocá-lo a serviço da comunidade. Conforme síntese comparativa elaborada por Sztutman (2005: 67), estes líderes políticos cujo papel também se insere no campo do xamanismo corresponde aos padrões aruak e Amuesha de organização sociopolítica, fundados na solidariedade regional e a ênfase na filiação e na consangüinidade; e na capacidade de reunir povos com tamanho grau de dispersão e de variabilidade cultural; que nesse âmbito, associa a chefia não ao papel do sogro mas ao papel do pai, e que transforma a relação de paternidade em uma relação espiritual, uma vez que visa unir os homens não apenas entre si, mas também aos deuses. O interesse do autor está em averiguar de que maneira estas etnografias contribuem para uma reflexão sobre a relação entre o político e o religioso nas terras baixas sul-americanas.

através dos benzimentos as capacidades ou afecções corporais (corpo-afeto) e intenções (pensamentos) das pessoas. Os benzedores partem dos corpos concretos, cujas partes se associam a objetos abstratos que sinalizam os componentes espirituais desse corpo, socializando, assim, pensamentos e comportamentos. Em outras palavras, os benzedores ou *kumua* (*basera*, em tuyuka) elaboram nos benzimentos uma correspondência entre objetos cerimoniais e partes dos corpos dos ancestrais (forma de presença ancestral no ritual). Os objetos aparecem como signos dos componentes mais espirituais do corpo. Citando os nomes dos objetos nos benzimentos, eles também controlam as manifestações da alma (*yeripona*), enfatizando ou neutralizando alguns atributos dos seres. Diferentes artefatos conotam diferentes partes do corpo e também diferentes capacidades e disposições, as quais seriam reguladas, inspiradas em autodisciplina e responsabilidade em diferentes dimensões da ação. Afirma-se, desse modo, uma continuidade entre pensamentos, objetos e afecções (capacidades e disposições corporais) míticos e atuais.

A elaboração de uma teoria da mente e pensamento no rio Negro, descrita por Hugh-Jones a partir da mitologia e do ritual em vários de seus artigos mais recentes, explora continuidades entre origem mítica (pré-humanidade) e história (humanidade), entre o pensamento xamânico no tempo mítico e o pensamento xamânico atual (este último através dos benzimentos), entre riquezas imateriais e materiais. S. Hugh-Jones em geral aponta continuidades, entre material e imaterial, pessoa e grupo, mito e rituais. No mito de origem altoninegrino, por exemplo, a ancestralidade está difusa em diversos objetos que têm efetuações andróginas. Atravessando objetos andróginos, acabam produzindo corpos com suas capacidades de conhecimento e reprodutivas: os ancestrais (masculinos) dos sibs, que finalmente emergem como humanidade (e que dão origem mítica à série de nomes hierarquizados, os nomes de benzimento até hoje transmitidos por linha masculina). Ou seja, menos remotamente, como diz Hugh-Jones, essa ancestralidade se dispersa em cinco irmãos míticos, mais cinco e assim por diante - benzidos no momento do nascimento e novamente na iniciação masculina e feminina, quando vão adquirindo capacidades reprodutivas, de atenção, intenção para a sabedoria da chefatura, xamânica, guerreira ou servitude.

2. Rebatimentos etnológicos do dado e do construído

Segundo Viveiros de Castro, é apenas como um dos pólos de um regime de socialidade dual - do dado²⁵ - que se define, no rio Negro, um grupo de descendência (como afinidade potencial, miticamente puro, consangüinidade pura)²⁶ separado de outros, mas implicitamente a eles ligado por aliança matrimonial. No outro pólo - do construído -, estaria a afinidade real, dissolvida na cognação.

Nesse regime de socialidade dual (exterioridades onde se dão suas apropriações) estariam, de um lado, a ancestralidade; do outro, os brancos e os mortos. A partir desse ambiente virtual dual se daria a progressiva atualização da humanidade. Note-se: ambiente onde a predação não teria lugar proeminente. Segundo tal discussão de Viveiros de Castro, aproximo-me resumidamente do trabalho de Lasmar, focado no modo como a identidade indígena transparece na vida cotidiana; e de outros autores que enfatizam o modelo ritual proposto por Hugh-Jones, contrapondo ritual de jurupari e os dabucuris. Meu objetivo aqui é, exclusivamente, marcar atenção sobre as correlações em torno do dado e do construído na narrativa etnológica regional.

2.1 Sobre conhecimentos de maior valor (cultura) no rio Negro

Lasmar (2005: 190) argumenta que o que reporta ao pólo do dado é a ideologia da descendência, nos termos de “ser membro de um grupo de descendência numa única maloca, ou como pertencimento a um grupo agnático que remonta às origens da humanidade”, ou, ainda, nos termos das associações que hoje se faz a um “modo de vida de antigamente.” Nesse sentido, a identidade indígena tal como hoje se processa e transparece na vida cotidiana dos índios desdobrar-se-ia em dois planos: por um lado concebida como pré-determinada (o dado), por outro, como algo passível de transformação, com uma acepção de processo que faz referência ao modo de vida de uma pessoa e à ideologia da consubstanciação (no sentido em que, convivendo com brancos, você vai ficando com corpos de brancos, através da comida, relações sexuais, aproximação ao seu modo de vida). Ou transparece enquanto tensão entre dois processos: por um lado, de reprodução da identidade indígena (pré-determinada, que deve se reproduzir); por outro, de apropriação de capacidades e bens dos brancos, identidade processual, atualizações históricas e sociológicas rumo à cognação (2005: 151): tanto um

²⁵ No que condicionam a agência humana e polarizam o campo das relações sociais.

²⁶ No Rio Negro, o grupo de descendência miticamente puro é algo do plano da virtualidade, fundo de socialidade virtual (ancestralidade) contra o qual se dá a progressiva atualização da humanidade. Ou seja, um grupo de descendência puro (mitológico) não é algo da ordem sociológica, mas do plano da virtualidade.

processo quanto outro se fazendo imediatamente reconhecíveis no corpo. Levando ainda mais longe, os associando a contraposições entre aspectos *tradicionais* e *atuais* do conhecimento em transformação. Daí, conforme ela explora com maiores detalhes, a ambigüidade da posição das mulheres indígenas (e particularmente aquelas casadas com homens brancos), enquanto pensam sua inserção na cidade, condicionada por sua visão desta última como lugar de brancos.

Tal discussão apóia-se nas propostas de Viveiros de Castro em torno de um macro-processo,

que ecoa recursivamente nas micro-oscilações entre alteridade e identidade que balizam as diversas etapas do ciclo de vida. Sempre indicando como ao longo dos processos de particularização da diferença (e de construção de corpos), essa radiação de fundo é percebida: uma alteridade irreduzível que impede a diferenciação completa das exterioridades corporais (2002b).

O autor discorre sobre tal construção do parentesco e a contra-efetuação do virtual como processos indissociáveis, e como as construções indígenas e ocidentais do dado e do construído diferem radicalmente, impondo transformações no dualismo natureza - cultura. Autores como Andrello (2004, 2006c), Lasmar (2005) e Paulo Maia (2009) se debruçam, nesse mesmo sentido do dado e construído, nos rituais de iniciação e de oferecimento sobre os quais Hugh-Jones desenvolveu seu trabalho inaugural (1979). Dizem também que esse modelo de socialidade, enquanto modelo ritual (que marca de um lado a agnação, do outro a cognação) repercutiria em atualizações mais sociológicas e históricas, marcando a existência, de um lado, das malocas agnáticas, de outro, dos povoados cognáticos. Alguns autores analisam a transformação das malocas agnáticas em povoados cognáticos na região, observando como, no curso das transformações históricas, malocas agnáticas seriam substituídas por relações cognáticas (Arhem: 1981, 2000). A agnação e maloca entendidos como fechamento, e a cognação em sua abertura (maloca transformada em povoado ou vida na cidade). É importante ressaltar que apresentaremos adiante uma proposição de modelo local de transformações baseado em Cabalzar (2008) que, por sua vez, se confronta a esse modelo geral.

Esse encadeamento repercute nas discussões e percepções antropológicas das analogias indígenas, no âmbito do conhecimento e da cultura, na região. Lasmar descreve como os índios privilegiam a metáfora espacial que contrapõe a existência na comunidade e na cidade: a vida em comunidade baseada num certo padrão de socialidade (princípios do parentesco, regras de convivência entre co-residentes para construção de identidade no âmbito do grupo local) que se mantém como referência moral e simbólica, à vida na

cidade. Estes princípios estariam em oposição àqueles da cidade de São Gabriel (Lasmar, 2005). Na mudança das comunidades para cidades, os índios reiteram a transformação desta e uma série de outras distinções, entre índios e brancos. Segundo a autora, esse mesmo modelo rebateria no pensamento nativo acerca do conhecimento, íntegros enquanto associados ao tempo da maloca ou à vida na maloca ou comunidades tradicionais, enquanto a cultura já mais dosada (ou o tanto que resta) associar-se-ia à condição do povoado ou da cidade indígena, ao movimento, à abertura e transformação rumo ao mundo dos brancos.

Lasmar fala em termos de analogias entre aspectos *tradicionais* ou *íntegros* e *atuais* do conhecimento (muito citadas pelos índios e que inspiram a análise de Lasmar). Andreello e S. Hugh-Jones (enquanto acepção indígena) desenvolvem mais a idéia de cultura como patrimônio dos antigos. Tais autores pretendem dar conta do que os índios teriam em mente quando usam o termo: a transmissão de vitalidades (materiais e imateriais). Circulação de vitalidades que se aproxima de seu modo de pensar a agnação e do modo como pensamos nessa tese a circulação de saberes maiores (*niromakañe*),²⁷ em torno da qual debatemos mudanças ou transformações cosmopolíticas.

Andreello também pensa a descendência, não em termos de linhagens, mas como hierarquização de valores, pessoas, grupos e bens, no sentido discutido por Hugh-Jones. Enquanto circulação de aspectos da pessoa, fundamentando o estatuto das riquezas e propriedades dos grupos. Aqui propomos um enfoque específico na circulação de saberes/riquezas (cultura como patrimônio dos antigos) em correlação com determinadas condições sociocosmológicas (regimes de socialidade) relacionadas ao modo de vida, à forma como as pessoas estão vivendo. Segundo Lasmar, existem sobreposições e diferenças, entre um modo de definir cultura hoje no rio Negro, como patrimônio dos antigos (vide Andreello, S. Hugh-Jones) e o modo como os índios moradores da cidade tenderiam a defini-la (como modo de vida, dos índios e dos brancos), que vale à pena explicitar e explorar¹. Segundo Andreello: “quando se fala em riqueza, são coisas (materiais e imateriais) a partir das quais se leva a vida, então não dá para imaginar uma separação entre essas duas dimensões (cultura como patrimônio dos antigos, e cultura como modo de vida)”. Essa reflexão remete à discussão da expansão dos

²⁷ Entretanto, penso antes em circulação de saberes do que transmissão, que se refere a uma percepção mais estrita da circulação e da qualidade (agnática) dos saberes, dentre outras em questão (ver capítulo 3).

predomínios agnáticos, também quando se trata de demonstrar a vantagem analítica deste conceito no âmbito dos regimes de socialidade (de relação) altoninegrina, e não como processo contemporâneo de “re-atualização da agnação”, “reposição da diferença” (em um processo hoje vivenciado pelos índios, de diluição das diferenças num ritmo bastante intenso e acelerado e de movimentos de contra-efetuação das diferenças, de reposição, de re-atualização das diferenças¹; esses dois movimentos num contexto de contato, de escolarização, de ida para a cidade). Entre um processo ameríndio de diferenciação (que apresenta a hierarquia como atributo da relação), ou um processo contemporâneo de diferenciação. Entender a hierarquia, do ponto de vista indígena, articulada a uma descrição etnográfica que parte de uma multiplicidade de interesses pelos conhecimentos (masire) dos velhos (inclusive interesses atuais por seu registro, seus modos de circular). Pensa-se a mudança como atualização da agnação, conforme introduzido por Cabalzar, enquanto aspecto constitutivo dos modos de relação altoninegrinos.

2.2 Dos eixos de transformação da pessoa e dos saberes (riquezas) no rio Negro

Andrello distingue todo o conjunto das riquezas como veículos de uma força vital, contudo, de um modo geral, em seus artigos procura aprofundar o conceito de propriedade nos processos de patrimonialização. Hugh-Jones também vem discutindo esse aspecto e recentemente produziu um texto sobre imagem, escrita e patrimonialização no Rio Negro (2009b: Mss). A argumentação de Andrello desenvolve-se em torno dos índios civilizados, demonstrando como os índios do rio Negro não vêem mais hoje, como um dilema, a incorporação de capacidades dos brancos - e, portanto, não cogitam abrir mão da civilização (2006c: 278). Quando se voltam à cultura (e “o que vamos fazer com ela hoje”, aspecto privilegiado pelo autor), elabora dois aspectos: a questão dos agenciamentos internos de hierarquias no âmbito da política de prestígio e a questão do agenciamento para fora, nos processos de patrimonialização. No âmbito interno, reforça a visão de uma economia política do conhecimento, adotando a expressão de Appadurai do passado como recurso escasso (1981), referindo-se à distribuição desigual do conhecimento nos casos dos especialistas homens.

A percepção atual dos índios alto rionegrinos como “índios civilizados” (isto é, reconhecem sua cultura compatível com a civilização ou modernidade) implica, segundo o autor, numa equação permanente de capacidades que se ganha e se perde ao longo de um processo de transformação rumo ao mundo dos brancos. No âmbito da cultura e suas concepções abertas, uma equação constante entre as vantagens e desvantagens relativas a ser considerado mais ou menos tradicional entre os povos *tukano* do Uaupés como um todo, equação que varia segundo diferentes compreensões, motivações, experiências (2006c).

Se as novas capacidades adquiridas implicam enfraquecimento de outras, consequência das próprias transformações pelas quais vêm passando os rituais - segundo Andreello -, a questão que se coloca nesta tese é: em que termos experimentam estas questões e dilemas, no âmbito de suas redes empíricas de saberes?

A hipótese é de que certas conexões entre redes de saberes, tal como são percebidas, permitirão olhar o contexto etnográfico sob outros ângulos, distintos daqueles que opõem um campo prescritivo (do modelo dos papéis) a um campo político (das intrigas e disputas por status) ou performativo (onde a pessoa que tinha prerrogativa se torna grande liderança, mas na condição de que se esforce para se efetivar e empoderar-se apoderar-se sempre mais através da realização de grandes rituais). Na tentativa de superar esse modelo, Andreello (2004: 332) falou em prescritivo-performativo, mas discorreu sobre as relações mais internas (política dos homens, digamos), sobretudo enquanto disputas por prestígio, para preservar riquezas ou partilhá-las nos rituais. Relações que também são analisadas nessa tese da perspectiva dos modos de circulação de vitalidades por linhas paternas. O antropólogo tomou as transformações rituais (*amoyee*, *wameyee*) da iniciação masculina e da nominação como chave para interpretação das transformações envolvidas no processo de civilização (*pekasayee*). Segundo ele, o sufixo *yee* (apud Ramirez) denota transformações rituais rápidas no curso do ciclo de vida. Andreello encontra “entre os mais velhos, que ainda se recordam do que diziam os antigos sobre o assunto, uma definição mais precisa do que é a civilização” (2006c: 58-59): *pekasã-yee*. *Yee* denotando uma transformação imediata, uma passagem ritual, como em *amoyee*, ritual de iniciação masculina. Enquanto rituais que implicam na “incorporação” de capacidades, a nominação (benzimento do nome) garante às pessoas a obtenção de certas capacidades vitais essenciais, sem as quais não crescem nem adquirem força ao longo da vida. Na iniciação, adquire-se a capacidade de reprodução. Com a civilização, se adquire novos conhecimentos (como saber falar português), nomes

(de batismo cristão), objetos como roupas e outras mercadorias. No seu trabalho, Andreello (2004, 2006c) trata *civilização* como um processo de transformação análoga às que acontecem nos rituais do ciclo de vida, e como “uma via frutífera, tanto para compreender as transformações históricas no Uaupés, como para examinar como essas transformações vêm sendo pensadas pelos índios” (2004: 47).

O discurso indígena na região fala das transformações por que passam os rituais, com a entrada crescente da civilização:

do arrefecimento das práticas rituais como uso crescente de comida dos brancos, abandono do uso do caapi, não atribuir os nomes pessoais com mesmo zelo, não seguir as dietas recomendadas a cada benzimento e etapa ritual (Andreello, 2006c: 61).

De seus efeitos:

que seus corpos diferem em alguns aspectos dos de seus antepassados, menos resistentes e um pouco mais fracos, menor capacidade de memória e inteligência, jovens de hoje mais tristes e desanimados que os de antigamente (idem).

Quando Andreello adota a perspectiva do patrimônio, observa processos de objetificação e acúmulo de relações no manuseio da “cultura”. Descreve novas formas de objetificar e dar visibilidade às relações com os ancestrais, cada vez mais ofuscadas, e discute a oposição corrente entre os índios entre cultura como coisas dos antigos e civilização como afluência de pessoas e coisas rio acima, brancos e suas mercadorias etc).²⁸ Com a entrada na civilização teriam persistido mais os bens imateriais:

o lado invisível da cultura permaneceu mais intangível aos missionários... e agora novos itens como os livros, repatriação de adornos, construção de malocas estão objetificando essa relação entre homens de um grupo e seus ancestrais, como apresentação externa de uma relação (com o passado ancestral) que vem sendo eclipsada por tantas outras que vêm se constituindo (...) Apresentação externa de sua própria história e prerrogativas (...) atualizando nos vídeos a mesma função dos ornamentos e instrumentos sagrados (...) que no passado constituíam o aspecto material do patrimônio dos clãs (2004: 259).

Nominação, iniciação e civilização, bons para pensar como se dão as transformações, nos termos das capacidades vitais agenciadas: através de equações entre capacidades dos índios e dos brancos que conferem. Nessa convergência entre processos rituais e civilização, Andreello contrapõe o dado ao construído nos termos da cultura (o que é próprio deles) e civilização (entrada de coisas novas de fora). Lasmar analisou o mesmo esquema em outras palavras e aspectos, contrapondo conhecimento

²⁸ Há, portanto, uma diferença na acepção de cultura adotada por Andreello daquela discutida mais acima com base na discussão de Lasmar. Aqui cultura é o patrimônio dos antigos, lá cultura é modo de vida (Lasmar, informação pessoal).

tradicional (modo de vida de antigamente, modo de vida da comunidade) enquanto dado, imutável, à cultura ou modos de vida, em sua qualidade processual.

Nesse sentido, afirmamos certa aproximação com Andreello nesta tese, saberes em circulação são percebidos enquanto se transformam e produzem a pessoa (transformação de capacidades) e os modos de vida (modos de circular e perceber os fluxos dos saberes). A abordagem dos saberes não poderia vir, aqui, separada da abordagem das transformações nos modos de vida. A política dos homens nos termos das relações de prestígio fica também em segundo plano (e com isto a tese afasta-se, em parte, de Andreello), já que, como se verá no capítulo 3, antes de focar relações, vislumbra-se modos de produzi-las nos circuitos de saberes, atendo-se sempre a uma abordagem bem circunscrita das mudanças (percepções da circulação de vitalidades ou riquezas, narrativas). Agências de mudança em sua especificidade altorionegrina: aqui, de distintos modos, produzindo-se continuamente a disjunção entre maiores e menores, ou seja, a hierarquia.

Circulação de saberes na tese não remete à transmissão patrilinear de saberes e bens, mas aos modos de transformação (circulação) dos saberes, analisados a partir das conexões empíricas (explicitadas) entre múltiplas práticas, por exemplo, de nomeação; entre múltiplas percepções do medo e do perigo; entre múltiplas maneiras de conectar poderes ou saberes de gente-onça e gente cobra; de hierarquização entre saberes de maior valor ou *niromakañe*, saberes de agressão-cura, e saberes comuns em suas eficácias distintas. Múltiplas conexões explicitadas entre saberes (em transformação, ou sendo gerados). O cerne da argumentação recai sobre os modos de transformação enquanto incrementação, abrandamento, e hierarquização de saberes. **Vitalidades** remetem aos valores humanos maiores *Īniromakañe* - tuyuka como nomes, cantos, línguas, objetos sagrados, cerimônias em todos os seus aspectos performativos (manifestação de cores, sons, e não apenas narrativas como S. Hugh-Jones já chamou nossa atenção). Nos atemos aos *modos como* vitalidades (riquezas, em aspectos da pessoa, nomes pessoais, objetos cerimoniais) circulam produzindo relações (pessoas, Casas, saberes *niromakañe*), privilegiando na análise os saberes: a descrição de conexões empíricas *Ī* ou, explicitadas pelos tuyuka - entre saberes. *Conexões* ou relações em que saberes, em suas múltiplas atualizações (envolvendo nomeação; percepções do medo, perigo e eficácia dos saberes de

gente-onça, gente cobra, dos humanos, dentre outros), se transformam, são produzidos, gerados. Procura-se descrever nesse sentido, modos tuyuka de transformação (ali chamada circulação) - incrementação, abrandamento, hierarquização - de saberes.

2.3 Socialidade dual no rio Negro e circulação de saberes nesta tese

Quando Andrello e S. Hugh-Jones destacam que vitalidades também circulam como propriedades (materiais e imateriais, verbais, coisas, pessoas), é possível imaginar que tais vitalidades agenciem relações entre heterogeneidades no sentido de Latour (2005): manifestando-se como entidades diversas, visíveis (pessoas, seres vivos) ou invisíveis (espíritos, elementos intangíveis constituintes dos seres vivos). Segundo Viveiros de Castro (2002), no perspectivismo indígena a idéia de heterogeneidade faria menos sentido que a de humanidade comum. Todavia, no âmbito da mitologia de origem da humanidade e do regime de objetos tukano, em foco nesta tese, destacam-se certas heterogeneidades enquanto necessárias à constituição da humanidade tukano.

Ao destacar a importância da compreensão do regime dos objetos altoninegrinos, Hugh-Jones remarca o quanto vários povos amazônicos podem se diferenciar nesse sentido. Juntamente com Andrello, o antropólogo mostra que a mitologia de origem²⁹ da humanidade tukano não opera com referência ao perspectivismo amazônico,³⁰ embora ali também concorra um corpo mitológico complementar onde, então, “humanos e animais trocam perspectivas em termos equivalentes.” Mas, nos termos da mitologia de origem da humanidade, o perspectivismo, naquele sentido, não opera.

Segundo S. Hugh-Jones, a tendência dos objetos ganharem destaque, tendência esta que se observa tanto na mitologia, quanto nas trocas cerimoniais e na vida cotidiana, restringir-se-ia ao noroeste amazônico, ao passo que o perspectivismo seria generalizado na região. Segundo Andrello, tratar-se-ia de dois perspectivismos: “No perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, a espiritualização de plantas e artefatos é dita secundária com relação àquela dos animais. Ele adverte, porém, que há casos, como o do Alto Xingu, em que a espiritualização dos artefatos “desempenha um grande papel cosmológico” (2002a: nota 14). Sem dúvida alguma este é também o caso dos Tukano. O perspectivismo está implícito em toda a nossa história, mas talvez com a particularidade de que aqui

²⁹ Note-se, a mitologia de origem e criação da humanidade, não o corpo mitológico como um todo.

³⁰ “Thus virtual affinity and transfers from enemies do also figure in Tukanoan creation myths, but in this case they are set alongside themes of creation in the bodily and artefactual idioms of parenthood and fabrication (making)” (com. pessoal, 2010).

também conta a perspectiva dos demiurgos. Assim, na visão Tukano, esses objetos são operadores de um *habitus* de sujeito. São operadores perspectivísticos, pois guardam a capacidade de alterar a perspectiva das divindades” (Andrello, 2004: 363).

As duas tendências ligam-se justamente àquelas do xamanismo horizontal e vertical (Hugh-Jones, 1989, 1996a). Nesse sentido, a mitologia de origem da humanidade tukano diz respeito essencialmente ao agenciamento dos xamãs verticais: um ambiente cosmopolítico que engloba o idioma da criação e dos artefatos, com ênfase na hierarquia, patrilinearidade, exogamia e troca, elaboração física e simbólica da sua arquitetura (S. Hugh-Jones, 1995). Tal particularidade nos atesta que um conceito genérico de xamanismo não se adequa ao contexto do Uaupés.

No curso da circulação de saberes *niromakañe* tal como abordado nesta tese, também alcançaremos as aproximações tuyuka a essa distensão entre xamanismo vertical e horizontal no rio Negro. Isto constitui um dos eixos descritivos do capítulo 2. A fabricação do corpo em sua visibilidade ante os ancestrais, sempre destacada das potências de agressão e cura que concorrem na fabricação do corpo e da humanidade (a verdadeira humanidade), de modos distintos.

Em outras palavras, percorre-se linhas de saberes que agenciam a fabricação do corpo enquanto circulam numa multiplicidade irreduzível, sempre se destacando de vários modos do xamanismo horizontal (modos de destacar *niromakañe*, em suas modalidades diversas, de agências de cura e agressão).

A aproximação dessa percepção nativa da circulação de vitalidades exige um esclarecimento sobre a noção de língua nessa região. Enquanto capacidades e essências, as línguas dos diferentes grupos são inerentemente distintas. Não importa muito se são de fato idênticas ou aproximadas, como no caso dos Barasana e seus afins Taiwano; ou entre a língua makuna falada pelos *Yebamasa* e *Idemasa*. Em essência, elas são sempre diferentes. O mesmo se aplica aos ornamentos plumários e aos instrumentos musicais sagrados. Os ornamentos e instrumentos de todos os grupos tukano parecem idênticos e são feitos dos mesmos materiais, mas seus nomes e origens míticas são específicos ao grupo; os instrumentos são os ossos de seus ancestrais e cada grupo dá voz a eles à sua maneira. Defendemos que a língua deva ser compreendida nesse sentido, assim como devemos entender a distinção entre xamanismo vertical e horizontal, para então podermos falar com maior clareza de circulação de saberes *niromakañe*. Nesses termos, enfatizamos que a circulação de nomes e outras riquezas se expressa, alternativamente, através de uma série de idéias nativas de linhas, que complementam a idéia das séries

enredadas de sujeitos (*nested series*: ver início deste capítulo) (Hugh-Jones, 1995: 239-240). Ademais, a circulação de saberes deve ser entendida sempre em seu caráter performativo, enquanto agência de transformação.

O capítulo 2 acompanha os saberes *niromakañe* em circulação e em sua eficácia: composição de almas, corpos e pensamentos-intenções dos Filhos da Cobra de Pedra (os Tuyuka). Fabricação esta que se dá através de vários procedimentos de proteção (de diferenciação e de agência transformadora). Falar de proteção nesta tese supõe que estamos falando de geração e transformação, algo mais abrangente que proteção, pois diz respeito à criação situações em que o presente e o passado ancestral coincidem. Instanciação de uma condição ancestral que é simultaneamente perigosa e fonte de poder (justamente, pré-condição da proteção). Transformações referidas aqui, no curso da descrição, como proteções, em conjunto como *niromakañe*, de maior valor, performativas também no que produzem as linhas, a hierarquia.

Quando Andreello (2006c: 379-386) e Hugh-Jones (2009, 2009a) desenvolvem o argumento em torno do ambiente mítico e ritual alorionegrinos, destacando-se do ambiente geral amazônico onde se fala da reflexividade humana em relação aos animais, ambos ressaltam que no mito de origem tukano a humanidade fixa a transformação (Andreello, 2006c: 380) e, em sua máxima humanização com seus adornos dançando na Casa em Festa (tornam-se visíveis aos Ancestrais). Com o complemento qualitativo dos adornos, os humanos permanecem gente do ponto de vista dos ancestrais (Andreello: 377).

No curso dessa aproximação, percebemos como se produz a eficácia de *niromakañe* destacando-se, de variáveis modos, de um fundo de agressões. É em razão disso que discutimos mais a fundo, na segunda metade do capítulo 2, uma preferência dos tuyuka por efetuar, hoje em dia, certas modificações no benzimento do nome da criança. Reajustes na composição das almas, pensamentos, nomes, corpos, entendidos como reajustes cosmopolíticos, com agência na fabricação do corpo e da hierarquia. Mesmo através desses modos alternativos de circunscrever a fabricação do corpo os saberes seguem produzindo relações de senioridade entre irmãos homens, ainda que em novos modos e qualidades/potências. Dizem que com tal manejo da alma em que se abrandam a nomeação da criança, poderiam vir a ser, todos, pessoas quaisquer (*buri nira*), já sem saberes/valores maiores, não havendo mais conhecedores (*masira*) ou pessoas importantes no futuro. No capítulo 3 perseguimos saberes em circulação como modo de produção da relação entre *masirã* e *buri nira*, conhecedores e ignorantes quaisquer.

3. Leitura poética: da expansão de predomínios agnáticos em Cabalzar

Na sequência, o foco recai um estudo da organização social tuyuka, especialmente sobre os conceitos mais ligados aos aspectos processuais indicados Cabalzar (1995, 2008) e por ele descritos sociologicamente. Ou seja, o modo de circulação de vitalidades (materiais e imateriais), assim como de saberes em foco nesta tese, já correspondem por si mesmos ao sentido tuyuka de produção das linhas (agnáticas). Conceitos que aproximam-se mais do pensamento alorionegrino em torno da produção da agnação do que a linguagem sociológica mais clássica.

A discussão que segue toma como fonte trabalhos de Aloisio Cabalzar, cujas colocações me permito interpretar de um modo bastante pessoal. Por leitura poética entenda-se uma leitura que (des)articula alguns elementos da linguagem analítica adotada pelos autores ou os aspectos mais sistêmicos de suas análises, enquanto foca mais exclusivamente nos conceitos indígenas. Na minha leitura poética tanto de Cabalzar quanto de Goldman (2004), busco circunscrever, sobretudo, suas discussões em torno dos aspectos que se configuram como poderes, fontes de vida no que agenciam continuidades patrilineares (ou dos “poderes criativos que entram na estabilidade das formas”, segundo Goldman).

3.1 Predomínios agnáticos no rio Tiquié

Em sua etnografia, Cabalzar (1995, 2000, 2008) descreve a expansão tuyuka rumo à configuração do nexos regional do alto Tiquié. Parte de seu relato corresponde ao resumo histórico da saga *Opaya* no rio Tiquié, ao lado de seus irmãos menores (sibs de mais baixa hierarquia) associados aos *Opaya* (Cabalzar, 2008:179-208).

Fundamentado na narrativa histórica da dispersão de sibs populosos em vários segmentos, o autor analisa os arranjos supra-locais que se configuram na região por meio de deslocamentos dos sibs e reconfigurações de alianças. Embora reconheça que cada grupo de descendência esteja em movimento intenso e permanente para se constituir e reconstituir, sua análise centra-se nas tendências de estabilização - que descreve e analisa, situando-as na dimensão processual do movimento mais geral de expansão territorial tukano.

A história tuyuka do alto Tiquié, conforme demonstra, permite ver a agnação como fio condutor da dinâmica das relações mais regionais (ver narrativa história dos *Opaya*, Cabalzar, 2008, cap. 3). Cabalzar reconhece que os arranjos socioespaciais supralocais

podem se atualizar de maneiras muito diversificadas na região como um todo e, assim, analisa como isso sucede no alto rio Tiquié.

Nesses termos, percebe a tendência das pessoas que se dispersam, por motivos vários, a voltarem a conviver e co-residir em comunidades tuyuka.³¹ Discute a tendência tuyuka de permanecer em regiões e povoados onde as relações agnáticas (com parentes do mesmo sib) e a língua tuyuka são predominantes, onde estão presentes lideranças e acontecem ciclos rituais que renovam a noção de uma descendência comum. Tal tendência se concretizaria em comunidades de localização central desta área, entre Pedra Curta e a foz do Abiu (incluindo esse igarapé): Cachoeira Comprida, Fronteira e Pupunha em especial. O grande sib que predomina em toda essa área, os *Opaya*, estão espalhados em vários povoados do alto Tiquié, brasileiro e colombiano, mas nesses povoados, em particular, segmentos *Opaya* são maiores e compõem, segundo o autor, grupos locais mais coesos.

Contudo, nesse território de ocupação contínua dos tuyuka no alto Tiquié formam-se alguns povoados com populações ecléticas (co-residindo segmentos de diferentes sibs, assim como aliados de outros grupos exogâmicos, por períodos mais prolongados), o que seria difícil no âmbito de uma maloca, tradicionalmente ocupada por um único sib. Isso ocorre especialmente nos povoados situados nos extremos desse território tuyuka. Em São Pedro, hoje situado abaixo de Pedra Curta, uma região de ocupação mista tukano e tuyuka, hoje se pratica mais casamentos com seus vizinhos tukano (rio abaixo) e com os *Yebamasa* co-residentes. Nesse caso, seus vizinhos tukano do trecho entre Pari-Cacheira e Caruru entendem sua língua e a falam se necessário - isto se deve ao fato de que essas alianças vêm se repetindo e se estabilizando, e ocorre muitas vezes de alguns tukano serem filhos de mães tuyuka e/ou jovens tuyuka serem filhos de mães tukano. Em Bellavista, no Abiu, vizinho dos Bará rio acima e muitos deles co-residentes.

Na análise de Cabalzar, todas essas possibilidades se combinam em um contexto cosmopolítico relevante (pelas referências socio-espaciais, territoriais, rituais enquanto predomínios agnáticos), configurando o nexo regional do alto rio Tiquié, aberto e dinâmico. A presente tese discute configurações cosmopolíticas em sua abertura e movimento. Em uma dinâmica expansão socio-espacial e ritual continuamente em fluxo, alguns momentos

³¹ Todos os sibs passam por dispersão ou momentos de dificuldades, mas netos de mesmos avós vingam voltar a viver numa mesma comunidade. Outras vezes, entretanto, são membros de diferentes sibs que passam (ou voltam) a viver numa mesma comunidade. Outras ainda, reúnem-se junto aos Tuyuka, ali em certas comunidades, também seus afins, cunhados homens que vêm co-residir em comunidades tuyuka. O autor analisa detidamente as tendências desses movimentos e, sobretudo, destas estabilizações.

de estabilização podem ser percebidos, tal como aquele descrito no nexó regional do alto rio Tiquié por Cabalzar. Da perspectiva desta tese, visualiza-se quaisquer estabilizações como produto dos saberes em circulação e em transformação.

3.2. Expansão de predomínios agnáticos: modelo local de relação entre agnação e cognação

Ao longo de toda a sua argumentação o autor procura mostrar a dinâmica inerente às conexões entre relações locais e regionais. Mostra, por exemplo, que a ida dos Tuyuka para o rio Tiquié é parte de um processo de expansão territorial dos Tukano em geral. A origem dos Tuyuka nesta camada do mundo (como humanidade) se deu na região do alto rio Uaupés em torno de uma localidade chamada Cachoeira de Jurupari. Dali, pressionados pelos Cubeo e Kuripako, deslocaram-se mais para o sul, para o alto rio Papuri, que é, por sua vez, centro de povoamento (ou lugar de origem) de outro grupo exogâmico, os Tukano. Parte dos Tukano, junto com os Desana, que depois também migraram para o Tiquié em diferentes levadas e destinos territoriais.

Em toda a região do Uaupés é raro um grupo lingüístico ou grupo de descendência exogâmico estar confinado a uma única área contínua. Isto resulta da interface entre diferentes processos históricos vividos por cada grupo exogâmico. Assim, por exemplo, os Tuyuka estão separados em dois subgrupos principais associados a distintas áreas de ocupação: o do Tiquié e o do Inambu, o que nos permite falar em “área tuyuka do Tiquié” e “área tuyuka do Inambu” frente a outros subgrupos tuyuka mais dispersos pela região. Observa-se na região do Uaupés como um todo que não existe continuidade territorial entre os grupos de descendência. Diferentes segmentos de um grupo de descendência vivem em vizinhanças distintas.

Dada essa dinâmica, os arranjos supra-locais são muito complexos, dinâmicos e diversificados. Cabalzar analisa a história de cada grupo exogâmico e das diferentes inserções possíveis de seus subgrupos em relação aos demais, enquanto contrações - expansões de estruturas agnáticas locais e regionais (fratrias, grupos de descendência, sibs e segmentos de sibs em diferentes territórios).

A hipótese do autor é de que a constituição mais agnática ou cognática de um ambiente socioespacial (dentro do nexó regional) seja temporária, mas a agnação/ hierarquia *seria um fio condutor que tenderia a se manter*. Sua análise fundamenta-se no movimento próprio dos sibs, de fragmentação, deslocamentos e re-acomodação de suas relações territoriais, políticas, rituais. Tal movimento dos sibs se dá em relação à

afinidade, gerando ambientes mais focados na descendência, outros mais focados na afinidade. Mas, mesmo nesses últimos, ele ressalta a força das classificações e das reclassificações, dentre elas aquelas de inclinação agnática, como a co-afinidade. Esses processos parecem relevantes para contrapor percepções. Ele mostra como as relações entre grupos lingüísticos que trocam mulheres, devem ser matizadas por suas unidades constituintes, sibs ou segmentos de sibs.³² O interessante no caso da co-afinidade são as percepções em torno das possibilidades de recomposição de estruturas agnáticas, as quais Cabalzar foca, sobretudo, da perspectiva de reagrupamentos conforme o parâmetro lingüístico. Em outras palavras, se diferentes segmentos de sibs se vêem muito reduzidos e muito dispersos ao ponto de inviabilizar a reunião em termos dos sibs, reúnem-se então da perspectiva de uma esfera mais abrangente, qual seja, o grupo lingüístico. Nesses casos, trajetórias distintas e independentes dos diferentes sibs em expansão confluem em relações de co-afinidade (quando membros de diferentes segmentos de diferentes sibs passam, então, a co-residir). O autor foca a co-afinidade como exemplo do dinamismo das relações entre parentes distantes do mesmo grupo lingüístico, porém de diferentes sibs.

Segundo sintetizado por Hugh-Jones (2008: 12):

Cabalzar lança nova e importante luz sobre a estrutura e dinâmica do sistema regional uapésiano como um todo. (...) Mais do que tomar partido sobre a questão de se a organização social Tukano é melhor compreendida em termos de descendência, aliança ou uma mistura entre ideologia (descendência) e prática (aliança), Cabalzar recoloca os próprios termos do debate. Ele mostra que a inter-relação entre hierarquia, descendência e afinidade no tempo e no espaço produz formas variantes de organização social, no âmbito de um e mesmo nexos regional. Diferentemente do modelo geral de Viveiros de Castro, de consanguinização dos afins próximos e afinização dos consangüíneos distantes, nesse modelo Tukano de organização social concêntrica, grupos de alta hierarquia com forte sentido de genealogia e preferência por casamentos distantes entre povoados baseados na agnação dominam o centro do nexos, com grupos de mais baixa hierarquia na periferia vivendo com seus afins em povoados relativamente endógamos com perfil marcadamente cognático.

³² Dentro de um mesmo grupo exogâmico, sibs de mais alta hierarquia chamam os de mais baixa de avós e os de posição intermediária de tios (FB). A classificação também se faz segundo o nível hierárquico relativo e da tendência a casamentos entre sibs de nível hierárquico equivalente (2008: 307). Em casos de posições hierárquicas bem marcadas, um novo casamento não cataliza reclassificações, mostrando uma incorporação parcial da nova relação. Há uma tendência conservadora, pouco flexível a reclassificações a partir de novas alianças. Dentro de um grupo exogâmico, a tendência é mesmo calcular a relação em função da posição relativa dos sibs internamente a um grupo lingüístico exogâmico, sendo aí as relações de afinidade contingentes, e não participando da definição do cálculo ou dos termos adotados. A exceção se constitui pelas relações de co-afinidade, que costumam aí ganhar espaço, quando há distância genealógica entre os homens, que tenham se casado com mulheres muito próximas entre si (geralmente irmãs ou primas paralelas provenientes de um mesmo grupo local (idem: 314).

Hugh-Jones pondera, mais uma vez, contra a proposição de modelos gerais - tal como Cabalzar vem a nos mostrar, modelos gerais não se aplicam de modo direto no rio Negro, havendo que se observar as transformações possíveis; modelos gerais que pregam a passagem da agnação para cognação também não devem ser aplicados automaticamente no rio Negro como possibilidade única, já que as realizações serão inúmeras, dentro de uma tendência relevante de re-atualização da agnação, em novas formas.

*

Ainda com base nas análises de Cabalzar, retomamos agora uma descrição desse movimento de aberturas regionais (relações dinâmicas) a partir do alto rio Tiquié e dos modos como se conectam contextos locais e regionais diversificados (dinâmicas socio-espaciais). Veremos assim como se caracterizam as regiões de ocupação recente no Uaupés, dentro do já citado processo geral de expansão territorial dos povos da região.

Conforme já dito, Cabalzar concentra boa parte de seus esforços na descrição do que chama de dispersão dos *Opaya*, um sib de alta hierarquia que liderou a migração desde o rio Papuri para o rio Tiquié. Os *Opaya* migraram para o alto Tiquié e posteriormente se dispersaram naquela região (alto Tiquié). O que ele alcança demonstrar, ou nos permite ver com sua descrição e análise, é a importância da descendência como fio condutor dessa dinâmica socioespacial, assim como da dinâmica das relações locais/regionais.

Nesse território do alto rio Tiquié (ou nesse nexos regional) predominam os *Opaya*. Este sib bastante numeroso, com quase 200 pessoas, encontra-se disperso entre uma série de povoados tuyuka, todos vizinhos nesse mesmo trecho do rio. São Pedro ou *Mõpoea*, Cachoeira Comprida ou *Yoariwa*, Fronteira ou *Kairataro*, Pupunha ou *Unekumuña*, e Bellavista ou *Buepesariburo*.³³ A história dos *Opaya* é apresentada como um exemplo da dispersão dos sibs mais populosos em vários segmentos de sib localizados, primeiramente em algumas malocas, depois em povoados ou comunidades

³³ Ver Cabalzar (2008: 185 (mapa 4) e 194 (mapa 5)) para a localização destas comunidades. Estes dois mapas dão conta dessa região de fronteira Brasil-Colômbia no alto rio Tiquié e afluentes. Enquanto mapas históricos (deslocamentos históricos do primeiro e do segundo segmento *Opaya*), indicam também várias outras comunidades além destas atualmente ocupadas por eles. O mapa corresponde à situação do ano 2000. Depois disso São Pedro mudou cerca de um quilômetro acima, na outra margem do rio Tiquié. E a comunidade hoje chamada Cachoeira Comprida, corresponde àquela que, no mapa, consta como *Puniya*. Também mudou-se para a margem direita do rio, cerca de um quilômetro acima. Notar (nos mapas) que, abaixo de São Pedro, vem um trecho de ocupação tukano, e apenas ali à esquerda, no último afluente à margem direita (no mapa), está uma outra comunidade tuyuka mais isolada, a comunidade de Assunção, situada no igarapé Onça, ocupada pelos Tuyuka do sib Dasia, menores hierarquicamente em relação aos *Opaya* (avós terminológicos, segundo notas anteriores).

compostos por segmentos deste sib. Nesse processo, a história dos *Opaya* tem paralelos importantes com as histórias de todos os outros sibs tuyuka a eles associados, assim como de sibs tuyuka que permaneceram na região do rio Papuri (não migrando para o rio Tiquié). Entrelaçamentos importantes com as histórias dos grupos exogâmicos vizinhos que se transformaram no curso de seus deslocamentos do Papuri para o rio Tiquié. Sibs associados seriam os outros sibs tuyuka que migraram junto com os *Opaya* e seguiram convivendo com eles até hoje nessa região (*Okokapeapona*, *Kumumuapona*, *Miñodokapuara*, *Dasia*, na ordem de senioridade, sendo os *Opaya* os primeiros e *Dasia* os menores).³⁴

Supondo que os arranjos socioespaciais supra-locais no Uaupés, em geral, possam se atualizar de maneiras muito diversificadas, focados em certos grupos de descendência exogâmicos específicos, vamos ver como isso acontece no alto rio Tiquié, segundo Cabalzar.

O autor explica que, com a migração do Papuri para o Tiquié, deu-se início a um período de reconfiguração de alianças. O deslocamento para o Tiquié implica numa reorientação de parte das alianças rumo aos novos vizinhos bará, também recém migrados para a cabeceira do Tiquié, e depois rumo aos Tukano que, em verdade, só migraram para este rio um pouco depois dos Tuyuka. No contexto anterior, as alianças dos Tuyuka (enquanto viviam próximos ao igarapé Inambu, ainda no rio Papuri, onde permanecem até hoje os irmãos maiores desse pessoal do Tiquié) aconteciam sobretudo com os Tatuyo dos igarapés Japu, Colorado e alto Piraparaná.³⁵

Tendo migrado para o Tiquié, os Tukano e os Desana ocuparam o seu médio curso, enquanto os Tuyuka e os Bará ocupavam o alto, os Bará já fazendo ligações com o pessoal do Piraparaná.

Há três gerações acontece também a entrada dos *Yebamasa* ao sul, através do rio Castanha e Açai. Estes *Yebamasa* (especificamente do sib *Seramasa*, de baixa hierarquia entre os Makuna) retiraram-se do igarapé *Komeya* (afluente do médio Piraparaná), região de ocupação tradicional dos *Yebamasa* na Colômbia. No processo de acomodação territorial, não apenas *Yebamasa*, mas também alguns grupos bará fixaram-se entre estes Tuyuka agora no alto Tiquié.

³⁴ Cabalzar (2009: 145 (Tabela 4), 158).

³⁵ Ver Cabalzar (2008: 35 e 149), para os mapas históricos que indicam as migrações entre as duas bacias, do Papuri para o Tiquié, na região das cabeceiras destes dois rios que, no rumo leste - oeste, vão desembocar no rio Uaupés próximos às missões ali instaladas, respectivamente, de Iauareté e Taracua.

Em correlação aos outros sibs associados (considerados menores em relação aos *Opaya* e que com eles migraram para este território), enquanto *Opaya* passaram a se casar mais com Tukano, os *Miño*, também considerados seus avós (pois que hierarquicamente menores),³⁶ vinham se casando mais com Bará e posteriormente, com *Seramasa*.

Em termos dos segmentos dos sibs e sua autonomia matrimonial, ao longo desse processo de expansão *Opaya* já no Tiquié - como de todo coletivo de netos de mesmos avós (por linha paterna) que cresce numericamente e se divide por diferentes localidades ou povoados nesse mesmo território- se atualiza certa autonomia matrimonial das diversas localidades, mas seguindo uma tendência específica: enquanto localidades mais centradas (que apresentam maior amplitude agregadora do parentesco agnático),³⁷ praticam maior parte de seus casamentos com mulheres distantes; os povoados mais periféricos e com população mais eclética praticam mais casamentos próximos justamente com os Tukano ou Bará vizinhos (ver Cabalzar, 2008).

*

O que está sendo descrito é um caso dentre vários destes processos de mudança de lugar e transformações sociais intensas, alcançando em seguida certa estabilidade territorial e nas relações com aliados. Essa estabilidade pode ter as mais diversas realizações em termos da agnação e da cognação, e Cabalzar segue descrevendo e analisando o exemplo do alto rio Tiquié. Primeiro cito essa realização mais agnática, para em seguida indicar processos envolvidos em realizações mais cognáticas.

A região central de ocupação Tuyuka no alto Tiquié corresponde à área entre a foz do igarapé Abiu e a cachoeira Pedra Curta. Nesse trecho, estão alguns povoados tuyuka, como Pupunha do lado colombiano, Fronteira e Cachoeira Comprida do lado brasileiro. Nessa região central do atual território tuyuka do alto Tiquié estão comunidades onde vivem apenas pessoas do sib *Opaya*. São segmentos maiores deste sib que compõem, cada qual, um único grupo local: casos de Cachoeira Comprida, Fronteira e Pupunha. Em termos de relações agnáticas ou da força agregadora da agnação (parentes por linha paterna ou linha masculina), eles representam um grande amplitude da agnação, em que tanto parentes agnáticos mais próximos quanto mais distantes (classificatórios, mais distantes), mas ainda do mesmo sib, são co-residentes.

³⁶ Cabalzar (2008: 307).

³⁷ Se o parentesco agnático agrega em amplitudes maiores...se a convivência tende a ser entre parentes classificatórios (primos paralelos) (FF, FFF, FFFF comum).

Por outro lado, descrevendo uma situação mais cognática, em decorrência da atração promovida pela comissão de fronteira e pelas missões salesianas em períodos seguintes, os Tuyuka seguiram descendo o rio e ocupando, posteriormente, um trecho maior do Tiquié a jusante da cachoeira Pedra Curta. Hoje o povoado tuyuka de São Pedro fica nessa área, abaixo de Pedra Curta, que se tornou uma área de ocupação mista tukano e tuyuka, em cuja vizinhança vivem, há três gerações, os *Seramasa*., hoje já considerados pelos Tuyuka habitantes dessa área (mais especificamente, do chamado igarapé Açaí ou *Mipiriya*, afluente do rio Tiquié entre as cachoeiras de Caruru e Pedra Curta).

A composição de São Pedro hoje é um exemplo do movimento de pequenos grupos (segmentos menores de diferentes sibs, tanto *opaya* como outros) que passam por um processo de redução de sua população, aproximando-se também dos afins por circunstâncias diversas. Segmentos de sibs que ficaram isolados e vão se reagrupar com segmentos de vários outros sibs que, por sua vez, também se viram reduzidos e dispersos. Ou seja, procuram a reinserção no próprio grupo exogâmico, mesmo que em novas bases. Não mais em malocas, nem em povoados centrais onde viveria um só sib, mas em povoados com populações mais ecléticas. Nesses casos, Cabalzar destaca em sua análise que, mesmo onde os povoados se organizam com base na aproximação de segmentos de distintos sibs, inclusive sibs afins (de cunhados), vê-se que as relações de aliança (congáticas) internas ao grupo local contribuem para o rearranjo, justamente, das relações agnáticas entre os sibs.

Como isso acontece? Através da co-afinidade.

3.3 Dispersão e reaproximação (em novas bases) de irmãos homens tuyuka

O referido autor, focando em um momento de estabilização (os tuyuka do alto rio Tiquié), percebeu como, na dinâmica das transformações no sentido dispersão dos sibs e efetuação de casamentos mais próximos (tuyuka se casando com vizinhos tukano ou makuna), tal situação revertia-se em uma atualização específica da agnação, a co-afinidade. Sua argumentação está focada nas reclassificações de parentesco, assim como no conteúdo destas relações. Segundo ele (2008: 318-319), a co-afinização constitui a principal forma de reclassificação terminológica que acontece no âmbito do grupo de descendência exogâmico (lingüístico), e se efetiva, sobretudo, em dois contextos. No interior de um grupo local, entre parentes agnáticos distantes (ou seja, homens de

diferentes sibs que passam a co-residir), e entre grupos locais distintos, estreitando relações entre as pessoas; mais raramente acontecem entre pessoas de mesmos sibs.

As clássicas relações entre irmãos mais velhos e mais novos (consangüinidade agnática que formaliza e hierarquiza as relações) passam, nestas circunstâncias, a ser marcadas pela co-afinidade. Co-afinidade aqui é uma relação que se estabelece entre homens (de sibs tuyuka diferentes, mas co-residentes, ou até do mesmo sib mas distantes vivendo em comunidades distintas) casados com mulheres que são irmãs entre si (vindas de um mesmo grupo exogâmico com o qual os Tuyuka podem casar). Nesses contextos, as relações entre parentes distantes (homens de diferentes sibs que estão vivendo mais próximos) atualizam-se com base na co-residência e na afinidade comum.

Quando estes povoados tuyuka também abrem espaço para os afins com quem mais se casam (como Bará ou Makuna), os afins continuam sendo *afins* (não são terminologicamente consangüinizados). Mas quando um consangüíneo distante vem co-residir (um tuyuka de outro sib), ele é reclassificado para amenizar relações marcadamente hierarquizadas, e passa a ser classificado em uma nova categoria, do co-afim (parente distante que mantém afins comuns, e é tratado como *filho de mãe*), marcando relações agnáticas estruturadas em novas bases.

Ao mesmo tempo em que o autor também demonstra como a agnação sempre se define com base na afinidade, indica, através da co-afinidade tuyuka, como a descendência está na base da compreensão da ideologia e dos arranjos socio-espaciais efetivos no Uaupés (e dos sistemas cognáticos altononegrinos). Ou seja, entre homens tuyuka aparentados por linha paterna (por um bisavô comum ou mais distante), ao lado da relação agnática (que implica senioridade e hierarquia entre irmãos) acontece a sobreposição de outra lógica de classificação, que valoriza a co-afinidade entre os homens: a relação de afinidade comum que estes homens mantêm com um mesmo grupo exogâmico (dada a origem comum de suas respectivas esposas, ou seja, são irmãs entre si). Em nenhum desses casos o uso de um tipo de termo é exclusivo, isto é, termos de co-afinidade são usados alternadamente com os outros que marcam a relação hierárquica de senioridade, dependendo do contexto. No caso dos rituais, em situações que compreendem a participação de pessoas de diversos grupos locais, o uso dos termos de parentesco deve ser formalizado (mostrando a hierarquia), já que há desempenhos diferenciados e posições que devem ser bem marcadas. A co-afinidade abarca uma variedade de soluções sociopolíticas, tendo como efeitos mais enfatizados pelo autor: uma menor

ênfase na hierarquia, associada à atualização de uma noção mais ampla de descendência (que contempla pessoas de diferentes sibs numa mesma noção).³⁸

3.4 Da leitura poética

A idéia de expansão de predomínios agnáticos é uma inspiração importante nesta tese. Tal expansão corresponderia ao movimento cosmopolítico fundado na agnação em combinação com a cogação, no âmbito do qual a agnação atualiza-se de novas formas (eu falo em aberturas da agnação). Cabalzar explorou mais detidamente o parentesco, mas indicou claramente sua repercussão cosmopolítica, seja no âmbito da complementaridade ritual entre os papéis ou no das relações regionais. Embora sua análise foque momentos de estabilização, ele deixa claro o caráter do movimento de expansão de predomínios agnáticos (expressão que, todavia, ele não usa).

No meu entendimento, o autor fala em predomínios [ver acima, discussão do predomínio *opaya* no alto rio Tiquié] tendo em mente as vitalidades agnáticas: em seus termos, vitalidade das referências territoriais, sociopolíticas e rituais inerentes aos processos de diferenciação locais e regionais em contínuas re-acomodações. Segundo ele, hierarquia, agnação e cogação moldam relações, produzindo diferentes soluções de equilíbrio ou estabilidade.

A expansão de predomínios estaria indicada, por exemplo, nos processos mais locais de segmentação dos sibs, iluminados pelo autor não enquanto conflitos faccionais ou consequência da situação do contato e colonização, mas à luz dos modos de relação (ou regimes de socialidade, embora também não se utilize desta linguagem). Deixa claro que estabilizações são implicações de movimentos de expansão (territorial, que entendo de forma mais geral, enquanto expansão de predomínios agnáticos) que, justamente, fundamentam as transformações das relações.³⁹

Ele observa a centralidade da agnação nas narrativas e na memória tuyuka (sejam míticas ou históricas, com suas diferentes ênfases, as primeiras mais abrangentes, macroregionais; as últimas mais genealógicas e microregionais), sob os eixos da

³⁸ Segundo C. Hugh-Jones (1979) o sistema de alianças tripartite se associa com a classificação dos ancestrais entre Água (Anaconda), Terra (Jaguar) e Ar (águia), enquanto criaturas ancestrais predadoras que se transformam umas nas outras. Associa-se também com as fratrias.

³⁹ Também no meu entendimento, ele deixa assim implícita uma noção de expansão de predomínios agnáticos. Sua linguagem analítica (Cabalzar, 2008) situa pessoas, os Tuyuka do alto Tiquié no caso, em redes de relações sociopolíticas. Mas deixa claro que pessoas e lugares se configuram a partir das dispersões, cujos rumos podem ser delineados (e que os próprios índios ora enfatizam, desde uma referida co-residência em uma mesma maloca às dispersões em certa região). Analisa e argumenta em torno das relações entre os sibs que vêm convivendo no alto rio Tiquié, ou entre os segmentos de sibs que ali se dispersaram (movimento que continua).

verticalidade e associação ao território.⁴⁰ Mas enfatiza as diferentes soluções possíveis das estabilizações,⁴¹ segundo o fio condutor da agnação. O que se perceberá ao longo da tese é que também a narrativa estabilizada, assim como a pessoa, transformam-se em meio à circulação de saberes (assim distinguimos narrativa e saberes nesta tese). Com todas as suas limitações, essa tese busca alcançar uma etnografia dessa circulação de saberes, no que se diferenciam e reconfiguram saberes e pessoas.

Na fundante expansão de predomínios, mantém-se como fio condutor a agnação. Onde e como, depende do olhar. Cabalzar (2009), no âmbito dos regimes de socialidade, explora mais explicitamente a alternância entre ambientes mais abertos (igualitários e cognáticos) e ambientes mais fechados (hierarquizados e agnáticos). Demonstra ainda que tais dinâmicas também estariam dadas regionalmente. Ou seja, na dinâmica territorial do Uaupés como um todo, também se produziriam os mais distintos arranjos supra-locais ou nexos regionais, a partir desta alternância entre fechamento (agnação) e abertura (cognação).⁴² Uma dinâmica expansão dos predomínios, segundo entendemos o autor em questão, fundada em aspectos vitais como as referências territoriais, sociopolíticas, rituais.

Entre os tuyuka do alto rio Tiquié e provavelmente em outros casos noroeste amazônicos também, o processo valorizado nas falas dos índios, que conduz da maloca ao povoado, segundo a análise do autor, não se dá unicamente na transformação de relações agnáticas em cognáticas (inspirado no modelo geral proposto por Viveiros de Castro), mas em soluções locais, dependendo da situação, da história, da localização do grupo, onde também se recomporiam em novas bases.

*

⁴⁰ Estas narrativas permitem compreender a descendência no Uaupés, não como clãs e linhagens, mas sobretudo enquanto narrativas de origem, migração e dispersão (ver Narrativa Opaya em Cabalzar, 2008: capítulo 3; e Hugh-Jones, 2008).

⁴¹ As estabilizações geradas dos processos de transformações seriam percebidas pelo autor como oscilações entre (conforme diferentes combinações e contrastes entre estes aspectos)

- ocupação ou não de território de origem mítica (onde emergiram como humanidade) ou em outras palavras, permanência em zonas de ocupação mais antigas ou mais recentes;
- pelas sagas migratórias distintas (com relação às Casas de Origem espalhadas pela região) ou comuns (aqui caracterizando complementaridades, tanto de partilha quanto de disputas por territórios e riquezas ou tudo aquilo que é fundamental à existência e permanência do grupo). Ou seja, não dá para narrar a saga de um sib independente da saga dos demais sibs com que mantém proximidade e complementaridade;
- pela perspectiva ribeirinha entre cabeceiras e foz dos rios.
- pelo impacto das diversidades sociopolíticas entre Brasil e Colômbia a partir dos anos 40.

⁴² De que maneira os regimes de socialidade (nas realizações de S. Hugh-Jones, Cabalzar e Viveiros de Castro) contribuem para pensar conexões entre redes de saberes? Para analisar eventos empíricos de circulação de saberes, em que sujeitos diferenciados promovem reflexões mútuas, percebendo aí transformações dos saberes (Gallois, 2009, ms).

Nesta tese

A idéia de expansão de predomínios agnáticos permite uma reaproximação das agências dos saberes no rio Negro, desafio atado a cada capítulo desta tese. Cabalzar indica a possibilidade de observar as linhas continuamente produzidas em seu movimento de expansão.

Introduz-se a hipótese de que saberes/riquezas, em movimento de expansão de predomínios agnáticos, circulam configurando continuidades (linhas, caminhos)¹, ou atualizando descontinuidades e heterogeneidades ou reajustes cosmopolíticos (conexões entre linhas, abrandamento de linhas). Reajustes cosmopolíticos no sentido de fluxos de pensamentos, nomes, outras substâncias anímicas, objetos, alimentos, em suas múltiplas inter-relações, com eficácias variadas na fabricação e vulnerabilização de corpos, linhas e da hierarquia altorionegrinos. Propõe-se um exercício descritivo que parte das correlações de valor explicitadas na circulação de saberes/valores/poderes em sentido amplo. Defende-se um enfoque sobre a mudança centrado nestes saberes, nos modos de circulação de vitalidades¹. Analisa-se, continuidades agenciadas por tais saberes no sentido da circulação de vitalidades configurando linhas paternas (cultura enquanto riquezas paternas) em correlação com descontinuidades colaterais ou afinais (expansão-conexão entre saberes maiores para além de estritas linhas paternas, através de circuitos de confiança variáveis). Analisa-se também outras descontinuidades, espaciais e geracionais (percepções das relações atualizadas com o abrandamento da nomenclatura e dos benzimentos dos alimentos), assim como descontinuidades entre diferentes concepções de cultura (como saberes niromakane, ou como mudanças nos modos de vida, em um movimento de aproximação rumo ao mundo dos brancos). Enfim, propõe-se aproximações entre a circulação dos saberes e as percepções tuyuka dessas continuidades (configuradas através da circulação de nomes, riquezas) ou 'linhas' altorionegrinas, assim como de descontinuidades produzidas por um movimento fundante de expansão dos predomínios agnáticos.

Acompanhar os saberes em circulação, enquanto vão circunscrevendo a expansão dos predomínios agnáticos, produzindo distinções maiores e menores no bojo da produção de pessoas, linhas, Casas, a verdadeira humanidade frente aos ancestrais, em

modos alternativos de destacar saberes de proteção daqueles de cura/agressão (em foco no capítulo 2 desta tese). Conforme se debate no capítulo 3, enquanto os maiores ficariam com as caixas de adornos, com o que ficariam, então, os menores? Observa-se também ali modos alternativos de produzir maiores e menores esboçando-se no bojo das redes de saberes.

Aspectos vitais que são decompostos no capítulo 2, em termos da alma - nome - coração; e em termos dos gêneros discursivos que compõem *niromakañe*, e, mais do que isso, protegem e atualizam a pessoa e a Casa. São decompostos para melhor percebê-los em transformações cosmopolíticas: nos *abrandamentos* da nominação, de outras proteções da pessoa e das Casas em Festa (capítulo 2). Dada a qualidade fractal dos saberes e a expansão dos predomínios agnáticos, o capítulo 3 propõe modos de aproximação destas qualidades dos saberes (agnáticas, colaterais, coafinais e cognáticos), em circulação nos processos de diferenciação de pessoas, linhas, gerações. Descreve novamente abrandamentos, percebidos na conjugação entre dois modos de circulação de saberes. Um, que decorre da afirmação e explicitação da diferença (irmãos menores falam por baixo dos irmãos maiores); outro que decorre da afirmação da igualdade na diferença (saberes de qualidades distintas circulam da mesma maneira, entre maiores e menores). Em correlação, circunscrevem modos de relação entre maiores e menores; e modos de relação entre índios e brancos (capítulo 3).

Os regimes de socialidade observados na contraposição entre nomes de benzimento e dos nomes de brancos,⁴³ entre anacondas (peixes e pássaros) e jaguares (brancos, espectro dos mortos), também transparecem nos reajustes internos à própria nominação indígena (os nomes de benzimento), à circulação (em expansão) de saberes *niromakañe* e em suas correlações com os saberes dos brancos. Procura-se observar a circulação de saberes *niromakañe* em situações contemporâneas de expansão, circunscrevendo redes de saberes a partir de um conjunto de pessoas que se reconhecem como Tuyuka, originárias do alto rio

⁴³ Os próprios nomes, que geralmente associamos a estabilizações de pessoas, linhas ou sibs, remetem antes de tudo aos movimentos de expansão. E o que foi lembrado por Cabalzar de passagem, será etnografado aqui em maior profundidade: as narrativas dos diferentes sibs (adensamentos, estabilizações) estão enredadas. Em um território de ocupação contínua (com predomínio de certo adensamento e estabilização de certas linhas de Gente como se dirá adiante, segundo senioridade e hierarquia), a própria possibilidade de maior permanência territorial *opaya* se compõe com os movimentos de dispersão/expansão de outros adensamentos (nomeados). Assim atravessamos dos nomes pessoais (que estabilizam pessoas no âmbito de um movimento, descrito no capítulo 2) aos nomes dos sibs (Okokapea, Kumumua, Miño, Dasia); nomes das diferentes Cobras (ancestrais), das Casas de Transformação (da Humanidade ou *pamuriwiseri*) ou das Casas de origem de tudo o mais que veio a existir (*wametiriwi*, casas de nome).

Tiquié, mas se encontram hoje espalhadas entre o alto rio Tiquié e São Gabriel - Manaus e Bogotá como referências possíveis dessa abertura e expansão ampliadas. Se, por um lado, descrevem *niromakañe* como aquilo que o pai ou avô deve transmitir ao neto ou filho - sua cultura (capítulo 2), por outro lado, descrevem seus saberes maiores enquanto constituídos em percursos biográficos e discursos inter cruzados mais amplos. Tomando a circulação de saberes, suas transformações e seus efeitos sobre as percepções contemporâneas que se tem dos conhecedores *masira* como eixo da análise do capítulo 3. Associa-se a idéia de fractalidade dos saberes *niromakañe* à dinâmica da produção da hierarquia no rio Negro e à noção de fractalidade, inspirada na circulação de aspectos da pessoa-grupo (com ênfase nas continuidades, enquanto circulação de vitalidades).

Considerar as redes de saberes em toda sua complexidade supõe lidar com o caráter de expansão dos predomínios agnáticos (segundo tal leitura de Cabalzar, 2008) e com a qualidade fractal dos saberes (segundo S. Hugh-Jones). A idéia de que predomínios agnáticos no rio Negro existem em expansão remarca a importância de partir dos saberes em transformação (enquanto circulam entre sujeitos ou entre redes diferenciadas) para perceber também sujeitos em diferenciação (reconfigurando almas-corpos-pensamentos).⁴⁴ Se vitalidades estabilizam adensamentos e linhas (em referências territoriais, lingüísticas, ou outras continuidades expressas como predomínios agnáticos), também se expandem em processos de geração e transformação, explicitadas no curso das redes de saberes, expressas como descontinuidades. Observamos no movimento de busca de suas linhas (narrativas) o agenciamento de vitalidades e capacidades (nomes, riquezas) da pessoa, produzindo a hierarquia.

Falar em linhas, nessa tese, supõe abarcar todo o universo de relações agnáticas, de uma maneira menos sistêmica que os estudos de organização social, uma vez que supõe antes de tudo uma aproximação maior aos modos como os índios pensam a circulação de vitalidades como nomes, saberes, línguas, adornos cerimoniais, circulação essa configurando as linhas (paternas, agnáticas). Com foco nos modos de circulação

⁴⁴ Cabalzar indica a centralidade da agnação no movimento de abertura cosmopolítica altorionegrina (ao que chamo de expansão de predomínios agnáticos). Relevante tanto nas soluções de mudança quanto nas soluções de estabilidade (sobre as quais ele mais se detém, como organização social dos nexos regionais e complementaridade ritual). Sua análise prevê, nos movimentos de expansão, os predomínios agnáticos sempre se recompondo, em novas bases.

destes saberes, busca-se analisar as mudanças nos modos de nominação, em correlação com abrandamentos nas restrições alimentares.

Entenda-se descendência e hierarquia no Rio Negro, não em termos de linhagens e clãs, mas a partir da noção de Casa (enquanto arquitetura, mitos de origem, Casas rituais (de oferecimento de alimentos e das Casas de Flautas Sagradas), das narrativas (mito-históricas que produzem diferenças entre 'linhas masculinas'), da circulação dos nomes (S. Hugh-Jones, 1995, 2002). Em certos destes aspectos, a circulação de nomes e 'riquezas' em 'linhas' masculinas, tendo origem entre ancestrais e transmitido de avôs vivos para filhos, é entendida como produzindo os 'adensamentos' (usarei eventualmente a idéia de adensamento para os assim chamados 'sibs' ou 'clãs' da literatura antropológica, uma vez que os Tuyuka referem-se a estes dizendo: *muya-bu*. *Muya-* é 'você-poss.'; e - *bu* ou *butu*: agrupamento no sentido de um conjunto ou montes (como um monte de terra): assim questionam o nome do 'sib' daquela pessoa.

Linhas também abarcam os grupos linguísticos exogâmicos ou grupo de descendência amplo da literatura regional (como os Tuyuka, os Tukano, os Barasana, no caso); assim como esferas mais abrangentes (fratrias), e esferas menos abrangentes do que eles (os sibs, no caso Opaya, Okokapea, Kumumua, Miño e Dasia, e os segmentos destes sibs que podem estar convivendo em uma mesma comunidade). Isso porque nessa concepção, linhas se expandem em sub-linhas, mas não se confundem, seja em função do fator linguístico ou do fator hierárquico que as definem.

Segundo C. H.-Jones, "uma estrutura funcional que determina a posição e o papel dos diversos sibs em um grupo exogâmicos." A cada âmbito a hierarquia seria engendrada, segundo uma mesma estrutura, com ênfase no conjunto de papéis especializados. "This set of specialist roles provides an explicit indigenous model which prohibits the proliferation and confusion of sub-units but, nevertheless, the changes still occur in practice, with the result that the existing situation differs from the model in many ways" (Cabalar, 2008 apud C. Hugh-Jones, 1979). Segundo Chernella (Cabalar, 2008, 206) a repetição dos nomes reflete a ordem hierárquica em um grupo de irmãos, reproduz relações intrinsecamente assimétricas em cada geração sucessiva. Para esta autora, hierarquia seria um princípio fundamental nas relações sociais entre os povos Tukano, não só no âmbito do grupo de descendência, mas também entre aliados (Cabalar, 2008, 84 apud Chernella 1993, p.52-4). Segundo Cabalar, marca-se diferenças agnáticas em vários níveis: nos termos das relações mais próximas (precedência, ritual), ou de relações mais gerais e abrangentes (macroregionais, cósmicas). As primeiras como casos particulares das últimas.

O foco desta tese, entretanto, é especificamente sobre as mudanças tanto nos modos de circulação como nos conteúdos dos saberes em circulação, analisando redes de saberes (circulação de vitalidades) em transformação, produzindo pessoas e Casas.⁴⁵ O problema desta tese gira em torno das redes de *saberes: perseguir práticas de conhecimento que se transformam*. O intuito é valorizar essa metodologia de análise,⁴⁶ onde se parte das conexões entre diferentes redes de saberes e a partir daí se observa a constituição de sujeitos em novas bases. O que é tomado de partida como exploração metodológica (assim percebia no início da redação) viria a se afinar com o que propunham S. Hugh-Jones, Andreello e Cabalzar.

Esse experimento descritivo introdutório da circulação, geração e transformação de saberes evita a circunscrição inicial nos tipos de conhecimento ou nos conhecedores, explorando percepções das conexões entre saberes *niromakañe* e saberes correlatos considerados de relativo menor valor, como agressões interespecíficas, cura, saberes ditos “comuns” (*buri nira*). Problematisa o sentido de se pesquisar conhecimento, perseguindo uma estratégia narrativa não monográfica, que parte do envolvimento que tive com os Tuyuka, com seu projeto de educação escolar desde meados dos anos 90, focalizando estas relações de interesse (deles e dos brancos) pelos conhecimentos dos mais velhos, em um

⁴⁵ Para retomar meu mantra, pois que ainda há um sentido nisso. Como dizia Cabalzar, está repetitivo, vou eliminar essa parte. Ao que eu me rebelava, pois que repetia uma estrofe, para dar um elemento novo na próxima (ver falas de Mandu, no capítulo 2).

⁴⁶ Metodologia inspirada em discussões no âmbito do Projeto Temático Redes Ameríndias, sobre a temática antropológica da geração e transformação de redes de relações no universo ameríndio das terras baixas sul-americanas, propondo uma nova síntese comparativa em torno de como se organizam, em diferentes conjuntos regionais, redes de sujeitos, redes de discursos e redes de saberes. Com a noção de rede, de caráter heurístico, busca-se superar os debates acerca das dicotomias clássicas, enfatizando-se o aspecto da comunicação e da transitoriedade das unidades, tomando-as como algo em constante fabricação, passíveis de serem feitas e desfeitas a todo momento. Aproxima-se do que Viveiros de Castro dizia (1993c:194, n. 5) a respeito das morfologias amazônicas, que seriam *indutivas e não totalizáveis, de tipo rede*; e de Strathern, que, através da ferramenta metodológica das redes de relações, propunha buscar, na comparação, as variações enquanto maneiras de “cortar” essas redes (que também não teriam valor fixo), interromper os fluxos, estabelecer descontinuidades. Em outras palavras, as maneiras de constituir, entre outras coisas, pessoas e coletivos.

Composto por três linhas de pesquisa, a primeira delas (Redes de sujeitos) foca a constituição dessas redes e das unidades nelas e por elas geradas: constituição dos sujeitos em questão, que podem assumir diferentes formas. As modalidades de relações concebidas pelos ameríndios, inclusive com planos não-humanos. A segunda linha de pesquisas (Redes de discursos) volta-se para usos e processos de produção de enunciados relativos à objetivação da “cultura”, como operador estratégico de inserção e confecção de redes que se estendem do plano local ao mundial. A terceira linha de pesquisas, na qual minha pesquisa pessoal se insere mais explicitamente (Redes de saberes), foca princípios de geração de modos de conhecimento e classificação do mundo, e sua articulação; aborda diferentes temas a partir dos modos de expressão de saberes.

contexto de abrandamento de certas práticas e saberes. Envolve um estilo descritivo que problematiza o sentido de se pesquisar conhecimento hoje entre povos ameríndios: os múltiplos sentidos de se pesquisar conhecimentos implicados e atualizados. A descrição foca a circulação e atualização dos saberes/riquezas *niromakañe* e correlatos, enquanto apropriados de diferentes maneiras por diferentes pessoas; as variações relacionais circunscritas enquanto saberes circulam; a conectividade entre saberes (linhas, linhas em expansão, conexões entre linhas) que produzem os agentes destes saberes, buscando com isso aproximação maior ao pensamento nativo e seus modos de relação (em contraposição a modos de classificação). Analisa a multiplicidade dos pontos de vista (perspectivismos); o complexo da visibilidade e do segredo na economia política do conhecimento altorionegrino; os interesses atuais manifestos pelos tuyuka no controle dos conhecimentos; suas confluências. Circulação de saberes e os modos de atualização de seres/pessoas/lugares/saberes.

Como conclusão do capítulo, propõe-se um olhar sobre a mitologia de origem tukano, segundo análise de Andreello (2004: 363-364). Sobre saberes que atravessam tempos, lugares, pessoas (diferenciados em seus modos de enunciação, eficácias, modos apropriados de circular, modos de diferenciar), caracterizando fronteiras enquanto se diferenciam, em seus impactos, eficácias, agências. E assim, observar efeitos das redes de saberes sobre as redes de sujeitos, que giram, justamente, em torno da circulação das riquezas, narrativas, pessoas. Observar os efeitos dos movimentos e abrandamentos cosmopolíticos.

Os Tukano afirmam que a gente-peixe, nos dias de hoje, vive nos rios de sua região, são os descendentes daqueles que não conseguiram desembarcar da cobra-canoa. Ou seja, nem todos os seus tripulantes lograram completar a transformação em humanidade. Os peixes como inimigos dos humanos, os atraem hoje a suas moradas, havendo inúmeras proteções contra tais perigos. Poder-se-ia imaginar então a humanidade como condição instável, passível de reverter à animalidade.

Entretanto, os adornos cerimoniais estabilizam a condição humana, operando uma diferenciação definitiva entre humanos e peixes. Na origem, enquanto a gente-peixe vinha subindo no bojo da canoa de transformação, tratava-se de um envoltório peixe, sob o qual se ocultava um corpo de homem, cujas partes eram os adornos imateriais.

De uma etapa a outra da narrativa de origem, o que antes era uma cobra carregando seus filhos-peixe em seu ventre, aparece como um ancestral nomeado conduzindo seu grupo na forma de uma caixa de enfeites. Seu princípio vital ainda se concebe como osso de peixe, princípio ativo do processo

de transformação, transferido agora aos ancestrais. Os ancestrais dos brancos teriam adquirido tais capacidades mais rapidamente, levando-as a terras distantes.

Após a emergência da água para a terra, o envoltório peixe é substituído pelo conjunto de adornos, dispositivo que fixa, por assim dizer, esta forma como a forma definitiva da verdadeira humanidade. A humanidade emerge - seu próprio corpo uma junção dos objetos -, ainda vestindo em seu corpo os adornos cerimoniais: um envoltório humano por excelência (os adornos que vestem). Esse é o sentido da humanização que busca ritualmente ao portar seus enfeites: gente verdadeira visível aos olhos dos Ancestrais. Os adornos com que se paramentam, como um elemento suplementar, a singularizar a verdadeira humanidade (Tukano) com relação às demais gentes que povoam o universo.

Os animais podem ser gente, mas os humanos são verdadeiramente gente, através desse realce corporal que os adornos lhe conferem. Os peixes vêem os humanos como humanos (não como animais predadores como seria de se esperar). Transformar-se em gente-peixe é perigoso. Mas ainda mais importante que as precauções que se tem de tomar para evitar as doenças causadas pela gente-peixe é parecer gente para os demiurgos, isto é, ser verdadeiramente gente.

II Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Apreciações contemporâneas sobre a circulação dos saberes de maior valor (*niromakañe*)

Os velhos são também os antigos (bukɤ), velhos de gerações mais antigas ou mais próximas ao ancestral. Bukɤra são também os ancestrais. Assim se apresentam através do antigo que se associa também ao maior, aos irmãos maiores que, como cabeça, representaria também o status transmitido desde gerações anteriores (Correa, 1996: 96)

O foco desse capítulo é a circulação de saberes *niromakañe*, noção que abrange o conjunto de saberes que, ao diferenciar corpos-almas no sentido de humanizá-los, hierarquizam pessoas segundo ordem de senioridade (irmãos maiores e menores). Descreve os modos como a circulação de saberes maiores direciona-se tanto aos riscos de alteração quanto à fabricação do corpo (assim como das linhas agnáticas, das Casas e da humanidade, no rio Negro). Enquanto saberes maiores circulam (dançando e cantando, entoando, tendo visões de caapi, realizando previsões e proteções contra doenças ou do ciclo de vida), instancia-se ou atualiza-se a condição humana. Entre o potencial de alteração e o sentido de torná-la segura frente aos ancestrais, às agressões da gente-peixe (fonte de doenças do mundo) e da gente-onça, destacam-se de múltiplos modos umas instâncias de alteração ou transformação, de outras, diferenciando-as.

Dizem que, com a chamada civilização (*basoka señoire*), na chegada dos padres e da escola, os índios do Rio Negro foram levados a abandonar exhibições mais visíveis destes saberes, como as danças nas malocas, paramentados com todos os adornos (proteções da Casas em Festa), enquanto mantiveram, dentre esse conjunto de procedimentos de humanização, os mais discretos, como os benzimentos do ciclo de vida (nominação, iniciação) e aqueles de descontaminação de alimentos).

Segue-se analisando debates entre vários conhecedores tuyuka: Manoel Lima e seu irmão menor (classificatório) Pedro Lima (com seu filho Paulo); Guilherme Tenório considerado irmão maior de todos os Tuyuka atualmente no alto rio Tiquié, ao lado de seu irmão menor, mas principal liderança política, Higino (todos do sib *Opaya*); Justino Rezende, o primeiro tuyuka ordenado padre salesiano na região, filho e neto de *bayaroa* do sib *Okokapea*; e Sabino Rezende, considerado avô deles (do sib *Dasia* de baixa hierarquia), já apresentados na introdução. Do que se andava dizendo e praticando,

benzendo e dançando enquanto nos encontrávamos, interessam os modos como eles destacam essas agências transformadoras dos saberes maiores.

Dentre tantas mudanças que os índios citam ao falar destes seus saberes ou cultura (entre “saberes maiores que ainda temos e aquilo que já perdemos”), uma segunda motivação deste capítulo é a idéia corrente entre alguns conhecedores, de que os benzedores de hoje, em comum acordo com as famílias, pais das crianças, têm preferido não mais fazer o benzimento da alma-nome da criança recém-nascida impregnando-a com intenção-pensamento de ser e tornar-se grande conhecedor (como *baya* ou dançador, *basegʉ* ou benzedor, *yuamʉ* ou entoador cerimonia (também *wederige higu*); *básegʉ* ou protetor de doenças da Casa em Festa). Desse modo, dizem evitar os grandes riscos que se corre quando se possui saberes maiores sem, entretanto, dar seguimento ao conjunto de restrições associadas à sua produção, manutenção e incrementação. Agências nesse sentido, de reajustes na composição das almas, pensamentos, nomes, corpos, são aqui entendidas como reajustes cosmopolíticos no âmbito da hierarquia e fabricação do corpo. Alguns de seus aspectos receberão atenção neste capítulo.

A questão da nominação é bastante mais complexa. Atendo-se a ela, e mais especificamente às motivações para estes abrandamentos, e sua eficácia, discute-se os fundamentos da evitação das intenções impregnadas com o benzimento da alma-nome do recém-nascido, em seus bancos e adornos da alma-corpo no curso da vida (para se tornarem conhecedores de saberes maiores). No curso da argumentação, discute-se também abrandamentos em torno de certas restrições alimentares; nota-se, nesse sentido, que eles vêm introduzindo certos peixes antes fortemente proibidos nas dietas de antigamente (como o aracu-de-pau, que no alto Tiquié tem origem do corpo de Kamaueni, ver Cabalzar, 2005), além da introdução dos alimentos dos brancos. Esses processos envolvem também a evitação há algumas gerações, entre os Tuyuka nascidos no alto rio Tiquié, dos rituais de iniciação masculina com flautas sagradas das mais poderosas; o abrandamento do tempo do resguardo feminino, na primeira menstruação e seguintes; ou do primeiro banho do recém-nascido; apenas para citar poucos exemplos.

Argumenta-se muito que no futuro, em consequência de tal manejo da alma em que se abrandam a nominação da criança, poderiam vir a ser todos pessoas quaisquer (*buri nira*), já sem saberes/valores maiores, não havendo mais conhecedores (*masira*) ou pessoas importantes, de valor (*niromakara*). Mas o que interessa aqui é como os conhecedores seguem protegendo pessoas e produzindo saberes no âmbito destes abrandamentos. Como diz Mahecha Rubio (2006: 166), “apesar da influência de outros

contextos culturais, as pessoas que se identificam com essas práticas assumem a responsabilidade de buscar estratégias e mecanismos para mantê-las”. E Rezende: “A história continua provocando várias mudanças (...) e pode até ser que surjam novas atitudes dos benzedores, (...) existindo continuidades e descontinuidades” (2007: 121).

Sobre os saberes de valor (*niromakañe*), Mandu ponderava:

Isso era coisa para se dizer apenas entre os velhos,
só eles poderiam falar dessas coisas.
Jovens que iriam se tornar conhecedores, já poderiam saber,
mas escutando dos velhos.
Só ouvindo dos velhos.
Crianças não falavam disso.
Agora isso acabou por aqui.
Só agora quando você pergunta, estou dizendo um pedacinho.
Isso era muito sério para os velhos,
assunto para ser tratado entre primeiros, entre chefes.
Os velhos tinham [essas falas], mas morreram.
Ficou Poani Baya, avô do Higino, que tinha esses conhecimentos e falava.
Ele era benzedor do bom efeito da miração do caapi (*kapi doagɥ*)
e entoador da origem (*wederehigɥ*).
O pai deles também falou para [o filho] Guilherme, metade...
Por isso tem pouca coisa escrita/desenhada aqui.
Não há quem saiba falar bem do começo ao fim.
Era assunto para tratar entre os primeiros,
entre nossos chefes, como Guilherme Tenório,
ou entre os primeiros de todos, o pessoal do Boaya.

É importante ter em mente que as apreciações que se pautam pelo exagero são feitas pelos velhos conhecedores, e também por lideranças, adultos quase velhos ou nem tanto, para marcar antes a importância das mudanças do que a fatalidade de uma perda (- “Isso não existe mais por aqui; -“Eu não tenho mais para quem falar, então vou falar para você, uma branca; -“Hoje já comemos até cobra”...). Para além de seu valor pedagógico, matizam percepções a respeito das mudanças, especialmente com relação aos saberes/valores maiores (*nirōmakañe*). Estou implicada em suas percepções, uma vez que participo do seu registro, o que por vezes também instiga suas reflexões.

Os Tuyuka costumam dizer que o *masigɥ* (conhecedor) ou *niromakɥ* (gente importante) tem saberes, falas importantes (*niromakañe*), que um qualquer (*bɥri nigɥ*) ou pessoa comum, não teria. Segundo Guilherme Tenório:

Dizem os velhos que *niromakañe*
É o que o benzedor¹ tem que ensinar ao filho,

¹ Veremos ao longo do capítulo e da tese que alguns termos são usados alternativamente, no mesmo sentido. Assim uso alternativamente benzedor e rezador, ou benzimento e reza. Isso se deve à própria fluidez desses usos pelos índios quando falam ou traduzem para o português. Eles usam alternativamente, em tuyuka, *basegɥ* e *kumu*, sendo a primeira uma palavra tuyuka, a segunda tukano. Lembrando que os tuyuka do alto Tiquié são falantes de ambas as línguas. Os termos alma e coração também são usados alternativamente.

para poder rezar também depois.

Tem que escutar o tempo todo:

benzimento, entoação, cantos.

Isso que é *niromakañe*, dizem os velhos:

tudo o que um pai tem que saber dizer ao filho:

os benzimentos no nascimento,

benzimento do primeiro banho, benzimento para dar de comer, benzimento da

pimenta, benzimento da primeira menstruação.

Coisas tão importantes, que aquele que não escutou

é considerado como um qualquer (*buri nigu*) que,

sem saber coisa alguma (*masiegü*), é desconsiderado.

Segundo Mandu, estas são falas que pertencem aos velhos, chefes, primeiros, irmãos maiores, conhecedores que, antes de tudo, tratam disso entre eles mesmos (*masira sesaro*): cantos, entoações e vários benzimentos (do nascimento, do primeiro banho, da comida (pimenta), da primeira menstruação... conforme os introduzia Guilherme). Os jovens sabem menos que os velhos, assim como pessoas de patrulinhas menores sabem menos que pessoas de patrulinhas maiores. Os maiores falam estes saberes, mas uma vez que falam é que manifestam seu status.

E Mandu logo se refere a seus primeiros: os moradores do igarapé *Boaya*, afluente do rio Papuri ao norte (maiores dentre todos os Tuyuka); e aos filhos e netos de Poani o dançador (*baya*), Guilherme e Higino Tenório (como dito, maiores dentre o pessoal do alto rio Tiquié). Justamente porque, segundo diz:

Estaria falando à toa (*hiamaha*) aquele que não falasse [de *niromakañe*] por baixo do irmão maior².

Estes velhos falam a respeito disso aos netos, durante a iniciação. Aqui Mandu distingue o contexto ritual e formal em que se inicia o aprofundamento dos saberes, que se dá também através de um conjunto de práticas cotidianas de limpezas corporais (banhos longos no igarapé frio de madrugada, vômitos, inalação de pimenta), aconselhamentos dos pais ao longo de toda a criação (*masare*) da pessoa, e de outras proteções xamânicas que recebe nesse percurso, todos relacionados aos cuidados com o corpo e pensamento da pessoa (ver também Mahecha, 2004, 349).³ A iniciação também é o momento em que

² Ver Capítulo 3 um detalhamento desse contraste entre saberes de maior valor e o “falar à toa”.

³ Ao longo da criação (*masare*), suas concepções éticas, estéticas e morais voltadas aos cuidados com o corpo e com o pensamento são expressas para a criança (*wimara*) e jovem (*mamara*), tanto através de práticas rituais agenciadas pelos conhecedores, como por conselhos e outras práticas cotidianas, expressas para a criança pelos parentes. Conselhos e proteções relacionados sobretudo ao cumprimento de dietas alimentares (todo alimento deve ser adequadamente transformado), e à evitação ou controle das expressões de raiva ou brigas. Segundo Mahecha (2004: 349), a iniciação é quando se começa a aprofundar esses conhecimentos. “Este proceso no termina con la iniciación, a partir de allí de ese momento comienzan a profundizar en los conocimientos asociados a la especialización para la que fue curada, así como en los secretos del ámbito masculino o femenino, según su género, asociados al manejo de las fuentes de fertilidad: la menstruación o el

se adquire conhecimento, no sentido da compreensão de como estes saberes se relacionam às capacidades genéricas de pensamento e reprodução (ver capítulo 1), sendo também o momento em que o jovem começa a manifestar estas suas capacidades através da fala.

É importante ressaltar que o conhecimento, para ter valor, precisa ser de um lado, mantido secreto, de outro, apresentado, performado, exibido (S. Hugh-Jones, 2002). Se ficar totalmente secreto, ninguém saberá que você o tem. Se for totalmente aberto, perde a capacidade de diferenciar entre velhos e jovens, conhecedores maiores / gente que não sabe nada (à toa ou *buri nira*), maiores e menores, meu grupo e outro grupo, homem/mulher. Seriam poucos os que dominam uma boa produção, para poder apresentar abertamente *niromakañe*, por exemplo nos cantos, danças e entoações cerimoniais da Casa em Festa. Ao mesmo tempo, são poucos os que realmente podem entendê-lo. Nesse sentido o autor fala das flautas sagradas, que podem ser escutadas, mas não vistas pelas mulheres; ou dos ornamentos, que podem ser vistos, mas não fazem som. Daí falar também que os saberes envolvem sinesteticamente cores, sons, palavras.

Esse paradoxo entre o encobrimento e a exibição se reapresentaria de múltiplos modos, a circulação de riquezas operando diferenciações entre o que pode se manifestar (visível) e o que não pode ser visto; aspectos materiais e imateriais circulando de modo correlacionado, interligado. Daí porque, mesmo que se desvie o olhar às redes de saberes, a descrição se volta sempre a redes de sujeitos, objetos, Casas. Aspectos imateriais - como seus pedigrees narrados,⁴ a história do destino de suas riquezas, suas línguas, seus cantos, seus nomes -, sempre circulam interligados aos aspectos materiais: objetos a seus pedigrees (narrativas), pessoas a seus nomes, grupos a suas línguas.⁵ Enquanto circulam, são operadores de transformações, e evidenciam prerrogativas. A descrição nesta tese

yurupari". Ou seja, a autora demonstra como já desde o nascimento as crianças vão sendo criadas com muitos conselhos dos pais, mãe e parentes, que são percebidos, tal como os ensinamentos de benzimentos que deslançam com a iniciação, do âmbito de *niromakañe*. São igualmente saberes importantes que se impregnam na alma-corpo da pessoa, conselhos para bem cumprir os resguardos e dietas indicados por um benzedor em qualquer intervenção de proteção que faça.

⁴ Talvez essa idéia corresponda ao que chamo aqui de entoação cerimonial.

⁵ O que, segundo o autor, corresponde a uma sinestesia entre verbalização das coisas e materialização da língua; sendo que é a narração dos pedigrees dos objetos ou da história dos grupos que cria as diferenças entre objetos visualmente (ou, em sua pura forma material) idênticos. As duas coisas são apresentadas juntas na Casa em Festa, enquanto se faz a entoação ("recitam seus pedigrees mitológicos") e apresentam seus ornamentos. Com os pedigrees narrados, estes objetos que, como partes do corpo dos diferentes ancestrais, têm a mesma aparência entre todos na região, agora se diferenciam como objetos, por exemplo, dos Filhos da Cobra de Pedra (que estão, justamente, fazendo a entoação ou "narrando seu pedigree").

privilegia o primeiro destes efeitos da circulação: nomes e ornamentos pensados como manifestações da alma.⁶ como diferentes aspectos, componentes ou manifestações do corpo e da pessoa. Sangue, ossos, carne e pele; pintura, ornamento e vestimenta; língua, encantamentos, cantos e música; sopro, espírito vital, alma e sombra, vistos como que diferentes versões de uma mesma coisa (S. Hugh-Jones: 2002). Tal como no caso dos nomes, riquezas imateriais devem ser vistos no contexto do ciclo de vida onde os processos de conexão e desconexão fazem e desfazem a pessoa; e entram tal como os nomes, em uma complexa interação entre o segredo e a revelação, o encobrimento e a exibição; assim como também se ligam a distintas esferas de relações.⁷

É nesse mesmo sentido, esclarece ainda o autor (2009b), que se dá a discussão do problema dos Tukano com a cultura (tendência de objetivá-la como forma de propriedade ou patrimônio). Cultura se liga justamente a essa idéia tukano de um controle desses itens pelos conhecedores maiores (daí também a ênfase tukano no conhecimento e no aprendizado). Justamente através desse controle que se produz a ênfase em sua transmissão por linhas masculinas, criando assim as diferenças, as identidades específicas.⁸ Segundo ele, herança que as missões tentaram erradicar e certas Ongs (e a própria igreja em período posterior) reverter: o declínio da cultura que se dá através do contato com os brancos.⁹ Esses aspectos são sistematicamente discutidos por S. Hugh-Jones em seus textos mais recentes, em torno de uma economia política do conhecimento. Embora não corresponda ao eixo da análise que persigo neste capítulo, orienta também a descrição em curso.

⁶ Os nomes de espírito ou sagrados pertencem a um conjunto que inclui o sêmen e os ossos, além de ornamentos, flautas sagradas, a língua, os cantos e as danças que foram transmitidos internamente ao grupo como propriedade durável ou bens herdados. Como os ossos de uma pessoa, os seus nomes sagrados vêm de dentro do grupo e constituem parte de uma vitalidade e de uma força interior (S. Hugh-Jones, 2002: 61), encobertas e fortemente guardadas. Durante os ritos de iniciação, os homens do clã revelam para os jovens iniciandos os ossos do ancestral nos instrumentos musicais sagrados, e ensinam-lhes os nomes e as proezas de seus ancestrais. Tal como a vitalidade, a essência e a identidade, algo dos nomes deve ser revelado. Os homens adultos não revelam seus nomes secretos, mas nos rituais eles agem como pássaros. Do mesmo modo que os pássaros revelam seus nomes em cantos onomatopéicos e na plumagem colorida, os homens vestem seus nomes em seus corpos como ornamentos, tocam-nos nas flautas e entoam em seus cantos.

⁷ Nomes pessoais ligando-se a distintas esferas de relações: nomes de espírito para as relações agnáticas ou clânicas; apelidos para as relações com amigos e vizinhos; e nomes estrangeiros para as relações com os brancos.

⁸ Agradeço a S. Hugh-Jones por uma série de esclarecimentos, na forma de sínteses que me permitiram melhor circunscrevê-los no escopo desta tese, São minhas as limitações subseqüentes em elaborá-los e explicitá-los em correlações com a apresentação da etnografia.

⁹ Ver Rezende (2007) e Albuquerque (2007) para processos tal como se dão no âmbito da educação escolar na região do alto rio Negro, assim como na interface entre as escolas missionárias, a Escola Indígena Tuyuka e Ongs (Organizações Não-Governamentais) atuantes na região.

Mandu lembra também, conforme se discutirá melhor no próximo capítulo, que filhos e netos conhecem apenas partes, metade do que sabiam seus avós. É importante relevar também essa concepção de poder dos saberes, relativamente menor a cada geração sucessiva,¹⁰ pela frequência em que esses argumentos, de ter tudo ou parte do que antes tiveram, são colocados. “Os velhos vão morrer levando todo seu conhecimento com eles.” Assim falam, especialmente dos poucos velhos hoje vivos, que nunca estudaram nas escolas dos brancos e que, por isso, conheceriam tudo, tal e qual os avós antigos. Sendo assim, com pequena parte de seus saberes ou sem eles, dizem: “No futuro seremos todos *buri nira*” (gente qualquer, sem saberes/valores importantes, eventualmente desprezados por isso). “Não haverá mais conhecedores (*masirã*), os últimos que existem, vão acabar.” Da sua parte, velhos reclamam não ter ninguém mais a quem passar seus conhecimentos mais importantes, que não são procurados para falar.

“Logo seremos apenas os *buerapona*, filhos dos que estudaram,” lembrou Higino durante uma Assembléia da Escola. A filiação (*pona*) ou as linhas como noção relevante (ver Hugh-Jones, noção de Casa) conectada à circulação de saberes no futuro: entre filhos de estudantes (*buerapona*), no caso, em detrimento da circulação entre filhos de grandes conhecedores. Mas é preciso aqui atentar para a interface entre circulação de riquezas (ou essências em linhas patri-orientadas, que inclui os saberes *niromakañe*) e a circulação de saberes dos brancos. Hoje em dia alguns diriam que é assim mesmo que se sente um irmão menor quando desprezado pelo maior, por não ter saberes *niromakañe*: como um empregado sob jugo de um patrão branco e desmedido. São matizes em torno da circulação dos saberes/valores envolvidos na produção das relações de senioridade. Distinções e conexões que os saberes em circulação promovem. Um conjunto de questões para acessar gradativamente nos próximos capítulos.

Kiti eu quero falar, *niromakañe* eu não queria, só estou falando porque você quer. Você é branca, então eu vou falar: uma parte, porque tudo demoraria um mês.

Aos brancos (ou mulheres) fala-se um pouquinho, com ressalvas, dos saberes de maior valor ou potência. Os índios costumam dizer que vivem com benzimentos, enquanto os brancos, não. Os brancos comem de tudo sem benzer, e nada lhes acontece: não caem de fraqueza, palidez, não sofrem *wisire*, como aconteceria com eles. Dessa maneira

¹⁰ Na esfera humana, o pajé será um professor que teve as rotinas da profissão ensinadas e, portanto, associada com a imperfeição das comunidades profissionais. Eles entendem a lei dos limites e do decaimento relativo. Cada geração sucessiva ensina em grau relativamente menor em relação à anterior (um decréscimo do poder do pajé) (Goldman, 2004: 149-50). Isso vale para qualquer conhecedor, e a todos os que se seguirão a ele.

Mandu me falava *niromakañe*, até dos mais perigosos, sem proteção de benzimentos ou rezas, porque sou branca. Embora ensaiasse evitá-los, para contar mais aberta e animadamente as outras histórias e acontecimentos de suas vidas (*kiti*). Mas eu insistia.

Dar visibilidade às capacidades que vêm agenciando no curso da vida (das trocas a que vêm se submetendo) não diz respeito apenas ao que se passa na Casa em Festa, mas também no cotidiano, já dizia Strathern. Entre dar visibilidade aos ancestrais, e dar visibilidade aos brancos, há que se ponderar sobre os sentidos dos perigos e poderes envolvidos.

1. Em busca da bonita¹¹ linha de origem: debates/confrontos (*hīkenore*) entre os velhos conhecedores em torno das entoações (*wederige hire*)

Proponho aqui uma leitura aos saberes/valores maiores (*niromakañe*) através das orientações do velho conhecedor Manoel Lima no curso de nossas conversas. No âmbito das redes contemporâneas de saberes, interessam-me suas percepções, como permutações possíveis e não como percepções sistêmicas, em torno desses saberes/valores.

Dizem os índios na região que é comum um benzedor procurar outros, para saber mais (*basekeno*).¹² Certo dia, os velhos Manoel e Pedro Lima conversavam na varanda de nossa casa em São Gabriel da Cachoeira, a respeito das entoações cerimoniais (*wederige hire*). Travava-se um debate entre velhos conhecedores em torno da trajetória da Gente da Transformação. Após surgimento dos primeiros demiurgos (Gente do Aparecimento, os que viriam a ser os ancestrais), já diferenciando-se como Gente da Transformação (*Pamuri Basoka*),¹³ inicia-se desde o Lago de Leite, para alguns,¹⁴ a lenta

¹¹ Pode ser traduzido também como boa, direita, acertada.

¹² *Basekeno* também tem o sentido de reorganizar, através do benzimento, a alma de uma pessoa, que se desorganiza. Muitas vezes isso acontece simplesmente porque a pessoa se estraga por si mesma (antes de tudo por ela não seguir as devidas regras de conduta, comportamentos prescritos por um benzedor em intervenções de proteção anteriores). Não respeitou as regras prescritas num certo resguardo e adoeceu, então chama o benzedor para recompor sua alma. Em outros casos um benzedor reza uma pessoa doente, mas ela não sara. Então se procura outro benzedor que talvez faça o procedimento mais completo (*basekeno*) e alcance a cura.

¹³ Enquanto manifestações dos que viriam a ser os ancestrais da humanidade atual.

¹⁴ Em certas versões a transformação se dá no bojo da Cobra Canoa, em outras por via aérea no âmago de uma zarabatana; em outras como fermentação dentro de uma cuia de caxiri. Em certas versões ocorrem concomitantemente, de uma forma ou outra, ou como etapas subsequentes (Andrelo, 2004: 318, 325, 352).

trajetória de transformação, conforme registrado em fartas versões da mitologia de origem regional. Processo de diferenciação que redundará na origem da verdadeira humanidade, que emergirá da água para a terra, em diferentes localidades pelas cabeceiras do Rio de Transformação.¹⁵

No debate, Mandu comentava com Pedro sobre as Casas de Transformação que cita em suas entoações:

Eu queria uma só linha, bonita,
desde o Rio de Janeiro até a Cachoeira de Caju¹⁶
(*sikada añurida borotia*).
Vamos debater escutando entre os conhecedores (*masirã sesaro*).
- O que cada um ouviu?
- O que nós [exclusivo] escutamos (*ʉsã*)?
- Será que cada um está dizendo o que o próprio avô contou?
- O que viu durante o seu jejum?
- O que é contado por cada um, Makuna, Barasana?

Mandu propunha que se distinguisse o que escutaram de seus próprios avós na iniciação; que se distinguisse entre o que teriam escutado entre eles mesmos, do que escutaram de outros. Que houvesse discernimento entre o que eles, ou outros, contaram: Makuna, Barasana (*Paneroa*) etc. E que, consideradas suas interfaces, se buscasse entre eles, a bonita linha (de origem/transformação) através das Casas por onde eles, os Filhos da Cobra de Pedra, seguiram, diferenciando-se dos que seguiram outras trajetórias. Assim debatia (*hĩ keno*), Mandu com seu irmão menor, com relação a suas entoações:

Seria bom trabalharmos juntos,
cada um dizendo seu pensamento sem sovinar
segundo o jeito que escutou.
Quando um termina o outro diz, e ajeitamos assim.
- Nossa fala é assim...
- Eu não digo isso assim...
Quem sabe debatemos/confrontamos o jeito de entoar (*hĩ keno*)...

É importante falar por baixo do que ouviu (*yʉ tʉohidoka*), segundo o que ouviu;
falar a partir do que ouviu.
Se não é o que escutou, é à toa que fala. Se vier do que escutou, é importante, já
que estão perguntando seu próprio conhecimento.
- Quando eu chego nessa Casa, o que eu digo, é porque assim me disseram...
- Nessa Casa não paramos, foram outros...

¹⁵ Seguindo C. Hugh-Jones nesse aspecto, evito entrar mais a fundo nessa complexa discussão da relação entre mito e história (1979: 41), procurando apenas indicar alguns paralelos entre o que os índios entendem por tempo da origem e o que entendemos por tempo histórico (após a emergência da água para este mundo). Vários outros autores desenvolvem essa discussão.

¹⁶ Ver Cabalzar (2008: 124). Os Tuyuka consideram seu território de origem a cachoeira de Jurupari, no alto Uaupés.

Falando Casas de origem de outros, Casas de Transformação da Cobra de Água,¹⁷ seria como brincadeira, falar à toa.
Os Desana, por exemplo, desceram do céu já com seus paricás.
Quando dizem que vieram se transformando com a Canoa de Transformação, estão falando à toa.¹⁸

Nossos netos vão estudar com esse documento e dirão,
esse é nosso (*mariye*) lugar, por aqui nós seguimos.
Por outras Casas seguem os Tukano, Wanano, Pira-tapuia...

Assim debatia Mandu com seu irmão menor, sobre as Casas de Transformação (citadas nas entoações rituais), sobre as trajetórias de transformação distintas através das quais se diferenciaram, os Tuyuka, dos Desana, dos *Auhira*...

Conversando entre nós:

- Essas são nossas Casas de Transformação;
- Eu chego nessas.
- Faltam essas.
- Eu queria assim.

Falando conforme escutou na iniciação (*tiere tuo kamoati*), nossas Casas de origem, origem da noite, origem do fogo, origem dos nomes de mulheres e homens tuyuka...

Enquanto está no começo, ainda não precisa escrever, fica só escutando, porque ainda vamos acertar o começo, pois são nossas coisas, (*mariyarope*), não são uma coisa qualquer (*buri nireme nia niropeha*).
Debatendo entre nós mesmos, está bom.

Saber pautar a sua (linha de transformação) dentre as outras, atestando o conhecimento das mesmas em suas interfaces, remonta a capacidade de conhecedores (*masirã*) como Mandu.

Pamuri wiseri são lugares que tem a ver com a nossa transformação, lugares de surgimento: Casa de transformação dos Tuyuka. Cada grupo sabe quais são os seus *Pamuri wiseri*. E também os nossos avós nos informam os *Pamuri wiseri* de outras etnias (Rezende, informação pessoal).

Os conhecedores atestam que convivem com conhecedores distintos, Tuyuka, *Auhira*, Tukano; e que os conhecedores se distinguem ao mesmo tempo em que convivem intensamente, procurando falar segundo escutaram de seus velhos, nomeando alguns. Daí o sentido aqui, de ajeitar as entoações (*hĩkeno*) entre eles. "Nós deveríamos" - enfatizava (nós exclusivo, diferenciando a sua dentre outras linhas de pensamento). Ainda mais desejando adiante registrar seus saberes/valores por escrito. Citar as Casas dos outros como se fossem suas, seria falar à toa de coisa séria, afinal futuramente seus netos

¹⁷ Os Tuyuka se consideram os Filhos da Cobra de Pedra.

¹⁸ Sobre origem, alguns povos descem do céu, outros da água, outros da terra. Esse é um aspecto. Outro é que uns se transformam com a Cobra Canoa, outros não. Comentamos adiante, em maior detalhe, a versão de Mandu a respeito da visão que tiveram da Cobra de Pedra, da descida dos Desana do céu, que em seguida se deslocam a *Diawi* para receber, como todos os demais, as flautas sagradas partilhadas por *Urmo*. Depois é que vieram a *Diawi* e participaram com todos da distribuição das flautas sagradas por *Urmo*, com a diferenciação entre as línguas (e portanto da possibilidade de ter cunhados).

também poderão se pautar nesse documento “para dizer por onde seguiram,” lembrava Mandu.

Hoje, quando engajados em alguma possibilidade de registro, os Tuyuka pensam antecipar-se à rapidez do branco em registrar e divulgar, esperando que, antes, suas falas sejam ouvidas e legitimadas por todos os seus. Mandu instiga Pedro a juntos buscarem distinguir sua fala, sua bonita linha de transformação, também entre seus maiores. Enquanto debatia com Pedro, Mandu registrava essa preocupação:

Os brancos publicam demais.

Segundo notava o tradutor, ele teria dito isso no sentido de que, no papel, o que estava sendo dito circularia em público. Queria dizer também, conforme se verá em detalhe no terceiro capítulo, que há um modo apropriado de falar, que participa da geração de poderes e perspectivas: o menor fala por baixo do irmão maior. Sem entrar em detalhes aqui, Mandu alegava que preferia falar estes saberes ao lado dos seus irmãos maiores, Higino e Guilherme Tenório,¹⁹ moradores de São Pedro ou Mõpoea no alto Tiquié. Sendo saberes que sintetizam potência e perigo, busca-se realizarem-se em toda sua potência (bonita linha adiante), sem reverter em ameaças, perigos, raiva, desconfiança (por exemplo, no falar à toa, em desacordo com maiores, expondo tal condição ao circular por escrito lá naquela região, dentre outros perigos).²⁰

Segundo Goldman, “o que se entoa na Casa em Festa (na maloca) é uma história geral dos ancestrais, revelando como eles foram colocados juntos, segundo suas características espirituais permanentes” (2004: 40-41), partindo de uma concepção de segmentos de conhecimento sob a jurisdição de cada turma de seres, que se configuram numa biosfera de intensa especialização: um segmento que experimentou sua própria

¹⁹ Cito-o alternativamente Guilherme ou Gire. Na grafia das palavras tuyuka, ge e gi pronunciam-se como em português gue e gui (em guerra e guitarra). Os nomes pessoais de brancos assumem geralmente uma pronúncia condizente com a fonética tuyuka e uma grafia de acordo com a escrita da língua tuyuka. Guilherme vira Gire, Higino vira Isino, Paulo vira Pao. Note-se também que *a, e, u* - pronunciam-se como em português; *ẽ* é geralmente bem aberto, como na palavra portuguesa “fé”; *o* - é geralmente bem aberto, como nas palavras “avó” ou “posso”; *i* - é uma vogal alta não arredondada (uma dica para a pronúncia desta vogal é tentar fala o; [u] com os lábios bem esticados, sem arredondá-los); vogais que vêm antes de uma consoante surda (*p, t, k, s*) terão sua pronúncia aspirada; *p, t, k, b, d* - pronunciadas de um modo geral como em português; *k* pronuncia-se como c em caro; *b* e *d* são levemente nasalizados no começo das palavras; *s* - pronuncia-se como s em sala, e nunca como em casa; *h* - pronuncia-se como rr em português como em carro; *y* - pronuncia-se como i em português como em interromper; *w* - pronuncia-se como v em português como em vaca, mas afrouxando um pouco a articulação; *r* - pronuncia-se geralmente como r em caro; o til (~) indica nasalização.

²⁰ Como Mandu hoje mora na cidade, e seus irmãos no alto Tiquié, as oportunidades de falar ao lado deles têm sido os encontros, reuniões e oficinas promovidos no âmbito da Escola Tuyuka, liderada por Higino e Guilherme (muito mais do que as ocasiões em que se encontram na cidade). Participar de tais encontros, Mandu tem ido quando convidado, com passagem ou transporte garantido; de outro modo, não chegaria, como acontece hoje com tantos moradores da cidade, tendo limitadas suas possibilidades de circular nesse sentido (mais limitadas do que talvez, desejassem).

criação e seu próprio curso de desenvolvimento e diferenciação (idem: 13). Na entoação, o benzedor-entoador nomeia as Casas de Transformação (*Pamuriwi*) e atravessa direto de um tempo da pré-humanidade ao assim chamado tempo histórico. Segundo Goldman, um aspecto do mito é a transformação de ancestrais (ou aspectos dos que virão a ser os ancestrais). Há todo um conjunto de possibilidades ou ênfases nessa transformação de ancestrais dentro do conjunto mítico, até depois da origem, que consistem na descendência. Segundo o autor, tudo o que consta numa perspectiva de organização social da descendência: focando na taxonímia, regras de transmissão de nomes, definição de direitos e obrigações, etc. “é apenas uma visão nossa, parcial, do que eles entenderiam por descendência. A visão deles implica em partir da espiritualidade”. Tomando a sugestão de Goldman, parte-se de *niromakañe*, e particularmente das entoações cerimoniais. Por isso Gire dizia: “benzimento de cura de doenças não são *niromakañe*, dizia finado papai.”

Rezende se refere à entoação cerimonial como entoação do mito (2007), qual seja, o mito de origem da humanidade através das Casas de Transformação Tuyuka. As entoações são realizadas em vários momentos de uma Casa em Festa (*Basariwi*), em certos intervalos dos cantos e danças *kapiwaya*, circunscrevendo os momentos de oferecimento formal das substâncias rituais previamente benzidas, como o ipadu, o breu, o caapi. A entoação cerimonial ou *wederige hire* acontece hoje exclusivamente no ambiente da Casa em Festa. O mesmo não diria dos cantos, ensinados em conversas noturnas mais cotidianas, seja nas malocas seja hoje, em casa. Corresponde aos diálogos formais envolvendo uma roda de vários conhecedores que se sentam na porta da frente da maloca, ou na de trás. O *baya* lidera tanto essa entoação, como os cantos e danças da Casa em Festa. Enquanto outros conhecedores, os benzedores, ocupam-se de outras proteções da maloca, através de vários procedimentos:

- o benzimento das substâncias rituais consumidas (comentando mais sobre o caapi)
- a proteção da Casa em Festa, de doenças (*diarige wanoare*)

Há que se relevar os sentidos em que os modos de fala atravessam a noção de língua que possuem na região. Eles opõem, antes de tudo, uma conversa ordinária às falas ditas mais especializadas *niromakañe* (tuyuka).²¹ E embora *niromakañe* pressuponha o aspecto linguístico apresenta além disso, um caráter performativo específico: as danças,

²¹ Segundo Hugh-Jones, *ketioka*, em barasana.

cantos,²² entoações cerimoniais e outros benzimentos unem aqueles que manifestam esse conhecimento ou comportamento, ao mesmo tempo em que os diferenciam. Marcam a diferença e a semelhança na diferença, como acontece em *Diawi*. Essa discussão é retomada no capítulo 3.

Também há que se dar relevo às categorias²³ indígenas de linhas ou caminhos (ver S. Hugh-Jones, 1995). Noções que, tal como a categoria xamanismo, têm um entendimento específico nessa região (S. Hugh-Jones, 1989), Língua e linhas remetem ao âmbito da fabricação do corpo, das vitalidades (riquezas materiais e imateriais) que circulam. Circulam produzindo linhas nos termos de uma série de distinções em torno do que pode se manifestar - visível -, e o que não deve ser visto (por mulheres, crianças, outros), falado ou escutado.

Dentre as imagens que, no rio Negro,²⁴ ao lado da noção de Casa, seriam muito mais proeminentes que as genealogias, na circunscrição da circulação de vitalidades por linhas paternas na região, estão as noções de linhas e caminhos. Linhas que servem como ligação umbilical entre o presente e o passado ancestral; jornadas ao longo dos rios originais,²⁵ deslocamentos das gerações sucessivas ao longo dos rios, deixando seus mortos; nos ramos da mandioca ou da coca, que se reproduzem vegetativamente (apresentando nós em intervalos regulares). Ao lado destas noções, estão aquelas também mais consistentes com a idéia de filiação, ou sucessão de ligações pai-filho: Casa concreta; Casa como lugar de um grupo lingüístico completo; corpo segmentado da anaconda; a idéia de uma mão com cinco dedos; da cabeça e troncos de corpo humano;

²² Enquanto manifestações do poder ancestral, os componentes verbais-espirituais (estes aspectos de suas riquezas como a língua, cantos, entoações, nomes, narrativas de memória territorial) seriam considerados menos alienáveis que os componentes materiais.

²³ Outra categoria nativa fundamental nessa discussão seria a categoria *oka* (Barasana), que meu conhecimento não permite encontrar o correspondente tuyuka. *Usually translated as language (also "chin") but consider bedi oka = menstruation, tudi oka = anger, guari oka = warfare, killing. Thus oka is also behaviour, capacity, action, especially behaviour that typifies in some way.* The Barasana equivalent of *niromakane* is *keti oka* (*keti* as in Tuyuka *kiti* - tale, story news, narrative etc), and *oka*, as above. *Keti oka* is all of chant (Tuyuka *wederige, basere, ~wadore*, dancing and dance songs, jurupary flute music, and elaborated ritual speech). You can see the problem with "saberes shamanicos" as *keti oka*. It is also men's song (*kapiwaya*), jurupary flute music (in so far as flutes sing words) and chant (*~yagore kütise*). (S. Hugh-Jones, inf. pessoal).

²⁴ Ainda que não estritamente nos termos de Lévi-Strauss, uma vez que Casa tukano não coincide com o lá referido idioma da descendência.

²⁵ A jornada da Cobra dá origem ao rio, e seus pontos de parada, assim como as cachoeiras e pedras no seu caminho, são casas de transformação, lugares sagrados e ancestrais criados pelas danças daquela gente-ornamentos... Mas também com *container*, útero, no seio da qual se dão processos de gestação, fermentação retratados como viajar e dançar (S. Hugh-Jones, 1995, 235-236).

de um rio com seus afluentes; da coluna vertebral e as vértebras (S. Hugh-Jones, 1995: 239).

A bonita linha narrativa que Mandu busca ao lado de Pedro remete portanto à discussão das patrilinhas. As linhas narrativas que diferenciam, são também linhas de viagens ou percursos pelos rios, linhas de Casas ao longo dos rios, que são a versão Tukano das genealogias.

1. 1 Originação²⁶ e entoação cerimonial (por onde seguimos)

As Casas de Transformação, ora entoadas, tornam-se pretexto ou inspiração para outras discussões, conforme se observará, sendo substrato de outros procedimentos cerimoniais ou xamânicos discutidos adiante. Substrato também para distinguir, dentre os vários procedimentos, aqueles que se referem, ou não, à sequência das Casas. Assim como as entoações nelas se fundamentam, também pode-se dizer o mesmo de certos benzimentos. Nesses casos, o benzedor encontra cada Casa e tudo o que ali originou.

A ordem, sequência e extensão do trajeto através das Casas pelas quais a humanidade tuyuka foi se originando, e pelas quais transitam em pensamento em diferentes circunstâncias, varia. Mas não são grandes temas de debate. Ainda assim, alguns conhecedores se afirmam como os que citam todas as Casas, ou os que citam maior número de Casas. Falando em nome de suas próprias linhas, reconhecem e aceitam uma latitude de variações: que cada um tenha a sua fala. A fala dos outros, escutam com interesse, mas não esticam o assunto, diria Goldman.²⁷ Mas então, qual o cerne do debate entre Mandu e Pedro?

²⁶ Uso o termo "originação" como alternativa a "transformação" porque preserva a idéia da trajetória ou de um movimento contínuo, de origem de inúmeros aspectos de distintas gentes, que vai se dando nesse percurso. Perspectiva que se perde numa idéia singular (origem, como se se tratasse apenas da origem tuyuka, ou da trajetória de transformação exclusivamente tuyuka). Quando for marcar esse aspecto, usarei o termo trajetória, transformação dos ancestrais de certa humanidade etc. Embora seja disso que se trate num primeiro plano, observa-se que se passa simultaneamente o aparecimento e transformação de uma série de seres (ou aspectos seus), não apenas da humanidade tuyuka, processo muitas vezes descrito como transformação da humanidade tuyuka, originando também a cada Casa, gradativamente, e de um modo bastante disperso, tudo aquilo que os Tuyuka iriam precisar para viver quando emergissem nessa terra. Acho interessante o termo para evitar uma idéia de relação biunívoca entre a origem de qualquer ser ou entidade e uma única Casa, exclusivamente. Embora isso também ocorra em alguns casos, não parece ser o aspecto geral do processo. Há uma dispersão maior da idéia de aparecimento num lugar, seguido do preenchimento de um ser, que se distribuiu por diferentes Casas. Ou do espalhamento dentre os diferentes representantes de uma certa espécie de ser, por exemplo, das araras, ou do ipadu, entre diferentes Casas de Transformação de distintas gentes, podendo corresponder ou não a Casas de Transformação da humanidade (Filhos da Cobra de Pedra ou outros).

²⁷ Segundo Andreello, há diferentes ideologias de origem, mesmo entre sibs próximos. Mas há princípios gerais subjacentes. Segundo Goldman (2004: 318), em todo ritual, "variability in custom... and latitude in compliance is

A originação ou transformação-em-trajetória dos ancestrais da atual humanidade inicia-se no Lago de Leite. Antes, diz-se, havia a Gente do Aparecimento, Bauari basoka.²⁸

Segundo Mandu:

No Lago de Leite, a Gente da Transformação, nosso avô, Gente do Aparecimento disse aos netos:

- Eu ainda não terminei a criação.

Não havia Gente.

- O que vai nos acontecer? O que não vai nos acontecer?

Assim, pensando, o Avô do Universo dá origem a seres que viriam a ser os ancestrais de cada linha de Gente (*basoka ponari wadarere tibauaneira*).

O primeiro de todos (*kũã sũgegũ*) foi o Filho da Cobra de Pedra (*ũtapinomakũ*),

depois, o Filho da Cobra Peixe (*Waipinomakũ*),

o próximo, Filho da Cobra Terra (*Yepapinomakũ*),

depois, o Filho da Cobra Água (*Okopinomakũ*),

e depois, o Filho da Cobra Miçanga (*Ñakepinomakũ*).

Assim originam seus filhos...²⁹

O Lago de Leite pode ser considerado como a primeira Casa de Transformação deste percurso, sendo ora situado no Rio de Janeiro, ora na foz do Amazonas ou do rio Negro, em Manaus.

the norm". Mas em geral, uns se recusam a se comparar com seus vizinhos: escutam com interesses polido, mas não prolongam o assunto. As diferenças das práticas rituais entre os sibs não seriam tão grandes, mas suficientes para diferenciar. Variabilidade, segundo o autor, é inerente aos objetivos rituais, de recriar uma cena intensamente vívida, transmitir poderes e seguir tradições legendárias que são em si mesmas variáveis. O autor afirma que as variações seriam obrigatórias, inclusive por expressarem a separação entre os sibs. As diferenças e variabilidade seriam mais aceitas nas performances rituais do que na doutrina. . "Differences seems more substantial on doctrine." Entendo que se refira às narrativas de origem em geral. Certa latitude na performance também seria aceita. Os usos dos adornos inclusive, que Goldman comenta ser sim, apropriado, mas não essencial.

²⁸ S. Hugh-Jones (2004) dialoga com Viveiros de Castro em torno de suas afirmações de que "the idea of creation *ex nihilo* is virtually absent from indigenous cosmologies. Nature is the result not of creation but of transformation, so culture is a product not of invention but of transference. Justamente, S. Hugh-Jones nesse paper propõe-se a discutir um conjunto de mitos tukano da região do Uaupés que são, justamente, sobre criação *ex nihilo* e especialmente nos idiomas do aparentamento. Segundo Viveiros de Castro, "The origin of cultural implements or institutions is canonically explained as a borrowing - a transfer (violent or friendly, by stealing or by learning, as a trophy or as a gift) of prototypes already possessed by animals, spirits or enemies". O autor sugere que este aspecto da mitologia estaria conectado com a ênfase na transformação e na troca, assim como na ênfase na afinidade sobre a consanguinidade, refletindo no mito. Isso contraposto à mitologia antiga que se apoia no aparentamento e especialmente paternidade (parenthood and especially fatherhood) como principais protagonistas. "The protagonists of the major Amerindian myths are related agonistically as in-laws" (Viveiros de Castro, 2004: 477-8).

²⁹ Os ancestrais começam a manifestar-se num âmbito de associações bastante variável, pois que se dando numa atmosfera de transições, fusões, alternância na condição dos ancestrais até que se tornem finalmente humanos (Goldman, 2004: 45). Aparecem como Anacondas ou *Gente-Peixe* associada aos rios (água); ancestral como mestre das pessoas e comunidades (*Koamakũ*); como Avó Ritual, Avó do Universo; (idem: 42-3). Assim refere-se a aspectos das diferentes tradições lidando com essa mesma fase do desenvolvimento (da Gente da Transformação), ou até a uma mesma narrativa podendo ser apresentada alternativamente numa forma de manifestação e outra. Relaciona a variedade de manifestações também à habilidade dos sábios cubeo de construir suas teorias metafísicas (ainda que sempre de acordo com um desenho cosmológico que corresponde a um processo orientado, de desenvolvimento e crescimento do corpo, onde os seres dependem uns dos outros para fazerem fluir suas capacidades) (idem: 32).

Lá o Filho da Cobra de Pedra já recebeu tudo:
a lança cerimonial, breu, cigarro, ipadu, caapi, forquilha de cigarro, pote de caapi:
Tudo o que tem um cantor- dançador *baya*.
La também surgiu a Gente Caapi de Pedra (*uta-kapi*):
quem tem nome *Utaro* (da pedra), tem vida naquela Casa.
Não existindo ainda os benzimentos da transformação
do Filho da Cobra de Pedra:
nem benzimentos, nem cantos, nem entoações
com que começa a se originar a Gente da Transformação, então
Avô da Cobra de Pedra, chamado Gente do Universo
os fez aparecer.
A primeira Gente de Transformação,
Os que viriam a ser líder e Filho da Cobra de Pedra,
Deus, Filho da Cobra de Pedra,
ajeitou todos os benzimentos que existiriam, as danças e as entoações.
Com isso irão se transformar.
Vendo então que não conheciam os benzimentos para curar doenças,
também os fez aparecer.
Quando a Gente da Transformação pensava que certo benzimento não existia,
ele aparecia...

A fala acima refere-se apenas à primeira Casa de Transformação, mas já indica aspectos gerais do processo de transformação e diferenciação.

Um dos primeiros demiurgos (Avô do Universo) ajeitou tudo o que existiria com benzimentos da transformação (criando ou transformando por meio da fala, benzimento). Fazendo aparecer seus primeiros filhos, entregou tudo o que precisam aos ancestrais³⁰ dos Filhos da Cobra de Pedra; deixou tudo o que um *baya*-dançador tem - a lança cerimonial, breu, cigarro, ipadu, caapi, forquilha de cigarro, pote de caapi - e assim direcionou sua transformação.

Também entregou benzimentos, cantos, entoações, que vai oferecendo conforme sentem necessidade. Primeiro, de proteger dos perigos. Em seguida, de curar as doenças. Em suma, tudo o que precisam para seguir se originando: os seus instrumentos de vida e transformação³¹, já correlacionados a um líder dançador e cantor (*baya*), conforme se observa adiante.

³⁰ Ver também Cabalzar (2008: 139) para a importância da noção de ancestralidade comum, atualizada por meio de procedimentos rituais, gerando nos seus termos, varias esferas de parentamento agnático desde o grupo linguístico para seu interior.

³¹ Conforme analisa S. Hugh-Jones (2009; 2009a) com base na mitologia publicada na coleção Narradores e outros volumes de autoria indígena, o processo de criação é pensado como processo de reprodução humana levado a cabo num modo artefactual. Objetos de vida e transformação (ILT ou instruments of life and transformation) seriam todos pensados como *waikoari*, como poder. Aparecem inicialmente como bancos, lança cerimonial, porta-cigarros, cuias, conteúdo das cuias, suportes das cuias, cigarro; posteriormente ou adiante na história de origem, reaparecem os instrumentos de vida e transformação na forma das flautas de jurupari. Assim, a partir de um estado inicial de escuridão e invisibilidade, varias etapas de transformação culminam na emergencia dos ancestrais completamente humanos, dos povos atuais.

Vendo os benzimentos, disse o Avô do Universo:
 - Está certo.
 E então o Filho da Cobra de Pedra ensinou ao neto.
 Ele seria conhecedor como o avô.
 O primeiro benzimento que fez na porta de leite foi o benzimento de breu.
 Disse:
 Porta de frutas doces, porta de leite.
 Adornos de frutas doces, adornos de leite.
 Lança cerimonial de frutas doces, de leite.
 Começando a se transformar, disse novamente:
 - Ainda não está tudo pronto, tudo certo. Mulheres ainda não existem.
 - Vai ficar bom? Não vai ficar bom? - disse.
 E assim como surgiu cada homem, surgiu também cada mulher.
 Kamo foi avô de todas elas.
 As mulheres eram:
 a Filha da Cobra de Pedra,
 a Filha da Cobra Peixe,
 a Filha da Cobra de Terra,
 a Filha da Cobra Água,
 e a filha da Cobra Miçanga.
 Kamo era mãe de *Koamakʉ*,
 o chefe de todos os Filhos da Cobra de Pedra (*ʉtapinopona*).
 No Lago de Leite começam a surgir os que viriam a ser os ancestrais
 de cada linha de Gente (*basoka ponari*).
 É Casa de origem dos Filhos da Cobra de Pedra *ʉtapinomakʉ*,
 com seus bancos e cuias de pedra.
 Ele tinha dois bancos, bancos de pedra e bancos de frutas doces.

Aqui, o Avô do Universo entrega os bens ao líder dos Tuyuka (Filhos da Cobra de Pedra), a que se referem como *koamakʉ* (ancestral dos Filhos da Cobra de Pedra, também o termo com que traduzem deus, de um modo geral, incluindo o cristão). Já nesse meio da ancestralidade,³² desde o surgimento (emergência) do homem tuyuka, começaria a compreensão da posição de irmãos maiores (*sõuʉ*) e menores (*bai*), do primeiro (*sugera*) ao último (*yapa*), que acompanha toda sua existência (Rezende, 2007: capítulo 2).

Nas Casas de Transformação, outras Gentes e bens também se originam; as Casas de Transformação de uns são pensadas também como lugares de transformação de outros. A partir do aparecimento e configuração da alma (*yeriponati*), um percurso de transformação (originação de certos seres) está mais conectado a certos lugares que outros (como fonte de vida e poder). Ao mesmo tempo, alguns seres (ou seus aspectos) também se relacionam entre si enquanto fontes de vida (*katire*) e poder (*waikoari*) umas das outras. Com certos lugares mais fortemente relacionados a aspectos de certos seres. Cada ser (ou seu aspecto) com certo lugar de aparecimento, outros lugares onde têm vida,

³² Ver Andreello, (2006: 378-379) e Goldman (2004: 42-45).

outros em que vão se enchendo de vida e poder. Alguns aspectos (de lugares ou seres) aparecem mais fortemente vinculados à transformação da humanidade (aos que viriam a ser os ancestrais da humanidade, e à *Pamuri wiseri* ou Casas de Transformação da humanidade), enquanto outros estão mais fortemente vinculados à transformação de outras gentes (*wametiriwi*, lugares de origem, lugares que tem nome, lugares sagrados), embora não haja distinção absoluta dos lugares nesse sentido.

Wametiriwi seria uma noção mais inclusiva do que *Pamuriwi*, na medida em que a noção de Casa de tristeza e Maldade também subjaz às Casas de Transformação da humanidade (sempre ocupadas anteriormente por outros seres) Alguns são lugares de tristeza e maldade, da gente de mal-agouro ou de tristeza (*bori basoka* ou *siokari basoka*). Algumas destas, particularmente, são tidas por Casa dos mortos (*Boriwi*) e seus espectros (*bori wati*). Enfim, Casas de Transformação, lugares sagrados, são noções fundamentais para se pensar as complexas conexões (em termos de fonte de vida e poder) entre seres e lugares. Conexões e desconexões que só podem ser desvendadas por dentro das narrativas da origem e dos procedimentos envolvidos na fabricação do corpo e da humanidade.

Ainda no Lago de Leite aparece a Gente Pedra: começa a surgir o que viria a ser o ancestral dos Filhos da Cobra de Pedra: surge o nome *Utarõ*. Em diferentes lugares, alguns ancestrais começam a se originar: enquanto nomes. A Gente-Pedra surge como bancos e cuias de pedra. Dentre os que virão a ser Filhos da Cobra de Pedra, o nome *Utarõ* já está aí se originando, como dois bancos, banco de pedra e banco de frutas doces.³³ Esse é apenas o princípio de uma transformação entoada, por distintas trajetórias e feitos em toda a região,³⁴ dos que viriam a ser ancestrais de outras Gentes (em outras conexões possíveis).³⁵

Do Lago de Leite seguem por uma série de Casas de Transformação de um percurso ancestral que atravessaria, segundo os Tuyuka, três tipos de Casas: Casas de

³³ O que se diz é que tudo o que se origina nessas Casas, objetos e substâncias, são como fonte de vida e poder desses ancestrais, cuja existência é também pensada, no caso dos objetos, como uma conformação de nomes.

³⁴ Ver Cabalzar (2008: 140-141) para uma síntese envolvendo a preparação gradual do nome (dos nomes Tuyuka) no bojo da Cobra de Transformação. Esta síntese parte do relato de Casimiro Lima aqui considerado.

³⁵ Ver Goldman (2004: 45).

Leite e Mel (*tōko wiseri*), Casas de Tristeza (*Boriwi*) e Casas de Flautas Sagradas (*Masākurawiseri*).³⁶

1.2 Nossas trajetórias se cruzam

A busca da bonita linha de origem (*sikada añurida borotia*) se compõe na conjunção de trajetórias (de diferenciações da atual humanidade). Atestar o conhecimento destas conjunções, convocando distintas redes de saberes (de quem ouviu, ou quem contava de tal ou qual maneira), coloca o conhecedor em condições de buscar e defender sua linha de saberes (na correlação com as outras) em diferentes contextos. No exemplo a seguir, tal qual entoada durante a cerimônia do *wederige hire*.

Mandu dizia que não estava ralhando, apenas chamando a atenção de Pedro, seu irmão menor. Segundo comenta em maiores detalhes adiante, o desejo por uma bonita linha, implica agora não divergir em torno de certas essências da humanidade tuyuka (adquiridas enquanto distinguiam-se os Filhos da Cobra de Pedra), conforme discutiam na sequência.

Em nenhuma das Casas, até chegar a *Sunapoea* (cachoeira Jurupari),
pelas rezas que sempre fazemos,
não acho nenhuma Casa onde os tuyuka poderiam pegar paricá,
não existe nenhuma...
O Pedro fala sobre *Yawira* ter encontrado paricá próprio para os pajés (*yaiya*)
como acontecimento na nossa origem [Tuyuka].
Por isso eu falei com ele:
- Você está falando à toa (*hiamaha muha*), não somos Gente que encontrou o
paricá (*wihō*),
nossos avós não são os que encontraram o paricá.
Do Rio de Janeiro até Manaus, nossos avós sempre foram
gente que não tem paricá,
Gente sem pajé, gente sem paricá, gente do bem.
Gente que não ralha, não bate trovão,
não somos dessa gente cobra que devora a gente, por isso não temos paricá.
Fazemos a linha bonita, linha de flores bonitas, nossas Casas de Transformação.
Viemos pegando coisas boas,
ficamos bons nisso em nossas Casas de frutas doces,
pegando dessas coisas ao longo das Casas de frutas doces.
Nossos avós não pegaram paricá, e nós não temos paricá.
Os Tariana que são netos dos Diroa, eles desceram com paricá.
Os Desana, que são os primeiros, desceram do céu com paricá.
Os Tukano, com seu chefe Wauro, tinham pajé deles também.
São diferentes onças (onça de gavião, onça de paricá...).
Assim, como onças,
são gente que come gente, cobras que comem gente,

³⁶ Sobre a sequência das Casas de transformação, ver Tenório et alli (orgs.), 2005 e Cabalzar, 2008 (166-9).

gente que come a alma (*yeripona*) das pessoas.

Mandu dizia que, enquanto vinham se transformando, os que viriam a ser os ancestrais dos Filhos da Cobra de Pedra teriam visto os Desana descendo do céu. E viram que desceram com paricá. Os Filhos da Cobra de Pedra não se originaram com paricá. Foi apenas já como humanos que aspiraram o paricá dos Tukano.

Os grupos distinguem-se pelo modo de transformação, pelo que pegaram, adquiriram, receberam nas diferentes Casas. É com isso que têm, hoje, suas almas nomeadas no nascimento (benzimento do nome) e iniciação. Muito do que se adquire na origem, também se pode adquirir dos outros, posteriormente.³⁷ Dentre os que são pajés desde a origem, alguns são pajés com paricás, outros são como cobras que comem gente, outros são pajés gaviões. Dentre os que se tornam pajés com os outros, trocaram poderes geralmente com cunhados, caso dos Tuyuka com seus afins rio abaixo, Tukano; dos Tuyuka Dasia com *Auhira*; dos Tukano com Desana rio abaixo.

Segundo prosseguia Mandu:

Tem também outra história que Pedro conta, mas que é dos *Auhira*.

Tivemos um tio em *Diburo*, pai de Pasiano, ele contava histórias dos *Auhira*, que os *Auhira* contaram para ele, e que Pedro fala como se fosse dos tuyuka!

Eles diziam que, através dos benzimentos, cheirando paricá no meio da noite, o conhecimento (os benzimentos) chegava para eles do céu.

Que, com paricá, faziam com que espíritos dos velhos descessem, aparecessem para que pudessem perguntar dos mitos.

Que o velho chegava por perto deles (seu espírito), contava o conhecimento, repassava o que queria, dava o paricá para aspirarem e poderem virar pajés, e voltavam.

Então, os que cheiravam paricá, viravam pajé de tipo *diori yaiwa*, que descem do céu...

Contavam os *Auhira* para eles.

Yukuroyai, que era tio [*bɨgɨ*, irmão do pai] de Pedro, aprendeu dos *Auhira*.

Depois de ter aprendido, já praticava igual, fazia igual deles.

Mas Pedro fala à toa quando conta essa história como se fosse dos Tuyuka.

Hoje tem pajé em Trinidad.

São pajés também Tukano *Bosoa*:

os pajés tukano *Bosoa* que tinham paricá.

Os tuyuka aspiraram o paricá dos tukano *bosoa*:

aspirávamos (*winire*), mas não era nosso.

Os pajés *bubera* já eram outros.

³⁷ Segundo vários autores, a distribuição espacial dos diversos grupos da região, pela qual também se diferenciam, é descrita por meio de: narrativas de origem e narrativas históricas (Cabalar, 2008; Andrelo, 2004, 2006; S. Hugh-Jones 2008). As primeiras correspondendo às extensas narrativas que contemplam a origem, crescimento, diferenciação e relações estabelecidas pelos ancestrais da atual humanidade entre si (tempo primordial, da pré-humanidade); as segundas referindo-se a deslocamentos mais recentes ligados a fatores como migrações, guerras, busca por mercadorias, que legitimam a ligação dos diferentes grupos com diferentes partes do território. Andrelo discute algumas articulações entre os relatos fornecidos pelos Tukano e Tariano (2004: 333; 2006c), indicando a importância de considerar as duas histórias conjuntamente.

Trocaram mulheres por paricá.
 Os pajés Desana (*Boteapona*) levaram uma das mulheres dos *Bubera*.
 Ao invés de trocar mulher por mulher,
 deram em troca os paricás para os *Bubera*,
 como pagamento pelas mulheres. Não trocaram.
 O mesmo aconteceu com os *Dasia*, avô do Bosco,
 eles tinham o dos *Auhira*, não era nosso.
 Nós não tínhamos pajés de paricá.
 Nós tuyuka, cheirávamos, mas não tínhamos paricás desde o princípio.
 Nós existimos sob o *kapi* (*kapi doka niriro niw#*).
 Existimos sob caapi, cantos e danças, e entoações;
 Benzendo com isso nossa alma, é isso que temos.
 Não sob paricá, que não é nosso.

Chegamos aqui a uma primeira discussão sobre certas coisas que se sabe, mas não se é, por não se possuir desde a origem. A questão do paricá é muito explícita. Não quer dizer que Pedro pense que os Tuyuka sejam feitos de paricá, nem que benza nomes dessa forma, compondo almas de crianças tuyuka com paricá; mas Mandu enfatiza o fato de Pedro narrar certas Casas e acontecimentos como sendo tuyuka, o que radicalmente distaria de suas desejadas linhas,³⁸ uma vez que, desde a origem, os Tuyuka se vêem, sobretudo os irmãos maiores, como dançadores e entoadores (*baya*). Outros menores, como benzedores. Ninguém se originando como pajé. Mandu comenta a respeito dos povos que vivem ali na região do alto rio Tiquié com quem os Tuyuka têm maior proximidade, rio acima (sobretudo Bará) ou rio abaixo (Tukano, seguidos dos Desana), envolvendo relações matrimoniais e aquisição mais recente do paricá.³⁹

Retomando uma etapa da sequência de Casas dessa trajetória, ele comentou o seguinte episódio em que distingue algumas Casas avistadas, porém evitadas pelos Tuyuka.

Ñakeburo era uma Casa de armas dos brancos [*besuwí*],
 onde os brancos faziam armas para guerrear.
 Do ponto de vista da Gente da Transformação (*k# iñata*)
 não era lugar para ele morar. Então ele passou...
 Em *Wetire n#k#rõ* ele parou. Dali ele avistava a Casa seguinte, *Kaserowí*,
 onde viviam os Diroa, ancestrais dos Tariano [*Pawara*]. E onde, com relâmpagos
 do Trovão [*b#podirona, b#poparidana*],
 os Desana [*wina*] desceram surgindo [*duin#katoeira*] já com seus paricás.

³⁸ Como diz Goldman, diferenças mais importantes parecem estar nas doutrinas e não nas performances. Nas narrativas e não nos adornos, eu diria. Eles se diferenciam através das narrativas, embora todas se construam em um fundo comum.

³⁹ Segundo Andreello, a gente do aparecimento ou da transformação se alimentava de "ipadu (pó de folhas de coca torradas, *Erythroxylum cataractum*), tabaco, caapi (*Banisteriopsis caapi*, cipó alucinógeno) e paricá (alucinógeno preparado a partir da casca da árvore paricá, *Piptadenia peregrina*). Para os humanos de hoje, essas são substâncias de uso ritual." (2004, 337).

Ainda assim, conta Mandu que, embora aparecidos do céu, os Desana teriam chegado a *Diawi*,⁴⁰ uma importante Casa de transformação de *Pamuri Basoka* dos que vinham se transformando pelo rio, comandados na subida da Gente da Transformação pelo tukano Wauro.⁴¹ Ou seja, os Desana vêm participar, junto com os demais, de algumas das etapas finais da transformação, quando adquirem o caapi, as flautas sagradas, a possibilidade de ter cunhados (trocar idéias entre falantes de línguas diferentes). É importante ter em mente que embora se refiram explicitamente a Wauro (líder dos Tukano e das outras Gentes) e aos Desana, trata-se da Gente da Transformação, que viriam a ser os ancestrais de cada um, mas já se esboçando pouco a pouco suas características corporais.

Como Wauro já vinha desde lá de baixo comandando a expedição deles (ele que vinha trazendo), havia só uma língua, apenas tukano. Não trocavam idéias⁴² ainda. Só com uma língua, não tinham condições de ter cunhados. Isso deu a Wauro condição de concluir que era para trocar as línguas.

Ou seja, os Desana que apareceram do céu, teriam participado junto com a Gente da Transformação, do que seria a fase terminal do processo de transformação antes de adentrar seus territórios. Segundo comentaram os Tukano, todos teriam recebido em Diawi caxiri que embriaga e caapi que produz visões (ocorrendo o nascimento do menino Caapi, a entrega dos diferentes tipos de caapi, seu reaparecimento como Urimo ou líder espiritual, ancestral que conduz a iniciação dos filhos da Gente da Transformação),⁴³ mas o paricá seria dos Desana, e ipadu do pessoal das cabeceiras. A bibliografia regional analisa as narrativas de origem como processos de diferenciação corporal dando-se, ora como obtenção de distintas classes de objetos, ora consumindo substâncias distintas com que fazem seu próprio corpo. Segundo versão Tukano registrada por Andreello, dá-se duas viagens, na primeira a constituição de pessoas descrita pela obtenção de objetos

⁴⁰ Segundo Mandu, enganados por *Urimo* dessa forma (ao invés de iniciar os filhos da Gente da Transformação, os devora), os Desana teriam chegado com raiva até *Diawi* atrás dele. Assim, estiveram presentes para pegar suas flautas sagradas (*masakura negu sa asipoa masakurare keotaguda sa*). Na ocasião em que Urimo distribuiu as flautas sagradas de ouro. Em meio à miração de *kapi* (*kapi bayiro bauritabere*), ele as distribuiu para cada povo, com o que trocaram suas línguas, pois antes todos falavam uma mesma língua.

⁴¹ Os Tukano eram chefe deles: "*Daseay nigu kũpeha kũare suotimuarukugũ peha, kũa pamuribasoka peha mena Wauro niegu.*" Em tuyuka, *suonigu* é aquele que chama para diferentes tipos de trabalho cotidianos e rituais: anima, organiza e lidera. *Wimaku* é um líder da Casa (*wi*): usado sobretudo com relação a líderes que efetivamente vivem e lideram nas malocas.

⁴² Segundo o tradutor, trocar idéias (*kameri wedeapu*) dá sentido de poder se considerar de tipos diferentes.

⁴³ Ver Cabalzar (2005a) e Tenório et alii (2005), para a mitologia tuyuka referente ao complexo de Diawi. Ver também Diakuru & Kisibi (1996); Maia, M. & T. Maia (2004); Nãhuri & Kũmarõ, 2003; Parõkumu, Umusi & Kehiri, Tõrãmu (1995)

(instrumentos, adornos).⁴⁴ A segunda, como um processo de fermentação: o corpo dos Desana se faz de um caxiri de paricá (por serem Gente paricá); o dos tukano, de um caxiri de barro branco e tabatinga, porque teriam vindo do mundo subterrâneo. Essas substâncias como caapi, caxiri, ipadu são tidas nesse sentido como operadores de diferenciação.⁴⁵

Os Tuyuka enfatizam como aspectos da trajetória de origem, os benzimentos de proteção dos lugares, que tornam habitável um mundo intrinsecamente impregnado de tristezas (a transformação se daria impregnando-se a vida de coisas boas, em terra boa para se viver). Não haveria lugar que não precisasse de proteção (xamânica ou benzimentos de proteção) para se viver, já que o mundo é repleto de maldade. Os lugares precisam de proteção porque os territórios são ocupados por outros seres, que passam a ser ocupados pelos humanos.

Em alguns lugares emergiram da água para terra, no processo de transformação. Nesses lugares a Gente da Transformação dançou e adquiriu tudo, instrumentos e conhecimentos, que precisaria para viver nesse mundo. A idéia geral de que as Casas de Transformação são Casas de Dança (*basariwi*), independe um pouco de itens rituais específicos que têm suas origens atribuídas a diferentes Casas, no percurso de originação. Fala-se da agência criativa tanto da água (o rio por onde se deslocam) quanto dos lugares (as Casas onde emergem). Transformação, crescimento ou fermentação em que se adquire conhecimento, como crianças que crescem no bojo na Cobra Canoa e ganham conhecimentos (os ancestrais em transformação, crescem, estabelecem relações sociais, ganham conhecimento íntimo dos nomes de cada característica dos rios) (ver colocações análogas de Goldman para os Cubeo, 2004: 45, e Cabalzar, 2005: 66).

Percebe-se Mandu elaborando uma série de distinções gerais em torno do manejo da alma. Note-se que Goldman (2004: 346) já dizia ser “um mérito tentar representar a cultura Cubeo de uma perspectiva metafísica e não sociológica, uma vez ela que se aproxima mais do que os Cubeo têm em mente quando falam de si mesmos”. Metafísica no

⁴⁴ É uma particularidade da mitologia tukano, onde a espiritualização dos artefatos desempenha um papel cosmológico especial (Andrello, 2006c: 380), não apenas na fase da transformação, mas depois quando finalmente surge a humanidade em posse dos adornos, diferencial da humanidade, que leva a que os peixes em especial nos vejam como humanos (e os jaguares em especial como presas-predadores). Tome-se as idéias de espiritualidade e espiritualização, também quando adotadas pelos índios, conforme se discutiu no capítulo 1 a noção de essências ou riquezas para os povos tukano. E conforme se discorre adiante sobre o manejo da alma.

⁴⁵ Conforme capítulo 1, riquezas (materiais e imateriais) associadas a vitalidades relacionadas à ancestralidade; onde as propriedades seriam manifestação dessa essência, e não emblemas de identidades. Essência como partes destotalizadas de um mesmo ancestral ou de uma mesma entidade (cobra, jurupari, menino caapi).

sentido de que características e associações que foram criadas ainda na época de formação da humanidade é que são invocadas, no tempo contemporâneo, como parte da constituição humana. Noções de alma e de manejo da alma, suas riquezas, seus estoques de conhecimentos, estão na base das argumentações sobre seu lugar especial entre os outros povos do Uaupés. A preocupação do conhecimento especializado, ligado ao entendimento do habitat cósmico, começa pelas noções de alma (*yeripona* entre os tuyuka).⁴⁶

Segundo Goldman, existe uma extensão contínua do tempo da criação até o presente (assim como C. e S. Hugh-Jones, 1977).⁴⁷ O tempo de transformações dos ancestrais é invocado no tempo contemporâneo, como parte da constituição humana. Essa ênfase se dá no sentido da constituição das linhas, que atravessam desde o período de transformações míticas até a emergência da humanidade, passando por uma era de transição. Nesse sentido é que os processos referidos como mito-história constituem a descendência no rio Negro: das características ou associações que se tornam parte da constituição humana, criadas ainda na época de formação da humanidade e podem ser invocadas no tempo contemporâneo. Nesse sentido, taxonomias, regras de transmissão de nomes, definições de direitos e obrigações específicos seriam apenas aspectos parciais do que eles entenderiam por descendência, que implica do ponto de vista de vários autores, essa assim chamada continuidade mito-histórica envolvendo formação dos ancestrais, atravessando até os dias de hoje.

⁴⁶ Segundo Goldman, são essas características ou associações criadas ainda na época de formação da humanidade que, invocadas no tempo contemporâneo, se tornam parte da constituição humana (nome, alma, voz, corpo-alma) (Goldman, 2004: 42): propriedades vitais (fontes de vida e poderes) transmitidos através dessa linha ancestral, que associam-se a poderes intelectuais e processos generativos. Segundo Andreello, a mitologia regional descreveria como esse mundo de potências é manejado diferentemente pelas etnias da região. Segundo ele (2004: 10), ainda que partilhem categorias e estruturas mais gerais, o que parece mudar é o modo como cada um obteve no passado aquilo que chamam de *katiro*, sua força de vida.

⁴⁷ Nessa aproximação entre autores, é importante observar que quando Goldman enfatiza a idéia da permanência dessas características criadas no tempo da formação da humanidade (nos aspectos espirituais das formas vivas de hoje, seu nome, alma, voz), ele as apresenta sob a idéia de que a força inicial é masculina, e a força complementar, feminina (2004: 43). Assim, cita a espiritualidade primordial masculina como fonte das iniciativas, dos poderes intelectuais, força que entra na estabilidade das formas (transmissão de forças e poderes metafísicos). As mulheres, em contraste, desvalorizadas nas tradições, aparecem como desestabilizadoras. Já S. Hugh-Jones analisa a percepção *genderizada* dos ancestrais (demiurgos andróginos) em reprodução artefactual, de modo que capacidades mais espirituais do corpo (pensamento e conhecimento) associam-se aos bancos, enquanto capacidades reprodutivas a objetos como tubos e recipientes. Mostra como esses itens compõem capacidades masculinas e femininas, sendo que o que uns retêm em si, dão ao outro de forma objetificada.

2. Análises com velho Manoel Lima (e outros)

Outra manhã, em que Mandu chegou a nossa casa, mostrei a ele alguns papéis onde havia anotado dúvidas pontuais que vinham surgido das diferentes entrevistas já feitas, registradas, e dispostas ali naqueles documentos. Essa forma de apresentar minhas dúvidas o inspirou a essa análise que apresento em seguida, onde ele me alerta sobre diferenças, aspectos destes saberes/valores, enfatizando o que deveria estar em folhas separadas: “coloque isso em uma folha. Isso é outra coisa, coloque em documento separado. Isso é ainda outra coisa”... Sua análise inspira as sínteses que aqui apresento. A partir dos documentos que ele me orienta a separar, e do que indica corresponder a cada um, continua elaborando o manejo da alma.

Os registros que se tinha em mãos eram os seguintes:

1. Um caderno manuscrito, com um registro referido como benzimento de nome, feito anos antes pelo antropólogo Aloisio Cabalzar, escutando o hoje finado Casimiro Lima.⁴⁸
2. Outros documentos correspondem aos benzimentos registrados pelos alunos da Escola Tuyuka, que eu vinha traduzindo e estudando com um jovem ex-aluno da escola de passagem pela cidade, sobre a proteção da Casa em Festa (sobretudo proteções das doenças, *diarige wanoare*). Desde o início, a Escola Tuyuka vem se pautando por orientar os alunos às pesquisas em torno do que chamam, nesse contexto, de estudo de temas importantes (*niromakañe buere*).⁴⁹

⁴⁸ Algumas passagens do antropólogo pela maloca de Pupunha foram descritas pelo autor. Em 1991 (Cabalzar 2008: 21-22), na primeira visita aos Tuyuka, ele faz uma primeira visita a Trinidad (povoado Tuyuka e Bará no alto Tiquié) e a outras comunidades do lado colombiano. A primeira maloca que conhece (do finado Casimiro) o impressiona pela imponência e atmosfera cerimonial (idem: 197). Posteriormente fora construída uma nova maloca nessa comunidade, de grandes dimensões e estilo tradicional, habitada pela família extensa de Casimiro. Já alguns anos após seu falecimento, toda sua família vive em São Gabriel da Cachoeira, reunida em várias casas construídas em um mesmo terreno na entrada da cidade. O que interessa comentar no momento é que esse registro relacionado ao benzimento do nome não gerou interesse direto de seus filhos ou filhas. O que uma das filhas insistia é que ela se lembrava de Aloisio ter chegado com seu pai para registrar a narrativa de origem dos Tuyuka. Por esse suposto registro ela estava particularmente interessada, me perguntando várias vezes sobre sua existência.

⁴⁹ Uma convergência com a idéia de pesquisas temáticas, com ênfase nos saberes dos mais velhos. Ao longo dos nove anos desde que a escola foi implantada como uma reação ao “ensino tradicional” (como hoje se referem às escolas missionárias), uma turma de alunos se formou no ensino fundamental (2005) e no ensino médio (2009). Essa turma alfabetizada e instruída em língua tuyuka, vem produzindo pesquisas e textos muito completos, e iniciou no ensino médio um registro mais sistemático dos benzimentos escutados junto aos velhos conhecedores.

3. O livro de Koch- Grunberg ("Dois Anos entre os Índios"), com imagens das flautas sagradas e malocas tuyuka do alto rio Tiquié que ele sempre costumava retomar nas conversas em sua casa.
4. O registro dos benzimentos feito por Justino Rezende com o pai dele. Justino comentava que, embora tenha convivido bastante com seu avô antes de entrar no internato em Pari-Cachoeira e durante as férias, não tinha costume de conversar destes assuntos com o pai. Assim, foi já como aluno de filosofia em Manaus e no sul, que retornou certa vez em férias, à comunidade do pai e realizou uma gravação dos seus conhecimentos maiores. Esse registro foi redigido em tuyuka e tem circulado na região. Inclui os benzimentos de dar de comer o beiju, do primeiro banho, de dar de comer peixe, de dar de comer carne de animais, o benzimento da nominação do dançador ou *baya* (como *niromakañe*). Outros, como benzimentos de cura de doença, seriam menos importantes, pois de conhecimento de qualquer pessoa. "Só isso que perguntei a meu pai, e que ele contou, por isso eu deixo esses escritos aos meus irmãos, como meu pai falou (*kã y# pahk# sêrírõ birora*)".

Já os documentos que Mandu destacou foram os seguintes, sendo importante mantê-los em mente já que orientam toda a sequência da apresentação deste capítulo.

2.1 Benzimento da alma (*yeripona basere*) ou nominação, coloque em uma folha!

2.2 Benzimento da alma quando chega doença: faça um documento separado!

2.3 Benzimento da alma do dançador (*baya*): isso é outra coisa, faça outro documento!

2.4 Por que as mulheres não podem ver as flautas sagradas? Por que os homens não podem sentir o calor que vem do sangue feminino? Anote isso em outra folha!

Lembrando do que antes ele dizia, que os brancos publicam demais, rápido demais, fazendo circular longe demais, aos sobressaltos ou sem perceber os modos de produção de saberes, em suas potências e perigos, Mandu propunha aqui, que se fizessem outros documentos, melhor pensados, mais delicadamente arrumados, do que lhe pareceram aqueles que eu dispusera sobre a mesa. Estava incomodado também com a aproximação que eu propunha, entre ele e os demais benzedores (cujas falas ali estavam registradas). Se todos estivessem juntos reunidos e falando entre conhecedores, estava bem. Mas

desse modo, uns evitam debater as falas dos outros (ao modo mais clássico). Mandu dizia-me: anote isso em outra folha, em outro papel, em outro documento.

Mandu propôs esse modo de argumentação (e documentação) enquanto olhávamos o registro do benzimento de nominação de seu finado irmão Casimiro e demais registros de falas de conhecedores hoje vivendo no alto Tiquié. Conhecedor que é das diferentes linhas narrativas, diferenciando-se mesmo entre irmãos próximos, dizia:

O finado Casimiro falou certo, Flora
mas não é para misturar o que ele falou com esse
que a Gente está falando agora.
Senão, vão dizer que eu não sei (*menirigu aniha hireno waboku yure*).
Pergunte tudo sobre um benzimento para um conhecedor,
pergunta tudo para ele, pergunte para que serve esse benzimento,
aí ele responde...
Você não deve misturar os conhecimentos de cada conhecedor
Você também não deve misturar benzimentos de nominação,
[passando pelas Casas de fazer nome],
com benzimentos de cura das doenças.
O que é benzimento da alma na nominação, coloque em uma folha,
o que é de benzer alma para curar doença, em outra folha.

Como se dizia na introdução desse capítulo, nossas conversas tinham uma motivação explícita, e nesse dia, diante de uma série de documentos, livros, questionamentos, ele me disse coisas dessa ordem: - isso não é aquilo; - isso não sou eu quem diz, é outro; isso já é algo mais... Separe as coisas, senão fica difícil para você entender.

Distinguir nominação das curas de doenças era tão fundamental quanto separar as falas dos diferentes conhecedores, em seus modos possíveis e alternos (nuançados) de produzir as mesmas distinções e mesmos efeitos transformativos/performativos.

Embora só depois de estudar todos os documentos então propostos (reunindo dessa maneira tudo o que ele antes já havia explicado) por Mandu, eu tenha conseguido acompanhar o que ele propunha, percurso que pretendo explicitar ao longo do capítulo, introduzo aqui alguns eixos de seus argumentos centrais, que estão na base dos documentos propostos, ao lado dos meus aqui perseguidos. Saber onde se quer chegar - em termos de manejo da alma - pode garantir uma maior colaboração do leitor no avanço da argumentação, que se dá também numa circularidade inerente, uma vez que o que aqui se separa, ali se conecta.

Embora a argumentação ao longo do capítulo seja fluida, ela segue alguns eixos que é preciso realçar. Cada narrativa ou aspectos de proteções analisados nos documentos

sugeridos por Mandu procede de modos alternativos de produzir linhas e hierarquias, e destacar agências das proteções a partir do eixo proteções - agressões ou perigos. Conforme se dizia no início do capítulo,⁵⁰ modos como *niromakañe* ou saberes de valor maior, se diferenciam entre si enquanto se destacam desse fundo de agressões (entre gente-peixe e gente-onça), de modo variável, mas direcionado. Mas os modos de atualizar essas sínteses são sempre diversos, ainda que aconteçam no mesmo sentido, marcando um mesmo polo, da incrementação dos saberes e poderes *niromakañe*. A argumentação que se segue tem um objetivo: realçar tais multiplicidades, nesse sentido, dos modos de destacar a fabricação do corpo das instâncias de perigo, ancestrais ou de inimigos.

Vale comentar que através dos quatro documentos propostos por Mandu,⁵¹ ele optava por me explicar detalhadamente a incrementação de poder e saber dos grandes conhecedores. Evitava, de certa maneira, detalhar os aspectos de perigos, incertezas e invejas inerentes a essa agência dos saberes maiores (desde a nominação do pequeno dançador, às danças na Casa em Festa). A esse respeito apenas aludia: - “Isso não queremos mais fazer”. No caso justamente da nominação dos dançadores. As justificativas disso são retomadas ao longo do capítulo. Sobretudo no detalhamento destes aspectos que participam, neste capítulo, outros interlocutores. Particularmente no curso da discussão, mais extensa do terceiro documento proposto por Mandu, relativa ao benzimento da alma do dançador, cuja primeira parte do referido documento trata dos aspectos que mais ele queria falar, da incrementação do poder e saberes do dançador:

- Com flautas sagradas e caapi
- Entre as entoações (*wederige*)
- Produzindo hierarquia entre conhecedores
- Distinguindo meninos e meninas, homens e mulheres dançadoras

Já a parte subsequente (do terceiro documento) detalha aspectos dos riscos, perigos e agressões inerentes a tais processos. Mandu anuncia o desejo e sentido dos abrandamentos (não benzer a alma como dançador; abrandar também através do

⁵⁰ Interessa-nos os modos como eles destacam essa agência transformadora das proteções, contra um fundo de perigos que remetem tanto à ancestralidade (Anacondas, Gente-Peixe, Gente de Tristeza) quanto aos inimigos (Gente-Onça, cobras venenosas, mortos). Enquanto se fabrica narrativamente (notando-se que saberes são tanto verbais, quanto visuais e sonoros) os corpos e a humanidade, ora se destacam vulnerabilidades frente à Gente-Peixe, ora frente à Gente Onça. Todas as proteções aqui referidas como *niromakañe* pressupõe os perigos envolvidos na fabricação do corpo. E todas são performativas no sentido de que produzem as linhas, a hierarquia e são instanciações da condição ancestral.

⁵¹ Conforme já citados e melhor descritos adiante: o primeiro com foco genérico na nominação; o segundo com foco genérico na cura; o terceiro, detalhando a nominação dos conhecedores maiores; o quarto detalhando a interface entre poderes masculinos e femininos, de reprodução e conhecimento).

benzimento, o escopo das restrições alimentares) neles fundamentados, mas os detalhes são discutidos entre outros conhecedores. Falar dos modos de agressão ali subjacentes, tal como nos subitens seguintes, Mandu não queria:

- Revisões cosmo-políticas em torno das possibilidades de abrandamento dos perigos
- *Basoka bapore*: procedimentos para igualar os seres na proteção dos perigos / doenças de gente-peixe / Gente-de-Tristeza (*diarige wanoare*)
- Nós fomos benzidos como *baya*, fizemos jejum, mas não fizemos a iniciação.

Em uma escala de hierarquias e valores, os irmãos maiores tuyuka se originaram como dançadores (com adornos nas almas e suas caixas de adornos que hoje transmitem de pais para filhos), destacando-se assim, daqueles que se originaram com os paricás (dos pajés), conforme já comentou anteriormente, e daqueles Tuyuka que não obtiveram tais saberes e riquezas (menores hierarquicamente, portanto).

Desde o nascimento, e com o benzimento de nomeação, então com a alma-nome impregnada de adornos, a criança pode adentrar um perigoso ciclo de incrementação destes poderes ancestrais, que envolve o agenciamento de capacidades de conhecimento e reprodutivas, e que atravessa as cerimônias de nascimento e nomeação, iniciação. Para não falar da morte, cuja discussão fica fora do escopo desta tese. Incrementações através de proteções da pessoa e da Casa em Festa. Ou seja, desde a transformação até hoje, irmãos maiores (esses dançadores e detentores da caixa de adornos) estavam ao lado de seus irmãos menores, protegendo-se no curso do ciclo de vida e dançando na Casa em Festa, incrementando seus poderes e instanciando a ancestralidade em suas potências e perigos.

Os maiores receberam dos ancestrais objetos, cantos, danças, entoações cerimoniais e o benzimento que propicia melhores visões do caapi; e seguiram com isso. Liderando as linhas de dança, batendo o cetro cerimonial e fazendo também as entoações nos intervalos de canto e dança: distinguiram-se dos irmãos menores e frente aos ancestrais. Eles sabiam todas as cemonias, mas dividiram suas responsabilidades entre os irmãos. Os menores de todos estavam a serviço deles no cotidiano e na Casa em Festa. Os do meio, efetuando demais proteções da Casa em Festa. Os benzimentos de cura (e agressão) eram de conhecimento de todos, não os distinguindo nesse sentido.

Mandu, meu principal interlocutor, enfatizou a importância maior dada a um certo procedimento de proteção, *wederige hire* ou entoação cerimonial. Debatia com seu irmão menor Pedro, em torno de uma mesma e bonita linha de origem que os unisse, em correlação a outras. Os irmãos maiores dançadores tuyuka se compõem ante aos convidados e frente aos ancestrais, na Casa em Festa. Ali onde cantam, dançam, oferecem ipadu, caapi e caxiri, os conhecedores destacam a linha das entoações cerimoniais, como o conhecimento mais especializado e de difícil domínio, que os destaca em maior grau e status. Talvez por ser uma das proteções que menos vêm sendo praticadas, pela dificuldade técnica, seja destacada por aqueles que a dominam. Esse foi o sentido de abrir o capítulo com as entoações, embora depois passe o foco aos benzimentos de nominação e então, remonte novamente às entoações. Estes dois procedimentos são comparados, pois cada qual a seu modo, atravessa a linha das Casas de Transformação: fontes de vida e poder dos ancestrais e da humanidade atual, que o benzedor percorre, atualizando tal vida e poder (ver documentos 2.1 e 2.2).

Mandu falava-me então destes saberes como fontes de poder e perigo. Com grande detalhamento seguia circunscrevendo a incrementação de saberes, poderes e vulnerabilidades, que transcorrem da nominação, no curso da vida. Tamanho detalhamento, para destacá-lo em seu perigo. Assim, como será visto, percorreu o benzimento de nominação e a sequência de proteções da pessoa e da Casa em Festa, daquele menino cujo nome incorpora essa intenção de se tornar um grande dançador, um líder dançador. Para então, realçar, “muitos não querem mais benzer a alma da criança com tamanho poder” (performativo, transformativo) (ver documento 2.3).

O capítulo segue então, em linhas gerais, a maneira como o conhecedor Manoel Lima procurou me introduzir nesse campo de saberes - que instigou na sequência meus diálogos com vários outros conhecedores importantes. Porque, dos circuitos de agressões ele não queria tanto me falar.

Em um primeiro momento, vai ficando claro como se dá a eficácia dos saberes *niromakañe*, ao compor almas, corpos e pensamentos-intenções dos Filhos da Cobra de Pedra. Mas as nuances nesse campo são inúmeras e nos levam a distinções entre estes aspectos da transformação e geração de sínteses em torno da ancestralidade como perigo e fonte de poder:

a) nuances entre procedimentos (aspectos) de diferenciação no âmbito de *niromakañe*, e suas agências possíveis. Os conhecedores as destacam em geral

enquanto enquanto “proteções” da pessoa e da Casa. Nesse sentido produzem dançadores de flauta sagrada (*masakura baya*); dançadores-cantores (*bayaroa*); rezadores da Casa em Festa (*básera*) que agenciam a proteção das doenças (*diarige wanoare*); entoadores (*yuam̃a* ou *wederige hĩra*); benzedores do ciclo de vida (*basera*). Estão em foco apenas alguns dos procedimentos agenciados na Casa em Festa ou no ciclo de vida:

- as entoações (*wederige hire*),
- as danças e cantos (*basamori*),
- a proteção de doenças da Casa em Festa (*diarige wanoare* com breu),
- os benzimentos das bebidas (caxiri e caapi),
- demais benzimentos do ciclo de vida da pessoa (benzimento da alma-nome do recém-nascido, da iniciação masculina e feminina, da gravidez e do parto, da morte),
- os conselhos maternos, paternos e dos parentes mais próximos em geral.

b) Nuances no curso dessa aproximação, onde se percebe como a eficácia de *niromakañe* se produz destacando-se⁵² de um fundo de agressões, de modos *variáveis*. Ora se distingue:

- procedimento ou saberes de nominação (primeiro documento), dos procedimentos de cura (segundo documento); segundo distinguem vários conhecedores em suas definições iniciais de *niromakañe*.
- procedimentos de dar vida perseguindo a trajetória das Casas de origem (primeiro documento) / dos procedimentos de limpar a alma nas curas: ainda que aqui também se persiga as Casas a que a vida da pessoa está ligada (segundo documento). Observe-se que, sempre que se refere a esses procedimentos que remontam e reatualizam a trajetória de transformação (documentos um e três), exalta as entoações cerimoniais, ao lado da nominação.

⁵² “Destacar” é uma idéia que foca nos modos como se dão as sínteses entre xamanismo vertical e horizontal, ou, mais especificamente, nos elementos que ameaçam as potências subjacentes à fabricação do corpo: perigos, que procuram abrandar segundo várias estratégias. Corresponde a modos possíveis de elaborar sínteses entre ancestrais/Gente-Peixe/Anaconda e brancos/inimigos/mortos/jaguares. Modos que se apresentam em sua multiplicidade irreduzível.

- ora distigue (ou destaca a diferenciação entre) procedimentos de cura de doenças (*diarige basero*), daqueles de agressão (*doare*).⁵³
- jurupari (ou flautas sagradas) instanciando a ancestralidade enquanto fonte de poder (terceiro documento) / do jurupari instanciando a ancestralidade enquanto potência e perigo nas conexões entre capacidades de reprodução e pensamento (quarto documento)
- saberes ligados ao complexo de Diawi, que envolve a composição e incrementação da alma do *baya* no curso de sua vida, a partir da iniciação com flautas sagradas): os saberes que, quanto mais potentes, tornam a pessoa mais vulnerável, de modos nuançados. Por um lado, a estragar-se por si mesma (terceiro documento) / por outro, a certas composições igualmente produtivas e perigosas, entre poderes masculinos e femininos ligados aos eventos do roubo pelas mulheres, e recuperação pelos homens, das flautas sagradas (quarto documento).
- *niromakañe* enquanto procedimentos de proteção dando vida com coisas boas (*yeripona basere, wederige hire, kapi doare*), dos procedimentos de proteção de doenças (*diarige wanoare*);
- no âmbito da vida dos conhecedores que incrementados de poder e saberes e mantendo restrições alimentares e de sexo, seguem protegidos das agressões da gente-peixe, e dos perigos de se transformar em uma pessoa comum (que não agencia mais saberes e conhecimentos maiores). Conhecedores maiores descuidados adoecem (*wisire*) correndo grande risco de vida, vulneráveis às agressões de gentes onça e cobras. Se não morrem, precisam ter de toda maneira seus saberes retirados do seu corpo, o que também só pode ser feito por um pajé.

⁵³ Nesse sentido podemos citar a distinção proposta por Buchillet (1990, apud Lasmar 233) entre condições de acesso e enunciação. São dadas ao iniciando no processo de aprendizagem, tanto as modalidades terapêuticas-protetivas quanto maléficas: como duas elaborações inseparáveis nesse pensamento xamânico. Mas certos mecanismos visam limitar o uso que o *kumu* dele o fará. No período de iniciação, os conhecimentos protetivos e destrutivos seriam alocados em partes diferentes do corpo do neófito, os primeiros situados em uma parte do cérebro, os segundos em sua barriga e cobertos por numerosos escudos protetores que os mantêm separados das rezas curativas, impedindo que durante uma sessão de cura ou um acesso de raiva, eles cheguem facilmente ao pensamento do *kumu* (Buchillet, 1990: 232). Usa-se em tuyuka o termos *basere* para rezas curativas, e *doare* para estrago ou sopro. Enfatizo a argumentação dos conhecedores em foco, de que estes saberes de cura e agressão são, em várias instâncias, contrapostos aos saberes *niromakañe*. Mais efetivamente, articulam-se num contínuo onde saberes destacam-se uns dos outros, de vários modos, inclusive destacando-se cura de agressões.

Dentre outras possibilidades, como a diferenciação já aventada anteriormente entre os pajés e os dançadores; ou entre a transformação pelo rio ou descendo do céu com paricá. Esse modo de abordar *niromakañe* transparece no âmbito da vida dos conhecedores que, como qualquer outra pessoa, protegem-se continuamente das agressões da gente-peixe. Descuidados enquanto conhecedores maiores, adoecem (*wisire*) correndo grande risco de vida e de agressões: como tais, de gentes onça e cobra. E o risco de se tornarem invisíveis aos ancestrais.

O capítulo prossegue, em linhas gerais, à maneira como o conhecedor Manoel Lima procurou me introduzir nesse campo de saberes - que instigou na sequência meus diálogos com vários outros conhecedores importantes. Tendo seguido à sério o que me diziam, pude retomar o diálogo com a literatura, percebendo melhor o sentido do que se dizia e do que estava sendo mobilizado: Algo extra precisa ser mobilizado. A proposta é que se acompanhe a argumentação tuyuka, dando relevo a este percurso etnográfico.

Enquanto fabricam corpos, diferenciam-se entre si e, ao mesmo tempo, destacam as potências ancestrais (que os humaniza) desse fundo heterogêneo de agressões (ancestrais e gente-peixe; gente-onça).⁵⁴ Dado o regime de socialidade dual (no polo da ancestralidade e anaconda; no polo dos inimigos, jaguares e brancos) instanciam-se condições que são igualmente fontes de poder e de perigo, justamente a pré-condição das proteções. Quando eventualmente falo de proteções destacando-se de um fundo de agressões, no curso da tese, pressuponho nuances no sentido do que se transforma e do que é gerado na interface com o exterior (ancestrais, gente-peixe, gente-onça, brancos). A construção do corpo do menino dançador que depois se torna conhecedor maior instancia a humanidade frente aos ancestrais. Esse processo pode ser, de vários modos, destacando e instanciando o perigo.

As transformações (transições) no curso do ciclo de vida e das Casas em Festa (fabricação do corpo e da Casa), que se dão na circulação de saberes e vitalidades, agenciam potências e perigos ancestrais; ao mesmo tempo, as potências e perigos da gente-peixe, dos inimigos, dos Jaguares, dos brancos. Este trabalho não alcança uma análise sistemática de todos estes processos e interfaces, mas indica modos como saberes (potências e perigos) ancestrais se destacam dos saberes (potências e perigos) inimigos (Gente-Onça, Brancos). *Niromakañe* se destaca das agressões (doença e cura,

⁵⁴ Como dizia Andreello, “o perspectivismo está implícito em toda a nossa história, mas talvez com a particularidade de que aqui também conta a perspectiva dos demiurgos” (2004: 364).

por exemplo). É nesse sentido que, eventualmente, falo de proteções (com ênfase nos saberes ancestrais como fonte de poder) destacando-se de agressões (saberes diversos como fonte de perigo).

Sempre pressupondo o aspecto performativo acima enfatizado, de *niromakañe*: nomes, benzimentos, cantos e danças, entoações através das quais pessoas são feitas (concebidas) e socializadas (nos rituais de transição). Caráter performativo também no sentido de que, enquanto circulam, tais saberes maiores produzem linhas, em hierarquia e em séries enredadas (*nested series*). Caráter performativo que leva a voltar o olhar ao grande valor dado aos modos distintos de diferenciação dos saberes maiores, já citados.

Nessa manhã, Mandu orientou-me assim, sobre os quatro documentos.

2.1 Benzimento da alma (*yeripona basere* ou nominação da criança), coloque em uma folha!

Mandu já havia explicado o recorrido que faz o benzedor em pensamento, passando pela linha das Casas de Transformação de cada linha de gente, durante a entoação (*wederige hire*). Agora, explica que esse mesmo procedimento, de percorrer as Casas de Transformação, também está envolvido nas proteções feitas no nascimento e na iniciação: no benzimento da alma (*yeripona basere*), ou nominação, do recém-nascido e do jovem ou da jovem iniciandos (*kamo basere*). Assim refere-se a estes benzimentos da alma, através dos bancos da criança e dos nomes de benzimento que se encontram nas Casas por que passa em pensamento enquanto benze:

Esses são passagens pelas Casas [ou lugares sagrados].
Na nominação, vai passando pelas Casas [lugares sagrados] (*Wametire*).
Ekeãa pito...
Katarowi...
Sunapoea... [citando ou nomeando, algumas das Casas]
Benze a alma passando nas Casas.
Passando nas Casas,
benze seus bancos de nascimento,
bancos de Filhos da Cobra de Pedra,
banco de vida, banco de frutas doces (*tokõ*).
Procura os nomes,
alma-nome de flauta sagrada,
nomes de flauta sagrada,
alma-flauta-sagrada de cada um de nós (*mariye kitiame nirokoro*)
dados à criança.

Seu banco de nascimento,
banco de *tokõ* do Filho da Cobra de Pedra,
banco de vida,
banco de frutas doces do Filho da Cobra de Pedra,

banco de *Pao*, banco de *Utarõ*...

Em seguida explica que, na iniciação, quando os jovens virem as flautas sagradas (os ancestrais, *masakura*) pela primeira vez, os benzedores novamente falarão do banco de vida dos Filhos da Cobra de Pedra, banco de nome *Pao*, banco de nome *Utarõ*. Quando os iniciandos virem *masakura*, explicarão a eles como é que vão citando os nomes das várias Casas, e que o fazem lá onde estão seus bancos de vida, suas almas de flauta sagrada. Trata-se de uma proteção especial, quando se repete o benzimento da alma feito no nascimento.

Sintetizando o que diz Mandu, o benzedor da alma-nome vai passando em pensamento pelas Casas [ou lugares sagrados]. Ao longo das Casas, benze a alma (*yeripona basere*), impregnando de coisas boas os bancos e as flautas. Benze os bancos como bancos de frutas doces, banco de nascimento, banco de vida, banco de nome (*Pao*, *Utarõ*), bancos de flauta sagrada. Ao longo das Casas, encontra vida e, na sequência, na passagem das Casas, vai saturando de vida.

Impregna seus bancos de vida com poder das flautas, diferenciado conforme o nome que encontra (*Pao*, *Utarõ*; diferentes flautas ou partes da flauta para diferentes nomes). Passando em cada Casa, ele benze a alma, procura vida dando poder com osso de peixe (*waikoãri kenore*). Dando poder com osso de peixe, como flauta sagrada.⁵⁵

O mesmo fará na iniciação quando virem *masakura*. Impregnação da alma (*yeripona*), corpos-objetos (bancos, banco de nome inclusive, banco de flauta sagrada). Segundo S. Hugh-Jones (2009), pessoas não são apenas feitas mas socializadas (nos rituais de transição) como objetos. As transições corporais (e rituais) no curso do ciclo de vida e das Casas em Festa, se dão pelas palavras e coisas ancestrais (potências e perigos) inerentes aos benzimentos, cantos e danças, entoações. Essa fala (saberes *niromakañe*, narrativa, sons, cores) promove transições corporais, que são transformadoras de pensamentos e comportamentos das pessoas, no curso da vida. No caso, a transformação da vida e do pensamento agenciada sobre objetos do tipo dos suportes e banco (ênfatizando capacidades de pensamento, sempre em correlação com capacidades reprodutivas agenciadas sobre objetos de tipo tubos e containers).⁵⁶

⁵⁵ Tudo o que o benzedor nomeia são conhecimentos; desde os conhecimentos que o recém-nascido já requer (leite materno), como aqueles que vai requerer quando crescer. No benzimento de nomeação, nomeia conhecimentos (bens que recebe) que constituem seu corpo/pensamento (vide capítulo 1, item 1.3).

⁵⁶ *Androgyny, latent in the fuzzy boundary between tube and container*, cf. S. Hugh-Jones (2009; 2009a).

2.2 Benzimento da alma quando chega doença, faça um documento separado

Quando uma pessoa fica doente, é preciso resgatar ou recuperar sua alma.

No benzimento da alma quando chega uma doença, é outra coisa:

busca o banco de *tokõ* da pessoa doente e tira dali toda coisa ruim (*bori*)

[que se impregnou com a doença].

Se adoece *Utaro*, busca o banco de vida e *tokõ* de *Utaro*.

Se adoece *Põro*, busca o banco de vida e coisas doces de *Põro*,

busca sua linha espiritual de vida (*katirida*) e frutas doces (*tõkoda*).

Joga fora dali toda tristeza e coisas ruins

Joga fora pitu de sua vida

Joga fora o ipadu e cigarro ruim dos animais;

pitiu do seu banco de vida, pitiú da sua linha espiritual de vida.

Na doença, tira todas as coisas ruins e coloca coisas boas.

Joga fora o pitiu de seu poder de vida (de seu osso de peixe, pitiú de seu poder)

E sempre busca o banco de vida,

Quando *Utaro* está doente, o seu banco de vida está provocando doença.

Tem que tirar toda a tristeza de seu banco de vida,

tirar o ipadu de tristeza, todo cigarro-de-tristeza,

todo tipo de tristeza

(inclusive aquela diante de um parente falecido, quando a pessoa fica sem saber o que fazer, só pensando em como vivia antes, é uma tristeza).

Tira então o pitiú do banco de vida, da linha de vida, da cuia de vida, do suporte de cuia de vida.

Isso que faz o benzedor benzendo doenças;

benzendo a alma de cada um deles quando adoecem.

Em outras palavras...

Primeiro joga todo o pitiu e tristezas fora

[já que a vida, o banco, as flautas sagradas, o poder de *Utaro* estão impregados]

Estão impregnados do ipadu, cigarro, caapi, peixe, beiju da gente da tristeza

(*bori masãre muno, patu, caapi, peixes, beiju*),

que os deixa com pitiú de peixe.

O banco impregnado é que o estava deixando doente.

Existe uma linha (de vida, de água) que liga

o menino doente ao lugar de origem, origem do seu nome.

Através de uma linha de água, com seu saber,

[o benzedor] rebaixa e tira a doença para fora do corpo [do doente].

Joga fora o pitiú de seu *masakura*, de seu *waikoãri*...

Isso ele [o benzedor] joga, protegendo o banco de vida dele [do doente].

Jogando fora toda a tristeza do ipadu, cigarro, caapi, peixes, beijus...

benze seu banco com vida.

Assim está protegendo o banco de vida dele.

Depois o benzedor pega vida no lugar sagrado

[refere-se às Casas de Transformação de origem deste nome]

e dá vida ao que estava doente

impregna o banco, as flautas sagradas, o poder dele, com coisas boas.

Benze banco de leite de vida, com frutas doces, com banco de leite de vida,

rio de leite seu seio/ventre de vida, de frutas doces (misturando *tõko, yepu,*

kutañimi, tatawaso como seu seio/ventre de vida)

A respeito dessa distinção geral elaborada por Mandu em torno do manejo da alma,

Goldman reflete sobre como os conhecedores manipulam a alma (*yeripona*) que, como se

tem dito, não se separa do corpo, não seria pensada como intangível, invisível, contínuo indiferenciado, mas sempre conformada a substâncias que a animam com força de vida (*katire*), ou força vital. Ela é pensada conformada assim a objetos/nomes, o próprio benzimento - sopro já dela derivando (*yeripona*, para os tuyuka).

Nestes dois primeiros hipotéticos documentos aventados, Mandu enfatizou, por um lado, a nomeação,⁵⁷ por outro, a cura. Na nomeação, a importância da passagem pelas Casas (todas as Casas, ou pelas Casas principais, há muita conversa nesse sentido, variando de um benzedor a outro), que são Casas de gente-peixe, em que objetos (e substâncias) de transformação são tratados com o sumo de frutas doces. No caso de doença a curar, em que o banco da pessoa, sua alma-corpo, sua cuia e suporte de cuias (sua alma, enfim) já estão impregnados pelo pitiú do peixe e outras substâncias ruins dos animais: sendo doença de gente-peixe ou gente de tristeza, o benzedor com pensamento (*tugeñare mena*) joga fora todo o caapi, ipadu e cigarro ruim da gente de tristeza (que estaria impregnando o banco/nome daquela pessoa). O benzedor joga fora isso tudo, com benzimento (com pensamento) para poder então impregnar novamente todos os objetos com coisas boas.

Assim Mandu distingue entre a transformação na trajetória de origem da humanidade, referida na nomeação; e o que faz o benzedor das doenças, jogando fora as substâncias ruins de gente de tristezas. Distingue entre procedimento de dar vida, e procedimento de recuperar a vida.

Uma coisa são os feitos da Gente da Transformação,
quando o benzedor
benze os bancos de vida da Gente da Transformação.
[conforme foi se dando a transformação, humanização...] ⁵⁸
Outra coisa é benzer doença (*diarige basero*).
quando joga fora doença (*diarige basegu koãgu ti*), joga fora pitiu, joga fora
tristeza; então o pajé pega vida do lugar sagrado, apalpa essa vida, e com seu
próprio saber sustenta a vida na palma de sua mão.
Separe, senão fica difícil para você.

Em termos gerais, distingue benzimentos de proteção dos benzimentos de cura de doenças, feitos quando já houve algum tipo de agressão, sendo as agressões como que

⁵⁷ Ver Mahecha, 2004: 169.

⁵⁸ S. Hugh-Jones e Andreello falam da simultaneidade entre objetificação e personificação: "Artifacts are the material traces of thoughts and intentions as name and spirit point to artifacts. In Andreello's words, in the Tukanoan case "objectification is the same as personification". Nesse sentido tanto ador nos plumários como alma-nome são descritos como 'segundo corpo'; ou que os nomes conferem, no nascimento, uma capa protetora composta de artefatos invisíveis, esteiras de folhas de palmeiras ou parís de talas de paxiúba ou outras (2006c: 262-3) (S. Hugh-Jones, 2009, 2009a: Conclusão).

um uso distorcido dos benzimentos de cura. Conta-se que surgiram primeiros os benzimentos para o bem, só depois as agressões, referidas como sopros ou estragos.

Desde o princípio os Filhos da Cobra de Pedra possuíram o dom de benzer, que veio surgindo junto com a Gente da Transformação. Até então, em Okodiawi, só existiam benzimentos bons, só para o bem. Não existia nenhum tipo de sopro. Com os Diroa e com pajés-trovão começaram a existir doenças, sopros, estragos (*nima, doare*), que antes não existia. Com Diroa e Trovão o universo ficou cheio de doenças. Eles tinham seus poderes, sabiam como tornar maus os benzimentos bons. Mesmo sendo benzimento bom, tornou-se também benzimento mal.

Seu propósito seria orientar meu aprendizado sobre a alma do dançador. “Falar de benzimento de doença no meio disso fica complicado (*atie watoare wisio nia*).” Ele também parecia menos disposto a falar benzimentos de doenças. Avisa que desejava contar primeiro sobre a origem das Casas que procura ao dar vida (dar nome) para o que está nascendo. Melhor falar primeiro da impregnação da vida com coisas boas que se dá na entoação da origem da humanidade, e no benzimento da alma da criança nascida.

2. 3 Benzimento da alma do dançador (*baya*): isso é outra coisa, faça outro documento

Na distinção proposta pelos dois primeiros documentos, Mandu tratou da idéia geral da impregnação da alma com coisas boas, como seu seio de vida - *kãa pamuri kãa yeripona baseg# tokõ baserige katiro kãa niñamasorige*; em contraposição ao benzimento que se faz em meio a uma alma já impregnada de tristeza (*bori koãre*). Só aqui, no terceiro documento, ele detalha como o benzimento da alma vincula-se à nominação, e que a busca do nome da criança pelo benzedor envolve uma percepção da sua índole, profissão. O terceiro documento que ele me orienta a redigir, focado no benzimento da alma do *baya*, trata-se de um detalhamento do primeiro procedimento já citado, o *yeripona basere*, nominação ou benzimento da alma-corpo do recém nascido.

Segundo comenta Guilherme Tenório,

Antigamente, o *kumu* benzedor, no pensamento dele, durante a reza, ele pensa, concentra naquele menino, como vai ser... pergunta pelo pensamento: que nome que vou dar para essa criança? Ele pergunta durante reza... aí, se der certo, se [ele sente que] vai dar certo para ele [de ser *baya* ou *kumu*], ele dá o nome... Agora hoje em dia, por exemplo, eu: eu já procuro os nomes pelos nomes que os meus avós tinham. Avós, irmãos, tios... penso naquele tal fulano, como se chamava, e decido: vou colocar esse nome para meu filho. Assim que eu faço.

Essa concentração compõe os procedimentos de nominação, ou o benzimento da alma voltado à intenção de ser *baya*, o principal conhecedor tuyuka. Ele tem a alma mais estabilizada em *Diawi*, a Casa de origem das flautas sagradas, nascimento do menino

caapi e de certa maneira, de todos os adornos cerimoniais (ver Cabalzar, 2008: 164-179 e Tenório et alli, 2005).

Mandu ao começar a falar desse benzimento da alma e nome do dançador, já avisava: que os conhecedores e as famílias dos recém-nascidos têm optado por evitar, hoje em dia, benzer almas de crianças com a intenção de se tornarem grandes conhecedores e dançadores, tal como se fazia antes. Esse documento discorre sobre a incrementação e abrandamento dos poderes dos grandes conhecedores. Assim comentava Mandu a respeito do benzimento da alma do *baya* (nominação, proteção da criança dançadora) nos dias de hoje.

Benzimento da alma do *baya*, Flora,
isso é outra coisa,
deve ser colocado em outra folha...

A maioria, quase todos, não receberá esses benzimentos:
serão pessoas sem esses benzimentos.

Já foi aventado, nas explicações anteriores, que percorrer as Casas produzindo pessoas, humanos, é um procedimento fundamental para o recém-nascido, associado à sua transformação. Com a lenta transformação da humanidade (ou o trajeto da Gente da Transformação), os *kumua* prototípicos vão compondo, gradativamente, os corpos / nomes dos ancestrais (contra um fundo de tristezas, gentes pressagiadoras, gente-peixe, gente onça, outras). Corresponderia a um trajeto de diferenciação, onde tudo o que se vai adquirindo (ou surgindo) são como capacidades, que impregnam objetos ou almas-nomes da humanidade atual.⁵⁹ Já hoje o benzedor, ao dar nome, manipula os artefatos (abstratos) controlando capacidades e intenções (afecções e pensamentos das pessoas).⁶⁰

Entretanto, os dois primeiros hipotéticos documentos não me permitiram entender melhor o que existe entre a vida e a morte. Entre o que humaniza e o que desumaniza. O que consubstancia e desconsubstancia. Sobre isso, Mandu não queria tanto falar... e apenas introduziu o tema ao apresentar os benzimentos de cura. Já, nesse documento atual, ele releva o perigo de morte envolvido quando a alma-nome-corpo (distintamente

⁵⁹ Ver Andrello sobre a transformação como emergência de novas e distintas subjetividades, onde o registro corporal relaciona-se ao registro dos objetos. No episódio da escolha das armas no mito de origem do homem branco, vê tal escolha como modo metonímico de descrever um processo: experimentado pelos ancestrais indígenas como uma transformação lenta e progressiva, e pelo ancestral dos brancos como uma transformação instantânea. Também vê a espingarda não apenas como metáfora da índole agressiva adquirida pelo ancestral do branco, (enquanto o ancestral indígena escolhia o arco), mas também como uma metonímia ou objetivação das qualidades que se associaram para sempre aos brancos: rapidez, intrepidez, coragem, falta de medida, insensatez, e outras coisas em geral atribuídas à gente hierarquicamente inferior. (2004: 368-9)

⁶⁰ Vide capítulo 1, item 1.3.

benzidos como alma de conhecedores maiores), se imprega com pituí de peixe, calor ou sangue de corpos, ou outras substâncias de tristeza de outras gentes através de seus objetos (da alma). Substâncias que afetam a alma-corpo da pessoa, desviando seu pensamento e vulnerabilizando seu corpo. Evidencia detalhes fundamentais desse manejo da alma, onde objetos (seus bancos e suas flautas sagradas) se impregnam de coisas boas ou ruins, objetos envolvidos tanto na construção da pessoa (seu corpo-alma) quanto na sua vulnerabilização (doença, *wisire*).⁶¹ Vale ressaltar também o que ele destaca nesse terceiro documento, já com relação ao quarto documento apresentado adiante, completando o sentido dos perigos que se corre.

Mandu indica, a cada documento, estratégias alternativas para destacar proteções de agressões. Inicialmente, através dos procedimentos de percorrer as Casas humanizando e dando vida, impregnando a alma (seus objetos) com coisas boas e frutas doces. Aqui ele mostra o fundamento da nominação, no que é reforçada na iniciação (*kamo*) como proteção através de adornos e flautas sagradas. Acrescenta gradativamente novos aspectos do poder do *baya*, enquanto indica também contra quais perigos maiores estão protegidos (enquanto dançadores maiores) ou precisam seguir continuamente se diferenciando (através de jejuns e outros aspectos da manutenção e incremento de seu poder). Mas é só no quarto documento que ele problematiza os perigos maiores, referentes à própria iniciação do homem e a primeira menstruação da mulher. Embora sempre se fale de uma coisa através das outras, ele propõe destacar uma da outra (terceiro do quarto documento). Tratava-se, entendo, de uma tentativa de apresentar os princípios gerais, sem falar dos perigos maiores. A que foi se rendendo, no percurso, passando a falar de aspectos que evitara em documentos anteriores.

Compondo corpo alma dos primeiros

Mandu explicava de modo introdutório,⁶² com o terceiro documento, que benzimento do nome dos homens *opaya* se faz através de adornos cerimoniais, mas também da maloca e de flautas sagradas para os homens, uma vez que são parte dos primeiros, os irmãos maiores dentre os Filhos da Cobra de Pedra: adornos, maloca ou Casa de Água

⁶¹ S. Hugh-Jones (s/d: 51; 1989).

⁶² Remarco o caráter introdutório de suas falas, onde ele não procurava me apresentar os procedimentos e benzimentos em sua completude, ou distinguir cada benzimento tal como feito separada e longamente, mas citar alguns aspectos gerais dos procedimentos em seu conjunto, ainda assim indicando - mesmo que não exaustivamente - como se diferenciam nominação, entoações, e outras cerimônias do ciclo de vida e da Casa em Festa.

(*Diawi*) e flautas sagrada são fonte de vida destes cantores e dançadores, ou *baya*. No nascimento e na iniciação, eles são benzidos com flautas, com diferentes poderes e nomes dos dançadores [*Opaya*].

Alguns *minia*⁶³ também [ou partes daqueles com nomes mais poderosos] são poder da pessoa, assim nomeada como dançador.

Com *minia* de *Dupo*, impregnam alma de *Dupo*.

Com outra parte do mesmo *minia* (de *Dupo*) impregna alma de *Poani*.

Outras flautas sagradas (ou *minia*), e outros adornos, são o poder dos outros nomes (como *Porõ* e *Yukuro*).

Todos são poder do *baya*.

A pessoa assim nomeada é ela mesma também esse *minia*.

É nomeada com essa flauta e faz iniciação com essa flauta.

Iniciação dos homens é muito proibida para as mulheres, que nem olham.

Mulheres não são benzidas nem fazem sua iniciação com essas flautas, elas não têm nome de flauta sagrada.

Mulheres têm vida no forno, trempes, mandioca, batatas, abacaxi.

Com isso que as mulheres têm vida.

Alma bonita, linha bonita de gente de flores.

Isso é muito valor, por isso os velhos sovinavam.

Essa fala é muito perigosa, por isso as crianças não podem falar, é fala apenas dos benzedores.

Esse *baya* ou dançador tem vida e poder também com todos os adornos. Assim refere-se à vida de *baya*, vida dos *Opaya*.

A vida dele está nos adornos.

Adornos compõem a alma dele.

A cerimônia fala da origem do nome.

Sendo seu nome *Dupo*, cita certos adornos como suas proteções de vida: adornos como seu poder (ossos de peixe).

Adornos do nascimento da criança, adornos de leite e de frutas doces.

Tanga de vida, alma de cetro cerimonial, poder nessa faixa emplumada, chocalho de leite e de vida...

Segundo Mandu, quando quer benzer a criança com um nome de *baya*, realiza-se uma grande festa, em que são feitos os benzimentos de proteção da Casa em Festa (*diarige wanoare*) para todas as doenças, agressões próprias das diferentes épocas (do ciclo anual ou das constelações). Enquanto a criança é nomeada possivelmente por um grande dançador *baya*, o básegã fará os benzimentos de previsão e proteção de doenças a todos na Casa em Festa, para evitar todas essas coisas que provocam ou bagunçam com as pessoas (*potokuri makañe*). O *diarige wanoare* é feito através do cigarro, do breu, e do jenipapo (*we*) do benzedor da Casa em Festa (e não pelo *baya*).

A lança, cetro cerimonial ou *yaiga* é impregnada como coluna vertebral da criança e travessão central da maloca, como seu poder de nascimento, como sua fonte de vida.

⁶³ Flautas sagradas, *masakura* ou *minia*. *Minia* são pássaros. Durante a Casa em Festa, a sonoridade dos vários instrumentos é tida pelos cantos de gente-pássaro.

Também se faz o benzimento do caapi para que se produza boa miração em meio às danças e entoações. Esta fala compõe aspectos da nominação, mas mais especificamente aspectos do *diarige wanoare*, pois não remonta à trajetória das Casas de Transformação próprios da nominação e entoação, mas sim às direções do cosmos (tendo como referência as portas da maloca): também direções de potencial origem das doenças.

No benzimento da alma da criança que será *baya*,
para benzer o poder de nascimento dele,
benze o ipadu, o cigarro, o breu e o banco da criança com frutas doces,
elimina suas substâncias nocivas ou armas e os impregna de vida.
Depois segue com a lança ceminonial (cetro ou *yukubesugu*)
Sua coluna vertebral:
elimina tristeza e impregna de vida de flauta sagrada poderosa.
Impregna com esse poder de vida, eliminando tudo o que bagunça com ele
Corta o perigo por todas as portas da Casa,
as quatro portas, em cima, embaixo,
impregnando de flauta sagrada e de adornos a Casa
[de novo *bori koã... katiro sã, masakura sã (waikoari dele), katapoare
kamota waikoari sã*]
por todas as portas em cima, em baixo
corta toda tristeza e mata animais peçonhentos do chão da Casa
corta tristeza e impregna poder em todos os Adornos
corta tristeza e impregna poder na linha de caapi.

Assim se dá a cerimônia em que é feito o benzimento da alma da criança, em que se impregna o poder da criança com todos os adornos cerimoniais; um *baya* com ossos de flauta sagrada, ossos de travessões e de esteios da maloca como seus poderes, compondo sua alma. Isso se dá na Casa em Festa, em meio às danças (*basamori*) e a um conjunto de outros procedimentos: considera-se as coisas da gente-peixe como coisas boas; protegem-se de todo tipo de Gente (gente-peixe, gente-pau...). Sendo Casas e coisas de Waimasã ou gente-peixe, o benzimento passa a considerá-las como coisas boas, eliminando eventual tristeza (*bori koãre*) já ali impregnada por eles. A linha de poder ora de caapi, é de continuidades entre a pessoa (alma) e Casas, entre ancestralidade e humanidade.

Cita sua Casa de nascimento, Casa de Água...
Esteio de água de nascimento do menino
Travessões como ossos do menino, ossos de frutas doces
Tem vida no chão dessa Casa, nos esteios dessa Casa
A alma do *baya* é benzida com adornos. Poder com adornos.
Todos os adornos são sua vida. Benzendo sua alma com adornos, vida de tanga de entrecasca, vida de pingente de quartzo. Tem alma e vida de pingente de quartzo (*yaiga*). Tanga de frutas doces (*tokõ*), tanga de leite. Chocalho de leite.
Okodiawi é a Casa de nascimento do *baya*,
esteios de água da vida do *baya*.

Junta vida pelas portas da maloca.
 Em *Diawi* tem uma caixa de adornos, seu seio de vida.
 Todos os adornos e a Casa lhe dão vida, tudo isso é poder para o *baya*.
 Tudo é incorporado em sua alma.
 Terra de vida de *Diawi*, esteios de vida de *Diawi*, nossa vida.
 Nessa Casa tem *kapi*. O *baya* é feito com isso.
 As flautas sagradas mais poderosas também são incorporadas em sua alma
 (*Katapoa, Pamo, Diabi*). Origem da vida de *Utaro*.⁶⁴

Sendo uma Casa da gente-peixe, ele benze
 considerando já o travessão dessa Casa como travessão de coisas boas,
 como ossos do menino, ossos do dançador ou *baya*.
 [Assim procedendo] essa criança não vai estranhar mais a maloca,
 pois o que era esteio de vida da gente-peixe,
 ele transforma em coisas boas,
 como ossos do menino *baya*.
 Nossa vida e poder.
 A lança-chocalho (*yuk#besugu*) como vida e poder.

Ele se refere a *Diawi*, uma Casa de Transformação e origem de aspectos fundamentais da vida do *baya*, dentre outras Casas (ligadas ao seu nome). No curso de uma cerimônia em que se fará uma nomeação da criança, o benzimento da alma da criança com frutas doces e bancos de frutas doces e adornos compõe-se com outros benzimentos: proteções de doenças (*diarige wanoare*) por exemplo, em que se cita a Casa, o chão da Casa, as bebidas e comidas cerimoniais como cigarro, ipadu e *wete*, eliminando sua tristeza e impregnando-os com leite e frutas doces. Ao certo que os procedimentos são concomitantes ou pressupõem uns aos outros no curso da Casa em festa. Segundo Justino Rezende as proteções de doenças são feitas através de cantos-danças, discursos, benzimentos. Estes benzimentos servem para defender a vida das pessoas de todas as idades e todos os gêneros. Os próprios cantos-danças e entoações cerimoniais também seriam voltados para prevenção de doenças, segundo dizem.

Nas proteções de doença da Casa em Festa não se percorre a sequência das Casas de Originação, mas se toma como referência cósmica a Casa de Dança, como Casa do Universo. Protegem-se de doenças vindas, distintamente, das quatro direções do universo, correspondentes às quatro portas da Maloca do Universo, assim como aquelas originadas acima e abaixo dela. Limpa-se o chão desta Casa, todos os seus esteios, protegendo-se todos os dançadores, anfitriões e convidados.

Delineada a proteção de doenças da Casa em festa no ambiente da nomeação de uma criança, entenda-se que a criança ali benzida e nomeada deverá seguir sua vida protegida por dietas para, futuramente, fazer sua iniciação, de menina com sua primeira

⁶⁴ Outros nomes *Opaya* originam-se e conectam-se a outras Casas. O mesmo se diga dos demais nomes de outros sibs, *Tuyuka* no caso.

menstruação, de menino, com flautas sagradas. Dessa forma, prosseguindo desde então, também praticando corretamente outras cerimônias na Casa em Festa, vai incrementando seus pensamentos e saberes, suas proteções, sua memória (através dos objetos da alma).

Torna-se um grande dançador: que sabe também bater a lança cerimonial nos momentos que antecedem às entoações. O canto e dança, as batidas do cetro cerimonial e as entoações são as principais cerimônias conduzidas pelo *baya* durante a Casa em Festa, com que sustentam inclusive o bom efeito e visões do caapi, com um benzimento específico: *kapi doare*.

Mandu cita que, na sequência da Casa em festa, são feitos quatro principais intervalos dos cantos e danças, próprios para as entoações (*wederige hire*),⁶⁵ conduzidos pelo grande conhecedor e *baya*, que vai entoá-los na sequência certa, coisa que só é possível para quem tem esses pensamentos.

Esse grande conhecedor nunca vai misturar uns cantos com outros,
pensará na sequência certa deles.
Para quem não tem esses pensamentos, fica muito difícil.

Comenta que as entoações variam um pouco na sequência, mas sempre acontecem nos intervalos de canto e dança, orientados pelo *baya* (*yerisãdupi*) que, em seguida, orientará o movimento de dança seguinte.

Nossa terra de leite de origem
Nossa terra de corpo dos Filhos da Cobra de Pedra
Nossa terra de frutas doces *tokõ*
Nossas cuias de benzimento de breu dos benzedores embaixo do sol
Os avós antigos da minha terra
Os seus avós também
História embaixo dessa maloca
História dos benzedores dessa maloca
Eles que benzem e produzem pessoas (*basereti basokati*)
A Gente pode ficar com eles...
Porisso ele não esquece e pensa muito bem.

Segundo me explicava o jovem Josmar (tuyuka do sib *Dasia*, dos avós), aproximando-se do sentido de *basokati*:

Mandu comentava que quando as pessoas se convidam, chega muita gente que está se animando junto. Isso é que se chama *basokati*. Como em São Pedro (Mõpoea), quando fazem as grandes reuniões de Canoa, por exemplo. Aquelas pessoas do Piraparaná estão junto com pessoal de lá. Para todos que ficaram muito felizes juntos, conversando, dançando, animando, tomando caxiri... todas essas coisas significam *basokati* (fazem muitas coisas juntos, acompanham), significa que fazemos tudo o que nós temos, nós (*marire*) com aqueles

⁶⁵ E aqui retoma-se o ambiente das entoações cerimoniais, que já viemos descrevendo neste capítulo, inicialmente no item 1. Em busca da bonita linha; depois no sub-item 1.1. E agora enfatizando-o em sua inserção no ambiente da Casa em festa.

convidados (*basoka tire*). Nossas pessoas e as deles, nós podemos dançar junto com eles, nós podemos mostrar para eles como é nossa terra de origem, como aconteceu com os Filhos da Cobra de Pedra, mostrar para os parentes como acontece na nossa terra de leite, falando os benzimentos para eles, alimentando a eles.

Na entoação seguinte, segundo prossegue Mandu:

Nossa terra de leite

As histórias que os benzedores sempre vieram tendo debaixo dessa Casa

Os benzimentos do cigarro que os benzedores sempre vieram tendo debaixo dessa Casa

As cercas que eles sempre vieram tendo (proteções do benzimento)

Histórias de benzimentos de poder sob essa Casa.

Mais adiante, novamente oferecendo ipadu durante outra entoação:

Lá no início da origem de cada tipo de ipadu,

no universo da fala no seio das flautas sagradas,

no seio dos ossos das flautas sagradas,

lá, já vindo fazendo suas entoações no início da origem,

desde o Rio de Janeiro,

fazendo entoações enquanto bate a lança-chocalho.

Nossos benzedores e sua história sob esta Casa.

Nossos avós vivos com seus poderes sob essa Casa.

Nós também com nossos pais como poder sob essa Casa.

Nós e você também com esse poder de nossos pais.

Eu também estou com esse poder já mandando dançar de novo.

Aí ele já vai sair para dançar novamente.

Na última entoação ele já diria...

Eu faço aquilo que meus parentes antigos faziam.

Meus avós, meu pai fizeram essa história sob essa Casa.

Sob a Casa dos Filhos da Cobra de Pedra.

História dos benzedores de jenipapo sob essa Casa.

Sob esse poder eu dancei usando os adornos, e termino a dança aqui...

Eles vão dizer que ele fez uma história de *baya*,

que ele se criou dançando,

que fez história usando a lança cerimonial.

Hoje não tem mais quem faça assim.

Só tem alguns, em Bellavista, em Trinidad.

Outros fazem, mas não tanto.

Conhecimento, poder e resistência do baya

Falava-se no início que a alma dos Filhos da Cobra de Pedra era feita com caapi, não com paricá. Agora, Mandu explicava que nome-alma atribuído hoje a meninos e meninas têm seu poder através desses diferentes instrumentos (de vida e transformação) ou lugares, segundo Justino Rezende, e substâncias. Mostrando as fotos do livro de Koch-Grunberg, dizia:

Na origem, a Gente da Transformação conseguiu desse tipo de flauta sagrada (mostrava as fotos do livro de Koch-Grunberg), mas de ouro ainda (*asipoa*), não era como esse (da foto). Quando ele nasceu, ele criou e, na hora mesmo, começou a benzer. Começou a benzer a alma (*yeripona*) do *baya* com frutas doces (*tokō*). Fez essa alma (*yeriponati*) com essa flauta sagrada. Trocou o osso dele com flauta sagrada. Com isso começou a benzer o poder (*waikoari*) do *baya*. Dançador de flauta sagrada, Com alma de caapi, de pote de caapi, poder de pote de caapi, poder de flauta sagrada Caapi, coração, alma, né? Depois que ele nasceu, depois de ser benzido, aí começaram os jejuns da mãe.

Esse complexo de transformações que associa o caapi ao *masakura* (ancestral ou flauta sagrada) é próprio do maior conhecedor tuyuka. Um aspecto importante é o que os conhecedores recebem na nominação e podem cultivar e incrementar ao longo da vida, participando de cerimônias e ouvindo os velhos (também grandes conhecedores), por exemplo.

Por isso o *baya* tem vida nesse cipó de caapi,
E enquanto ele dança *kapi yutiri*,⁶⁶
no momento em que os outros estão tomando caapi,
esse *baya* [que] tem alma com *masakura*:
ele canta com *masakura*,
ele é padrinho dos iniciantes com *masakura*,
os acompanha no mato com *masakura*.
O *baya* está cantando (*kapi basawo*⁶⁷ *basa*, do *Yua-basa*)⁶⁸
enquanto o *básegũ* está benzendo a parte de proteção da Casa.⁶⁹
Protege a Casa, a terra, protege das doenças e perigos (mal-presságios, manjuba).
Está bebendo caapi, *miniakapi*,
no momento dessa dança do *baya*.
Caapi que foi preparado no dia anterior.
Enquanto os *baya* cantam e dançam *kapi yutiri*,
é o momento do benzimento do caapi.
Todos ficam com reação (*kapiyukũ petihuãkia*),
só que o *baya* agüenta mais
porque é mais protegido.
E quando toma, fica ainda mais protegido,
com corpo bem forte,

⁶⁶ Certo movimento na sequência da performance de dança (quando o grupo de dança sai da maloca e dança uma parte no pátio): um canto que escutávamos e que inspirava a conversa.

⁶⁷ Trata-se de outro movimento da dança, relacionado ao oferecimento do caapi.

⁶⁸ *Yua-basa* é um dos cantos realizados nas cerimônias na maloca: *yua* é um lagarto; *yua-basa*, dança do lagarto.

⁶⁹ Ver Cayón 2002; C. Hugh-Jones 1979; Franco 1984; e Mahecha, 2004: 135.

tem mais vantagem de ficar em pé durante a reação [ao efeito da ingestão do sumo do cipó caapi].

A idéia de que os maiores conhecedores são mais fortes, mais resistentes, porque mais protegidos, é fundamental. Eles têm seus corpos mais fortes, aspecto discutido nesse momento: o grande *baya* já tem seu corpo mais forte. E a cada ritual de que participa fica ainda mais forte, ritualmente protegido, e também mais vulnerável. Mais vulnerável no sentido de ter que ser muito rigoroso em seguir os comportamentos prescritos, não apenas alimentares. Tem sua alma-corção impregnados de caapi, ossos de cipó de caapi, ossos de flautas sagradas.

Quem não segue assim, desde as dietas aos procedimentos rituais, não tem pensamento, implicado desde a nomeação com intenção de ser *baya*.⁷⁰ As dietas se justificavam, segundo os velhos, porque lidavam com coisa de *waimasã* (gente-peixe). A partir da iniciação, quando vêem as flautas sagradas, prosseguem sua prática de jejuns, os vômitos para limpeza do corpo que consumirá as substâncias rituais.

Quando dançam, vestem os adornos (*mapoa*),
os homens vêem a flauta sagrada (*masak ʔra*), fazem iniciação.

Mostram *masak ʔra*, para eles verem a vida deles.

- Essa é a sua vida, diziam aos que faziam iniciação (*kamoatira*).

- Com isso vocês têm vida.

Com isso que eles sabiam.

Com benzimento da alma ele tem vida,
e então ele segue sua vida com dietas...

Seguem fazendo jejuns, praticando as abluções matinais,
e tomando caapi nos rituais.

Assim nossos avós e pais faziam dieta, não comiam certas coisas.
faziam armadilha para pegar pássaros *potoroa* (isso podia comer).

Eles diziam que eram *waimasa*, por isso as coisas eram assim.

Com esse pensamento de ser *baya*, benzemos a criança.

Então, com jejuns,

e depois com iniciação,

falando os cantos, falando os benzimentos,
com isso ele não esquece, é um pensador disso.

Por isso ele também sonha que vai dançar, que vai benzer.

Assim que não esquece nunca o que ensinaram,
porque é muito pensador de tudo o que disseram.

Tudo o que contaram, ele não esquece.

Quando dança, dança as partes corretamente⁷¹...

⁷⁰ Sobre os poderes relacionados com o caapi, dentre as fontes [rituais] de poder e vida; para se tornar mestre das visões e da comunicação interespecífica: perceber com seus sentidos, pensar com sua mente, partilhar com sua vontade (da anaconda que teria presenteado o caapi e os adornos a Kuwai) (ver Goldman, 2004: 30-33). Segundo Goldman, até os pajés ansiariam pelo poder da anaconda.

⁷¹ Cita a seqüência dos movimentos de canto e dança, os intervalos de dança com as entoações, associadas ao oferecimento ritual de ipadu; os quatro momentos em que se bate a lança cerimonial: kiriri kiriririr karu karu... seguidos de nova entoação. Cita então vários trechos da entoação.

- Poder de meus avós e de meu pai sob a minha Casa, entoa.
Depois tomam o caapi e caxiri.
Se não faz assim, esquece muito, não tem pensamento.

Hierarquia e substituição entre conhecedores

Como já dito, os Tuyuka não se reconhecem como pajés, mas como dançadores (*bayaroa*), benzedores (*básera*) e entoadores cerimoniais (*yuamua* ou *wederige hira*). Percebendo graus de poderes entre os conhecedores, o mais poderoso dentre eles seria o *baya* de flauta sagrada que, segundo Mandu, está acima do benzedor, uma vez que conjuga conhecimentos do *baya* e do benzedor. Especialmente enquanto reconhecido como *baya* de flautas sagradas, *masakura baya*, que também conjuga poderes como o do padrinho dos iniciantes e do entoador dos mitos (*wederige hire*). Sendo assim, seria quase obrigatoriamente também um grande chefe (*sɔonigɔ*, que organiza e chama para os trabalhos e rituais).

O conhecedor prototípico é um dançador antes de tudo (*baya*), mas também benzedor da Casa em festa (*básegɔ*), entoador (*wederige higɔ* ou *yuamɔ*), iniciador dos meninos, chefe de maloca (*wimakɔ*). No sentido mais forte, o dançador e benzedor é também liderança principal de uma maloca ou de uma região.

A capacidade de entoar cerimonialmente a bonita linha de origem é por ele citada como uma capacidade oratória especialmente valorizada destes dançadores-benzedores de grande conhecimento e poder. Os jovens hoje dizem que sentiriam vergonha, se os velhos os vissem (no futuro) fazendo suas festas, mas incapazes de entoar os *wederige hire*, segundo eles a parte mais difícil de aprender das Casas de Dança. Segundo Goldman, as entoações compõem uma das habilidades retóricas da maturidade e liderança masculina, evidenciando, ao lado das demais, a presença dos poderes criativos de que as comunidades atuais ainda dependem (2004, 57), essenciais ao bem estar dos Cubeo, mesmo diante das forças modernizantes, por compor caminhos apropriados de conexões ancestrais, com o que muito se preocupam.

Para os Makuna, a noção mais geral do conhecedor é a de benzedor, sendo o *baya* uma categoria dos benzedores. Segundo Cayón (2002, 112 apud Mahecha, 2004, 71) eles fazem comparações entre os mais poderosos (que tem mais pensamento que outros), e os maiores segundo eles, seriam os que viajam, que podem andar em alma viva ou mobilizam a alma: aqui incluídas também pessoas cuja alma *yeripona* pode se mobilizar apenas em estados de doença, febre alta, tristeza ou luto recente e sonhos. As visões que

têm são depois interpretadas como fonte de conhecimento e orientação sobre futuros acontecimentos.

Goldman também provocou uma discussão sobre as funções rituais entre os Cubeo (2004: 94), entre diferentes grupos de informantes. Segundo alguns, chefes seriam irmãos maiores dos líderes rituais, que seriam irmãos maiores dos xamãs sopradores (*blowing shamans*), que seriam irmãos maiores dos xamãs jogadores de água, que seriam irmãos maiores dos servos. Goldman nos fala do *kumu* prototípico pensando a criação a partir do centro, instrutor ritual. Uma teoria do conhecimento fundamentada na imagem do instrutor do ritual de iniciação que, para os jovens, é como um centro do que significa ser um Cubeo, centro a partir de onde pensa a criação, o centro como uma metáfora da sua intelectualidade. Por aí também se entende o homem cubeo maduro como um intelectual, a sociedade com uma filosofia pensada, criada pelo pensamento, e a pessoa como um pensador com uma estratégia calculada para inculcar disciplina intelectual. “Entendendo isso é que se pode entender também o quão adeptos todos os povos Tukano se tornaram das escolas da Missão.” Na iniciação não se pretende completar uma educação, mas introduzir os jovens nos seus princípios e disciplinas. Só uma parte pode ser ensinada em um mês, os rudimentos do que ele supostamente deve saber, e da disciplina da concentração mental (idem: 206-207).

Segundo Mandu, estabelecendo uma ordem de senioridade segundo funções, entre *bayaroa* e *kumua* (dançadores e benzedores), ou entre irmãos maiores (primeiros) e menores (ajudantes do dançador ou ajudantes do benzedor) com base na relação entre linhas nomeadas:

Nós *Opaya* somos dançadores *baya* e somos primeiros.
Esse é o documento que temos (mostra o livro do Koch-Grunberg).
Okokapeapona e *Kumumua* também são *baya*.
Os *Kumumua* são irmãos menores dos *Okokapeapona*,
são *basakotera* dos *Okokapea* (os acompanham, ajudam nas danças).
Dasia e os *Miño* não têm *baya*, apenas *basera*
(irmãos menores dos primeiros citados, que são *baya*).
Os que não são *baya* não têm os adornos.

Irmãos maiores seriam os primeiros, dançadores que têm os adornos cerimoniais de dança. No alto rio Tiquié, seriam dançadores tanto os *Opaya* quanto os *Okokapeapona*. Igualmente dançadores, embora os *Opaya* sejam primeiros. Segue-se os *Kumumua*, também dançadores, mas já como ajudantes dos *Okokapeapona*. Por fim *Miño* e *Dasia*, apenas benzedores que acompanham aos primeiros (*basekotera*).

Basakotera e *basekotera* são modos gerais de produção da hierarquia englobando tanto ações rituais como de trabalho, onde uns efetivamente acompanham, ajudam e apóiam aos seus maiores. Outros como os *Dasia*, nos trabalhos, no preparo ritual e nos benzimentos, como se vê a seguir. Desse modo é que no âmbito destes saberes *niromakañe*, todos são conhecedores, distinta e hierarquizadamente.

Homens e mulheres tuyuka dos sibs *Opaya* e *Okokapeapona* recebem nomes de *baya* e são também conhecedores dos benzimentos de proteção da mulher, das épocas (*diarige wanoare*) e entoador (*wederige higu*), mas segundo Mandu, os *Okokapeapona* estão abaixo dos *Opaya*.

Conforme explicava Mandu citando seus próprios nomes, os nomes dos irmãos maiores seriam sempre nomes de dançadores: *Yukuro* é o primeiro, o irmão menor dele é *Porõ*; o menor de *Porõ* é Poani; depois dele vem *Utaro*, depois *Bua*, *Ñidɤpu*... Mulheres seriam: *Sena*, a primeira; abaixo dela, *Dia*; abaixo, *Sume*; *Sano* vem abaixo dela; e *Yosokamo* abaixo (ver, para uma apresentação mais sistemática dos nomes tuyuka, Cabalzar, 2008: 148).

São só esses os nossos nomes. Os outros têm outros nomes.
Quem é filho de *Yukuro*, substitui o nome de seu pai para seu filho.
Coloca o nome do pai no filho.
Cada turma tem seus nomes.
Os nossos nomes são só esses, outros que têm nomes diferentes,
Miño tem outros nomes,
Wese tem outros nomes...
Nós que somos *Opaya* temos esses nomes.
Dasia também são outros.

O efeito dos nomes benzidos dos *Dasia* e dos *Miño* seria de direcioná-los como benzedores, mas não dançadores. *Dasia* seriam benzedores de certos aspectos das proteções da Casa em Festa, mas não de outros. *Miño* não são reconhecidos como benzedores da Casa em Festa. Saberes hierarquizam, sejam eles voltados ao ciclo de vida da pessoa, sejam voltados à Casa em Festa.⁷²

Segundo Sabino e seu filho Alexandre Resende, *Dasia* são menores hierarquicamente entre os Tuyuka: -“Somos benzedores, não somos *baya*.” Conforme Alexandre traduzia as falas do pai, circunscrevia a “cultura” dos *Dasia* enquanto seus saberes *niromakañe*, que incluem como já foi visto, proteções das Casa em Festa e

⁷² C. Hugh-Jones (1979, 27), ao descrever a ordem hierárquica modelada pela sequência de nascimento de um grupo de homens, e de certa instabilidade na percepção dos papéis especializados, comenta que os papéis é que dão a ordem hierárquica; e que a idéia de hierarquia sempre vigora, mesmo que não estejam presentes os cinco papéis. Segundo ela, cada papel atualizado (*performed*) em benefício dos outros, sendo importante para os contextos rituais que se tenha pelo menos alguém com competência em cada um dos papéis, hoje muitas vezes atualizados segundo capacidades individuais.

proteções do ciclo de vida. Saberes que se mantêm, pois que, assim como um neto substitui o avô em seu nome, eles também os substituem em seus saberes, quando não esquecidos. Ainda que os avós soubessem mais.

Conforme dizia Mandu, os pajés *Dasia*, como o avô deles, teriam aprendido com pajés *makuna*. E os dançadores *baya* estariam circunscritos entre os irmãos maiores (sejam *Opaya* ou *Okokapea*, no caso dos Tuyuka do alto rio Tiquié).

Segundo Alexandre, referindo-se ao velho pai:

Seu conhecimento de *niromakañe* [o filho se refere ao pai, velho Sabino, *Dasia*] é de proteção da Casa em Festa com fumo e com breu.

Ele tem também os benzimentos da comida, da menina menstruada e muitos outros.

Isso é que é cultura *Dasia*, que nossos bisavós tinham.

Todos os benzimentos deles, ninguém esqueceu. Está em dia ainda.

Estou pedindo para meu pai te falar do que é nosso mesmo, dos netos de *Ñoro*.

Meu pai disse que está falando o que é nosso, que nossa cultura está só aqui.

Conhecimentos e benzimentos que a Gente da Transformação já tinha encontrado

Meu pai questionou por que você está perguntando para ele, se já está perguntando aos outros.

Eu respondi que ela quer saber de você!

Disse então Sabino, o pai:

Vou dizer o que meu avô me falou [disse Sabino].

Pode pensar dormindo e de madrugada.

Ao vomitar, vem mais pensamento e não tem preguiça.

O conhecimento fica bem e não sai.

Jejua para proteger a Casa...

E filho Alexandre, traduzindo fala do pai, Sabino:

Ele disse que escutou com avô dele,

já que o avô é mais do que o pai.

Se a Gente tem avô, é com ele que procuramos aprender.

Enquanto o avô está vivo, o pai deixa o avô ensinar.

Depois que o avô morre, o ensinamento fica continuando com o pai.

Como neto daquele que tinha.

Isso é a cultura que veio para a gente.

Que pegamos desde a transformação.

Só perdemos de nos tornamos dançador e pajé,

mas, como benzedores, temos nosso pai que benze tudinho.

Não é uma fala qualquer, são benzimentos importantes da Casa e do breu.

O avô dele (de Sabino) sabia mais, porque era pajé *yai*,

e o pai dele era benzedor *kumu*.

Quando um benzedor *basegu* ou protetor da Casa em Festa (*wiseri kumu*) morre,

o neto troca [o neto substitui o avô]

e o conhecimento não se perde, não sai.

A idéia da substituição dos avós pelos netos, intrínseca à nomeação no alto rio Negro, se estende aos saberes. O neto substitui o avô no seu nome (idéia do estoque de nomes, cada nome transmitido de avós a netos) e nos seus conhecimentos.

Quando Justino Rezende discorre sobre as conhecidas relações de poder/funções no alto rio Negro, relações que Cabalzar descreveu em detalhes no âmbito do alto rio Tiquié, cita a centralidade de dois aspectos: das relações de senioridade (irmão maior e menor), enquanto chefes e servos, e do exercício, pelos netos, das mesmas funções dos seus avós. Fala em termos de uma maior estabilidade destes aspectos do que das funções de dançador e benzedor. Cabalzar, e vários outros autores, falam em termos de sistema de posições complementares e hierárquicas, no topo da qual estão os mais velhos, irmãos maiores como conhecedores, e de conhecimentos que deveriam ser transmitidos de pai para filho.

O exercício das funções de *baya*, *kumu*, por qualquer membro do grupo (sib), exigirá negociações, pois etnicamente tais funções são exercidas pelos netos de quem fazia isso... Etnicamente não é possível inverter tal relação de poder/funções. O que acontece, hoje, é que os membros de diferentes grupos (sib) aprendem [no espaço escolar] os ensinamentos dos anciãos que lhes permitam exercer as funções de *baya* [mestre de dança], *kumu* [rezador] etc, mas não quanto à relação de irmão menor para maior e de chefe para servo... (Rezende: com. pessoal).

Aberturas que vão além da substituição entre avós e netos, ou da transmissão entre pais e filhos, que Justino Rezende vê como uma característica de espaços escolares, ou “um ensino indiscriminado para qualquer pessoa.” Discute-se com mais cuidado no próximo capítulo como se dá e se percebe a circulação de saberes, no âmbito da agência dos conhecedores mais velhos que, justamente, compuseram seus saberes em diferentes lugares e de distintos modos (sentando com muitos velhos que não seus avós próprios).

Meus pais (apelidados de *Okokapeapona*) não faziam parte dos primeiros (*s#gera*), mas em termos de cantos-danças rituais eram considerados donos, pais de cantos e danças, rituais, mitos... Mas como a maioria está morta, outros se afirmam ser conhecedores e donos de seus saberes, donos de cantos-danças... Eu que deveria ser, que deveria estar exercendo as funções deles, ando fora da cultura tuyuka há muito tempo. São contextos históricos que modificam e fazem surgir novas personagens. O próprio Mandu aprendeu com o meu avô, como Sabino. Meu avô Higino foi ensinando indiscriminadamente para qualquer pessoa que queria saber (Justino Rezende, inf. pessoal, 2009).

Como será visto no próximo capítulo, a ênfase dos mais velhos conhecedores como Mandu, dá-se antes sobre a eficácia de seus saberes, do que sobre questões de precedência, tal como aqui realçadas. Dirá que, enquanto convivia com estes velhos *Okokapea*, estes saberes circulavam em confiança, ao que se poderia dizer portanto,

discriminadamente..Justino Rezende explica que, como ordem normal das coisas na região, uma vez que Mandu aprendeu com avô dele, tais saberes bem poderiam retornar para ele e seus irmãos. Alguns velhos por sua vez afirmam-se mais abertos que outros a falar (para além de seus próprios netos), desde que os mais jovens os procurem!

Ao dar um nome a um menino, o benzedor saberá distinguir se a criança é maior ou menor: seguindo esse critério, define o efeito do seu benzimento, colocando o espírito próprio. Por aquilo que eu andei observando, muitos nomes são comuns entre os Tuyuka, mas o benzedor, mesmo usando o mesmo, sabe distinguir quem é da categoria dos *masirã*, do *bayarora*, *kumua*... por isso, coloca o espírito próprio (Rezende: idem).

Ele se refere ao fato de que, mesmo que cada sib tenha seu estoque próprio de nomes, alguns destes nomes seriam comuns aos diferentes sibs. Mas o benzedor, diante de um nome comum a vários sibs, saberá associar àquele nome o espírito próprio do sib a que pertence. Em tese, não nomearia um menor como dançador.

Justino Rezende, *Okokapea*, também reforça a percepção dos primeiros como *baya* dançadores. As pessoas *Okokapea*, que recebem os nomes dos *Okokapea*, também se estabilizam como pessoas - *baya*. Enquanto isso alguns, não sendo descendentes diretos dos *baya*, disputam os conhecimentos de *baya*, e o tom aqui é de uma dissociação própria dos tempos atuais.

Pelo pouco que entendi, os primeiros *Utāpinopona* (que eram Cobras, Espíritos) eram *bayarora*. A partir disso os seus descendentes (filhos, netos, bisnetos...) seguiam a mesma linha.

Alguns sibs, desde as origens, assumiram mais as identidades de serem *bayarora*. [Mas] nem sempre os irmãos maiores eram *bayarora*. Muito menos os servos. Mas esse assunto é complicado para discutir, principalmente, porque os nossos avós já estão mortos. Hoje em dia há muitas disputas para se fazerem de *bayarora*, mesmo não sendo descendentes por direito.

Outros porque assumiram as danças-cantos de outros sibs. O velho Antonio (apelidado de *Kamosoãpo* de Bellavista; que nos últimos tempos é grande conhecedor dos cantos-danças) vivia repetindo para nós (meus irmãos Antonio e Alexandre) que aquilo que ele canta-dança é de nossos avós (meus avós: *Saruto Pona*) (Rezende, com. pessoal).

Gostaria de dar relevo à marcação da circulação dos saberes “internamente às linhas de pertença, e nos termos de sua identidade,” nos termos de Rezende. Nesse sentido, entendo também essa contraposição elaborada por ele entre *masirã* e *buri nirã*, pela presença ou ausência de estabilidade entre o ser e o lugar: entre, respectivamente, maiores e menores. Segundo Justino Rezende, *niromakañe*, significa:

Práticas fundamentais da vida [ou coisas do lugar da vida]:
benzimentos, cantos-danças, rituais, considerações de parentesco...
Outra coisa é a aquisição de quaisquer conhecimentos,
o que hoje significaria aqueles que possuem conhecimentos,

não necessariamente conhecimentos de nossos avós.
O termo *masirã*, segundo aquilo que o meu avô me ensinava, estava relacionado à categoria dos sábios da etnia: benzedores, entoadores de mitos, mestres de cantos-danças, pajé, *kumu*. Quando se tratava de *masirã*, não se referia aos conhecimentos quaisquer do dia-a-dia que qualquer pessoa pode adquirir. Os benzedores (conhecedores *masirã*), através do benzimento de nomeação, estabelecem o ser [menino e menina]. Uma estabilização dentro da Casa, lugar. Eles se tornam seres da vida; também significa pessoas do lugar; pessoas estabilizadas; para contrapor pessoas que não tem estabilidade, no caso dos *buri nirã* (servos, últimos, *apera*).⁷³

Com todas as suas ressalvas,⁷⁴ explica-me a nomeação como proteção, definindo-se como uma relação profunda da pessoa (sua alma nome) com diversos lugares e com uma especialidade:

O ser humano recebe muitas vidas, o ser humano é um conjunto de muitas vidas, junta diversas vidas (da fruta doce de vida, do banco de frutas doces de vida, do suporte de água de pedra de vida, da cuia de água de pedra). Alguns nomes têm origem numa Casa de Transformação, mas encontram vida também em outros lugares sagrados (*wametire wiseri*). Assim vai gerando diferenciação entre eles... (Rezende: com. pessoal).

A vida da pessoa estaria fundamentada em vários lugares, distintos objetos e seres (sagrados). Se nesse sentido aparece uma idéia de dispersão, a questão da estabilidade anteriormente colocada parece como uma concentração de saberes e lugares, estabilizando pessoas através do nome.

De várias formas está fundamentada a vida da pessoa. E o nome está fundamentado em algum lugar sagrado, em algum objeto sagrado, em algum ser originário (Rezende: com. Pessoal, 2010).

Goldman dizia (2004: 87) que as discussões entre os índios giram em torno, não exatamente da hierarquia relativa (pois em geral cada qual reconhece sua posição) ou

⁷³ Segundo Goldman, entre os Cubeo a distinção entre mais velhos e mais novos está relacionada a uma oposição entre Gente do centro (associado com o lugar da alma) ou Gente boa, e os menores, que são Gente comum. Os servos, seriam os últimos, o rabo, os que estão sob comando (2004: 91). O papel do servo, abolido pelas interferências dos brancos (idem: 96), era mesmo de fazer os trabalhos ao sibs de chefes, como caça, pesca, horticultura, ajudar as mulheres a buscar água e lenha, a o papel ritual de acendedor de cigarro dos chefes. Os chefes ficariam nesse sentido, com menos trabalhos. Mas as várias dimensões dessa relação devem ser consideradas em sua interação, evitando-se impor sobre essas distinções seja o conceito de dominação/subordinação, seja o de *grandparent/grandchild nurturance* (ib.: 96). A estas duas caracterizações ainda se sobrepõem aquelas entre primeiro e último, cabeça e rabo, cabeceira e foz dos rios, umas modificando as outras, devendo todas ser consideradas, em conjunto e em suas interferências.

⁷⁴ Quando Justino faz uma tradução a partir de um documento escrito por alunos da escola em pesquisa com o velho Pedro Poani, ressalva: "Eu não sei explicar bem como os nossos avós entendiam sobre esses conceitos. Também não sei bem quem eram de fato os considerados *baserá*."

questão de honra, mas de poderes vitais, percebida a descendência como conexão com essas forças vitais. Vitalidades, em várias manifestações, relacionadas à ancestralidade, sempre seriam associadas à hierarquia.⁷⁵ Hierarquia teria antes a ver com forças vitais, e apenas secundariamente com status ou honra.⁷⁶

Os primeiros ou maiores foram os *bearers* dos ornamentos rituais originais na transformação, e continuam como seus detentores (possessors) privilegiados, embora não exclusivos. “They exist, without question, as an elite priesthood who are the sole keepers of traditions and the exclusive savants of esoteric knowledge (...) Shamanism appears to be the only field of specialized esoteric knowledge that is open to those of lower rank” (Goldman, 2004: 97). Nesses termos, de conexões com suas forças vitais,⁷⁷ *buri nira* seria, enquanto consideração que recai sobre irmãos menores, ou sobre os que não são dançadores (*baya*), como que uma insinuação de fraqueza, uma insinuação potente nesse contexto (idem: 87), vista como grande insulto, e em geral evitada.

Comentou-se no início do capítulo como os tuyuka se vêem da perspectiva de um futuro em que não haverá mais conhecedores e serão todos como *buri nira*. Estas discussões serão retomadas com calma no próximo capítulo, inclusive a crítica a alguns conhecedores considerados eventualmente *buri nira*, seja por não viverem em regiões de ocupação de seus avós antigos, ou por viverem circulando. - “Todos nós vivemos circulando”, argumentava então Mandu, rejeitando críticas em torno da circulação dos saberes entre diferentes linhas, quando da circulação dos conhecedores por outras paragens. Se, através dos benzimentos, velhos conhecedores e comunidades podem agenciar revisões cosmo-políticas, será dado relevo à agência dos velhos conhecedores contemporâneos, repensando a noção de circulação de saberes entre netos de um

⁷⁵ Goldman (2004) lembra já todo papel de chefia: o sênior, naquele modelo elementar, o irmão maior inatamente qualificado como líder. Seja pela organização frátrica ou entre linhagens de sib, todo papel de liderança, seja chefia ou líder ritual, sai das linhas mais altas. “For the necessary reason that they are recognized as the exclusive sources of vital powers. They are responsible for fomenting personal and collective development and growth and for infusing the communities with vital forces that they claim as representations of the founders.”

⁷⁶ Embora Goldman tenha em mente um sistema de significados religiosos (idem: 89) ao falar das relações hierárquicas, sua análise dos tipos de relações hierárquicas é interessante. Uma representa uma ordem serial, outra, relações diádicas. A serial diz respeito ao crescimento de gradações de força e eficácia. Outro, às relações duais e complementares, como aquela entre mais novo e mais velho. Toda variação da hierarquia nos dois modos gerais, serial e diádico, estariam integradas, constituindo um sistema coerente de significados sociais e rituais. Haveria intercâmbios próximos entre os pares pertinentes (2004: 93). Enquanto a relação entre sib mais velho e mais novo é a mais marcada e mais polarizada, as outras associações hierárquicas têm mais sentido de gradação de funções.

⁷⁷ Velhos / jovens também pode ser mais do que uma simples distinção, ganhando tom de vigor relativo (Goldman, 2004: 107).

mesmo avô, articulando noções mais amplas ou genéricas relacionadas à substituição (entre avós e netos), com prosseguimento dos saberes em linhas (menos estritas, pensadas mais genericamente em dinâmicos eixos de confiança).

Circunscrições do perigo e seus abrandamentos

Na sequência detalha-se um pouco mais os procedimentos relacionados à incrementação dos saberes e poderes do homem dançador e cantor, e da mulher cantora.

Em seguida, discute-se modos como os perigos inerentes a tais potências são circunscritos - possivelmente de modo sensível ao gênero do conhecedor -, frente aos parentes, frente à gente-peixe, à gente-onça, aos ancestrais. E como, nos sentidos em que são circunscritos diferenciando-se os perigos, também o são as possibilidades de abrandá-los. Ou seja, como os benzedores manejam a alma, através da nominação e dos procedimentos de descontaminação dos alimentos, nesse sentido. Perigos circunscritos de modos nuançados: discute-se como se procede certas revisões cosmopolíticas em torno da nominação e dos benzimentos dos alimentos, no intuito de abrandar certos perigos, potencialmente maiores quanto maior a potência do conhecedor.

No caso da nominação, um dos abrandamentos discutidos remete à evitação de citar, no curso do benzimento, as Casas de transformação muito distantes, o que tornaria aquele conhecedor mais potencialmente visível à gente-peixe. Outro modo de abrandamento remete à evitação de impregnar a alma da criança com todos os adornos, na intenção de transformá-lo em um grande conhecedor e dançador, aqui discutido com mais detalhes..

Lembrando do que se dizia no início do capítulo, adentra-se a partir de agora aspectos que Mandu não desejava tanto falar, agora com Gire (Opaya), Justino (Okokapea), Sabino e Alexandre (Dasia). Indo além da incrementação dos poderes e saberes do benzedor, para os aspectos dos riscos e perigos inerentes a tal potência. Mas começando pela incrementação de poderes de homens e mulheres dançadores e cantores ou cantoras.

Segundo registrado por Justino Rezende, numa única conversa que teve com seu finado pai, em torno de *niromakañe*, o pai dele contou-lhe que benzia os nomes dos homens *okokapea* também como dançadores, mas com nomes/bancos/pensamentos

diferenciados dos *Opaya*. Assim fazia o benzimento de criança *baya*, um menino dançador⁷⁸:

Busca sua vida, busca seu banco de vida, e traz para este patamar.
Busca sua vida, seu cigarro, seu ipadu, seu porta-cigarro,
todos os seus adornos.
Seu banco de vida que o torna mestre de cerimônias.
Com estes elementos procura sua vida
em todas as partes deste universo,
e as fixa nesse patamar...

Como dizem vários *masirã*, “se você conhecer todos os ornamentos, saberá como benzer o espírito ou alma do *baya*.”

Diferentemente, se faz o benzimento da alma nome da menina dançadora:

Tem vida e poder na maniva, amendoim, cará;
nas cuias de vários tipos, aturás (de vários tipos), balaio;
nas pedras de alisar cerâmica, nos potes de cerâmica;
nas miçangas, nos aturás, nos bancos;
no banco de vida, banco da mulher,
banco que a faz mestre de música, mestre de resposta de cantos.
Todos esses elementos lhe são entregues,
Entrega-lhe tudo e a fixa neste patamar.
Com todos estes elementos coloca sobre os *waikōari*.⁷⁹

Essa fórmula indica a correlação entre banco de vida e pensamento/conhecimento, bancos e cuias de vida que os tornam mestres de cerimônias. No caso das mulheres *Okokapea*, além dos bancos de mulher, cuias, maniva, potes de cerâmica, elas podem receber também o banco de mestre de música, mestre de resposta do dançador.⁸⁰

Explicita o conceito de banco enquanto banco de pensamento/conhecimento, diferenciando os bancos de homens e bancos de mulheres, assim como bancos de *baya*, conforme escreveram os alunos da Escola Tuyuka em uma de suas pesquisas:

Na origem dos Filhos da Cobra de Pedra, os maiores foram tendo irmãos menores, e foram sendo nomeados. Assim, com almas diferenciadas tinham conhecimentos distintos... conforme os primeiros e seus irmãos menores foram recebendo nomes diferentes na Transformação, conformavam almas diferenciadas, que tinham conhecimentos distintos.

⁷⁸ Note-se que estão transcritas fórmulas resumidas. No caso, a versão completa encontra-se no volume editado por seu filho.

⁷⁹ Rezende, Eduardo. Basere (1996: 34-36).

⁸⁰ Conforme descrevemos aspectos da diferenciação Tuyuka, Desana ou Kubeo, o comentário a seguir indica como tal condição de humanidade é equiparável em toda a região, por todos os povos Tukano, Baniwa e até Hupda. Já adiante veremos como essa diferenciação segue, de modo um pouco mais fugaz, no curso das diferenciações entre diferentes linhas de gente tuyuka, diferentes linhas tukano. E também estamos enfatizando como as diferenciações são produzidas e percebidas em termos de senioridade. Ver também Mahecha (2004: 141).

Ou seja, no âmbito do conhecimento, objetos como os bancos da alma são centrais na distinção entre pensamento da mulher e o pensamento do homem. Nomes, pensamento, alma da mulher se expressam antes de tudo através dos trabalhos da roça e processamento dos alimentos, procriação e cuidado dos filhos (que são suas atividades cotidianas, em grande medida compartilhadas com seus cônjuges).⁸¹

Segundo Guilherme Tenório, na nominação da grande conhecedora e dos pensamentos de mulher, os adornos cerimoniais já estão incorporados aos objetos de seu trabalho (os adornos sobre o trempe). Na sequência observa-se como homens e mulheres podem ser igualmente nomeados como dançadores *baya*, nos seus modos próprios de cantar e liderar uma Casa em Festa.

Para ser *yarige buago* (a que encontra alimentos e muita tapioca),
colocam ou encarnam nela adornos, como os de um homem que vai dançar:
Encarna o tripé (*ñama*, onde apóia o cumatá para lavar a tapioca)
colocando o colar.
A parte superior do tripé (com três pontas curtas) é seu cangatara (*pesariro*).
O pé de trás é a coluna da mulher, os da frente seus braços.
O cumatá é seu útero (*nisutiro*).
Com benzimento está encarnando seu pensamento⁸² nisso aí (no tripé / nos adornos).

Segundo me explicou Sabino, “algumas mulheres podem ser como os homens-dançadores.”, Ou seja, mulheres-*bayarora* ou mulheres cantoras (não se destacam pela dança ou uso dos adornos, apenas pela linha do canto). São esposas de *baya*, esposas do chefe da maloca, mulheres cantoras-respondedoras do canto: *yugo*. São também conhecedoras que incrementam seus poderes de *baya* sobre seu próprio corpo-alma no curso de sua vida. Com isso tornam-se resistentes o suficiente para, no curso da Casa em Festa (*Basariwi*), consumirem as mesmas substâncias rituais que os homens-dançadores. Mas também tornam-se vulneráveis aos perigos maiores aí envolvidos, embora aparentemente, não com tanta intensidade.

Os grandes conhecedores são líderes rituais; suas esposas; também líderes dos trabalhos femininos da maloca, líderes das demais mulheres. Quanto aos saberes que o benzedor prepara para ela, aproximam-se, mas nem tanto: “ não seria exatamente como faz para um homem dançador.” Pode-se dizer que tudo o que é dito na sequência para mulheres, é feito nesse sentido comparativo.

Através desses benzimentos do nome, o conhecimento de respondera de cantos é incorporado na sua alma (*yugo yeripona basere*); ao mesmo tempo benze para que

⁸¹ Ver Mahecha, 2004: 111-112.

⁸² A direção espiritual do pensamento, diríamos segundo Goldman, ver acima.

ela se lembre sempre, guarde estes saberes. E para que, mesmo conhecendo tudo, esse conhecimento ainda se multiplique, com uma sequência de benzimentos que segue recebendo no curso da vida e Casas em festa (já que a cada festa ela seria novamente - e cumulativamente - benzida/protegida).

Junta *basamo* [ritmos] no coração dela, para se tornar *baya*,
Chefe-da-maloca junta coração dela para se tornar *yugo* (respondedora de canto),
benze o prolongamento ou a duração comprida da resposta dela,⁸³
juntando no coração dela,
Alma dela tem conhecimento para se tornar *baya* e respondedora (*yugo*).
Porque a linha de vida dela nasce aí nesse saber, e vai até o fim da vida:
a linha de coisas doces dela nasce aí nesse saber e vai até o fim da vida.
Esse conhecimento incorpora no coração/alma dela,
para ela não esquecer mais,
por toda vida vai praticar isso,
todo momento de danças vai se lembrar de novo.

É como algo que o *baya* estaria doando para que ela saiba, algo que já praticavam desde a origem, para ela pegar a doação e não esquecer, e ele protege... Para praticar em todo momento de dança e em toda vida, se lembrando de novo como se fosse computador, escreve e não esquece, aí fica guardado o que ela queria. Prolonga duração da resposta dela, uma linha de resposta de frutas doces:
é para ela não ficar com sede enquanto está respondendo; quando responde, sentir-se como tomando um pouco de água, para não sentir cansaço nessa inspiração.
Junta ou reúne esse pensamento no coração da criança quando ela está nascendo,
esse pensamento para ela se tornar como *baya*, esposa de um grande *baya*.
Para que ela saiba cumprir bem os jejuns tantos anos necessários, e assim não adoença de fraqueza *wisire* (as comidas não a ofendam).

Quando jovem, ele benze de novo e benze/sente se está tudo bem.
Nesse ponto (ser *yugo*), benzendo essa segunda vez,
ele sente se ela vai conseguir cumprir e chegar nesse ponto,
e já manda penetrar mais esse pensamento na consciência dela:
a idéia de se tornar esposa de *baya* e chefe da maloca (*wimako*).
Com a sequência de benzimentos de proteção (nascimento, nomeação, outros momentos)
e a cada festa de que participa, o conhecimento se multiplica (*pupisãhaku*).
No dia da festa, já conhecendo tudo (*masipetihakio koresa*), o pensamento que ele tinha benzido se multiplica, cresce para ela.
Então se ele benzer a alma para ela ser *baya*... benze numa primeira oração.
Depois na iniciação, se ela está cumprindo, ele continua benzendo a mesma oração. Benze de novo para ela concentrar mais...
Mas se ela não praticar, é perigoso.

⁸³ Refere-se ao uníssono que a respondedora deve sustentar durante algumas ocasiões do desempenhos dos cantos em dia de festa, na maloca, o que exige fôlego e afinação.

Uma vez tendo incorporado esse conhecimento, várias práticas são necessárias para que ele se multiplique, como proteções contra perigos que o vulnerabilizam. Estes saberes estão ali, impregnados no corpo/alma, de modo controlado. Pelo modo como se comporta, naquilo que consome, por onde anda, durante a festa ou depois da festa (de modos distintos no caso das mulheres cantoras, há perigos e, portanto, prescrições. É apenas aos que seguem cumprindo as restrições e dietas indicadas que se continuará benzendo para ampliar sua capacidade de concentração, e até sua capacidade de cumprir os jejuns. Com tal pensamento incrementado, também crescem as conseqüências de um deslize, o grau dos perigos a que um *baya* ou a mulher entoadora e respondedora dos cantos estão potencialmente vulneráveis.

Como será observado, perigo está em toda parte: parte está na inveja dos vivos, parte na raiva de outras gentes. Parte, nas substâncias que a pessoa ingere no momento da festa, substâncias rituais como o *ipadu*, bebidas rituais como o *caapi*. Parte do perigo está na falta de determinação, ou na irresponsabilidade da própria pessoa, que irá estragar-se por si mesma se não seguir as prescrições (“a receita dada pelo benzedor”). Portar o conhecimento é potencialmente mais perigoso, em várias instâncias, entre os participantes da Casa em Festa, entre as outras gentes. A inveja de outras gentes se efetiva quando, por irresponsabilidade própria, se ingere desmedida ou desrespeitosamente aspectos dessas gentes (substâncias, filhos). Mas há perigo entre os participantes da Casa em Festa, entre os que estão fora, entre as outras mulheres, na ingestão de alimentos e bebidas rituais. Há benzimentos para controlar estes perigos durante a festa:

- ... para não ter inimigos nesse momento em que está respondendo (que alguém sopra e estrague);
- ... para que todas as mulheres ali reunidas se sintam como iguais (como irmãs, dizem);
- ... da inveja de outros (que podem ter ciúme por ela ser mais *baya*, e ficar fofocando);
- ... para não ter mordida de cobra (quando sai da maloca fazer necessidades);
- ... para comer junto com o *baya*, antes de todos, durante a festa (*ipadu* benzido, *caapi* benzido), todo momento de comer as coisas benzidas na festa, ela pode comer antes de todos, junto com o *baya* dançador;
- ... para ela ficar corpo normal... forte ;
- ... para ela sentir a força dela e não sentir sonhos, fraqueza, preguiça;
- ... para ela ficar forte todo o tempo, ficar vendo como o *baya* está dançando;
- ... para ela acompanhar e não sentir sono, não sentir cheiro da fumaça, que esquentada dá sono.

Participando de festas, saberes se multiplicam, mas alguns aspectos devem ser eliminados nos momentos posteriores, quando passariam já fora da festa, eles mesmos, a

ser nocivos ou perigosos. Ao final da festa, são eliminados alguns dos efeitos das substâncias rituais que o *baya* ou dançador (ou a *yugo* respondedora) consumiu ao lado dos dançadores; e os efeitos dos ritmos dos cantos.

Uma série de procedimentos incrementa a alma do cantor, alguns deles diferenciando homens de mulheres. O benzimento que se fez, o que primeiro impregnou na alma da pessoa: “Agora o benzedor continua benzendo aquela mesma oração, mandando concentrar mais”, para que fortaleça sua alma, seu pensamento, e com a força ela não sinta preguiça ou sonolência. Sem isso, a fumaça do fumo a deixa tonta, ela sente “esquentoso”: um efeito danoso durante a festa, que é cortado no benzimento (*nimarota*), *muno nimare* (corta-se o dano do cigarro), *wuganimaro* (corta-se o dano da preguiça). Já depois de terminada a festa também a atingem *patu nimaro* (dano ou efeito do ipadu), *kapi nimaro* (dano do caapi), *bayari basamore* (zoando como cachoeira no ouvido, já acabada a festa). Enfim, é importante proteger para que, quando terminar a dança, aquele ritmo saia de seu pensamento, assim como os efeitos do caapi e do ipadu (*kapi nimaro*, *patu nimaro*), só retornando a ela quando se benzer nessa intenção novamente, na próxima festa. Dizem alguns conhecedores que o principal ritmo a ser retirado do pensamento refere-se às visões do caapi (*kapi nimaro*). Para os homens, elimina-se também o zoado das flautas sagradas, quando as houverem visto e ouvido.

A *yugo* (mulher cantora) cuida e acompanha todas as mulheres. No benzimento de proteção da cantora no início de cada festa, o benzedor deixa todas as mulheres vindas de fora (de outras comunidades), como verdadeiras amigas dela: não mais como pessoas quaisquer. É nesse sentido que ele as iguala (*bapore*) em pensamento, em benzimento. Segundo traduções: “considera a todas como irmãs, reunidas, de modo que não pensem em brigar, xingar, fofocar”. Do mesmo modo “igualaria” ao grupo dos iniciandos sob uma mesma Casa em festa.

Dizem que benzem tanto homens como mulheres, no mesmo sentido, como *baya*. Mas diz-se também que para a mulher, “eles não benzem tanto assim como os homens”, “não mandam a mulher se sentir como um homem”. “Não pode igualar as mulheres aos homens nos saberes”.

Segundo Sabino:

para não ficar lembrando a todo momento,
para não ficar no pensamento,
junta tudo e manda sair,
espalhando nas Casas sagradas.
Se não faz isso, vai ficar zoando muito para ela

(a dança, como o *baya* estava dançando),
fica zoando como cachoeira no ouvido dela.
Depois, na hora da [próxima] festa, junta de novo e concentra
no momento da dança,
para ela lembrar, pensar de novo, acompanhar de novo...
Só isso que ele arruma para ela.
Não faz tanto como homem *baya*, coisas dos saberes.
Nokorora kenowi (só isso que ele arruma para ela, não tem outra coisa).

Conforme traduzia simultaneamente o filho de Sabino, “o velho disse que os benzedores que benzem a alma das meninas como dançadoras, preferem não benzer todas as Casas”. Note-se que ele se refere à nominação, fundamento das alterações corporais que diferenciam a humanidade frente aos perigos. Mandu destacava a nominação e a entoação enquanto fonte de vida e poder das pessoas. Segundo percepção de Guilherme Tenório:

Ele [Sabino] diz que prefere não benzer todas as Casas sagradas.
Antigamente morriam muitas mulheres
que não praticavam bem até chegar à formação.
Isso acontece se ele benzer todas as Casas e ela não praticar.
Aí vão dizer que foi ele [o benzedor que a nominou] que a estragou,
mas foi ela que não cumpriu.
Sempre que acontece assim, cai [culpa] pro benzedor.

Ele prefere não citar todas as Casas no benzimento, mas apenas as Casas na parte onde ela está morando. Isso porque em cada Casa que benze, ele avisa: “Ela vai ser assim” (*baya, yugo*). “Ele passa por cada Casa avisando”, dizia. Sendo Casas de gente-peixe, eles ficam alerta e de prontidão: quando ela não praticar bem [as dietas], eles irão atacá-la. Essa criança ou jovem está mais vulnerável, e perceptível, à gente-peixe.

Dietas dizem respeito à série de comportamentos, práticas ou restrições corporais, alimentares, espirituais, a que a mulher está submetida enquanto portadora destes saberes:

Se ele quiser benzer todas as Casas,
começando do Lago de Leite... o faz.
Mas ele prefere avisar apenas aos *waimasã* da região onde ela está morando
(ainda que esses possam vir a avisar aos demais).

Então o benzedor procura abrandar os perigos dos ataques de gente-peixe na quebra das prescrições; e evitar as acusações que poderá sofrer ele mesmo, como aquele que a benzeu, em caso de morte dela. Com isso, restringindo as Casas entoadas, ele tornaria menos arriscado, tanto para ela (que tem menos chance de estranhamento

por outras gentes) como para ele (que seria acusado no caso de morte dela), esse processo de potencializá-la conhecedora.⁸⁴

***Estratégias de abrandamento da alma e potência do conhecedor
(visibilidade ante aos Ancestrais e à Gente-Onça)***

Hoje é muito comum um conhecedor, no curso de sua diferenciação, “estragar-se por si mesmo”, como costumam dizer, quando viola prescrições a ele recomendadas. Nesse sentido, busca-se abrandar certas restrições, tanto através dos benzimento da nomeação, como através do benzimento da comida, “para que não se estrague tão facilmente”. Há várias estratégias de abrandamento. Algumas vêm sendo apresentadas por alguns autores, embora não como foco de discussão. Com relação aos abrandamentos acima referidos, Mahecha comenta mais detalhadamente da necessidade de manejar os benzimentos da alma e nomeação nos casos de comunidades que já não seguem o modelo de residência virilocal e filiação patrilinear: onde um benzedor nomeia crianças de diferentes etnias ali co-residentes (Mahecha, 2004, 90); ou quando nomeia crianças na cidade (geralmente os próprios netos, filhos de uma filha, sendo o pai branco ou desconhecido (Lasmar, 2005). Rezende (2007) comenta uma série de abrandamentos em torno da alimentação e dos sentimentos dos benzedores frente às atitudes desmedidas dos seus pacientes, ou frente às novas práticas de higiene, saúde e alimentação incorporadas dos brancos. Todo benzedor entretando, manipula *yeripona* seguindo regras (Goldman, 2004, 347), que estão dentro de um corpo de conhecimentos seriamente considerados. Nesse sentido é que os índios dizem que se pode fazer o que quiser, mas sempre segundo regras (idem: 348). “Os humanos têm que estar o tempo todo ciosos das regras e ritos que garantem o bem estar de seus corpos. Quem transgride, fica vulnerável e mais suscetível de adoecer” (Lasmar, 2005: 219).

Algumas estratégias de abrandamento, em particular, estão em discussão aqui.

Como já aventado no início do capítulo, benzedores e famílias, pais das crianças, têm preferido não mais fazer o benzimento da alma-nome da criança recém-nascida impregnando-a com intenção-pensamento de ser e tornar-se grande conhecedor ou dançador. Ou seja, no momento do benzimento da alma e do nome, em linhas gerais, não mais seriam incorporados os adornos cerimoniais, ou parte deles. Desse modo evitariam

⁸⁴ Não tenho certeza se, da mesma maneira, esse modo de visibilidade frente aos *waimasã* ou Gente-Peixe se aplicaria aos homens, conhecedores maiores. Supostamente, sim.

os grandes riscos que correrem ao possuir tais saberes sem dar seguimento ao conjunto de restrições associadas à sua produção, manutenção, incrementação.

Segundo Mandu,

Incorporada com isso [os adornos da alma], tem que mandar rezar, toda as vezes.
Tem que respeitar e rezar antes de comer.
Ela também resguarda, sem ir na roça; vomita...
Faz isso na iniciação,
na primeira menstruação e nas outras,
quando vai ter filho,
depois do parto,
depois de festas.
Não pode mesmo comer coisa com gordura,
senão, acontece *usesare* (impregnação da alma com gordura).⁸⁵
Tem que respeitar e rezar antes de comer...
Se ele, sem rezar nada, come alguma coisinha, peixe, caça
(tanto para homem, como para moça que não respeita o que o *kumu* fala):
Ele [a mulher também] vai estragar por ele mesmo, aí vai enfraquecer, *yawisire*,
e pode morrer.

Todos os homens que faziam iniciação com flauta sagrada
e não respeitavam, morriam.
Aquilo [os adornos (da alma)] para ser dançador: isso que se queima.
Pode acontecer de o cara ficar pálido e de bochecha inchada (*wisire*).
No que o pajé rezou, ou encarnou: isso aí está queimando.
E agora ele tira tudo para ele ou ela não morrer.
Impregnação de gordura (*usesare*), acontece se ele comer alguma coisa
gordurenta, como peixe, mochiva, abacaxi, sem mandar rezar nada.
Isso dá *usesare*...
Se ele comer sem rezar, jajaraca pode morder, onça pode comer...
Isso acontece com iniciação, quando tem filho, depois do parto, primeira
menstruação, qualquer menstruação.
Antigamente tinha que rezar antes de comer, hoje ninguém respeita mais...

Abrandam-se prescrições, proteções e conselhos, devido aos riscos envolvidos no seu descumprimento. Ao lado de mudanças significativas no modo de vida, abrandam-se a nomenclatura, considerada muito perigosa; e constitui-se com o benzimento da comida uma alma resistente a um espectro maior de alimentos e, sobretudo, peixe e carne de caça, além de benzer os alimentos mais rapidamente.

Alguns conhecedores demonstram certa desconfiança, curiosidade ou desconforto diante dessas novas formulações da nomenclatura ou do benzimento dos alimentos. Nesse

⁸⁵ Como sugere Maia (2009: 183) em relação ao Baré do alto rio Negro, o perigo é o acúmulo de saruasã no corpo, que em razão disso adocece, sendo necessário retirar o saruasã que vai se acumulando. Ou seja, se o ritual de iniciação se volta à fabricação do corpo de pessoas saudáveis, percebe-se um contra-movimento, um movimento reverso que o contra-efetua se utilizarmos o jargão deleuziano e wagneriano incorporado por Viveiros de Castro (2002, p. 453) em sua teoria da construção do parentesco (Maia, idem: 184). Ou seja, o corpo é fabricado contra um fundo dado de hostilidade dos não-humanos (animais, frutas, instrumentos sagrados) contra os Baré, articulado pelo conceito baré de saruasã (entendido como conceito de afinidade potencial pelo autor).

sentido, alguns dizem que os velhos de antigamente não colocavam essas questões. “Nunca escutei meu pai falando disso”. “Isso não é bom”... Ao que parece, entretanto, confirma-se nesse rumo uma convergência entre agência dos benzedores e dos que pedem pelos benzimentos, entre agência dos velhos e dos jovens que buscam tais abrandamentos. E através dos abrandamentos, se mantém a eficácia dos saberes, que se transformam enquanto circulam. Mantém-se assim a eficácia diante de mudanças, e é a essa convergência que me refiro como abrandamento e revisão cosmo-política.

Fala-se tanto da não incorporação da alma como dançador, como do abrandamento do âmbito do benzimento das comidas (protegendo a alimentação).⁸⁶ Nesse caso, incorpora-se a alma da criança como uma alma de um animal carnívoro para que, como tal, ela possa comer como estes animais, tornando-se resistente (pela alma) a comer carne de toda ordem, sem que sofra com isso fraqueza (*wisire*), fraqueza pela comida que poderia impregnar sua alma, através dos adornos da alma (*yawisire*), pelos atributos gordurosos dos alimentos.

Referindo-se aos saberes da mulher cantora (*y#go*), e ao que agenciam hoje os benzedores, perguntado sobre as proposições de Mandu, Guilherme Tenório comentava, também sobre os mesmos benzimentos, no alto Tiquié:

Antigamente, quando o *kumu* benzia a mulher
para ser mãe das comidas e dos plantios,
ele rezava assim:
ele incorpora com essa intenção [de que ela seja mãe dos plantios],
e a aconselha para não comer nem assado, nem moqueado,
até que ele reze todos os alimentos.
Era assim.
Hoje em dia ninguém respeita.
Então, hoje, não incorpora mais nesse negócio (intenção de conhecer naquela
direção).
[Ao invés disso] Incorpora prá [pessoa] um cachorro, um animal,
porque [assim estando] ela menstruada, não acontecerá nada.
Incorpora uma onça, uma lontra... qualquer animal que come peixe e come caça.
Ai ela já vive [e se alimenta] como animal que eles incorporaram...
Não sei como é agora...

Vão se evidenciando outros modos como o campo de saberes *niromakañe* conjuga-se ao universo de agressões, sendo dele destacado pelos conhecedores. A quebra do jejum alimentar torna imediatamente o corpo gorduroso, *#sesãg#*. A gordura incorpora nos adornos da alma do conhecedor maior. Tal corpo aparece como comida (gordurosa e cheirosa) a predadores, como onça e cobra. O conhecedor torna-se presa

⁸⁶ Ver C. Hugh-Jones (1979: 119); Mahecha (2004: 118); Århem (2001: 277) e Cayón (2002: 84).

dos jaguares. Só um pajé pode retirar, nos casos mais graves, o carajuru ou o *witõ* poluídos, gordurosos, ou queimados, dos ouvidos do conhecedor, reconectando-o à vida, agora com poderes abrandados.

Um outro benzedor (que não um pajé) pode fazer, em pensamento, a limpeza dos adornos da alma, ou do ouvido; mas apenas um pajé pode evitar uma morte iminente nesse caso, retirando definitivamente dos ouvidos os objetos queimados (onde está, justamente, incorporada essa determinação de pensamento). Há possibilidades de restituir e reunir essa alma com novo benzimento (cura), o que novamente, em casos mais graves, só poderá ser feito por um pajé. Ele que retira do corpo essa parte de *witõ* ou *wasosõaki* impregnados de umidade, gordura, ou calor (queimado), ele que os restitui. Se, em algum momento - o que é relativamente comum - um conhecedor em processo de incrementação, estraga-se por si mesmo quebrando jejuns, só o pajé poderá conduzir tal tratamento, limpá-los e, algum tempo depois, recolocá-los para que recomece o cultivo destes saberes.

A quebra da dieta (genérica) tem outro efeito paralelo sobre o pensamento-alma. Quando objetos sobre os quais estão impregnados os saberes se queimam, a pessoa passa a agir como louco, descontrolado, e sem pensamento.⁸⁷

A quebra de dietas remete ao eixo das agressões da gente-peixe e dos animais em geral (*waikura*). Não remete à poluição dos adornos da alma, que é aspecto dos conhecedores maiores. O mesmo se viu no caso citado acima por Sabino, quando dizia não citar todas as Casas na nominação, distinguindo vulnerabilidade das mulheres frente à gente-peixe. Conhecedores maiores vulnerabilizam-se frente à Gente-Onça. Parece relevante que remeta aos ataques de Onças e Cobras, e não a outros acometimentos referidos como ataques de gente-peixe e outras Gentes (Animais como antas, veados, lagartas). Ainda assim, como na alimentação, pode-se considerar que *yawisire* enquanto consequência da poluição de seus adornos da alma (e ouvidos) resulte para o conhecedor, na ativação do ponto de vista de outrem. A pessoa, enquanto tal, aparece como comida gordurosa para a onça ou para a cobra, como usualmente formulado.⁸⁸

O conhecedor ou conhecedora vive em estado de vulnerabilidade humana frente à gente-onça, gente-cobra, e será atacado sempre que desrespeitar jejuns alimentares, mas se o espectro dos alimentos permitidos se estende, embora seu poder se abrande, não

⁸⁷ Isso indica distinções relevantes entre a circulação de saberes e a circulação de alimentos. Mas sua discussão está fora do escopo desta tese.

⁸⁸ Segundo Paulo Maia, contra-predação dos animais (.

mais se verá tão radicalmente vulnerável. Embora o eixo marcado pelos saberes *niromakañe* dos benzedores (xamãs verticais) seja o das conexões com os ancestrais, o desvio ou deslize do conhecedor gera um cruzamento entre os eixos. A ingestão de alimentos gordurosos provoca agressão por *waimasã*. Mas o conhecedor maior incorrendo nesse deslize, torna-se visível aos predadores inimigos maiores. Enquanto ofusca essas perspectivas inimigas está afeito a se tornar grande conhecedor, o verdadeiro humano aos olhos dos Ancestrais. Inversamente, visível às onças, perde visibilidade aos ancestrais. O conhecedor protegido e comedido ofusca estas perspectivas.

Nesse sentido, busca-se revisar proteções e prescrições, abrandando-as parcialmente, contornando aquelas mais excessivas, pois que difíceis de cumprir nos novos tempos, evitando-se tais perigos maiores. A nomeação e as danças cerimoniais garantem visibilidade ancestral, mas potencializam, em maior grau quanto maior o conhecedor, a perspectiva dos predadores, no âmbito das relações horizontais.

Foram citadas estratégias de, manejando-se certos aspectos da alma, corpo, pensamento, rarefazer o conhecimento impregnado na alma, diante de um corpo menos resistente; e de abrandar o rigor das dietas, já que muitos se demonstraram incapazes de segui-las.

Visibilidade ante à Gente-Peixe: modos de igualar os seres (acalmado gente invejosa)

Mesmo sem alma de dançador, a pessoa comum “vive com benzimentos”. Sempre há que comer alimento benzido, sob risco de adoecer (*wisire*), ainda que com dietas e riscos abrandados; respeitando o benzedor já mais conformado, que acelera a introdução de alimentos e evita prescrições mais rigorosas, não há risco algum de padecer *wisire* com efeitos tão fulminantes.

Mas os riscos circunscritos à gente-peixe permanecem. De tal modo que afetam a todos os humanos, sem distinção pela potência dos seus saberes maiores. Há que se proteger sempre, no nascimento e a cada menstruação ou festa de jurupari de que participem, a cada viagem à cidade. Há que se proteger no que ingere. Mas se contorna o rigor das dietas, a maleabilidade dos corpos e pensamentos. Afasta-se eventualmente de saberes e poderes maiores, como o benzimento da alma do *baya*, ou a iniciação com flautas sagradas. Procedimentos muito interligados, quando apenas aqueles em formação

como grandes conhecedores usariam os adornos e as flautas mais poderosas e perigosas.

Confeccionar adornos, entretanto, é algo que só pode ser feito por conhecedores maiores. Bastante perigoso, exige dieta rigorosa. Envolve um procedimento de igualar-se à Gente-Pássaros (*waimasã*, donos das penas e pêlos usados nessa fabricação), que o dono do pássaro alcança o nomeando, ou seja, conhecedor (e criador) benzendo com o seu próprio nome o pássaro que ele cria. Ainda exige o cumprimento rigoroso de dietas para que o próprio *waimasã* - agora compartilhando nome com seu cuidador - não adoça, morrendo ou suas penas perdendo vigor ou sangue, empalidecendo; tornando-se então, também ele, presa de uma onça em função do que seu dono ingeriu. O conhecedor maior iguala-se, ele mesmo, à Gente-Pássaro no momento de confeccionar os adornos.

Para os humanos em geral, o procedimento de prevenção ou proteção de doenças de *waimasã* (note-se não se trata do eixo cura/agressão, mas de um aspecto das prevenções de doenças) é o seguinte, analisado aqui mais longamente, antes de retomar o curso dos documentos então propostos por Mandu. Já que ainda não se alcançou falar do quarto documento que ele propunha (ver início do capítulo).

O que interessa ressaltar no momento são os modos como se busca acalmar gentes agressoras ou invejosas (gentes de mal-agouro, de tristeza, gente-peixe) de várias maneiras, dentre elas, com o oferecimento em pensamento-benzimento, de comidas rituais como tabaco, caapi e caxiri.

Essa proteção frente a *waimasã* alcança a todos os que dançam sob a Casa em Festa, igualmente aos conhecedores, homens, mulheres e crianças, na Casa em Festa ou no parto, nascimento, iniciação. Não se trata, portanto, de um procedimento que diferencia os conhecedores, mas que destaca os humanos em geral, frente a essas gentes. Um procedimento adotado especialmente de modo preventivo (e não curativo).

Na Casa em Festa, o basegu ou benzedor complementa as transformações ali agenciadas através dos dançadores (dos cantos, danças e entoações cerimoniais). É o caso dos procedimentos preventivos das doenças, que seguem as épocas do ciclo anual (*diarige wanoare*). Em certos aspectos, as proteções de doenças da Casa em Festa se explicitam enquanto proteção frente aos *waimasã*, outras gentes, toda ordem de inimigos. Percorre-se ali todas as portas do mundo, nas quatro direções, acima e abaixo da maloca do universo. Nesse sentido se destaca a fabricação do corpo e da humanidade, ante aos perigos da gente-peixe.

Basoka bapore, que seria um aspecto apenas das transformações agenciadas no *diarige wanoare*, explicita certas agressões e procedimentos preventivos gerai ante agências da gente-peixe e outras gentes bravas (*iña_tutiri basoka*: gente que vê _ agride). A discussão a seguir inclui os brancos ao lado dos animais e demais gentes invejosas, na categoria de *waimasã*: os que não chegaram a se transformar em humanos. Trata-se aqui de uma discussão bastante pontual em torno de certo aspecto da Casa em Festa, que se dá em meio a procedimentos mais abrangentes (*diarige wanoare*, já introduzido anteriormente). Diz-se que gente-peixe passou a considerar os humanos privilegiados por terem tornado humanos, enquanto eles permaceram gente-peixe (ver Cabalzar, 2005: 68). Do ponto de vista deles, essa diferenciação corresponderia a uma perda comparável à morte, e o antagonismo ou inveja que persiste seria como o antagonismo entre vivos e mortos. Nas proteções das doenças na Casa em Festa, que são benzimentos cerimoniais que acompanham cada época do ciclo anual, durante a Casa em Festa o benzedor *baseg#* avalia qual doença vai chegar, conforme o movimento das constelações. Segundo Sabino:

Avalia que doenças chegam, subindo ou descendo, a cada constelação que está subindo. Enquanto fazem iniciação, vão vendo qual constelação está subindo.

Começando com a constelação do tatu (*pamo*), se perguntam:

- Como *pamo* está subindo?

E vão ver os pontos principais: que doenças chegam

[de cada porta da Casa do Universo],

que doenças estão subindo.

Como velho Sabino dizia e seu filho Alexandre explicava a respeito das várias proteções realizadas ao longo do ano, duas grandes épocas se distinguem. A época das Casas de flautas sagradas, tempo das frutas do mato; e a época de prevenir-se dos perigos próprios dos trabalhos de derrubada, queimada e plantio da roça. Na primeira, cada Gente (*hiãmasã*, *wogamasã*, *waimasã*) sobe como se fosse onça (batendo trovão). Depois que subiram, tornam-se novamente pessoas, Gente *Hiã*, Gente *Woga*. Na baixada, tornam-se novamente onça, espalhando doenças. Quando os que foram primeiro estão descendo (*hiãmasã*, Gente Mochiva), outros estão subindo. Quando Gente Mochiva chega ao Lago de Leite, ele avisa, e já vem o outro.

Eles fazem assim:

waimasa, *wogamasã*, *hiamasã*,

dorme só uma noite por lá [nas cabeceiras]

e já vem prosseguindo em outra viagem.

Na época de cada um, o benzedor realiza a proteção de doença a todos, crianças, velhos, pais, mães, cunhados [durante a Casas em Festa].

Quando cai a constelação, benze para aquelas doenças passarem, a diarreia de Gente Cobra: para passar, para não acontecer.

Anula as armas destes seres e a doença passa.
Depois de ter visto todos (que vai ou não vai acontecer):
-Vai acontecer? Não vai acontecer?
Sentindo assim todas as doenças que vinham trazendo,
que seriam suas armas (besu).
Então o benzedor entrosa com eles:
Oferece cuia de ipadu, cigarro: tudo coisas doces;
E, com cercas ou paris, esconde o corpo das pessoas, da vista desses seres.
Oferece cuia de coisas doces,
transformando as armas deles em coisas boas
(coisas da Gente da Transformação).
Passa com uma cuia bem doce dizendo a eles:
- Sejam alegres, nós somos todos iguais (kuãdo niya)
suas armas são armas boas de Gente da Transformação,
não são coisas que maltratam,
são coisas boas.

Um conhecedor como Sabino cita primeiro as proteções da época das Casas de Flauta Sagrada, época de frutas do mato, em que são feitas as cerimônias de iniciação. Na sequência, explica as proteções das épocas seguintes, dos verões e quando se dá todo o trabalho de derrubada, queimada e plantios das roças de mata virgem, também acompanhada de Casas em Festa.⁸⁹

Quando terminou, já vem outra reza para os trabalhos de atividade da roça...
No mês que ele termina de benzer aqueles anteriores,
já começa a rezar para roçar, derrubar, queimar...
Na consciência é que ele conta, e assim prossegue a oração.
Ele conta quantos meses vai durar esse verão,
depois de quantos meses vai começar outro verão...
e percebe, dentro da oração, o que acontece naquele verão.
Pode esquentar o corpo, significando sentido de que vai ter verão.

Ao longo do ano ele tem que mudar a intenção do trabalho, uma vez que já chega outra época... tem que fazer o benzimento quando certo trabalho começou, mas também proteção com o pensamento de que termina um certo trabalho.

Se você usar (em pensamento) uma coisa que provoca trovoadas, pode estragar o verão... Isso só pode ser usado no final do verão.
As coisas têm que ser colocadas e guardadas nas épocas certas, para não andar estragando as épocas.

Igualar os seres ou entrosar com eles, procedimento constante nestes benzimentos, visa anular ou acalmar sua inveja, “vontade de nos estragar, de outras gentes”. “Gente que nos vendo, nos ralha” (*iĩatutiri basoka*). É um procedimento, feito conforme sinta que poderá acontecer certa doença, no sentido de evitá-la, preventivo.

Igualar os seres:

⁸⁹ Ver volume publicado *Bũreko Watotire Wametire. Saiña Masire* 1. São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: ISA/AEITU.

comparar conosco, como se fôssemos irmãos (*basoka bapore, kuado nia*),
ficando como iguais e perdendo o interesse de estragar ou invejar.
Nesse momento, ao mesmo tempo em que [o benzedor] passa [em pensamento]
pelos lugares sagrados,
ele sente no seu próprio corpo, se algum ser vai fazer doença.
Em qual tempo que vai acontecer, o que vai acontecer, quando vai ser.
Ele sabe e vai dizendo, antes das doenças acontecerem.

Segundo buscavam me explicar:

Os benzedores têm o poder de acalmar os outros seres,
igualar os seres [comparar os seres] (*basoka bapore*).
Ele compara os espíritos em cada benzimento:
compara como se fossem irmãos.
Se eu sou de uma família, e ele pertence à outra,
ainda podemos ser iguais, tendo respeito.
Forma-se como uma família unida e conseguindo se entender.
Através dessa conversa com os seres,
ficando igual, não tem mais interesse de estragar, não tem mais inveja,
ele fica sem jeito de estragar a gente.

Dizia o tradutor:

O benzimento é também uma conversa que existe com os seres espirituais,
Então, dizem que é um ritual sagrado.

A idéia de *basoka bapore* (igualar ou comparar os seres) é complexa, e apenas algumas de suas implicações são aqui desveladas. É aqui focada parcialmente, primeiro a partir do benzimento de doenças na Casa em Festa, onde, segundo Sabino Rezende, “eles entrosam entre seus corpos” (no sentido da fala do benzimento):

Troca os olhos deles para olhos de seres humanos,
e dá os nossos olhos para eles.
É assim que eles se vêem como irmãos.
Assim eles trocam o próprio corpo,
o próprio coração deles com o da pessoa.
O nosso vai com ele, o dele vem com a gente:
quando ele olha a gente, ele nos vê como igual a ele...

Ou seja, ele passa a estar com nossos olhos, olhando para nós; a gente com os olhos dele, olhando para ele: assim cada qual vê ao outro como igual a si mesmo, todos se vêem como iguais.

Assim que ele está fazendo na oração... para não acontecer as doenças.
Assim esconde. Assim se vêem como iguais, como irmãos.
Assim esconde para não ter inimizade, nem acontecer doença.
As doenças que estão subindo não vão ver a pessoa,
e ele [a pessoa] também não vai ver nada as doenças que estão vindo...
Se come comida doce, nem fica bravo.

Procedimento complementar se dá oferecendo comidas doces, ou espalhando esteiras de proteção para esconder os corpos.

Esconde com paris ou esteiras, todas as doenças.
Na subida desses seres, esconde o corpo das pessoas,
para eles não pegarem as doenças, como diarreia.
Fala tanto aos que estão subindo como aos que estão descendo.
Vai prosseguindo escondendo e protegendo o corpo deles.
Faz espalhar essas esteiras ou paris de proteção (*imisa*),
todo tipo de esteira: esteira de ouro, esteira de frutas doces,
até esteira dos que não têm olho (*kapeamori imisa*): que não vêem nada.
Oferece cuia de ipadu de coisas doces, cigarro de coisas doces,
esconde o corpo das pessoas da vista desses seres, isso entrosando com eles:
Oferece cuia de coisas doces, transformando as armas deles em coisas boas (da
Gente da Transformação).
Passa com uma cuia bem doce dizendo a eles:
- Sejam alegres, nós somos todos iguais.
- Suas armas são armas boas de Gente da Transformação,
não são coisas que maltratam, são coisas boas.
Se ele estava querendo fazer mal... com essa oração, ele deixa de fazer,
pois ele não aparece para ti.
O corpo dele não aparece nesse universo.
Mas para quem não é benzido, o corpo aparece.

Implicaria sempre algo recíproco, nosso corpo não aparece para ele, também o dele
não aparece para a gente.

Na hora do benzimento tem que pensar em tudo.
Toda essa Gente de Tristezas ou Agouro (*bori basoka*, *siokari basoka*):
Gente *Woga*, Gente *Hiã*, cigarras, curupiras, vermes,
nos seus lugares do universo. Espalha estes seres nos seus lugares do universo,
por todas as portas.

Essa idéia do igualar, segundo Alexandre Rezende, remeteria ao passado quando,
na Canoa de Transformação, havia somente eles (*kua do*) e ninguém parecia diferente:
eram só eles, os *waimasã*. Todos os *pamuri basoka*: só eles (*kũa do*). Ainda eram todos
iguais, depois se diferenciando (ainda em movimento potencialmente reversível). E assim o
benzidor que hoje diz: sejam todos eles, *kũa do niya*, no curso do procedimento, alcança
acalmar os outros seres, todos, genericamente, gente-peixe. Troca-se o olhar do outro por
um olhar do mesmo.

E hoje no benzimento, os índios passam por eles,
para não se estranharem e ralharem.
Assim, um por outro, e eles não se estranham.
Se for um benzimento para proteger na cidade, entre brancos e índios,
faz também um passar pelo outro para não se estranharem.
O índio, como um branco vivendo na cidade, vê o branco como parente.
O branco que se passa por índio, vê o índio como se fosse parente.

Prosseguindo na tentativa de me explicar essas noções, a diferenciação, a agressão
e a necessidade de prevenção, Sabino discorre sobre essa evitação de que cada um veja
as coisas que os outros têm. Para que não haja estranhamento entre os humanos e outras

Gentes, protegem para que eles não olhem para nós (reciprocamente, nós não os vejamos), para que não se olhe para as coisas que cada um tem.

Esses dias eles têm outras coisas, mas não vemos,
pois estão benzidos para serem todos iguais (*kuado niya kuãha*)
Assim fazem no benzimento.

Não vendo as coisas distintas uns dos outros, não se estranham.

Eles têm outras coisas que a Gente não vê,
porque estamos protegidos como sendo todos iguais.

Assim, através de proteção, gente-peixe (*waimasã*) não aparece.

Aqui para nós eles estão escondidos, não aparecem.

A gente não vê o que eles têm, e nem eles olham para nós.

No benzimento para te proteger na cidade, para eu não estranhar para o branco (*wasopeoki*), passa pro índio o que o branco tiver. E o índio passa pro branco o que ele tiver. Para serem iguais e não haver inimizade entre eles. O branco se passa por índio e vê o índio como se fosse irmão, parente.

Eles não olham para nós, nós não aparecemos para eles. Busca-se que não vejam as coisas uns dos outros e assim não se estranhem com inveja e provocações; que uns não olhem para os outros, pois do contrário seriam vistos. “Como certos lugares sagrados (de origem destes seres), que os velhos orientam muito para não olharmos, senão a gente de agouro vai nos ver!”. Ser visto (ou à suas coisas) é como ser potencialmente agredido.

Cada Gente tem suas coisas em suas Casas, seus adornos, seu ipadu, suas flautas, suas comidas: distintas umas das outras, não devem aparecer aos outros. Enquanto se protege aos humanos, também se preserva a estas gentes em suas Casas, com suas coisas e comidas.

Mas essas gentes têm suas Casas sagradas na beira do Uaupés,
que os benzedores chamam ou citam
quando estão benzendo o ipadu, caapi, adornos, flautas sagradas.
Tudo isso, é coisa que essas Gentes têm,
mas que não aparecem quando benze [protege].

Quando reza os pontos sagrados,
preservam pro *waimasã*

que, desse modo, nem sabe olhar,

fica com cabeça virada para baixo, só dormindo virado prá rede.

Assim ele também não aparece para uma mulher grávida bem benzida.

Mas se não estiver bem benzida, ele aparece.

Eles têm coisas que a gente não vê, pois estamos protegidos...

Das formulações dos tuyuka em português, tanto dizem que *waimasã* não aparece para uma mulher grávida, como que a mulher grávida não aparece para os *waimasã* ou gente-peixe.

Apenas Lá no Lago de Leite a gente-peixe não está escondida como aqui,
lá eles aparecem, vêm assim mesmo,
devem estar misturados com os brancos, convivendo com eles mesmos.

Os *waimasã* vivem misturados e convivem com os brancos.

Tanto que as cidades de *waimasã* têm tudo isso, barco, cachaça, luzes...

Talvez os brancos tenham suas próprias proteções contra as doenças deles.
Depois que os *waimasã* sobraram [não se transformaram na atual humanidade],
os brancos também se distinguiram dos índios:
outras gentes, com outros tipos de comidas.
Para cada qual sua comida própria é muito boa,
mas o que pros brancos é comida boa e de primeira, fritos, guizados e bifes,
pros índios parece puçanga, cheira como se fosse puçanga [algo que atrai para
levar pro outro mundo].
Não é cheiro de comida desse mundo,
eles têm outro tipo de vida, é outro mundo em que moram.
A comida do branco cheira como se fosse puçanga pro índio.

Diriam os Tuyuka: eles (ou cada qual) têm outras coisas, que a gente, estando
protegido, não vê. A comida que eles têm, não é como a desse mundo (cheiro). Não vemos
porque estamos protegidos, como todos iguais (*basoka bapore*). Com proteção
(igualados), não somos vistos. Os brancos que, desde a transformação, não tiveram nem
benzimentos nem sopros, talvez tenham tido outras proteções contra *waimasã*.

Comer sem benzer [o alimento], essa é cultura e geração de vocês, meu avô
contava...

-Por que eles, os brancos, não benzem?

- Não precisam benzer comida, bebida, banho?

Porque nasceram para não precisar benzer.

Porque já tinha preservado [essa condição] desde a transformação:
não poderia nem benzer, nem soprar.

Não existia nada disso.

Mas, talvez, tinha algumas coisas deles,
como remédio, álcool, cebola, para não pegar essas doenças dos *waimasã*:
passando álcool ou cachaça no corpo como proteção.

Diziam que em Vila Bittencourt, no Apaporis,
rio enorme como o baixo rio Negro,
diz que uma moça menstruada que não poderia atravessar o rio,
diz que o esposo dela mandava comprar álcool para protegê-la.

Tem que proteger as pessoas; e preservar as Casas dessa gente sem jamais
estragá-las. Alguns estragam essas Casas, e então não tem mais peixe...

Os *waimasã* cuidam dos peixes como filhos deles.

Sem ter seus cuidadores, os peixes diminuem.

Waimasawi (Casas de gente-peixe) são comunidades que parecem cidades.

Que funcionam bem, com lancha, forró,
cheirando bem as bebidas de cachaça, funcionando assim.

Acima de Açaí tem uma comunidade de *waimasa* que funcionava assim.

Mas agora, nessa época, estragaram.

Se os estragadores os escondem com breu e fumaça, eles os desanimam.

Tudo o que tinham desaparece,
fica como um cemitério, com tudo enterrado.

Ninguém acorda, nem mexe, nem olha, nem pensa.

Os *waimasã* assim já estão vivendo em *Wamudia*, como espectro dos mortos
(*basoka wati*).

Por outro lado, nas prevenções bem feitas - para evitar doenças, ou escassez de certos alimentos -, como um benzimento bem feito para o banho da criança recém-nascida, mantém-se uma boa relação com *waimasã*, os igualando, equiparando, no curso de suas proteções, aqui enfatizada enquanto troca de estilos ou afecções. Benze uma linha de perfume por onde a criança passa, linha de perfume onde é banhada. Mesmo perfume que deixa pais e filhotes (*waimasã*) de peixes alegres.

Oferecendo ipadu, deixando o rio cheiroso,
evitando seu ataque nos principais pontos sagrados,
para que continuem bem...
A Casa deles é como cidade, tem tudo.
Mas estamos protegidos para não ver as coisas deles, para não nos
estranharmos.
No bom benzimento do banho, pai, mãe e criança enviam estilo deles para
waimasa,
troca estilo dele com esses,
comparando: todos iguais.
Coloca essa troca para várias gentes,
troca com a criança, para não ter inveja,
para não haver raiva entre eles.
Os iguala como “sejam só eles” (kũãdo niya).
[Também] protege a criança com vários tipos de paris ou esteiras,
E oferece ipadu para gente-peixe...
para ele não ficar muito zangado,
não fazer mal quando a criança comer.
Lava a criança com coisas cheirosas.
Assim o rio fica muito cheiroso, os pais e filhos de peixes muito animados.
Assim evita ataque dessa gente-peixe em todos os principais pontos sagrados.
Para continuarem bem, subindo e comendo todo tipo de frutas.
Quando o benzedor benze bem, todo tempo tem peixe.

Um mesmo benzimento, se feito com perfume, protege tanto a criança quanto gente-peixe (pais e filhos). Se, no lugar do perfume, o benzedor citar o breu (ou usar o breu no benzimento, em pensamento), então estragaria as Casas da gente-peixe, atingindo com doenças aos pais e filhos.

Alguns contam benzimento para fazer mal para *waimasã*.
Atingindo *waimasã*, o peixe diminui.
Querendo proteger a mulher, se ele jogar breu no rio,
esse breu espalha nos pontos sagrados e os estraga.
No bom benzimento que protegia, *waimasa* passava bem com todos os filhotes
deles.
Mas no mau benzimento, ele adoece como um pai doente.
Em Trovão, velhos ensinaram certos benzimentos para o estrago das Casas de
Waimasã, mas tem que aprender as coisas para proteger melhor. Antigamente
eram poucos os que sabiam proteger. Eles eram muito respeitados. Agora,
vivendo como nós, acontece mais isso, de comentar com outros as formas de
estrago.

É importante considerar o aspecto da tradução dos índios em torno desse procedimento *basoka bapore* pela idéia de “igualarem-se”, considerando-se “como irmãos” (*kuado niya*). Conforme as explicações vão se seguindo, vê-se melhor como se dá esse apaziguamento dos seres, que dizem fazê-lo “igualando-os como irmãos ou parentes”, segundo formulam com frequência. Isso não quer dizer que identiquem-se por compartilhar princípios, mas sim que a proteção busca anular as relações perspectivas “onde qualquer movimento de autodeterminação se articula ao ponto de vista de outrem”.⁹⁰ A proteção é eficaz, mas também instável. Qualquer atitude descomedida restitui (potencializa) perspectivas e agressões, acometendo das doenças dessas gentes.

Goldman remarca a relação entre *waimasã* e humanos, como uma relação de intimidade evidente pelo fato de todos se nutrirem da mesma substância, o leite (*opekõ*). A evitação de comer peixe seria uma demonstração de consideração respeitosa a esses vizinhos afrontados (Goldman, 2004: 145), já que a relação estaria esmorecida. Agressões, estado de doença e ambiente de cura seriam considerados como estando fora da domesticidade humana, enquanto uma pessoa curada recuperaria a humanidade. Muitas são as doenças do mundo (que não originadas dos brancos ou de ataques de pajés) atribuídas a gente-peixe e congêneres. Mas *wisire*, no caso dos conhecedores maiores, é atribuído aos jaguares, e costuma ter efeito letal. Fonte de mais alto perigo e medo ao conhecedor, é perigoso também ao recém-nascido, à parturiente, à moça menstruada ou aos inciandos que, não respeitando suas dietas, são vistos / agredidos. O perigo de agressão (ponto de vista de outrem) é imanente a estas relações.

Visibilidade ante aos Ancestrais (possibilidades de abrandar e incrementar potências e perigos): - “Nós fomos benzidos como baya, fizemos jejum, mas não fizemos a iniciação”

Durante a iniciação, aquele que será *baya* aprende a usar a entoção (*wederige hire*). Para manejar estes conhecimentos, tem que preparar seu corpo, como sempre vieram fazendo, desde a origem como netos dos que fizeram iniciação, netos dos que tiveram flautas sagradas, adornos, caapi. Netos dos que se iniciaram, netos dos que entoaram as coisas da transformação, e enquanto tal, alimentando-se do modo como comia e bebia a Gente da Transformação. Comendo ipadu, consumindo tabaco, tomado

⁹⁰ Ver discussão em Maia (2009: 451).

caapi, quando proibidos de alimentar-se de alimentos como beiju e farinha: ipadu e cigarro por serem alimentos que tornam mais atentos os aprendizes.

Não mais realizar a iniciação masculina, compõe outro aspecto dos abrandamentos, uma vez que se evita com isso maiores perigos. Se, em consequência, saberes importantes deixariam de circular num moto-contínuo, segundo alguns, propiciado pela iniciação, dizem que há outros modos para perseguir estabilidades e vitalidades, mesmo que fique marcado o aspecto parcial do que continua circulando, e certas revisões dos modos de efetivá-lo. A literatura regional enfatiza a noção da transmissão de saberes e riquezas por linhas masculinas. Percebe-se algumas outras ênfases, mais sutis, que compõem a idéia da substituição de saberes dos avós, que evito circunscrever exclusivamente na noção de transmissão, buscando percebê-las em suas nuances.

Mandu já nos detalhara anteriormente a origem das flautas sagradas e tudo o que dela derivou. Seus sentidos, suas apresentações.⁹¹ As Flautas Sagradas são como instrutores e benzedores que acompanham e protegem os iniciandos, netos e filhos de Flautas Sagradas. Nesse momento e desse modo, as Flautas são apresentadas aos iniciandos, como seu poder, tal como os ancestrais, os dançadores primeiros (seus ossos). Com esse poder das Flautas Sagradas que circula, o menino-*baya* tem alma e vida com flauta sagrada (das mais poderosas e perigosas), osso impregnado com frutas doces, poder. Tem alma e vida com cipó de caapi, pote de caapi (a bebida alucinógena),⁹² impregnados de frutas doces. Instrutores ancestrais estão ao redor dos iniciandos: netos e filhos das Flautas Sagradas, apenas alguns dos primeiros serão iniciados como dançadores.

Enquanto estavam convivendo com os *minia* (*minia tikoãtara*) dentro da maloca, muitos *minia* conversando ao redor dos meninos, repassando como era e como poderiam fazer depois deles: tinha que ser assim.

Estavam os primeiros, *sugera opara nirira*,
e os netos ou filhos dos primeiros (*parami nia masakurapona nira*).
Estavam entre *minia* os primeiros ancestrais, e os netos ou filhos dos primeiros,

⁹¹ Como o corpo dos ancestrais se diferencia do menino caapi e das flautas sagradas. O caapi e a flauta sagrada se compoem como corpos e ossos de seus ancestrais tuyuka. . Compoem almas, conforme atestam os benzimento da alma/nome, impregnando a alma da criança dançadora com poder (ossos, *waikoari*) da flauta sagrada (*masakura*). Onde encontra vida da criança dançadora? Nas Casas de Transformação, em especial a Casa de Água, citada como lugar de origem da flauta.

⁹² "Seminal breath and vitality in the equivalent registers of colour and sound: tobacco smoke, fruit juice, flute music and feather ornaments, a fertile, dangerous synaesthesia encapsulated in the figure of Yagé - at once blood of parturition, colored vision, throbbing ears, Yuruparí, colored biting snakes and colored, singing birds. Like manioc mash mixed with saliva, the stuff that fertilizes beer, these seminal substances then fill gourds and beer troughs where fermentation culminates in new life, the Tukanoans or Fermentation/Transformation People (Pamüri masa)". S. Hugh-Jones, 2009: 49.

Os primeiros como benzedores - instrutores:

O instrutor mostra as flautas ao menino e diz a ele:

- Veja você, é esse aqui, é sua vida, seu poder.

- Você tem vida e alma com isso (*masakura*).

- Como eles, vocês têm os cantos dos *masakura*.

- Com isso vocês têm vida,

poder de *masakura*,

coração de *masakura*.

- *Masakura* é todo poder de seus ancestrais.

- A flauta sagrada é poder do homem,

flauta sagrada é poder de *baya*,

Assim vieram fazendo os primeiros.

Somos filhos dos que vieram falando e fazendo assim

Somos filhos dos que tiveram flautas sagradas, adornos, *caapi*

Somos netos de pessoas que fizeram assim a iniciação dos meninos.

E se, há poucas gerações, os Tuyuka - em sua maioria - deixaram de praticar a iniciação masculina, e mais recentemente, adotaram certas modificações nos procedimentos de nominação e de descontaminação das comidas ingeridas, ainda assim nomes e saberes prosseguem “no movimento da cultura”, segundo dizem. Netos trocam a alma e saberes do avô, mesmo sem iniciação, quando seguem perguntando saberes dos velhos e amadurecendo a alma (*bukura sa yeriponapure*), até que ali penetre a oração que ensinaram. Esse amadurecimento da alma é gradual e diferenciado entre os conhecedores, segundo suas experiências complementares em sonhos, nos momentos da miração do *caapi*. Todas essas experiências dependeriam de quem precisasse disso: o quanto troca com o conhecimento do avô, envolvendo também as outras experiências de amadurecimento da alma que vive, inclusive em correlação também com o quanto precisará dos conhecimentos dos brancos, do estudo.

A iniciação operava como o moto-contínuo da cultura: “para não esquecer cultura, para sempre prosseguir na cultura”. Agora, mesmo sem a iniciação, seguem trocando se quiserem mesmo aprender: perguntando ao velho até que amadureça a alma e finalmente conhecimento entre e fique (ali impregnado). Prosseguindo até penetrar a oração. Dependendo do rapaz, pegará uma parte maior ou menor. Segundo Alexandre e Sabino:

O neto pode trocar *yeripona* do seu avô,

e isso nada tem a ver com sua morte, nem com a Casa dos Mortos (*Boriwi*), com

o espectro dos mortos (*basoka wati*).

Ao contrário, *yeripona basere*, é o que vai prosseguindo porque é cultura...

se o benzedor vai ter vários filhos homens, quem vai benzer primeiro:

[o nome] *Bua*? O nome do bisavô?

Se era nome do bisavô,

ele passa esse nome pro neto dele como se fosse a vida dele,

[com o benzimento da alma, nome no nascimento]

para o neto melhor pensar e ter boa saúde.

Eles trocam com esse benzimento,
para ser como igual dele, sabedor, benzedor.
Depois [essa sabedoria] ainda vai chegar, no meio do caapi ou do sonho,
depois da iniciação.
o chefe o chamando para dançar,
para fazer parte das cerimônias...
aí amadurece (envelhece) na alma.

Coração ou alma, consciência toda, envelhecimento na alma e no corpo, um conjunto
de experiências correlacionadas, vão se transformando.

Ele crescendo, sonhando, jejuando bem, vomitando,
vai fazendo essa linha de vida,
linha de dançador e cantor (*bayada*),
linha de benzedor (*kumuarida*),
linha de mulher (*numiada*),
linha do caapi de peixe (*waikapida*).
Linha de Gente conhecedora que jejuava bastante.
Vai seguindo assim e, lá adiante
substitui os conhecimentos (*hõmena wasomua masire*) do avô.
Do mesmo modo que nos estudos e na escola.
Para não esquecer a cultura, hoje não tem mais a iniciação.
Na época fazia assim, mas agora nesses anos não faz não, não tem mais isso.
Mas ele troca, substitui.
E se quer aprender mesmo, vai lá toda tarde ficar perguntando.
No primeiro momento que pergunta, entra e sai para cá ainda.
[entra por um ouvido e sai por outro]
Mas já muito adulto, com 42, 44 anos,
aí você sente que vai benzer.
Penetra já a oração para benzer, oração que seu pai ensinou.
Prosseguindo, às vezes alguém pega bem.
É como estudo também, às vezes pega 20, 30 [%] assim;
depende do rapaz que precisa isso aí...

Sentir que precisa: é um aspecto do movimento e circulação de saberes. A iniciação
que impulsiona uma série de práticas que vão compondo o amadurecimento da alma; que
vão compondo, como pensamento, a linha do dançador, a linha do benzedor, a linha da
mulher. Um crescimento, envelhecimento da alma que só se torna mais efetivo a partir de
uma certa idade. Prosseguindo (com a cultura), cada um pega certa parte, conforme sentir
que precisa. Nessa possibilidade, prossegue-se em certos aspectos, sem o jurupari.

E hoje tanto refletem sobre o quanto precisam, quanto poderão vir a fazer falta
saberes de valor que, eventualmente, tomaram por brincadeira, não os levando a sério ou
achando que deles não precisariam (como se fossem ter sempre os seus velhos
conhecedores). Muitos hoje alertam sobre a despreocupação ante a falta que farão. Essas
preocupações compõem grande parte do movimento dos velhos, adultos e jovens
conhecedores tuyuka contemporâneos, no sentido das preocupações com seus saberes
maiores.

As gerações mais velhas ainda são dos “netos dos que sempre vieram fazendo iniciação (desde a origem)”, falando “como sempre vieram dizendo os ancestrais”. E se apresentam, portanto, com as mesmas falas da origem, “somos netos dos que sempre vieram fazendo”. Mas a maioria dos velhos e adultos, sobretudo os que passaram a juventude em comunidades do lado brasileiro, não foi iniciada. Além disso, muitos dos adultos na faixa dos 40-50 anos afirmam ter tomado por brincadeira ou não ter levado a sério ou escutado com atenção, numa certa fase de suas vidas, as falas importantes dos velhos. E alguns jovens afirmam que se até mesmo antigamente, jovens já tinham algum receio de se aproximar dos velhos conhecedores, hoje seria ainda pior. “Sentem vergonha ainda maior”, e muitos nem pensam ou se preocupam com a falta que poderá fazer a eles tais saberes”.

Como o velho conhecedor Henrique Ramos da comunidade de Fronteira relata: Esses rituais existentes hoje nunca desaparecerão, mas os cantos e as danças, a dança do jurupari (iniciação masculina), pelo que vemos hoje já se foram, restam poucos velhos que sabem dessas coisas e os jovens não percebem que estamos quase no fim de nossas vidas. Em vez de dar valor a nossa cultura, eles se submetem para dançar forró, ouvir música, assistir televisão, jogar bola e demais coisas que não darão futuro para eles. Seria muito bom que em vez de dançar o forró eles saíssem com colegas deles para aprender a dançar a nossa dança, em vez de ouvir música dos brancos ouvir as nossas músicas, em vez de assistir filmes na tv, seria bom eles assistirem na tv a fala do velho sobre benzimentos e rituais, em vez de praticar esporte todo dia, praticar os rituais de madrugada (tomar banho batendo água, provocando vomito de água, cheirar pimenta), pois as coisas dos brancos nunca trarão todos os benefícios que vocês jovens necessitam no futuro, e se quiserem ter as coisas dos brancos, é bom estudarem dos ramos que tiver necessitando muito entre nós, como odontologia, medicina. As duas coisas que precisamos mais, porém temos como acrescentar com as ervas medicinais que conhecemos hoje desde os nossos antepassados, pois já vivíamos bem quando nunca existiram brancos dentro de nossas terras (Ramos, 2007 apud Tenório, Geraldino. Entrevistas realizadas para seu Trabalho de Conclusão de Curso Superior de Pedagogia rever nome)

Na iniciação masculina, se prepararia apenas dois jovens como conhecedores maiores, não a todos os iniciandos. Apenas esses seriam novamente benzidos como dançadores e cantores (*baya*) de flautas sagradas. Como enfatiza Mandu, nascido em uma antiga maloca visitada inclusive por Koch-Grunberg no início do século no alto rio Tiquié (*Pinokoaliro*): ele teve seu nome benzido no nascimento, por grandes dançadores daquela época, irmãos maiores de seu pai, moradores de *Diburo*, maloca próxima: os avós de Higino e Guilherme.

Sou benzido com alma de *baya*, por *Pedo*, em *Diburo*.
Por isso Higino (bisneto de *Pedo*) sovina prá mim,
[pois] sou falador das coisas deles.

Dançou como *baya* pela primeira vez sob olhares de instrutores *Okokapea*, também grandes cantores dançadores; participou de Casas em Festa vestindo os adornos cerimoniais; mas não passou pelo benzimento da alma que seria feito novamente no período da iniciação.

Nós somos netos de pessoas que benziavam a alma com flauta sagrada,
cantavam com flautas sagradas,
faziam iniciação e açoitavam nos protegendo com flautas sagradas.
Que mandavam jejuar muito bem para se tornar dançador.
Que, na iniciação, mandavam apenas dois pares se paramentarem com *mapoa*,
enquanto os outros dançavam com as flautas, mas sem os adornos.
Somos netos de pessoas que fizeram assim.

Mas como outros Tuyuka do alto Tiquié, de sua geração, Mandu não fez a iniciação. E como disse em seguida, mesmo assim tem inúmeros saberes. Cita o que considera ter ou não ter, e muitas vezes considera-se com saberes completos. Especialmente dos benzimentos de seu pai que lhe foram contados, mesmo após a morte de seu pai, por outros conhecedores que com ele conviveram. Cita a dificuldade de encontrar para quem contá-los hoje. Ao que tem, refere-se tanto como totalidade (ter tudo) quanto como pequena parte (essezinhos). Enquanto totalidade remete à amplitude dos saberes com que segue protegendo muita gente ainda hoje, quando em São Gabriel da Cachoeira, onde vive.

Os aspectos de totalidade remetem aos benzimentos de fabricação da pessoa no curso do ciclo de vida. A fragmentação, aos saberes voltados às Casas em Festa.

Somos filhos dos que tinham isso, flauta sagrada, adornos cerimoniais, caapi;
que faziam muito bem os seus jejuns.
A mãe do menino, que iria ser mãe de *baya*,
fazia jejum e só comia benzido.
Mas as flautas sagradas de nosso avô (*Buabiyaka*) estão hoje em Pupunha.
Com as flautas de *Pedo*, de Guilherme Tenório: não sei o que aconteceu.
Outros têm os deles,
Enquanto outros não fizeram iniciação.
Eu também não fiz, não sei fazer.
Mas vimos os Makuna fazendo iniciação com as flautas sagradas deles.
Quando eu tinha meu pai, ele tinha feito iniciação com essas flautas sagradas.
Depois não tinha mais meu pai, então outros disseram:
- Seu pai tinha, então fale você também.
Por isso tenho essezinhos
(cita toda a série de benzimentos que conhece e diz)
Eu sei tudo, Flora (*masipetiha yu*).
Mas eu não tenho filhos [homens] para contar,
não tenho ninguém para contar, estou sozinho.
- Para quem vou contar isso (*Noa yu wedebokure*)?
- Mas eu benzo para muitas pessoas.
[e cita novamente toda a lista de benzimentos, dos mais preventivos aos mais curativos, que ainda faz até hoje]

Enquanto parcialidade de seus saberes, comenta da iniciação que não fez, mas participou da iniciação de outros. Tendo em mente o modo bonito de fazer festa, com tudo o que a compõe, durante e depois (os jejuns), cita as flautas sagradas e caixas de adornos de cada qual, hoje em parte preservadas ou totalmente perdidas. Os Bará rio acima preservariam mais que os Tuyuka; dentre os Tuyuka, marca que Guilherme Tenório é o único que ainda tem (parte).

Cita o modo diferente de preparo do caxiri: nas festas daquele tempo eram mais fracos, hoje são mais fortes - misturados com cana de açúcar - e mais daninhos; os filhos que descuidaram de adornos ou flautas que tinham seus pais e avós antigos; as práticas de confecção de adornos criando os pássaros, algumas técnicas perdidas já muito antigamente, como as matanças de onças para retirada dos dentes; e as trocas de adornos entre os que melhor os confeccionavam. A confecção de adornos associada à herança dos mesmos, sendo que certas técnicas de confecção só foram dominadas por antigos mais antigos.

Faziam festa muito bonita.

Os antigos não tinham caxiri de cana de açúcar (*kanuko*),

tinham os caxiris mais fracos e não acontecia briga.

Enquando tomavam caapi, vinha muita coisa [visões, mirações] e não brigavam.

Tinham caxiri de *kapo*, de *ñamo*, um pote de caxiri de milho.

Agora só estão Higino e Guilherme:

outros não têm caixa de adornos.

Os Bará sim, eles têm os adornos mesmo,

que os avós deles criavam os pássaros e faziam.

Nossos avós também criavam e faziam.

Lança cerimonial também: os Tuyuka que faziam

Os *Paneroa* vinham trocar com *mapua*, os velhos tuyuka pediam *mapua* [faixas frontais emplumadas usadas durante as danças]

Os cintos de dente de onça que Guilherme Tenório tem, eles eram de *Pedo*: dos pais de *Pedo*,

que os mais velhos ainda tinham feito.

(eles mesmos já não sabiam mais matar onças)

Nós mesmos não temos, mas Guilherme Tenório tem.

Quando o pai dele estava velho ele tinha muito [mais ainda],

tinha um aturá cheio de cintos de dentes de onça.

2.4 Por que as mulheres não podem ver as flautas sagradas? Por que os homens não podem sentir o calor que vem do sangue feminino? Anote isso em outra folha⁹³

Retomando finalmente o quarto e último dos documentos orientados por Mandu na mesma manhã e ainda com foco no manejo da alma tuyuka, ao cabo ele me explica algo que permeia tudo o que antes já dissera, mas que deveria ser colocado em outro documento, enquanto algo que aconteceu depois.

Ouvindo aqueles episódios das transformações ancestrais (*Urmo*, menino caapi, jurupari) propus o seguinte rumo a nossa conversa. Conforme indicara anteriormente, caapi e flautas sagradas seriam igualmente manifestações vitais do ancestral, compondo o corpo e saberes do *baya*. Se ali, caapi e flautas sagradas tinham sentidos convergentes, pedi que ele me explicasse como, então, diferenciavam-se, ao ponto de nenhuma mulher poder ver ou falar das flautas sagradas, enquanto podem ver e algumas até tomar, o caapi (como as mulheres benzidas como *baya*). Viu-se que as mulheres conhecedoras, respondedoras *yugo*, ingerem as mesmas substâncias rituais que os homens conhecedores, durante as festas. Por sua vez, não podem ver nem mesmo ouvir falar das flautas sagradas. Uma jovem que me ajudava nas traduções destas falas de Mandu certa feita, ficou amedrontada por ter escutado palavras tão perigosas. Mandu dizia:

Flora, isso é uma coisa: ser benzido com caapi
é ser benzido como dançador ou *baya*,
ter seu poder de *baya* com flauta sagrada.
Mas isso, de mulheres não poderem ver flauta sagrada,
isso é outra coisa, aconteceu em outro momento...

Esclarece então a origem de tal perigo: a origem da menstruação das mulheres e da reprodução humana, que corresponde ao episódio do roubo das flautas sagradas pelas mulheres, e posterior recuperação das mesmas pelos homens, compondo uma parte central do entendimento dos perigos envolvidos no manejo de *niromakañe*, na correlação entre poderes de pensamento e poderes de fertilidade.

Embora central, deveria ser dito ou mostrado por último, e nem seria citado caso não se insistisse. Indica aspectos do perigo que a menstruação de uns (homens e mulheres) exerce sobre corpos-almas-pensamentos dos outros. Se a composição de

⁹³ Eu sempre hesitei entre apresentar esse documento na sequência mais direta dos três primeiros, ou incluí-la aqui, após termos discorrido sobre as potências e perigos que envolvem o conhecedor, assim como sobre algumas distinções importantes na fabricação do corpo do conhecedor maior, e da pessoa comum. Achei interessante incluí-la aqui porque temos agora mais elementos para distinguir perspectivas ou origens de perigos: de *waimasã*, ancestrais e de inimigos. Ao que se acresce agora os perigos entre os próprios conhecedores, homens e mulheres, em suas diferenciadas capacidades reprodutivas.

saberes masculinos e feminos se dá enquanto fonte de poder uns dos outros (o que já se falava); agora se mostrariam enquanto fontes de perigos recíprocos.

Uma senhora tuyuka hoje com mais de setenta anos me fez esse relato sobre os conselhos maternos e proteções paternas no cotidiano e na Casa em Festa, durante sua primeira menstruação. Ela dizia coisas que, a seu modo, Mandu já dissera no âmbito da iniciação masculina: das explicações, conselhos e condutas rituais compondo a vida da pessoa. Grandes benzedores e líderes dançadores e entoadores exultando ou nomeando dançadores antepassados e ao mesmo tempo compondo a alma de seus filhos, indicando-lhes comportamentos apropriados; no caso, à filha, respondedora de cantos ou *y#go*. O que Catarina Borges acrescenta é certa ênfase na produtividade entre saberes e fertilidades, masculinos e femininos, da perspectiva da moça inicianda:

Quando nós, mulheres, estamos na primeira menstruação,
então o pai e a mãe nos acompanham.

Nossa mãe nos diz:

- É assim mesmo, você está se sentindo mal assim, porque você é mulher.

- Gente-peixe te atacou, diziam, já nos mandando resguardar.

Cuidando da gente, a mãe nos aconselhava para ficarmos quietas
sem andar por aí.

- Cuide-se e previna-se!

- Tenham medo! - diziam.

Ouvindo isso, tínhamos medo.

O pai também nos protegia:

ia benzendo os alimentos e nos mandando resguardar.

Depois de todo o tempo de resguardo,
mandava alguém tirar mandioca para um caxiri.

Avisava que ia nos banhar e como faria:

- Essa moça não é filha de um qualquer, ela é minha filha.

Assim, mandava que fizessem caxiri,
e rezava uma cuia de carajuru.

No entardecer da véspera do caxiri
ele já estará benzendo na maloca.

Intercalando benzimentos e entoações (*wederige hire*),
entregará o carajuru benzido.

Na maloca, o benzedor fala para a mãe da moça:

- Essa moça é neta de líderes e grandes *bayaroa* dessa Casa;

- Grandes *bayaroa* como meus antepassados.

Dizendo isso entrega o benzimento [um pedaço de carajuru benzido]
para minha mãe e para mim também.

E ainda rezava longamente,

Intercalando bem com as entoações.

Ao que ele falava bem, os outros escutavam bem

Nesse dia tinha caxiri para mim.

Enquanto um velho benzia, outros estavam dançando em minha honra,
apresentando para mim.

Eles me untaram com jenipapo (*we*) no meio de tanta gente,
no meio da noite;

era para ter a voz mais clara, para aguentar a noite toda cantando.
Diziam que os velhos e também a mulher entoadora
não comiam refeição de final do dia,
já que na madrugada seguinte iriam vomitar para purificar o estômago;
o caxiri tinha que ser tomado em jejum: só podia comer ipadu e manicuera.
No outro dia amanheci exausta e faminta.

Minha mãe dizia:

- Fazem para você, filha.
- Esses meus parentes, meus tios,
fazem isso para você.
- Escute bem, saiba disso minha filha (*tuomasiniña*)...
- Falando isso, minha mãe chorava muito.
- Faça tudo como eles dizem, disse minha mãe (*kuã hiro birora tiya*).
- E os outros homens ainda colocaram outros diálogos cerimoniais (*wederige hire*)
pela minha vida
- Nós buscamos a vida dela, buscamos vida para ela, diziam.

Conhecimentos do homem e da mulher são produtivos uns aos outros. O homem não despreza a mulher com seus saberes, ao contrário, a respeita e valoriza. Como conhecedor, a protege. A fertilidade da mulher como mãe dos alimentos, e mãe de seus filhos, compõe-se também como fonte de poder dos homens.

Assim amanhecíamos bem, e eles partiam.

Meu pai era capitão para mim, sempre foi *baya* e assim eu o considerava.

Ele dizia tudo que tinha que abster, para nunca comer sem ter rezado.

Nunca mandava comer sem ter rezado, cada coisa.

Nas menstruações seguintes, como na primeira, resguardávamos dois dias;
depois disso ele rezava o frasco de rapé dele e nos dava para aspirar benzido.
Então nos mandava banhar, aconselhando-nos de amassar folha de abíu pra vomitar, limpar seu estômago (*usoti haña m̃ patirire*).

Avisava-nos (*marire hi wedemiwara kuã*):

- Os homens não são como nós (*um̃ tiro biro biria m̃a kã*).
- Vocês têm um coração, alma, sentimento, de constituição diferente (*mera yeripona tira nia m̃a kã*).

Caso um dia tenha peixe para nós, ele pede que aguarde para ele ser rezado,
mastiga o peixe rezado, mastiga pimenta guardada,
sopra e espalha nas pernas.

Senta ainda, só no outro dia vão à roça.

As pernas doem, o corpo dói

Espíritos surram os outros [outros apanham, contraem maldade],
vocês não contraem [doença assim, caso se resguardem].

Eles dizem aconselhando para nós, por isso a gente tem medo

Conforme ele falou com a gente, a gente se unta com carajuru e resguarda.

Dois dias depois, que ele autorizou de ir, ia com corpo com carajuru.

Vá, ele dizia, arranque mandioca, faça caxiri como pagamento de nosso benzimento.

Quando o caxiri está pronto, ele diz:

- Venha, eu quero beber (*atiya, sinigudutia*).
- A roça é o seu poder, suas mãos são seu poder, os dedos de suas mãos são
nosso poder.
- A roça e a mandioca são poder das mulheres.
- As mãos e dedos das mulheres são poder de todos nós - diz o homem benzedor.

Do fato delas terem corpos diferentes, poder e alma de outras substâncias, vida de seus trabalhos como vida diferente, deduz-se também o perigo entre seus respectivos poderes. Segundo Lasmar, “isso tudo faz parte do nexo simbólico entre identidade feminina, menstruação e trabalho na roça” (2005: 116).

Por vezes, destaca-se sua produtividade. O trabalho dos homens é o de proteger as pessoas e o mundo com benzimentos. Protegendo também as mulheres. O trabalho das mulheres é de produzir e cuidar das crianças, assim como dos alimentos das roças. Lasmar (2005: 124) comenta que, por sua capacidade de trabalho e alto grau de especialização e investimento nas roças e com filhos - de que dependem a produção e reprodução da comunidade -, as mulheres incrementam sua autonomia a partir do casamento. A mulher teria na roça, no casamento e nos filhos sua fonte de prazer e auto-estima (idem: 119). Homens e mulheres não realizariam as mesmas atividades produtivas, nem experimentariam os mesmos sentimentos diante da vida.

Perigos consecutivos dizem respeito à inveja que *waimasã* têm da fertilidade humana. Mas o que se tratava agora era de destrinchar certas correlações antes evitadas, entre o manejo do pensamento e o manejo da fertilidade. Os sentidos associados à menstruação das mulheres (jurupari de mulher, segundo os makuna) e à visão das flautas sagradas (sua iniciação ou menstruação). Os perigos.

Segundo Mandu:

As mulheres roubaram as flautas num momento de descuido e preguiça dos homens. Eles deixaram as flautas no porto à noite, chegando da coleta das frutas para o dabucuri, e deveriam retirá-las dali antes do horário do banho das mulheres, de madrugada. No entanto, elas desceram primeiro ao porto, e pegaram as flautas.

As moças passaram então a fazer seus dabucuris com flautas, mas elas não estavam certas, faziam dabucuri de qualquer jeito. Como elas bagunçavam com isso, os homens não queiram que elas ficassem com as flautas. Faziam como se fosse brincadeira; nem iam buscar frutas do mato, faziam a festa oferecendo frutinhas que estavam por perto de casa, dos seus quintais ao redor da casa. As mulheres tocavam as flautas enquanto homens faziam trabalhos femininos, na roça e no preparo da mandioca.

Do ponto de vista do pai das moças elas não estavam fazendo direito, estavam fazendo à toa, de qualquer jeito (*buri tiamahaya*). Por isso eles decidiram recuperar as flautas.

Há toda uma tramitação e um plano para recuperá-las. Até que, ao cabo, realizam seu plano e recuperam as flautas.

Quando os homens foram recuperar as flautas, as mulheres, no susto, deixaram-nas cair. Mas de tanto sovinar, não querer largar, uma delas enfiou a flauta pela vagina e originou seu próprio útero (*nisope niku ko numiore*). Por causa dessa mulher é que nesses dias começa a sair sangue (na menstruação da mulher). E

nós homens temos vergonha das mulheres, por causa disso tudo que aconteceu. Impregnados de vergonha depois disso (*bobosãra*), não querem mais mostrar para as mulheres como as flautas são feitas. Até então as mulheres não podiam ter filhos.

Essa é a origem da menstruação das mulheres, da geração das crianças no útero, e da forma como nascem hoje os filhos. Segundo Mandu, os homens viram o sangue e, com vergonha desse episódio, nunca mais mostraram as flautas às mulheres. É proibido mostrar, é proibido para elas verem. Elas também tiveram vergonha, por isso não querem mostrar como é feito...

Segundo Mandu, o roubo das flautas sagradas pelas mulheres, depois recuperadas pelos homens, impregnou homens e mulheres, reciprocamente, de vergonha (*bobosãre*). Essa vergonha envolve a visão do sangue, quando elas furaram a própria vagina originando esse modo de procriação, o útero e o canal de nascimento da criança. Antes disso, as mulheres não tinham como ter filhos. Quando as moças perguntam às mães a respeito das flautas, dizem que é muito ruim e que não é para sequer perguntarem a respeito disso. Como fizeram isso, vocês não podem ver, e as mulheres têm vergonha.

Segundo Mahecha (2004: 120), quando os homens recuperaram as flautas, as mulheres tiveram que deixar esses pensamentos de jurupari, em particular, com os homens. Desde então, dizem alguns, mulheres teriam até mais pensamento que os homens,⁹⁴ e precisariam receber mais vezes que eles o benzimento da alma-nome. Manejo do pensamento associa-se ao manejo da fertilidade, um como fonte do outro. Sejam das mulheres ou dos homens. É a que diria respeito esse quarto documento. Sejam capacidades de procriar filhos e alimentos e manejar seus ciclos menstruais; sejam capacidades de promover a reprodução de todos os seres do cosmos e manejar o jurupari, dos homens. O pai de Guilherme Tenório dizia que enquanto os homens precisavam receber duas vezes, as mulheres precisavam, três vezes na vida, receber o benzimento da alma-nome (*yeripona basere*).

A menstruação e o jurupari são fontes de pensamento/fertilidade poderosas que fluem nesse mundo. Poderosas, mas perigosas, já que podem tanto dar vida quanto morte, criar e destruir (Cayón 2002:135; C. Hugh-Jones 1979: 155; S. Hugh-Jones 1979: 192 apud Mahecha, 2004, 189). O jurupari de homem associa-se ao pensamento dos homens. O jurupari de mulher, aos pensamentos de mulher. São suas fontes de poder, igualmente daninhas e contaminantes ao outro. Quando bem cuidados na menstruação ou iniciação,

⁹⁴ Segundo Arturo Makuna, "mujeres que tienen más pensamiento porque, hace su comida, ralla yuca, hace manicuera, hace cazabe, cocinar pescado, arrancar yuca, siembra yuca, deshiera la chagra, ¿qué es lo que no hace la mujer? Mujer es que más piensa, por la mujer es que uno vive, porque sin mujeres, uno no vive... mujeres lo que no piensan, es las oraciones, no piensan hacia el futuro como imaginación, o alguna adivinanza por ahí, y cómo va hacia el futuro, hay mujeres que piensan, también, sí, piensan, pensadoras." (Mahecha, 2004: 120).

acrescentam força e vigor a seus próprios corpos e demais. Mas exigem muito zelo, pois podem afetar e danificar pensamentos e capacidades uns dos outros.

O sangue feminino que significa força da mulher, exige que o benzedor que vai tratá-la esteja bem protegido. O sangue e calor femininos aparecem como substâncias contaminantes, assim como plantas e animais também possuem substâncias contaminantes desde a origem do mundo ou as adquirem na cadeia trófica, alvo justamente dos benzimentos de comida, *bare keare*, “curar comida” (Mahecha, 2004: 118): *yarige base ekare*, em tuyuka. O calor do seu corpo pode se impregnar também nos objetos rituais de um benzedor. Se impregnados, devem ser limpos para não afetar os moradores da maloca. E não se trata apenas de questões rituais, há também uma série de práticas cotidianas voltadas para preparar homens e mulheres nesse sentido e evitações.

Mas os perigos⁹⁵ e restrições em foco neste documento compõem e se distinguem daqueles dos documentos anteriores. Ela não pode nem ver a flauta, nem participar de conversas sobre estes saberes, ler a respeito ou pronunciar seus nomes. A mulher menstruada também não pode ser vista por conhecedores, nem se aproximar dos iniciandos, muito menos preparar sua comida, preferencialmente feita por mulheres mais velhas que já não mais menstruam.

Como dizia Maia, “nos contaminamos não só consumindo alimentos mas quebrando outras regras de conduta, ou até simplesmente por penetrar na florestas ou navegar no rio” (2009: 184). O que se tem, acumula e cultiva digamos, é porque sua direção espiritual do pensamento (segundo Goldman) ou intenção está voltada ao exterior e é afetada pelo contato com suas substâncias e capacidades (da alimentação, do corpo feminino). Sendo a aproximação do conhecedor a mulheres menstruadas, vedada em ambientes rituais ou cotidianos; assim como a aproximação das mulheres aos poderes dos conhecedores (especialmente a flauta sagrada).

Mulheres, como mãe da fartura de alimentos e mãe de seus próprios filhos, zelam por suas diferenças produtivas (que se falava no terceiro documento) e para não afetá-los, evitando aproximação quanto menstruadas, sobretudo na Casa em festa. Do contrário, há grande perigo. *Kamowayare* ou *yawisire*⁹⁶ evidenciam os poderes destrutivos da alimentação e da menstruação, conseqüências destrutivas da quebra de dietas em geral e

⁹⁵ Ver Paulo Maia (2009: 202) quando cita artigo de Nicolas Journet (2006).

⁹⁶ Segundo Gire, são sinônimos, significam a mesma coisa. Indica certa sobreposição entre perigos decorrentes da alimentação (*ya-wisire*) e perigos decorrentes dos poderes reprodutivos (*kamo-wayare*) masculinos e femininos, a seus respectivos pensamentos.

de restrições sexuais. São os perigos relativos aos respectivos poderes e capacidades de homem e de mulher. Ainda segundo Catarina Borges:

O corpo, a alma, o poder da mulher é seu trabalho.
Por isso as mulheres não poderiam ver *masakura*.
Vendo, morreriam rapidamente.
Antigamente era muito perigoso.
As mulheres já não participavam mais das conversas sobre certos saberes mais importantes,
porque as mulheres não são benzidas com *masakura*.
Elas são diferentes.
Os homens têm poder e alma de *masakura*.
As mulheres têm vida de sua produção.
Têm vida diferente. Benze diferente poder e alma das mulheres.
Na Casa de Festa de iniciação dos homens, as mulheres (que menstruam) estavam ausentes.
A moça nova ou mulher sem menstruação é que prepara a comida aos iniciantes, porque ela não tem aquele pitiú (*moãsusure*).
Se tivesse, os iniciandos ao comer alimento preparado por ela, adoeceriam da fraqueza *wisire* (*wisiri hirã*).

Sangue feminino e flautas sagradas masculinas também existem como forças destrutivas.

Isso é [sobre] iniciação, menstruação, nascimento de filho...
O benzedor que benze isso para uma pessoa,
ele também tem que fazer dieta...
O que benze para a moça inicianda (*kamo*),
Ele, como benzedor, tem que resguardar um pouco...
O próprio benzedor pode benzer para poder tomar banho e comer.
Se ele não fizer isso, ele mesmo vai morrer.
Por isso ele mesmo pode benzer ou pode pedir para outro benzedor.
Antigamente tinha dois, um que rezava para a menina, e o outro rezava para o benzedor que estava rezando para a menina.
Eles sempre trabalhavam juntos.
Assim que rezava antigamente.

Diz-se que vários saberes mais importantes relacionados tanto aos nomes de benzimento, como aos lugares de origem de conhecimentos e bens mais importantes, deveriam ser mantidos em segredo. A evitação de mencioná-los acontece porque sua invocação potencializaria seu uso tanto para propósitos benéficos quanto maléficos. Uma jovem me disse certa feita que, quando está menstruada, corre grande perigo passando por certos lugares sagrados, ou tomando banho no rio. Se ela contar ao marido que está menstruada, correrá riscos ainda maiores. Se não contar (não mencionar, não falar, nada pronunciar sobre seu estado), então estes seres (agressivos) não são sobreavisados: assim não sabem, não a vêem e não a agredem. Mencionar a menstruação ao marido já serviria de alerta aos agressores. Daí porque muitas moças evitam falar, segundo ela, que

estão menstruadas. Algumas não evitam aproximação maior aos homens e vulnerabilizam os conhecedores e saberes que portam.

3. Só pensa em comer, comer... Sobre o perigo e o medo

Tendo apresentado a proposta pedagógica e de análise de Mandu, coloco agora em relevo também algumas pesquisas em torno do tema *niromakañe* conduzidas por alunos e professores da Escola Tuyuka: discussões a partir de seus textos (cuja discussão retomo adiante). Assim, concluo este capítulo com foco específico nas já citadas estratégias e abrandamentos do perigo e do medo.

Conversando com Mandu a respeito de sua vida de benzedor na cidade, quando ele é chamado para fazer *yeripona basere* (benzimento da alma e nome) de crianças que não são tuyuka, eventualmente crianças de mães solteiras indígenas ou de pais não indígenas, ele comentava:

Hoje em dia não se benze mais a alma como antigamente...
Pois os benzedores não sabem os benzimentos dos próprios avós,
com os nomes próprios que vinham recebendo durante a transformação.
Irmão menor não pode receber de irmão maior.
Isso torna difícil para o benzedor.

Em toda a região, fala-se com frequência de modificações e abrandamentos nas dietas, outros abrandamentos, envolvendo estratégias tanto da perspectiva dos benzedores (no sentido de flexibilizar as prescrições de dietas e outras), quanto das pessoas que procuram por proteções de benzimentos, caso por exemplo de estudantes que têm sua menstruação em períodos escolares ou nos internatos da região.⁹⁷

Dentre tantas estratégias e abrandamentos discutidos, Mandu detalha novamente esse foco, dentre tantos: a alma do grande conhecedor e da grande conhecedora, e o que se passa com estes corpos e saberes. Atualmente morando na cidade de São Gabriel, ele comentava sua estratégia de proteção de pessoas que têm outros pensamentos, não mais

⁹⁷ Mahecha (2004: 181) discute como atualmente os benzedores manejam com mais flexibilidade que antes as prescrições, inclusive após os rituais de Jurupari, pois os jovens têm pouco respeito e não seguem os conselhos... Por outro lado, comenta que apesar da influência de outros contextos culturais, as pessoas que se identificam com essas práticas culturais assumem a responsabilidade de buscar estratégias e mecanismos para mantê-las, como no caso das meninas no ciclo menstrual: se estão na escola em sua casa, podem suspender as aulas e se reintegrar depois (idem: 166), mas se estão longe de todos nos internatos, não fazem reclusão nem dietas, mas procuram usar um benzimento de carajuru que um benzedor lhes preparou.

de ser *baya* ou esposa de um dançador, líder ritual; de pessoas que circulam fora de seus territórios; que encontram novos benzedores de confiança por onde andam.

A alma benzida poderá não ser conectada ao lugar sagrado; o nome poderá não ser atribuído conforme os lugares de origem de sua própria transformação; no limite poder-se-á vincular essa vida estritamente ao lugar do parto da criança.

Hoje na cidade, está todo mundo mudando de lugar,
então não se benze mais coração como antigamente.
Uma criança nasce,
benzem para ele sua terra de leite de vida,
Casa de leite de vida;
e já benze todas as comidas da mãe.
Benzida, a mãe não resguarda nem jejua, já sai andando por aí.
Podem chegar pessoas de outras etnias pedindo para benzer,
eles andam por aqui por São Gabriel, mas têm a área onde nasceram,
que não é aqui.
Então o benzedor que não é de lá
só limpa a alma, liga a alma dele ao lugarzinho do parto
e não à sua área [onde teriam nascido ou originado os pais].
O coração dele é benzido no lugarzinho onde a mãe teve o parto,
e não numa Casa de Transformação.

Também eventualmente não mais se impregna na alma da criança as coisas do conhecedor: com seu coração sustentado com adornos e caapi, isso que manteria seu pensamento na parte dos benzimentos e das danças. Seguindo essa estratégia, de não impregnar assim sua alma, ele estará, em consequência, desvinculado da exigência de uma dieta rigorosa, estritamente ligada à incrementação de seus poderes. A dieta da mãe garantia seu estado de alma-corpo até que o jovem pudesse viver bem por ele mesmo, com responsabilidade, o que dependia grandemente também dos conselhos recebidos nesse sentido, desde criança. Assim a mãe também se vê desvinculada da exigência de uma dieta rigorosa.

Não benze mais sua alma com *masakura*, nem com um pote de caapi.
E para essas mães que logo vão comer assado,
o benzedor benze logo de uma vez, todas as comidas.
Por isso a pessoa não pensa mais na parte dos benzimentos,
não pensa mais como um menino cujo nome foi benzido em certo lugar sagrado:
[que tem] sua alma benzida com adornos para pensar entoação de ritos
cerimoniais.
Ele fica como alguém que só pensa em comida.
Com a reza mais importante, a mãe teria responsabilidade de fazer jejum
e não comer assado,
até a idade em que ele está dominando os conhecimentos tradicionais.
Elas só acabariam seu jejum depois da iniciação dos meninos,
ou da menstruação das meninas.
Dali em diante eles mesmos já iriam ter responsabilidade
de viver bem por eles mesmos.

Se o pai e a mãe tiverem aconselhado bem para fazerem os vômitos, jejuns e tudo o mais,
ele já vai acordar de madrugada, descer no porto para vomitar,
já pensando naquilo que o pai havia falado na boca da noite.
Pensando no que queria saber, na parte dos benzimentos e danças.
Sempre benzendo pouco a pouco os alimentos.

Ele se refere à alimentação - aos hábitos desmedidos diante da comida -; e à estratégia de proteger a alma, mesmo que com um vínculo mais brando, a um pequeno lugar e não ao território (com toda a memória e trajetória). Ao benzer essa alma sem uma intenção e pensamento maior de conhecedor, que se sustentaria depois em uma série de conselhos e práticas adicionais: então os jejuns dos mais rigorosos, e outras práticas cotidianas das mais sistemáticas alcançam o limiar do seu sentido. Alimentos continuam sendo benzidos; moças menstruadas precisam ser protegidas, pois só se vive com benzimento, mas com jejuns menos rigorosos e outras práticas menos sistemáticas. Uma vez que não se acrescenta saberes maiores, certos poderes destrutivos não se manifestam. Nesse limiar, convergem pensamentos do jovem, seus pais, e estratégia do benzedor, sendo possível benzer alimentos sem prescrever jejuns tão rigorosos.

Alguns meninos de hoje só pensam em comida.
Come, come, come, e nem vomita depois de comer assado, moqueado ou quente.
Algumas meninas, a mesma coisa, só pensam em comer,
e não em ir benzendo devagar cada comida.
Não pensam em vomitar, inalar pimenta.
Só levantam tarde, tomam café, lavam o rosto perto da casa mesmo e nem vão ao rio, já pensando em tomar cerveja, pegar homem e dançar.
Não pensa que vai tirar jenipapo para se pintar, cheirar pimenta e vomitar.
Não pensa que vai à roça, plantar para preparar caxiri para o pai.
Não tem esses pensamentos.
Só pensa no estudo dos brancos e voltando da escola, trocar de roupa, se pintar e voltar pra rua, abraçar rapazes, tomando cerveja.
Ninguém pensa nos antigos, nos avós,
não têm pensamento de benzer.
E quando benzem comida, já saem logo comendo.
Alguns benzedores também não benzem completo.
Tem muitos benzedores andando pela cidade que só benzem brincando (*tiape*).

Abrandado e eventualmente eliminado, o pensamento de se tornar benzedor ou uma mulher de produtivas roças e plantios (mãe dos alimentos, mulher provedora e que sempre encontra os alimentos, esposa de grande líder dançador), eliminada ou abrandada essa intenção que exige um rigor permanente de práticas de limpeza do corpo e atenção às restrições: ainda que abrandadas, as intenções permanecem. Todos recebem o benzimento da alma nome ao nascer. Todos continuam benzidos nos momentos vulneráveis, na iniciação, na morte; embora homens nem sempre passem pela iniciação.

Todos os alimentos continuam sendo descontaminados antes de ingeridos, mas seu espectro é ampliado ou revisto (incluindo coisas como estudo, alimentos ou mercadorias dos brancos; incluindo proteção para todo tipo de carne; alimentos mais perigosos, e também desejados, são introduzidos mais rapidamente). Certos adornos são eliminados dessa alma-nome.

Os perigos maiores são reduzidos. Não mais acontecem agressões fulminantes (de outras gentes com raiva de nós, sobretudo onças atraídas por comida) decorrentes da alimentação, banho no rio. Adéqua-se almas-corpos mais brandos, menos sábios; o que, alias, sempre foi feito para os que não fossem se tornar conhecedores maiores. Abrem-se possibilidades de menor distensão entre mais, ou menos, sábios (*masirã* e *buri nira*, retomado no capítulo próximo). Nessa possibilidade, o benzedor acalma aos seres perigosos mais genéricos como gente-peixe ou gente de tristeza, e não há mais perigo de estragar-se por si mesmo ao modo fulminante decorrente de certos ataques de gente-onça. Abranda-se também o enorme perigo decorrente da aproximação das menstruações do outro. Sem tantos saberes maiores (não se trata de não tê-los, mas de ter em partes ou abrandados), não há tantos riscos.

Mas as moças ainda se preocupam da parte da menstruação,
com gente pau que faz mal, tem armas e ataca.

O benzedor manda eles se acalmarem, para não ficarem com raiva das meninas...

Mas não coloca no benzimento da alma o pensamento dela ser assim,
grande trabalhadora, responsável da maloca, respondedora de canto,
impregnando poderes e ossos.

Ele benze todos os alimentos e o banho, de uma vez.

Benze para comer e banhar, e na mesma noite ela já sai para dançar.

Uma vez que o benzedor acalmou todos os perigos (*watĩ*, *waimasa*, *yukumasa*),
elas já fazem de tudo, comem de tudo, banham, saem com homem.

Para elas já não tem mais perigo, aí elas não preocupam.

Não têm medo.

Antigamente as moças que tiveram menstruação fugiam dos homens.

Antigamente era perigoso.

Antigamente elas tinham responsabilidade.

Hoje ela já sai para qualquer lugar,

diz que dormiu na casa de uma colega, mas dormiu com homem.

Para elas não tem perigo.

Havia perigo se tivessem benzido para ela ser mãe dos alimentos,
a que encontra muito alimento.

Para essa que mandavam fazer jejum.

Para ser produtora e ter comida o tempo todo.

Aí sim seria perigoso, mas não fazendo, não tem perigo.

Eles mandavam jejuar para que ela pudesse tirar muita goma de tapioca,
para ter boa responsabilidade quando reunisse pessoas nos dias de dança.

Mandavam jejuar para ela fazer caxiri, tirar goma, reunir as pessoas.

Para saber fazer dabucuri,

agradecendo a fala das Casas de Transformação que o marido fez,

agradecendo aos que foram buscar frutas para oferecer para o marido dela.
Mandavam jejuar para ela ter esse conhecimento
e domínio dessa fala na frente do povo.
Era para isso que ela fazia jejum.
Hoje só tomam cerveja, então não tem perigo.
É só fazer um benzimento das comidas, simples mesmo, e elas não sofrem.
Antigamente realmente jejuavam.
Hoje não jejuam.
Hoje, se tem comida, é para comer mesmo.
Antigamente não era assim.
Tinha que ir passando por fases.
Mesmo tendo comida, se era fase de jejum ele não comia,
porque a ordem do benzedor era não comer.
Quando faço benzimento hoje, nem mando jejuar. Está ruim.
Só protejo comidas e banho.
Para que posso mandar jejuar para as pessoas?
Não estou benzendo para ser cantor, sabedor de benzimento...
então, para que mandar jejuar?
Mandaria jejuar para os que fossem dançar todos os tipos de danças que te falei.
Mas aqui na cidade não tem, só tem forró.
Antigamente jejuavam para a formação da mulher dançadora.

Eu procurava entender a relevância do benzimento da alma sem tais intenções de se tornar grande conhecedor. De um lado, não mais benzido com tais intenções (de ser dançador, por exemplo), a pessoa benzida não pensa mais nisso: ser benzedor e dançador. De outro, os jovens com outros pensamentos (aqui enfatiza-se novamente a comida e o sexo) só pensam em comer muito, comer rapidamente de tudo, uma jovem tão rapidamente sair com seus companheiros. O benzedor efetivamente os protege, mas não prescreve, no limite, quaisquer tipos de jejuns que sabe que não seguiriam, dizem. Já diziam certos filhos (alunos ou ex-alunos no internato, costumam enfatizar) aos seus velhos pais no tempo da atuação mais rigorosa das missões (ver próximo capítulo) no rio Tiquié: - “Não adianta ensinar isso (saberes maiores) a seus netos, porque eles não ensinarão isso aos filhos deles.” Porisso os velhos teriam desistido de querer ensinar aos netos os saberes maiores.

É bom lembrar que a referência a pessoas que não seguiam as prescrições alimentares mais rigorosas é constante, presente em todas as narrativas de origem. Na origem da roça com o deus da fartura *Yarigebo* (*Basebo* em tukano), por exemplo, ele prescreveu várias regras de comportamento a suas novas esposas, filhas de *Wariro*. Não dando conta de segui-las, vêem a originar o duro trabalho feminino na roça, o capim que cresce na roça, as roças que mal se queimam nas bordas, os desmaios na roça, de tipo epiléptico. Quando não esperaram para se alimentar só depois de terminado o trabalho de ralar mandioca (quando a mandioca já era colhida sem casca), originou-se a

mandioca com casca e o prolongado trabalho feminino cotidiano de descascar e ralar a mandioca.

E se nos vissemos tentados a pensar que esse jovem está mais vulnerável... Sim: seus corpos são mais fracos, envelhecem mais cedo, são mais preguiçosos e sonolentos, não agüentam muito trabalho, como o de derrubar sozinhos uma roça de mata virgem e sob sol quente, conforme sempre se diz na região. Mas não são vulneráveis ou atingidos por perigos maiores, de morte fulminante. Não são vulneráveis pela potência de seus saberes, conhecimentos. Não se confrontam com o perigo dos juruparis. Segundo Mandu:

Não será isso, não será criado para isso,
então não benze as comidas para isso,⁹⁸
pois não verá flautas sagradas nem fará iniciação.
Ao benzer, o benzedor já pensa: ele não fará iniciação, e assim mesmo morrerá.
Então benze assim a comida.
Diz assim: ele vai comer como uma lontra.
Troca a alma do menino com uma alma de onça ou de lontra,
[de animais que comem carne de caça, ou que comem peixe grande].
Esse era o principal momento para sofrer *wisire*,
quando começa a comer caça, peixes grandes gordurosos.
Benzendo assim, agora não tem mais *wisire*.
Benze assim a comida, pois não tem mais isso de dizer que ele será isso e aquilo...
Assim podem dizer que ele será como uma lontra [comerá como ela];
trocando a sua alma com alma de lontra.
Essim ele vai comer sem sofrer *wisire*.
Acontece assim aqui na cidade [onde M. vive hoje].
Com aquele pensamento de ser *baya*
ele vestia [em pensamento na alma] todos os adornos.
Se essa pessoa se alimentasse de qualquer jeito,
queimava tudo, sua faixa emplumada, seu *witõ*.
Logo zoaria como cachoeira nos ouvidos e ele morreria.
Então, no tempo de hoje, nem benze para isso. Então não passa mais assim.
Em outros tempos benzia, mas não respeitava e acontecia coisa muito grave.
Para conseguir mesmo, o benzedor falava para a mãe, benzia e pedia para ela
cuidar...
Ela não comia essas coisas, senão elas iriam no leite de amamentar...
Se ela comesse quente, assado, peixes grandes e gordurosos, por ela mesma
estragaria os adornos [da alma-corpo] do filho.
Minha mãe cuidou de mim seriamente,
por isso não quis que eu estudasse na escola dos brancos,
para ficar aprendendo com os velhos da maloca.

Uma vez recebido o benzimento da alma-nome feito de forma genérica, a proteção da comida, de espectro ampliado e eficácia mais imediata (proteções contra ataques de gente-peixe em todos os momentos necessários), essas pessoas, seus corpos, almas, pensamentos não estão mais vulneráveis ao *wisire*, não há pensamento maior a ser

⁹⁸ Referência aos modos de descontaminação da comida pelo benzedor, não ao momento da nomenclatura.

ameaçado e danificado. Danificado, o pensamento maior é que provocava um enfraquecimento que não raro levava à morte (*wisire*), sobretudo na introdução de carne de caça e peixes maiores. Ao carregar com seus saberes aqueles poderes de jurupari, está mais vulnerável ao sexo descomedido.

Abrandando afirmações, não se trata aqui de distinção entre tempos antigos e de hoje, ou entre a vida na comunidade ou na cidade. Afirma-se sempre que, em todos os tempos, apenas algumas pessoas eram benzidas conhecedores, ou conhecedoras maiores. Eu perguntava se, afinal de contas, as pessoas hoje benzem para ser *baya*, ou evitam fazê-lo? O pai que pede para não benzer isso, ou o benzedor que evita? Ainda hoje se diz, segundo Gire, quando perguntado sobre o alto rio Tiquié em particular:

Hoje em dia ninguém, quase ninguém, se preocupa mais com esse negócio de ser *baya* e rezador.
Então, não pede mais que o rezador reze esse negócio.
Então, está meio assim... quase está acabando.
Alguns pais têm interesse que os filhos sejam assim, um rezador.
Outro pai não pede para rezar isso.
Ele pede para rezar de qualquer jeito.
Como a gente já falou, pode fazer como se fosse um cachorro, no benzimento da comida.
No *yeripona basere* [na nominação], eles limpam, mas já não colocam mais como se fosse *baya*. Não pensa que vai ser *baya*.
Eles rezam sim para que viva como um antepassado vivia antigamente.
Também para muher, não faz como fazia antigamente, mas faz um pouquinho.
Para ser *yarige pako* (dona da alimentação), mas não *yarige pako* totalmente.
Para o *baya*, os velhos rezavam para o menino ser bom *baya*, bom rezador, bom *masakura baya*: o velho já rezava perguntando por meio do pensamento.
Ele por meio da reza pensava,
será que esse menino pode ser *baya* ou rezador?
Concentrava e, se desse bem, rezava para ser *baya*.
O benzedor já sentia por meio da concentração na reza.
Para a menina a mesma coisa, será que ela vai ser *yarige pako* totalmente?
Se não desse certo, ele já rezava só um pouquinho.
Uma pessoa que não é tanto *baya*, ou tanto mãe dos alimentos...
Enquanto para ser *baya* mesmo,
como vemos a pessoa dançando com todos aqueles adornos,
mapua, ukaro, yutaro, kamoka, fazem o enfeite totalmente.
Assim é feito para ser *baya*, já com aquela dança.
Desde pequeno já tinha todos os enfeites completos.
Assim a criança é feita por meio da reza.
Se a mãe dele não cuidar direito, os adornos dele vão molhar, estragar, tudo.
E a criança já vai ter doenças (*wisire*) e vai acabar morrendo. Era assim.

Para ser bom trabalhador, tem benzimento sim,
mas é diferente do benzimento para ser *baya*.
Ao invés de colocar adornos na cabeça,
já dão seus instrumentos de trabalho, como se já fosse trabalhar.
Dá o machado e o terçado para trabalhar (não para brigar).

Hoje pode também benzer para ser bom estudante.
Hoje em dia que é mais preciso agora, pode benzer também,
dão como se um aluno estivesse estudando,
dão um livro, lapiseira, todo tipo de lapiseira, cadernos.
Dão para ele, para ele pensar em estudar.
Se o cara fizer assim, ele não vai esquecer nada o negócio de livro,
todo o tempo vai se lembrar de estudar com livro.
Bom, tem que rezar também quando ele está pequeno, os alimentos.

Rezar de qualquer jeito, viver como “um qualquer”. É bom lembrar que esse sentido, aparentemente tão casual pelos termos usados, coloca-se em correlação ao conjunto dos saberes em sua intensidade maior, ou menor. Um abrandamento gradual onde o que não é completo, é apresentado como coisa qualquer, que não diferencia em sua plenitude, conhecedores maiores e menores. Observa-se, entretanto, que todos os benzimentos se mantêm, mas revistos estrategicamente para, adequados corpos e almas contemporâneos, evitar o confronto com perigos da qualidade e potência do *wisire*, no sentido aqui destacado, do conhecedor maior que se “estraga por si mesmo.” Ou na primeira infância, é afetado pelo descomedimento dos pais, especialmente da mãe. Não benzendo como “*baya* mesmo” ou “*baya* totalmente”, ainda se reza para ser mãe dos alimentos, ainda que “não totalmente.” Se a criança recebe o pensamento, mas não tem o corpo preparado pela mãe; ou o jovem, o corpo preparado por seus cuidados próprios, tem corpo ou pensamento logo danificado.⁹⁹

Alguns pais querem, outros não, que se faça “o benzimento completo” aos filhos. Alguns benzedores buscam e sentem na própria alma, por meio de concentração na reza, que daria certo àquele menino ser grande conhecedor; outros como Gire, dizem que não escolhem o nome através desse modo de percepção, mas em uma escolha mais objetiva dentre os nomes de algum de antigos avós.

Mantêm todos os benzimentos, saberes e poderes abrandados, sem o risco de desencadear *yawisire*¹⁰⁰ tão potente e fulminante. Como antes se benzia pouquinho, não totalmente, àqueles que o benzedor sentia “que não ia dar.” Assim, seria possível viver mas não totalmente nessa intenção do grande conhecedor, dizem alguns, inclusive porque precisam também outros saberes, a que segundo observam, os jovens mais se dedicam (sobretudo estudo do branco, uma série de costumes dos brancos). Prosseguem vulneráveis, mas se anula potências (e perigos) maiores no eixo ancestrais - anacondas - gente peixe - gente onça - brancos.

⁹⁹ Ver Mahecha, 2004: 134.

¹⁰⁰ Segundo Guilherme Tenório, *yawisire* e *kamowayare* seriam sinônimos, o primeiro enfatiza potências dos alimentos, o segundo potências reprodutivas: “É a mesma coisa.”

3.1 Por que tudo antes era mais perigoso?

Por que as mulheres tinham mais medo?

Rezende (2007) comenta que “os benzimentos se originam segundo a compreensão dos discursos mitológicos, ritos, rituais, cerimônias de cantos/danças, criação, utilização dos instrumentos sagrados.” A centralidade dos benzimentos na transformação da humanidade, afirmada neste capítulo, coincide com a centralidade dos benzimentos afirmada por Justino Rezende na vida contemporânea.

Os Tuyuka crêem que todas as coisas boas da vida dependem do benzimento bem feito, pois ele protege a vida de doenças. Das várias fases da vida em que se procura um benzedor (pois ele não se oferece), mesmo com a educação criando outras mentalidades nos pais, a maioria dos tuyuka procura o benzedor em todas elas: gravidez, parto, do nome, de cura das doenças, benzimento dos alimentos quando se fica em resguardo.

Segundo ele, essa compreensão poderia mudar com o passar dos tempos, das gerações. A compreensão que os velhos tinham, podendo não ser a mesma daquela de seus filhos e netos. Em geral, comenta (2007: capítulo 2) a respeito dos benzimentos de proteção (pouco fala dos procedimentos de cura, assim como eu nessa tese), enfatizando e descrevendo aqueles envolvidos nos “processos de educação, ensino-aprendizagem da criança até início da vida adulta” (a que me refiro, eventualmente na tese, como processos de criação, *masãre*, no bojo dos quais vão se diferenciando saberes e sujeitos, conforme introduzido no próximo capítulo).

A prática de benzimento é profunda para os Tuyuka, principalmente o benzimento da nomeação...

A história continua provocando várias mudanças (...) e cada benzedor e os pais seguem o modo que acreditam ser o melhor (...) pode até ser que surjam novas atitudes dos benzedores (...) existindo continuidades e descontinuidades [aí se refere a novos costumes na educação, na saúde, nos casamentos, religião]. Esta realidade mexe com a lógica dos benzedores: como benzer o filho de uma indígena e um não-índio? Os benzedores desconstroem suas filosofias, suas lógicas e criam novas compreensões, interpretações, construções do sentido da vida humana e benzimento. (...) Com essas mudanças,¹⁰¹ o benzedor aprende a compreender a vida humana e o mundo com outras categorias.

¹⁰¹ Justino Rezende comenta sobre conflitos internos que as pessoas vivem diante dessas situações complexas... Que algumas pessoas no nascimento escolhem um nome de branco para seus filhos e não adotam um nome indígena (sobretudo mães indígenas solteiras); que muitas mulheres dão à luz nos hospitais, longe de benzedores; comem qualquer alimento após o parto, consumindo alimentos não benzidos nesses momentos; que outras mulheres, mesmo nesses lugares, não contraem doenças, nem a mãe nem a criança, o que leva muitos pais a pensar que se pode viver sem precisar dos benzimentos; comentam também que surgiram outras noções de higiene; “mas para os Tuyuka, o primeiro banho não tem sentido apenas higiênico, mas religioso, mitológico, histórico e de crença;” “quando o tratamento da criança não dá certo com um (médico), o outro (benzedor) não quer assumir (...) os dois trabalham com categorias diferentes da compreensão da saúde e da doença (...) a lógica do benzedor é desestruturada e reconstruída” (2007: 118-119).

Com relação ao conjunto de regras seguidas na iniciação,¹⁰² dizia finado velho Emílio Rezende (*Kumumua* morador de São Pedro ou *Mõpoea*):

É com esses ritos que nós tuyuka vivemos desde o princípio até hoje.
Quer dizer que a Gente de Transformação já tinha esses ritos de benzimento.
Antigamente os homens e mulheres que estavam na iniciação não benziam tudo de uma vez por todas,
nem mandavam tomar banho logo,
porque era muito perigoso.
Nesses dias não existe mais esse tipo de rituais,¹⁰³
de deixar de jejum por uma semana ou mês,
de fazer festa em homenagem às moças,
também porque as moças não agüentam jejuar tanto quanto antes,
e não têm mais medo como as moças antigas.
Antigamente, tinha que ter muito cuidado, porque era muito perigoso.
Hoje em dia, as moças não pegam mais doenças como as mulheres do passado.
Para elas antigamente, se não ficassem com medo,
poderiam ter certas doenças que poderiam até levar à morte.
Por isso as mulheres do passado tinham medo da gente-peixe
que poderia pegar e levar consigo o espírito da moça;
tinham medo do espírito da cobra que poderia entrar nela,
e ela poderia ter filho cobra.
Disso que elas tinham medo antes,
enquanto estavam na iniciação e na menstruação.
Hoje em dia ninguém vê uma moça na iniciação ou menstruação ter medo como tinham as moças antigamente.

Avós antigos eram efetivamente orientados a ter muito medo, por tanto perigo. Mas, como têm discutido hoje, o desrespeito a regras e jejuns teria então conseqüências mais graves, daí o medo maior antes do que hoje. O que seria de se achar curioso e até paradoxal, já que, justamente, a alternativa mais branda de condução dos resguardos deixa os corpos-almas mais fracos, pensamentos menos aguçados, os poderes abrandados; mulheres sofrem mais no parto que antigamente, todos envelhecem mais cedo, homens e mulheres têm menos determinação para jejuns, dentre inúmeras faces dos abrandamentos

¹⁰² Segundo o finado velho Emílio Rezende, o mesmo acontecia também quando a mulher estava no parto, tinha que seguir certas regras, não comer peixe grande nem carne de animais (caça). Só depois que o filho começasse a falar as primeiras palavras é que a mãe seria benzida para comer carnes e peixe grande. "Isso acontecia com os nossos avós ancestrais. Mas hoje em dia, depois que o filho nasce, depois de um ou dois meses já estão comendo carne e peixes grandes, que eram muito proibidos antigamente. As crinaças também só comiam as piabinhas benzidas, só depois que ficava um pouco moço é que os velhos conhecedores benziam carnes e peixes grandes para ele comer."

¹⁰³ A moça em iniciação deve ser benzida, primeiro para tomar água, depois comer beiju e manivasas. A deixam de jejum por uma semana, quando ela tece as delicadas faixas de yoda [joelheiras tecidas com finíssimas fibras de curauá] e pratica o rito de inalar pimenta misturada com água para que a pele dela fique oleosa. Depois benze para ela tomar banho, mas tem um costume que pratica antes do banho: cortar o cabelo e fazer a pintura corporal dela, só depois mandavam tomar banho; na mesma noite faz-se a dança em homenagem à moça de iniciação. Realiza uma dança acompanhada de benzimento: no final benze para que ela seja trabalhadora, possa acordar cedo, para que ela possa melhorar mais no trabalho dia a dia. Faziam nas moças, mas não com todas; em alguma, não gostavam.

que costumam citar na região. Hoje se adoece, mas não se morre. Torna-se em certos aspectos, ainda que com corpo-alma mais fracos, mais protegidos da morte, ao menos no que esta advém dos saberes.

Comparando mulheres tanto solteiras como casadas,
antigamente elas tinham boa forma de vida,
seguiram os costumes conforme os mais velhos mandavam,
por isso eram muito fortes, viviam sem doenças.
Hoje não praticam mais os rituais, não obedecem,
são um pouco fracas e vivem do jeito que elas acham melhor.
Não jejuam mais.
Antigamente uma mulher com filhos parecia como se não tivesse filhos.
Hoje uma mulher tendo um filho já se parece com uma que já teve vários filhos.
Isso acontece porque elas não praticam resguardo e não jejuam mais como
antigamente (Emílio Rezende).

Imaginar-se-ia esses corpos mais vulneráveis a doenças. Efetivamente o são, mas não ao letal *wisire* decorrente da quebra de jejuns (sobretudo alimentares) sobre corpos-alma potentes (mais pesados), associado ao inequívoco ataque de gente-onça, ou a mordida de cobra. Disso, nem tanto se morre, nem tanto se teme, nesta possibilidade em aberto:

-“Como vocês, brancos, que nunca sofrem *wisire*,” dizia Mandu.

Antes, as mulheres menstruadas evitavam todo contato com os homens, pelo próprio bem do mundo em geral (dos saberes de que são compostos seus corpos-alma, os corpos-alma dos conhecedores).

Principalmente as mulheres.
Nos dias em que estavam menstruadas, não trabalhavam, não faziam beiju nem preparavam mingau, nem iam para a roça: porque era proibido.
Hoje em dia, não. As mulheres não controlam mais.
Trabalham, fazem o que querem,
mesmo sabendo que elas estão em menstruação.
Para os antigos, isso era sagrado para as mulheres.
As mais velhas é que controlavam as mais novas.
Faziam isso para o bem dos homens,
para que eles pudessem ter mais vantagem nos benzimentos e rituais.
Caso contrário, quem sairia prejudicado
era o jovem moço e os homens mais velhos.
Para evitar isso é que as mulheres mais velhas não queriam que as mulheres em menstruação trabalhassem, nem mesmo fizessem comida para o filho ou para o marido...
Tinha outras coisas.
Por exemplo, enquanto comia,
o homem não podia passar inclinado por baixo da rede... (Emílio Rezende)

Os homens cresciam com esses saberes, ainda mais direcionados a partir da iniciação, para se tornarem grandes conhecedores, quando passavam a ser

especialmente afetados por esses poderes femininos; sobretudo quando são abrandadas suas evitações, senso de perigo, sentimento de medo, sua responsabilidade para com os conhecedores.

Na iniciação dos homens, os mais velhos e os pais das crianças realizavam cerimônia com instrumentos sagrados. Nessa festa os pajés benziam os iniciantes para que eles fossem iguais a eles: sabedores e contadores de rituais, como benzedor, *baya*, entoador de cantos e outros. Com isso os jovens já cresciam com sabedoria. Depois dos ritos ofereciam comidas sem sal, sem pimenta, começavam tomando apenas farinha branca... Hoje em dia isso não é mais praticado como antigamente. Como a Gente da Transformação dos *Utapinopona*, que já tinha os benzimentos, conforme *Koamaku* já tinha planejado, que os benzimentos poderiam ser muito úteis para nós. (Emílio Rezende)

3.2 Potências e perigos das transformações entre (saberes) ancestrais, animais e dos brancos (*basoka seño*re).

Gradativamente, vai se esclarecendo múltiplas possibilidades ou formas como conhecedores *tuyuka* buscam destacar as potências dos perigos dos saberes *niromakañe*; inclusive contrapondo ou destacando *niromakañe* dos benzimentos de cura e agressão), ou de todo o fundo de agressões; ou distinguindo inicialmente, procedimentos de dar vida e purificar com leite e frutas doces, de procedimentos de eliminação de tristeza *bori koãre*); ou os assim chamados “xamanismo vertical e horizontal”. Desse modo e contra esse fundo, *niromakañe* produz e diferencia humanos, circulando a partir dos irmãos maiores ou sob eles, enquanto saberes ligados à agressão e cura circulariam indistintamente entre todos, não diferenciando essencialmente humanos entre si nem das outras gentes.

Dentre as possibilidades de transformação entre diferentes gentes (*basoka seño*re), marca-se eventualmente sentidos em sua complementaridade. Em um deles, pássaros (*waimasã*) e humanos conectam-se entre si e humanizam-se (*kameri basoka seño*re) sob efeito do caapi e das danças na Casa em Festa, frente aos ancestrais. No outro sentido, humanos se transformam em animais¹⁰⁴ sob agência de estragos (*waiku seño*, transformando-se em animal de caça, ou alimentando-se como um deles). Destas agências, o que se dá sob a Casa em Festa seria do âmbito de *niromakañe*, destacando-se dos estragos.

Cada possibilidade em suas potências e perigos, ou em suas conexões, transparece no “processo civilizatório” ou transformador de gentes (*basoka seño*re) vivenciado também no momento da chegada dos missionários. No sentido missionário então marcado,

¹⁰⁴ Ou até levados a cometer suicídio, diz-se.

das transformações (*basoka señoire* ou o “civilizar”), os velhos conhecedores (sobretudo, mas os povos indígenas da região, em geral) passam por aqueles “que não tinham nada” (*buri nira*), frente aos brancos “com seus verdadeiros saberes”. Condição aviltada enquanto os missionários ainda os destituem (aos velhos conhecedores) de suas caixas de adornos e malocas (percepção depois revertida, ver próximo Capítulo).¹⁰⁵ No sentido da civilização então trazida, saberes dos brancos suplantariam em valor, a *niromakañe* enquanto saberes maiores, aqueles que diferenciam conhecedores maiores: esses saberes os transformariam em “verdadeiros brancos, civilizados”.

Mas é no bojo das possibilidades de transformação entre toda ordem de Gente (*basoka señoire*) que se configuravam transformação dos corpos, fabricação, potencialização ou vulnerabilização ante os perigos (ancestrais, da gente-peixe, inimigos ou brancos). Transformações sob a Casa em Festa e transformações sob estragos contrapostas apenas como mais um modo de, como se dizia, destacar proteções de agressões; ou hierarquizar saberes, valores, sujeitos.

*

Com *niromakañe* buscar-se-ia a estabilização das pessoas, mesmo comuns, sob a liderança ou agência dos conhecedores maiores, nomeados como *baya* (com a intenção de ser grande líder dançador e cantor, entoador *wederige higũ*), que, como tal, dança e humaniza cumulativamente a todos sob sequências de Casas em Festa, em que se veicula o “prosseguimento da cultura”. O grande conhecedor, iniciador de meninos ou benzedor de moças novas, sempre atribui parte das tarefas a outros conhecedores, como ao benzedor *básegũ* (rezador e protetor da Casa em Festa,). Segundo Gire:

O primeiro, o *masakũra baya*, ele podia fazer tudo.

Só que acontecia assim antigamente:

o irmão maior poderia estar dançando na maloca,
enquanto isso o outro *kumu* (benzedor) estaria fazendo aquele trabalho dele
também.

Não poderia fazer as duas coisas.

Por isso que o *baya* mandava para os tios, avós deles
ficarem rezando, cigarro, jenipapo, ipadu, breu, essas coisas [na Casa em Festa].

Mas na hora do *wederige*, é com o *baya* mesmo:
ele que puxa, o *baya* puxa os cantos

¹⁰⁵ Ver próximo capítulo, sobre transformações em curso nos processos de civilização e da potência dos saberes dos brancos com relação aos saberes *niromakañe*. Segundo Andreello: “primeiro aquiesceram à perspectiva dos brancos, mas depois acontece algo inusitado. A parte da riqueza que continuou sendo veiculada, sobretudo nomes e conhecimentos ao longo das gerações, (...) mostra-se passível de incrementação através das coisas dos brancos (...).” “Como a narrativa da origem, que devolve aos brancos a perspectiva tukano a respeito de si mesmos (...), também uma perspectiva tukano frente aos outros (...) e envia uma mensagem aos brancos: continuaremos índios apesar e através de vossa civilização” (2004: 409).

e ao mesmo tempo a entoação *wederige hire*.
E ele também sabe *yeripona basere*:
só que o *baya* já deu aquele trabalho para um outro,
pois ele só poderia fazer aquele trabalho de dançar e puxar a entoação.

Sob a Casa em Festa e efeito do caapi, no momento da miração todas as gentes se humanizam. Pássaros e humanos estão confraternizados pelos bons pensamentos (*kameri basoka señoire*), vivos e ancestrais. Em outras circunstâncias, como no momento da fabricação dos adornos, os pássaros e todos os animais com que se confeccionam adornos, como gente-peixe e potenciais agressores da humanidade, precisam ser nomeados como seus donos e passar pelos mesmos estritos jejuns que eles. Apenas conhecedores maiores os fabricariam.

Sob a Casa em Festa se diz que estão, pássaros e humanos, entre si, apenas com boas intenções e bons pensamentos (*añurere kameri basoka señoire*), transformados assim sob os sons das flautas que zoam durante a miração do caapi, humanos e outras gentes (pássaros como ancestrais, como adornos cerimoniais, também considerados genericamente como gente-peixe em outros contextos). Toda relação transformada como coisa boa : maloca, parentes e afins, ou convidados e anfitriões, durante a Casa em Festa (*basokatire*). Gente-pássaros e humanos “confraternizam” ante os ancestrais, assegurados por procedimentos de transformação (ou prevenção de doenças agenciada pelos básera) - *basoka bapore* - em que gentes-peixe estão com suas intenções, inveja e raiva, acalmadas.

Discorrendo sobre essas possibilidades, da proteção com coisas boas, comparando com os novos tempos, comentava o jovem tradutor, Josmar:

Antigamente os jovens já tinham alguma vergonha de ir perguntar pros velhos
[os saberes maiores],
a diferença é que hoje não estamos mais nem pensando
nas dificuldades que vamos ter
quando não tivermos mais isso.

Conforme finado velho Henrique Ramos já tinha alertado em entrevista a Geraldino Pena Tenório (filho de Guilherme Tenório):

as coisas dos brancos não vão trazer todos os benefícios
que vocês vão precisar no futuro.
Essas coisas, que só vêm dos cantos, danças e iniciação,
as próximas gerações vão precisar:
eles podem ter, se forem sentar com os velhos,
ao invés de ir apenas atrás das coisas dos brancos.

Geraldino comenta que, em alguns momentos os velhos, lembrando dos que passaram, tentam fazer os jovens de hoje valorizarem os rituais mais comuns praticados

pelos antepassados: parto, de banho pós-parto, purificação da alma, iniciação (masculina e feminina), do banho de madrugada, de cheirar pimenta, de bater água, de vomitar água.

*

Assim como se transforma em coisas boas, buscando preservá-las, há agentes de transformação de intenções boas em ruins. Torna-se um soprador, por exemplo, a partir de um estrago, que desencadeia outros, conforme se diz na região:

Os *watĩ* fariam transformar uma boa intenção de certa oração,
para esse pensamento de fazer estrago.
trocando essa maneira de benzer, pela maneira de fazer estrago.
Como se um anjo estivesse ali perto dele.
O benzedor nem vê que ele está ali perto, em pé.
Esse espírito mal, com oração que ele tem,
dá para ele, passa para ele, esse pensamento de fazer estrago.
Faz esse estrago com oração que ele tem.
E ele fica com intenção de querer que o inimigo morra,
fica como soprador.
É *watĩ* que mandou ele fazer isso (esse pensamento).

Estragos se espalham em cadeia, pois na sequência um outro, tendo sofrido uma agressão ou visto seu parente sofrer, zanga-se e também é movido a fazer estrago. Certas doenças que acontecem na forma de estrago, disseminam-se dessa maneira. Costuma-se dizer que as pessoas que faziam mais essas coisas ruins é que tiveram que sair de suas comunidades: mandados embora dali, teriam vindo para a cidade. Por isso a disseminação das agressões seria mais forte nas cidades, sobretudo onde e quando proteções ou prevenções do tipo *diarige wanoare* e demais benzimentos do ciclo de vida e da Casa em Festa, não são feitas. Por exemplo, quando acontecem séries de enforcamentos:

Se um fica zangado porque o filho morre,
vai estragando para outro,
e amplia a doença,
que, na forma de estrago, se espalha.
Vem uma onda de suicídios.

Essas coisas já existiram na origem:
a história já era para fazer o bem ou para estragar,
pois já tinha *watĩ* na origem,
mas sque e preservava e guardava bem toda violência...
Cada geração tinha,
não aparece só com a cidade...
Mas o que acontece é que aqui,
ao invés de proteger, eles só estragam...
Isso, as gerações não pensam, na dificuldade que as outras vão enfrentar...
Nesse ninguém pensa,
Só pensando em estragar, isso vai se multiplicando...
Antigamente, preservava mais e não acontecia tanto assim.

Protegia mais.

E acontecendo estrago, já teria também algum benzedor que saberia desatar essa armadilha e desfazer isso..

Nesse sentido, apenas sob efeitos de um estrago é que um humano pensaria em comer de qualquer jeito, nem pensando em benzer a comida, fazendo como um animal. Comportamentos desmedidos como esse, de comer de tudo sem pensar no perigo, sem nem pensar em benzer, ou nos riscos de tais atos, são como efeito de estragos.

*

Ou talvez, como efeito da expansão dos saberes dos brancos...

Sob o efeito das palavras dos salesianos, os índios foram orientados a rumar à civilização, quando todo o conjunto de *niromakañe* foi tachado de coisas do diabo (*watĩ*), enquanto o pensamento dos brancos apresentava-se como coisa de valor maior. Os índios poderiam substituir brancos em conhecimento, em detrimento de seus próprios.. Uma substituição de tal ordem de violência e imposição de medos, realmente inéditas.

Andrello viu convergir proteções (enquanto nominação e iniciação) e civilização. Estas reflexões tuyuka fazem convergir proteção e estrago com a civilização como processos mais gerais de transformação.

Para viver com *niromakañe* (esses saberes), inclusive para fazer adornos, há que se proteger amplamente, com muitas precauções, sempre igualando essas gentes, alegrando-se ritualmente entre várias gentes, e que esses procedimentos se superponham aos os estragos (de outros ou por si mesmos).

É certo que os assim chamados “lugares sagrados” pelos próprios índios (*wametiriwi*) são Casas de gente-peixe e de muitas outras gentes, eventualmente perigosas, mas transformadas em terras férteis com as devidas proteções, então passíveis de serem ocupados pelos humanos. Algumas destas Casas, também através de *niromakañe*, se tornam lugar bom para a Gente da Transformação emergir, viver e dançar (*Pamuriwi*) em sua trajetória pelo Rio de Leite. Essa transformação implica os movimentos concomitantes, eventualmente destacados um do outro: de purificação X eliminação de tristezas; de proteção X agressão (e cura); de humanização e consubstanciação X desconsubstanciação.

Conclusão

Com os dois primeiros documentos propostos, Mandu propunha que o sentido do benzimento com *tokõ* ou frutas doces (dando vida e fabricando corpos), se distinguísse dos procedimentos de eliminação das tristezas (a cura), em que se joga fora substâncias ruins (*bori koãre*). No âmbito das agressões e curas, que o bom benzedor se destacasse dos que usam os mesmos benzimentos para estragos ou maldades. O conhecedor em dieta, protegido dos *waimasã* e dos jaguares, segue como dançador, pensador de coisas que nunca esquece, o pensamento seguindo uma intenção de que não se desvia. Esse pensador - dançador destaca-se como um líder conhecedor no curso das Casas em Festa. Também a vida da criança transformada em conhecedor e dançador que segue sua vida de dietas, destaca-se daqueles conhecedores que se estragam por si mesmos e se tornam imediatamente presas ou comida de cobras e jaguares. Ou, se hoje não sofrem *wisire*, se tornam *buri nira*, pessoas comuns, pessoas quaisquer.

O que se diz continuamente é que a quebra dos jejuns (*yabetire*) deixa o corpo de um grande conhecedor fraco (*wisire*), ao ponto de provocar a morte. Também gorduroso, vulnerável, sobretudo a onças e cobras. Um caso ou outro afeta imediatamente os conhecimentos (via impregnação da alma, *witõ* ou carajuru dos ouvidos), enfraquece a mente. É possível recuperá-la, ajeitá-la com benzimento (*basekeno*), mas em casos extremos (justamente, que envolvam conhecedores mais potentes) é preciso da colaboração de um pajé. Casos que geralmente resultam em morte.

No quarto documento percebe-se como saberes e fertilidade da mulher afetam o pensamento/fertilidade do conhecedor. Poluem, esquentam seus bancos, umidecem ou queimam seus *witõ* (observar diferenças). Objetos e afecções como conhecimentos/pensamentos. Vários seres perigosos (*bori basoka*, *siokari basoka*), também compõem o campo dos perigos, ao lado de onças e cobras que afetam conhecedores maiores essencialmente na quebra dos jejuns, comendo alimentos gordurosos, ou quentes, moqueados, assados.

Os jejuns (*yabetire*) alimentares aparecem também como ícone das regras de comportamento, das prescrições para controlar as transformações entre estes seres. Sua quebra, irresponsabilidade ou incapacidade de seguir as dietas prescritas em geral pelos benzedores, ícone da fraqueza e irresponsabilidade das pessoas, que se “estragam por si

mesmas”: o corpo gorduroso (*#sesare*), a comida ingerida e vista pela gente-onça e gente-cobra ícones dos seres agressores que então provocam fraqueza (*wisire* fulminante, freqüentemente com morte). Essa abertura à gente-onça, só um pajé poderá restituir, com certa integridade a esse corpo e alma.

No sentido de abrandar extremos riscos, são feitas revisões cosmo-políticas sobre as almas dos conhecedores maiores. Agencia-se prescrições menos rígidas na alimentação e restrições sexuais, abrandando também perigos maiores e o medo. Uma possibilidade revista, ao corpo nomeado.

Vieram sendo discutidas revisões cosmopolíticas promovidas no âmbito da nomeação e intenções da pessoa, abrandamentos que rebatem sobre a alma da pessoa. Que capacidades se adquire com a nomeação, diante da tendência de não se fazer a iniciação e de outras revisões cosmo-políticas por que vem passando a nomeação? Como manifestam possibilidades de se desvincular aspectos de corpos-almas de parte dos pensamentos mais importantes, mantendo, entretanto, corpos e alimentos devidamente conectados (com os benzimentos de descontaminação dos alimentos)?

Se certas soluções só podem ser dadas pelos benzedores (sobre as fórmulas e efetuação dos benzimentos), tais revisões remetem a intenções e interesses difusos entre benzedores e suas clientelas. Remetem a preocupações tanto de velhos quanto das gerações mais novas, conformadas inclusive nas escolas. Enquanto líderes, os *bayarora* se diferenciam dos *kumua* ou *básera*. Os *bayarora* se apropriam de capacidades oratórias das entoações cerimoniais, diálogo e percepção dos ancestrais (nas entoações, danças, benzimento do caapi) e dos inimigos (nas proteções da Casa em Festa, das doenças em diferentes épocas do ano), das quais usufruem estando, também eles, benzidos. Falou-se de saberes altamente valorizados como benzimentos, cantos e danças, sem ater-se às chefias como algo deles dissociadas. Será visto no próximo capítulo como estes saberes *niromakañe* também se dispersam, em partes diferenciadas, entre muitos, se não entre todos, embora muito se enfatize a especialização e circunscrição de certos saberes entre poucos, em linhas: segundo um paradoxo, como já dizia S. Hugh-Jones, entre seu encobrimento e sua exibição (ritual). Sua circulação ou transformação, sempre produtiva, hierarquizante.

Por fim, saberes dos brancos tomam mais espaço nos interesses de jovens e velhos. Que formas assumem e como circulam e se transformam, estes saberes

ancestrais ditos (Andrello) ofuscados pelos saberes dos brancos? Saberes transparecem sob novas formas, objetificados em novos objetos? O que revelam quanto às novas formas de atualização da agnação? Em princípio, os Tuyuka também falam de cultura no sentido de Andrello, mas este capítulo indica modos como tanto o caráter do que circula vitalmente entre pais e filhos, quanto as formas de circular ou transformar (em certos aspectos).

No manuseio dos saberes importantes, etnografando modos como circulam e se transformam, desvelam-se novos aspectos dessa equação entre capacidades (dos brancos e dos índios, por exemplo). Como acontece hoje quando, segundo dizem, poucos velhos estão falando como os ancestrais falavam?

Os Tuyuka percebem claramente um limiar, nos últimos velhos que ainda podem enunciar a fala dos que vieram antes e que não vão mais existir. Aqueles que ainda podem se dizer filhos “dos que sempre vieram fazendo assim,” ainda que o próprio pai não tenha passado pela iniciação com as flautas sagradas Como equacionar capacidades, e a circulação de vitalidades e saberes (também entre linhas), sem conhecedores dessa ordem, mas entre *buerapona*, filhos dos estudantes (uma configuração anotada por eles mesmos)? Sem a pretensão de responder a essas perguntas, discutiu-se como elas se colocam, quando outros estão à procura daqueles a quem contar seus saberes de maior valor, encontrando novos ambientes em contextos escolares ou de projetos, quando mais jovens estão em busca das falas dos seus próprios avós, diluídas entre conhecedores outros que não seus próprios parentes.

Viveiros de Castro disse que a predação (e as áreas de instabilidade da afinidade) era a passagem entre as duas fases da socialidade amazônica (entre o dado e o construído). Aqui busca-se colocar o foco sobre redes de saberes, como anteriores aos processos identitários, para perceber como os Tuyuka se reportam ao pólo do dado e do construído. O foco sobre *niromakañe* ou saberes de valor maior, reincide sobre redes de sujeitos (especialistas altononegrinos), mas a partir de alguns processos de distensão pessoa-grupo (nesse capítulo). Essa descrição sustenta, na sequência, uma outra aproximação alternativa e complementar às redes de saberes: conhecedores que compõem seus saberes maiores circulando entre diferentes linhas de gente ou adensamentos.

Como já dito anteriormente, essa tese é um exercício descritivo em torno dessa busca: colocando em primeiro plano os saberes, que circulam empiricamente, diferenciando sujeitos. Se, com nominação, adquire-se uma parte da alma do grupo e um pensamento (incorporando capacidades vitais), possibilidades de mudar estes procedimentos e como pensam suas conseqüências, mereceram algum destaque na argumentação inicial deste capítulo. Conversando com os Tuyuka mais velhos, sobre os processos de nominação por que passaram eles mesmos e os que agenciam hoje, explicitam certos reajustes da nominação, tão fortemente associados ao processo de diferenciação entre os especialistas (no sentido em que “dar um nome, é dar também uma profissão”, como dizem hoje).

Buscou-se uma percepção mais ralentada de certos abrandamentos nas práticas de nominação e descontaminação da comida, nos termos das capacidades de pensamento e fertilidade. No âmbito destas revisões cosmopolíticas, refina-se na sequência do próximo capítulo, outros aspectos da circulação e transformação destes saberes (*niromakañe*).

Na circulação de saberes desde a origem e já no contexto de espalhamento dos Tuyuka originários do alto rio Tiquié e São Gabriel, circunscrevem-se modos de confronto no bojo de processos de geração e transformação de saberes. Na continuidade enquanto abrandamento, marca-se descontínuos: entre o “conhecedor certo” e aquele “à toa” (“que não é sério, fala por falar”), entre partes e coisas completas, estes entre redes agnáticas ou linhas. Observando a circulação de saberes entre conhecedores (*masira sesaro*), sejam mais velhos (e plenos) ou mais jovens; homens ou mulheres; maiores e menores; em várias circunstâncias, que formas assume? Que tipos de sujeitos conhecedores aí se configuram?

*

Como dizia Goldman, a manipulação da alma *yeripona* por conhecedores relaciona-se ao conceito de poder e saber do conhecedor. Para os Cubeo, segundo Goldman, a totalidade dos poderes estaria alocada entre leigos e pajés do seguinte modo. Leigos seriam os que usam fórmulas de cura, conduzem e explicam procedimentos rituais.¹⁰⁶ Os pajés teriam maiores poderes que os demais: poderes de trovejar e curar. Para os tuyuka, conhecedores maiores seriam os dançadores de flautas sagradas, líderes rituais que

¹⁰⁶ Segundo ele (2004: 373), as visões dos leigos e dos pajés se diferenciariam, as primeiras percebidas como impressões sensoriais diluídas (no sentido de que todos os benzedores vêem a mesma coisa), enquanto a visão do pajé (uma cena privada que ele descreve e registra como espetáculo) entraria na categoria de fatos.

fazem a proteção da Casa em Festa: seres feitos de caapi e ritmos de dança. poderes cuja origem diferencia-se e se contrapõe aos poderes dos pajés.

Para o dançador de flautas sagradas tuyuka, a incorporação da alma com adornos cerimoniais e com frutas doces (*tokõ*) no curso das Casas Sagradas antes de tudo, através da trajetória pelo rio de leite, orienta sua transformação com pensamentos de purificação, onde tudo é transformado em coisa boa (Cabalzar, 2008: 165-66). Muito já se comentou como a alma associa-se ao corpo através de objetos. A alma, pensamentos e nomes estão inscritos nesses objetos, como flautas sagradas, adornos de dança e instrumentos rituais. Pensamento, conhecimentos, intenções que estão inscritos nos objetos/nomes, que estão no lugar dos corpos na origem; e que são signos das capacidades dos corpos hoje manipulados em benzimentos, conselhos,¹⁰⁷ festas. Com a nominação, incorpora-se bancos do pensamento. Em pensamento o benzedor percorre o território passando pelas Casas de Transformação dessa Gente (onde estão seus bancos de pensamento). É justamente com o nome que a alma assenta no corpo. A alma também associa-se ao corpo fisiologicamente: associa-se a um centro que seria o coração, mas que situam no centro do abdômen. Daí o uso alternativo de alma e coração. Segundo disseram a Goldman (353), “*yeripona* concentrado no coração, fluiria se tornando força vital de cada órgão. Tornando-se, por exemplo, o pensamento na cabeça.” Assim também aconteceria com a força associada à visão, fala, digestão, funções sexuais (ver também Mahecha (2004: 116-117) e Cayón (2002: 133)).

Segundo Goldman ainda, no caso específico de um pajé cubeo, ele se move em direção ao trovão. O grande *baya* tuyuka se moveria¹⁰⁸ em direção aos ancestrais, jurupari, flautas sagradas e caapi, controlando perigos que dali emanam.¹⁰⁹ Movimentos rumo ao

¹⁰⁷ Ver Mahecha (2004: 22; 348-9), que explora mais a idéia da transmissão de concepções cosmológicas através de várias ações cotidianas.

¹⁰⁸ Segundo Goldman, o pajé se aproxima mais do mundo original, mais e mais conforme avança na sua carreira, sistematicamente se afastando mais de suas associações familiares e se aproximando mais da origem. Como resultado, ganha poderes especiais estabelecendo-se como um tipo de ser primordial. Isso é gradual, até o ponto que seus poderes se tornam definitivos e estáveis. O pajé prototípico teria feito radicalmente essa regressão ou dessocialização. Com pensamento intencionado pelo trovão, começa seu caminho rumo ao exterior. Nesse movimento, em jejum, move-se unicamente em direção à sua vocação, uma direção espiritual do pensamento que se adquire com o corpo puro. Uma direção focada, uma consciência estreitada, direcionada (2004: 149-50). É importante nos rituais de renascimento espiritual, análogo ao nascimento das linhagens a partir do vômito (“the image of original fish people being disgorged from the prow of the Anaconda canoe”). Segundo Goldman (idem: 149), vômito e jejum referem-se a uma restauração espiritual.

¹⁰⁹ Ver a distinção de S. Hugh-Jones (1996) entre xamanismo vertical (*kumu*) e xamanismo horizontal (pajé ou *yai*), já clássica na literatura regional. Para uma síntese, ver Lasmar (2008: 22-23). Noto que Lasmar assume a visão de circulação de almas sugerida pelos Desana, distinta daquela colocada por Goldman com referência aos Cubeo, de que aparentemente, os tuyuka se aproximam mais.

exterior, diferentemente intencionados, nos trovões, jaguares; nos ancestrais; nos brancos. Isto já estava configurado na nominação, com a intenção de ser dançador, ou de não o ser-lo.

Por sua vez, viu-se como a fabricação do corpo do conhecedor maior depende da manipulação dos pajés, que podem recuperar sua condição, seus saberes, ainda que cada vez em menores potências. Os Tuyuka procuravam muito a seus sogros tukano. Depois passaram a procurar aos pajés bará rio acima.

Em termos de dieta alimentar e outras práticas corporais, segundo Goldman, há uma relação intrínseca, entre manter uma direção espiritual e a necessidade de cuidar de seu corpo e pensamento. Seja qual for, essa direção espiritual do pensamento só se potencializa com corpo puro, que depende em boa parte dos jejuns alimentares (*yabetire*). Enquanto pessoas comuns em circunstâncias comuns são livres para se mover na direção que seus desejos o levarem, o aprendiz deve se concentrar e manter o corpo limpo. O agenciamento das vitalidades e capacidades atrela-se às contínuas proteções e conselhos recebidos no curso da criação (*masãre*) da pessoa e à responsabilidade da pessoa, no sentido de conseguir fazer as dietas exigidas, seguir as restrições colocadas. Assim é que se cultiva o pensamento com que se tornam pessoas verdadeiras (Mahecha, 2004), diferenciadas umas de outras, distinguindo conhecedores maiores.

Uma vez que manter-se nessa direção não é fácil, para o grande conhecedor, tanto mais protegido quanto mais ameaçado por perigos, seus deslizamentos na quebra das restrições (pensado em geral como estragar-se por si mesmo) logo se materializam nos adornos da alma como o *pesariro* (uma faixa emplumada) ou do ouvido (*witõ*, um pingente occipital que compõe os adornos de cabeça) se queimam. Nesse sentido é que têm preferido não mais fazer o benzimento da alma-nome da criança recém-nascida impregnando-a com intenção-pensamento de ser e tornar-se grande conhecedor. Reajustes na composição das almas, pensamentos, nomes, corpos.

Certos registros processuais sobre a alma/corpo podem ser da ordem do que enfatiza Andreello (2006): dominando capacidades dos brancos (parceiros brancos ou mercadorias dos brancos), galga-se posições de prestígio e liderança (em outros termos, agenciam-se capacidades dos brancos para assuntos internos como prestígio e liderança). Já outros registros processuais são da ordem do que enfatiza Lasmar (2005): os índios invertendo a posição de submissão mítica com relação aos brancos e mudando a atitude

geral diante do branco nas escolas, abrindo possibilidades novas de agência de suas vitalidades. Os dois processos implicam (nos termos da análise aqui em curso) em incrementações da alma com capacidades dos brancos.

Várias ordens de reajustes decorreriam do estabelecimento de relações com a sociedade ocidental. Mahecha comenta como algumas destas mudanças reforçam, outras se contrapõem às maneiras dos conhecedores maiores tomarem suas decisões, sempre mais focadas na necessidade das proteções, e previsões do futuro em todas as atividades e trabalhos (no sentido da fabricação do corpo ao longo do ciclo de vida e da Casa em Festa). Segundo ela, no caso das proteções e curas, possivelmente só os benzedores conhecem os detalhes de todos estes ajustes, que já viriam acontecendo há algumas gerações (2004: 88).

Analisou-se aspectos dos saberes sob agências transformadoras ou na sua circulação:

- como modos alternativos de produzir linhas e hierarquias;
- como modos alternativos de atualizar estas sínteses entre fontes de poder e perigo, atualizando essas sínteses sempre de modos diversos, mas no mesmo sentido, destacando a incrementação dos saberes e poderes, das instâncias de perigo: ancestrais inimigos;
- como perigos são circunscritos (possivelmente de modo sensível ao gênero do conhecedor), frente aos parentes, frente à gente-peixe, à gente-onça, aos ancestrais;
- como, nos sentidos em que são circunscritos os perigos, também o são as possibilidades de abrandá-los; como os benzedores manejam a alma, através da nominação e dos procedimentos de descontaminação dos alimentos com esse objetivo.

A pessoa comum que ingere alimentos gordurosos é potencialmente agredida por *waimasa*. Nesse sentido se busca também revisar proteções e prescrições que afetam igualmente a todos, em sua diferença: abrandando-as parcialmente, contornando aquelas mais excessivas pois que difíceis de cumprir nos novos tempos, evitando-se perigos maiores de todos os tempos (abrandando-os). Mas para o grande conhecedor e conhecedora, abrandam-se particularmente a nominação. Para todos os humanos, amplia-se o espectro dos alimentos benzidos e acelera-se a introdução dos alimentos após nominação, iniciação, parto, menstruações.

Foram citadas estratégias de rarefazer o conhecimento impregnado na alma, manejando-se certos aspectos da alma, corpo, pensamento, que envolvem também as circulação de substâncias e alimentos no corpo, como no abrandamento do rigor de dietas, dos que não as seguem estragando-se por si mesmos. Possibilidades de prosseguir com todos os benzimentos, sem os riscos mais potentes e fulminantes.

Como dizia Guilherme Tenório, antigamente se benzia pouquinho, não totalmente, àquele a quem o benzedor sentia que não ia dar para seguir naquela intenção. Não seria possível viver tanto nessa intenção, quando são necessários também outros saberes, a que segundo observam, os jovens mais se dedicam (sobretudo estudo e uma série de outros costumes dos brancos). Como sempre, prossegue-se vulnerável, mas com possibilidades de abrandar aspectos de potências e perigos ante Ancestrais - Anacondas - gente-peixe - Onças e brancos.

III. Saberes enredados, poderes abrandados

No plano das origens, os filhos estão mais próximos de se tornarem humanos do que o pai; na vida humana, os pais estão mais próximos aos ancestrais e à ancestralidade do que seus filhos. (Hugh-Jones, 2002: 49)

Cubeo... attach exceptional significance to primacy and to the successive diminution of powers that lead away from it... The traditions, for example, describe the first potion of hallucinogenic substance as being so potent that no one could tolerate it. Its potency only becomes bearable by when diminished in succeeding and weaker potions. This is similarly understood that the powers of early ancestors are also gradually diminished by time. (I. Goldman, 2004: 100)

No futuro seremos todos buerapona, filhos de estudantes. (Higino Tenório Tuyuka, Assembleia da AEIT, 2006)

Este capítulo descreve outros modos de circulação de saberes *niromakañe*: de incrementação e abrandamento dos saberes maiores. nos confrontos entre maiores e menores, entre gerações, entre índios e brancos, diferenciando e qualificando saberes. Como, no âmbito destes confrontos, saberes são gerados e transformados em seus atributos vitais de força e fraqueza; e em suas qualidades agnáticas - afinais. Ainda analisa como a geração e transformação de saberes se dá também na alternância (ou confronto) entre dois modos de circular saberes: marcando-se ora diferenças; ora a igualdade na diferença (em termos de qualidade e potência dos saberes *niromakañe*). Enfim, discute transformações e modos de circular, incrementação e abrandamento do poder dos saberes enquanto seguem desses modos, produzindo conhecedores maiores.

As agências de mudança são muito específicas nesse contexto do rio Negro: aqui continuamente (em modos distintos) se produz a disjunção entre maiores e menores (ou velhos e jovens, índios e brancos). Nesse sentido é que mudanças com relação aos modos de circular e aos conteúdos dos saberes ganham relevo: observa-se como são circunscritos certos abrandamentos ou possibilidades de incrementá-los, agora com ênfase na expansão de predomínios agnáticos e na qualidade fractal dos saberes.

A circulação de saberes maiores é pensada no rio Negro como fundamentalmente agnática (em redes de saberes agnáticas ou linhas paternas), mas vários outros eixos de circulação são circunscritos (eixos de confiança),¹ configurando saberes, sujeitos e linhas.

¹ Por onde também circulam saberes maiores, conforme as vivências diferenciadas.

O conhecimento que circula por linhas mais estreitas, transmitido do pai ao filho e do avô ao neto, apresentado e exibido abertamente nas Casas em Festa: conhecimento de cantos, danças ou entoações cerimoniais circulam entre diferentes linhas (redes agnáticas) e entre afins.² O mesmo acontece quando as pessoas circulam no âmbito de uma certa região, configurando saberes em novos eixos de confiança. Ou seja, ao longo de várias gerações, linhas tuyuka se dispersam em sub-linhas, que se reaproximam em novas configurações, possibilitando aproximação entre diferentes conhecedores tuyuka (parentes³ tuyuka mais distantes que se reaproximam com base na agnação, reatualizada na co-afinidade) e entre afins (pajés tukano, ou benzedores *yebamasa* geralmente citados, na região do alto Tiquié). O conhecedor incrementa seus saberes nestes vários eixos. Mandu por exemplo, se reconhece como dançador *Opaya*, também pelo que aprendeu entre os *Okokapeapona*, além do que viu e ouviu dos mais antigos e grandes dançadores *Opaya*. E seguirá assim, mesmo que venha a devolver tais saberes aos netos dos *Okokapea* a quem escutou na juventude.⁴

Em suma, na expansão de predomínios agnáticos, redes de saberes (agnáticas)⁵ compõem-se por saberes maiores, que aqui interessam enquanto destacadas qualidades (agnáticas, coafinais; afinais) por cada conhecedor em confrontos possíveis.⁶ Nesse sentido, saberes maiores de cada pessoa, linha ou sub-linha (em menor ou abrangência) se transformam, enquanto *modos* possíveis de circulação de saberes são circunscritos em confrontos: entre gerações (como velhos, adultos e jovens); entre irmãos maiores e menores; entre homens e mulheres; entre possibilidades de vivências, e no que incrementam-se e abrandam os saberes e pensamentos. Eixos de circulação de saberes gerados a partir de um universo aberto de possibilidades e vivências, inclusive porque alguns seguem a vida com pai, tendo já convivido com avós; outros com irmãos do pai; ou crescem órfãos. Alguns têm uma infância ou juventude mais intensamente ligada aos

² Segundo S.Hugh-Jones, os *Ide Masa* (Barasana) chamam isso de "*ahi-rudi-*," roubar escutando", e reconhecem isso como modo de aprendizado (inf. pessoal).

³ Os Tuyuka pensam parentesco a partir da agnação (parentes como os que falam a mesma língua), e dificilmente reclassificam afins além dos cônjuges (vide capítulo 1).

⁴ Ver discussão no capítulo anterior, item 2.3 (terceiro documento), sub-item "Hierarquia e substituição entre conhecedores."

⁵ Tuyuka, *Opaya*, *Okokapea*, *Kumukua*, *Miño*, *Dasia*, netos de um certo avô.

⁶ Os circuitos que cada um privilegia como compondo aspectos de seus saberes maiores, seja como dançador, cantor, entoador cerimonial, benzedor das doenças da casa em festa.

saberes *niromakañe*, outros se sentem desvinculados desse universo pela intensidade da convivência escolar, de trabalhos entre os brancos. Alguns retomam esses vínculos já na vida adulta, com nascimento dos filhos, ou até com estímulo de professores. Eventualmente de modo mais intensamente centrado nas Casas em Festa. Como se verá através dos casos dos irmãos classificatórios *opaya* Pedro Lima, Manoel Lima e Casimiro Lima.

A expansão de predomínios agnáticos, conforme analisada por Cabalzar, corresponde a movimentos do âmbito dos fluxos de pessoas e saberes; dos contínuos fluxos e reconfigurações cosmopolíticas (com foco nas narrativas históricas, na expansão socioespacial e memória territorial, no caso). O autor explorou desde o processo de expansão territorial tukano em geral, aos detalhes dos processos que envolvem os Tuyuka do alto rio Tiquié: particularmente, os arranjos supra-locais que ali se configuram (em sua dinâmica). Comentava-se no primeiro capítulo a respeito da inspiração desta tese na dimensão processual desses movimentos. Na proposta de uma leitura poética de Cabalzar (assim como dos demais autores citados), a questão da expansão e memória territorial é tomada já de modo mais genérico, enquanto expansão cosmopolítica. Essa leitura propõe-se a circunscrever processos de expansão com foco no aspecto da circulação de vitalidades (em sua materialidade ou imaterialidades) por linhas paternas, inerente à memória territorial (Cabalzar) enquanto modo de circulação de aspectos vitais da pessoa por linhas paternas,⁷ Essa noção de circulação de saberes maiores permite-me atravessar da mobilidade e arranjos socioespaciais, à memória territorial (Cabalzar), para outros aspectos das redes empíricas de saberes aqui em relevo (que, como se dizia, diferenciam-se através de atributos vitais de força e fraqueza).⁸

⁷ Correa introduzia os objetivos de seu trabalho, “aproximando a dinâmica histórica da dinâmica conceitual Taiwano.” Assim buscava uma linguagem analítica para descrever “como os Taiwano não identificam a si mesmos de maneira homogênea” (1996: 82). Ele fala em “descrever como um amplo campo de construções conceituais se plasmam em categorias sociais que incluem e prevêm a dinâmica social.” Ou descrever “como as categorias taiwano expressam uma realidade dinâmica que dá conta da organização social e suas transformações, da história” (idem: 20). Correa, anota que mesmo que seus membros estejam dispersos, a vinculação agnática (em seus termos, a uma patrilinearidade) é pública e hereditária. Mesmo quando se diferenciam internamente, a memória territorial (acrescida da interação social interior aos reordenamentos) (ib., 113) se mantém, enquanto vínculos mais genéricos (ele fala em “compartilhar traços de identidade”). Sempre, segundo ele, dentro de um modelo hierárquico que se mantém como princípio estrutural, como ordem de senioridade no nascimento de irmãos (ib.: 95 - 96).

⁸ Ainda assim, muitas vezes, na descrição de aspectos das redes de saberes, retomo os aspectos mais histórico da dispersão *Opaya*, *Okokapea*, *Kumumua*, *Miño* e *Dasia* em sua mobilidade territorial, assim como a circulação de coisas (caixas de adornos, flautas de *jurupari*, etc), as dispersões entre irmãos homens.

Ao tratar de situações contemporâneas de circulação de saberes *niromakañe* em sua cosmopolítica, parte-se da existência de uma preocupação geral dos índios em manter a agência e eficácia destes saberes enquanto fonte de vida e poder, manutenção e permanência de conexões ancestrais (Goldman, 2004).⁹ As formas como estas conexões se mantêm, ou não; permanecem acessíveis, ou não; mais, ou menos; do que parece acessível mais, ou menos, abertamente; como se pensam certas descontinuidades em torno da memória dos benzimentos, das entoações; os modos matizados de manifestar estas preocupações, continuidades e descontinuidades, abrandamentos e incrementações.

Nas correlações entre a ansiedade dos mais jovens pela perda “dos últimos velhos” e o valor maior de seus saberes, observa-se conhecedores mais novos, como as lideranças jovens pelos anos 70 e hoje já homens maduros, afirmando ter pouco, parte menor dos saberes que tinham “seus próprios avós”; só se permitem dizer conhecedores se com a qualificação “da parte” dos saberes de um antepassado. Os que não puderam ver nem escutar a fala dos seus antigos se dizem sem boa parte dos saberes, e até antecipam um futuro já sem plenos conhecedores *masira*. Como costuma dizer Higino:

temos várias desculpas...
[como a de] que
com anos de dominação cristã,
não tivemos como ser conhecedores realmente...

Como marcam inserções dos saberes dos brancos em meio a *niromakañe*, por suas andanças entre os brancos ou pela presença dos brancos com seus saberes na região?

Dizia um velho conhecedor tariana morador de lauareté, no rio Uaupés, quando se pensava a circulação de saberes *niromakañe*, e inserções dos conhecedores, lideranças e jovens, nas escolas e universidades indígenas do alto rio Negro inclusive, dentre outras coisas:

Eu conheço dos dois lados desse conhecimento
[dos brancos e dos índios].

⁹ Como diz Goldman, uma capacidade mental de reproduzir o passado [*niromakañe*] seria diferente dos usos ordinários do conhecimento e da inteligência, por corresponder à esfera espiritual das ações e relações religiosas e rituais, enquanto questões vitais do crescimento e continuidade dos sibs ou fratrias (trata-se de um dos usos do termo feito pelos antropólogos na região, bastante variados segundo demonstra Cabalzar, 2008: Capítulo1). Segundo ele, as comunidades atuais ainda dependem e procuram manter esses poderes criativos originais, mesmo diante das forças modernizantes, como preocupações masculinas. Mas como? Esse é um aspecto forte de nossa questão em torno da expansão dos predomínios agnáticos. Goldman diz evitar uma leitura sistêmica do que seriam colocações poéticas ou líricas dos velhos conhecedores cubeo: “the ritual elders say, “ If we forget our ancestor, we will die; or “the dance is our life. As long as we dance, we will continue to live.” Segundo ele, a linguagem técnica não se adéqua a este tipo de discussão em torno de uma estrutura cultural que une essencialmente o social e o ritual (2004: 56).

Conhecimento que aprendo desde minha juventude e estou levando.¹⁰

Dançador *tariana* que veio aprendendo desde pequeno as danças de seu tio paterno, cujo filho próprio não se interessara por elas; e “também músico na parte dos saberes dos brancos”, especialista em vários instrumentos musicais como guitarra, piano e canto: enfatiza o interesse e percepção do poder da mediação destes saberes entre velhos e juventude.

No mesmo encontro, uma liderança tukano do rio Tiquié dizia:

Meu pai velho era um sábio que morreu há dois anos.

Eu sempre dialogava com ele.

Agora eu, órfão, começo a lembrar diálogos

que servem para eu avançar,

começo a dialogar com parentes sábios e com pessoas que chegam...

Essa liderança tukano remarca a memória do pai, a potência das falas que dele ouviu, que prosseguem em suas falas subseqüentes com parentes (entre conhecedores) e pessoas que chegam (outros circuitos de confiança, envolvendo eventualmente alguns brancos).

Entre os mais velhos e mais novos há sempre ênfases distintas. no que se pensam entre brancos e índios, ou no que buscam os saberes dos velhos. Observe-se o que dizia um dos jovens tradutores tuyuka interlocutores desta tese, ao escutar o que Mandu dizia:

- “Estamos virando brancos.”

Mandu, conhecedor de falas que promovem transformações possíveis, o dizia comentava os abrandamentos da nomenclatura. O jovem, que hoje experimenta certo incremento de seus saberes maiores, em novas formas e aspectos, através da Escola Tuyuka e como aluno, dizia: - “Só se for ele, porque nós lá no alto Tiquié, não estamos.”

Se a Escola hoje busca e alcança que jovens explicitem abertamente seus saberes, o jovem associa a fala de Mandu a uma idéia de transformação dos modos de vida na cidade, onde vive Mandu. São entendimentos defasados da idéia de transformação, confrontos geradores e transformadores dos saberes.

¹⁰ Na sequência de seu depoimento: “Eu, no meu caso, sou dedicado somente à música, pois na tradição existem três tipos de sabedores: o *kumu*, o pajé e o *baya*; três tipos de qualidade. Meu avô conhecia três qualidades, era pajé, *kumu* e *baya*, que ele possuía. Para o filho ele transmitiu... Não somente diretamente ao filho, pois teve desentendimento com o próprio filho, então ele transmitiu para outros irmãos, no caso meu pai e tios que já faleceram. Esse ficou do meu lado, na parte dos *bayarua*. Eu conheço as danças regionais e também as músicas de não indígenas, toco guitarra, teclado. Desde minha juventude tenho conhecimento. Ultimamente dou aula de música, teclado, violão e partitura. Isso também deveria ser colocado na universidade indígena.”

1. Circulação de saberes em uma particular circunstância de tradução

Discute-se na sequência agenciamentos em torno da qualidade dos saberes, enquanto circulam através das gerações e das linhas (redes agnáticas). É pensada inicialmente a questão da impossibilidade de “tradução” - nos termos abaixo - como rupturas nessa circulação e no âmbito dos modos como se qualificam abrandamentos da potência dos saberes.

Certo dia, na perspectiva de encontrar quem pudesse me explicar detalhes de suas falas em tuyuka, deparei com novas orientações de Mandu. Vínhamos conversando a respeito de *niromakañe* (capítulo anterior) e de sua história conforme foi sendo criado (*bukumware*, *masãware*),¹¹ como conhecedor entre diversos parentes, e eventualmente trabalhando entre brancos desde sua juventude, até hoje. Um resumo desta narrativa é apresentado adiante (sintonizada àquelas de seus irmãos Pedro, e Casimiro). Mandu enfatizava que, não havendo outros conhecedores como ele, não haveria quem pudesse me dizer o que ele falava. Desde São Gabriel até o alto Tiquié, não existiriam quaisquer outros conhecedores com a fala à altura da sua, no, que se sustenta e se alinha sob uma conjunção de fatores, aqui descritos. Parece interessante a correlação que ele mesmo promove entre os eixos de circulação de saberes¹² que o incrementam (como conhecedor) e aqueles pelos quais sua própria fala produz conhecedores (abrandados, conhecedores de partes, menores, mais jovens), em eixos circunscritos em torno da confiança (para falar, apresentar ou expôr seus saberes maiores).

Segundo Mandu, não havia Tuyuka ou Tukano algum dessa área por onde mais circulou que alcançasse tal conjunção. Não havia, portanto, qualquer possibilidade de pleno entendimento (ou “tradução”, conforme eu colocava) de sua fala:¹³ nessa busca defasada onde eu propunha uma primeira “tradução” lingüístico - semântica; ele, no que confere

¹¹ As narrativas históricas são fundamentais, mas não são foco desta tese enquanto tais. Cabalzar (2008) alcança apresentar em detalhe tais narrativas e o quanto são fundantes, pois que, nas palavras de Hugh-Jones, narram o destino de suas riquezas. Cabalzar já enfatizava: as narrativas de um sib só se concebem articuladas às narrativas dos outros e, nessa articulação, a hierarquia se atualiza. Segundo o autor, as narrativas históricas dos sibs que migraram juntos para o Tiquié, liderados pelos *Opaya*, são intrincadas e não podem ser contadas separadamente, mesmo porque estes diferentes sibs cooperam ritualmente, vivem num território contínuo onde a língua tuyuka predomina (ao ponto das mulheres falarem as línguas dos maridos); e a hierarquia se atualizaria no parentesco, na cooperação ritual, na prática lingüística. Cabalzar ainda enfatiza nessa trajetória *opaya* a distribuição dos adornos, que retomamos adiante.

¹² São os eixos de circulação que incrementam seus saberes, ou pelos quais ele incrementa o de outros.

¹³ Conforme ele fazia tantas ponderações, que não haveria ninguém, imaginei que ele fazia restrições a certas pessoas escutarem sua fala. Não se tratava disso esclareceu-me depois, eu poderia escutá-la com diferentes jovens ou adultos, conforme eu achasse melhor. Sua questão era outra.

poder e vitalidade aos saberes que recebeu e que, quando solicitado, põe a circular; ou na habilidade e eficácia da performance dos saberes maiores.

Nesse busca, de início faz um sobrevôo mais contemporâneo dentre os potenciais conhecedores. Quem teria escutado, das falas dele, uma parte ao menos? Dentre os que escutaram em parte,, duvidosamente, nenhum poderia falar, alguns poucos poderiam apenas tentar explicar. Nesse sentido, como sempre,, refere-se de partida aos irmãos maiores. Hoje, a Guilherme e Higino Tenório em São Pedro, lideranças não apenas de uma comunidade, mas de todas as que, bastante relevante em sua cosmopolítica atual, participam da Escola Tuyuka.¹⁴ Maiores de todos os Tuyuka no alto Tiquié¹⁵. Na sequência, refere-se a seus sobrinhos tukano (filhos de irmã); atravessa então com um olhar panorâmico, sobre os Tuyuka e Tukano da região maior do Uaupés, sobre os professores, e os moradores de São Gabriel (na figura emblemática de índios baré que, como deixaram de falar suas línguas pelo português, não teriam como circular *niromakañe*).¹⁶

Pensando nas formas e possibilidades de circulação de saberes *niromakañe*, recolocando a hierarquia,¹⁷ retome-se a descrição dos meandros da análise que Mandu conduzia.¹⁸

Não tem ninguém aqui que saiba explicar como estou falando.

¹⁴ Relembremos minha perspectiva nesta pesquisa e neste capítulo, como apresentada na introdução da tese, em torno da percepção das redes de saberes e de sujeitos tuyuka: convivi diretamente com os Tuyuka do alto Tiquié por seis anos no contexto de um projeto de educação escolar indígena entre 1998 e 2004, e mais indiretamente de 2005 até hoje. Apesar da relevância da discussão em torno das posições de liderança e chefia, assumo deliberada atitude de delimitar essa discussão em torno das redes de saberes.

¹⁵ Com excessão de alguns irmãos menores dos Beroa do Papuri, maiores hierarquicamente em relação aos Opayá, que hoje vivem em Trinidad, no alto Tiquié colombiano, mas cuja superioridade hierárquica eventualmente se contesta (ver adiante).

¹⁶ Vemos em Paulo Maia (2009) que o têm, a partir por exemplo da inserção dos professores vindos do Uaupés na posição de seus benzedores. Interessante notar o modo como M. Tenório, hoje em São Gabriel da Cachoeira, falava comigo a esse respeito: “Os velhos boa gente que falam bem, benzem bem: hoje não fazem mais, não sabem benzer como aqueles. Antes não bebia muito, nem brigava. Hoje quem nasce aqui é preguiçoso, rouba, bebe cachaça, porque não tem dessas coisas Esses benzimentos, ninguém pede aqui na cidade, porque eles não sabem como foi antigamente. Aqui tem de todas as etnias (cita todas), tem tudo. Esses do rio Negro, eles não sabem benzer não. Os professores de lauaeté que chegam no rio Negro, que falam tukano, professores que desceram de lauaeté, eles que explicam e benzem para eles acima de boca do Xié, abaixo de Marabitanas.” [Mario tem um filho casado com uma moça Baré do Rio Negro].

¹⁷ De vários modos, a circulação dos cantos, entoações cerimoniais e proteção da Casa em Festa nos levam a marcações de relações entre irmãos, em suas condições de dançadores, benzedores, chefes. Eles mesmos analisam e falam destes processos.

¹⁸ Uma vez que também estávamos trabalhando em tuyuka e em São Gabriel, o meu processo exigia uma primeira tradução para o português que me orientaria nas exegeses mais detalhadas de sua fala. Enquanto eu perguntava quem poderia ajudar-me na tradução, ele revela seu entendimento alternativo do problema, em nossa defasagem. Sua questão definitivamente não traz a primeiro plano a tradução linguística (embora a considere).

Ninguém saberá te explicar desse assunto que estou falando.
Muito menos minha filha.¹⁹

Ele sondava quem mais teria o conhecimento que ele tem, que tivesse escutado como ele, aos mais velhos; que soubesse o que ele sabia, para “explicar” o que ele dizia. De início, concluiu que não encontraria ninguém, e justificou. O que ele sabia falar, era porque ouvira os mais velhos de todos falando, de modo tal que quase ninguém mais hoje em dia teria escutado e poderia, portanto, falar. Outros saberiam contar “uma parte”, “explicar um pouco.”

No limiar enxerga possibilidades de que compartilhe saberes mais plenos com conhecedores maiores como os *Oye* (os maiores dentre os Tukano): os únicos que ainda “teriam a fala dos que sempre vieram falando.”²⁰ Talvez alguns deles pudessem ser tradutores de sua fala (também porque no campo multilíngüe do alto rio Tiquié, escuta-se saberes maiores, tanto em tukano como em tuyuka).

O interessante é que nessa busca, conhecedores tuyuka e tukano compõem seus saberes tendo vindo como cunhados na origem. Dentre eles, apenas os maiores é que teriam tudo: os *Opaya*, maiores dentre os Tuyuka; dentre os Tukano, os *Oye*. Estes que saberim tudo, saberiam falar do começo ao fim. Busca não apenas entre os Tuyuka, pois inclui de modo especial os Tukano: com quem os Tuyuka vêm trocando saberes desde a origem, aqueles com quem se pode conversar (*wedeapuribasoka*) a partir de Diawi, onde se esboçam aspectos diferenciação afinal, que melhor se configura adiante com diferenciação das línguas e, daí, as trocas de mulheres entre falantes de diferentes línguas. Já no curso de sua própria vida, M. jamais releva os Tukano, os mais próximos, vizinhos no alto Tiquié, enquanto compartilhando da origem de seus próprios saberes maiores.

Voltando aos Tuyuka, os mais novos, lideranças, professores, “têm parte.” Todo e parte são como intensidades de poder ou eficácia dos saberes, enunciadas em distinções polarizadas e desproporcionais, entre quem tem tudo (alguns poucos velhos em condições muito especiais, afirmam,) e quem tem apenas partes (todos). Ela possibilita que certos

¹⁹ Mandu tem duas filhas mulheres, casadas e com filhos, vivendo próximas a ele, em São Gabriel. Seu único filho homem morreu ainda criança. Suas filhas tem domínio diferenciados do tuyuka, já que a menor adota o tukano como língua de intercomunicação com parentes, e até com o próprio pai. E aqui ele se refere à maior.

²⁰ Lembrando (vide Capítulo 1, no item Expansão de predomínios agnáticos) que os *Opaya* se tornam bastante numerosos e se dispersam ao longo de todo o alto rio Tiquié, predominando em todas as comunidades que compõem esse nexos regional (Cabalar, 2008). Hoje em São Pedro são pouco numerosos, apenas as famílias de Higino e Gire, ao lado dos mais numerosos *Kumumua*, *Wese*, *Miño* e dos afins *Makuna*; em Cachoeira Comprida, Fronteira e Pupunha (essa já na Colômbia), apenas entre *Opaya*; em Bella Vista novamente entre *Kumumua* e *Okokapea*. Os *Dasia*, que sempre andaram ao lado dos *Opaya* como ajudantes nos trabalhos e nos rituais (*padekotera* e *basekotera*), hoje vivem à parte, próximos aos Tukano, estando dispersos entre Igarapé Onça, Igarapé Castanha, baixo Apaporis, baixo Tiquié (ver Cabalar, 2008:).

conhecedores (circunstanciadamente, os mais velhos) destaquem-se (e sejam destacados) de todos os demais. Nesse sentido Mandu destaca-se de todos, à exceção de alguns maiores:.

O pessoal de lá, Higino e Gire [os seus irmãos maiores do alto Tiquié],
sabe contar como as coisas aconteceram: em parte.
Os professores, escutando um pouco do que eu digo, vão explicar: um pouco.
Você nunca vai achar, você vai ver.

O pessoal de São Gabriel mesmo, não sabe.
Índigenas que vivem na cidade e só falam português
não sabem fazer os benzimentos tradicionais de nominação.
É muito difícil falar, por isso eles não falam.
Ninguém mais é capaz de dizer.

Escutando uma gravação da minha fala
alguns podem te explicar do que eu falo,
te contar o que eu disse,
mas ninguém seria capaz de dizê-las,
nem saberiam relacionar ao assunto...
Apenas falam, explicam o que entendem que o velho disse,
mas não é seu pensamento, é apenas uma simples fala (*wedeseredo*).

Não sabem porque não escutaram isso dos velhos,
(*masirigu, tero tʰorigu*)
não viram [os antigos] fazendo.
Sabe, sim, o pessoal de lauaeté:
os *Oyepona* [Tukano maiores, do Uaupés];
e os *Kumaropona* [Tukano do Tiquié].

É interessante que, referindo-se aos maiores Higino e Gire, atualiza-se como conhecedor através um certo circuito de confiança de circunscrição mais contemporânea, entre ele e esses “netos de outros avós” (em detrimento de seus próprios parentes, seus irmãos maiores hoje em Pupunha e Bella Vista na Colômbia, ou em Mitu, Miraflores: sua própria sub-linha *opaya*). E que nesse circuito um tanto recente (Higino e Gire), a Escola e seus documentos incrementam poder a suas falas e ao próprio Mandu. Documentos com os quais os mais velhos têm procurado ou sido convidados a colaborar. Aceitando, também os documentos passam a compor novos eixos de confiança.²¹

Só Higino e Gire têm o conhecimento que passei para eles.
Com esse conhecimento os ajudei
a fazer um documento para a escola.
O documento não existiria se eu não tivesse ajudado,

²¹ Mandu eventualmente, quando visita o alto Tiquié. Bem mais intensivamente participaram das discussões e pesquisas que resultaram nesses documentos nos últimos anos: Pedro Lima (morador de Pupunha, primeira comunidade na Colômbia acima de Fronteira) e todos os velhos moradores das comunidades tuyuka do lado brasileiro: Fronteira (finado Henrique Ramos²¹), Cachoeira Comprida (Joanico e Maximiano Meira, finado Francisco Meira), São Pedro (finado Emilio Rezende, Francisco Prado, Joãzinho, finado Laureano Ramos) e Igarapé Onça (Sabino Rezende e Paulino Lima). Alguns correspondem a registros escritos referentes a essas pesquisas, feitos todos na língua tuyuka.

porque o avô deles, Pedo, não existe mais ali.
Para mim, meus avós estavam todos, em Diburo.
Não tendo [avós], fica difícil:
não se escuta falas de conhecedor.
Hoje, para quem não ouviu as falas, não as tendo, fica difícil.
Mas eu escutei, eu sei.

Higino e Gire é que têm convidado eventualmente Mandu para falar, na condição de conhecedor da fala do próprio pai deles - já falecido (há pouco mais de vinte anos).

Também aludem aos documentos dos brancos: uma jovem *Miño* conta que seu pai, tendo encontrado aqui na cidade dois livros muito importantes, entregou-os então ao líder Higino. Ali ele teria aprendido muito sobre escolas indígenas, começando então a organizar a Escola Tuyuka: -“Eu era criança, mas me lembro bem disso.”

Mandu, mesmo morando em São Gabriel, tem sido chamado em ocasiões específicas, para visitar a Escola Tuyuka e participar de alguns encontros entre conhecedores, oficinas, reuniões comunitárias, cerimônias, eventualmente voltadas também a registros audiovisuais. De início ele apenas estendia uma visita à escola, a partir da estadia com a irmã e o cunhado tukano em São Domingos, rio abaixo. Depois do falecimento da irmã, chega mais esporadicamente, quando há transporte facilitado desde São Gabriel específico para esses encontros.

Segundo Gire Tenório:

Mandu andou com papai uns tempos,
então ele diz que aprendeu um pouco com finado papai,
por isso ele é convidado, para vermos
como papai finado falava benzimentos.
Isso aconteceu mais pela década de 70,
depois que Mandu ficou viúvo.
Ele tinha então uma filha de dois meses
que acabou sendo criada com a avó materna da criança.
Nesse tempo Mandu ficou lá com cunhado e sogra²²,
por seis anos mais ou menos.
Depois é que saiu de lá novamente para São Domingos,
com a irmã dele que era casada ali.

Esses maiores teriam - conforme pensava na tradução de seus saberes -, o que Mandu, como velho conhecedor, vem “passando” a eles no âmbito da Escola Tuyuka. O que o avô próprio deles não pôde dar, pois que falecido.

Na sequência da busca de Mandu por conhecedores por toda a região, quando se refere a seus sobrinhos tukano, cita apenas os filhos homens de sua finada irmã e que, desde a morte da mãe no início dos anos 2000, encontram-se mais espalhados. Lembra-se

²² Na região do igarapé Açaí, que desemboca no rio Tiquié na altura da comunidade de São Pedro ou Mõpoea.

no entanto de quando, já mais recentemente nos anos 1990, visitou-os em Manaus: “-Eles não perguntavam mais nada. Se perguntassem, eu falaria.” Da convivência mais intensa que manteve com esses jovens sobrinhos, que o viram conduzindo rituais, os considera conhecedores de parte, em modos distintos: seja por ter sido nomeado e benzido por ele; por tê-lo visto e escutado; outro duvidosamente saberia, ainda que muito saiba de tão estudado que é (em escolas). Saberiam, talvez, “referir-se ao assunto”, “explicar” do que Mandu falava.

Dentre os filhos de meu cunhado:
A. sabe, mas porque eu falei para ele.
J. sabe porque eu dei minha vida a ele [Mando o nomeou].
Eles [aqueles já citados] comentam do que vieram escutando,
mas não têm como eu tenho:
as rezas da transformação dessa terra pelos meus avós;
os benzimentos que fizeram;
do modo como nossos ancestrais
vieram falando e trocando idéias com Wauro.
Não há quem tenha tal fala,
Gente que tenha sempre vindo fazendo,
conversando, escutando, falando,
desde aquele tempo em que nossos avós
estavam falando junto com Wauro.²³

O interesse está nesses modos como caracteriza certos contrastes, nessa circunstância específica em que se busca “tradutores” de sua fala. No seu modo de, primeiro mapear potenciais tradutores entre os tuyuka (seus maiores) e entre os tukano (seus sobrinhos ou entre os maiores dentre eles, os Oye de lauarete), depois entre professores da Escola e entre os Baré da cidade. De remarcar a eficácia menor dos saberes no curso das gerações. E na sequência, configurar as fontes de seus próprios saberes. Aí, como se verá em seguida, o escutar dos seus próprios maiores concorre com saberes que escuta em outros circuitos de confiança.

No sobrevôo que agora faz entre aqueles de quem (marcamente) escutou, evidencia que incrementa seus saberes entre muitos, ainda que mantenha um forte elo com avós próprios (no seu caso, a quem viu e ouviu apenas na primeiríssima infância; e ser dos únicos que viu os velhos mais antigos em suas Casas em festa). Saberes que tem porque pôde ver e escutar, ele sim, tanto de seus próprios avós mais antigos, quanto dos avós de Higino, tendo inclusive seu nome benzido por um deles na antiga maloca de Diburo.²⁴ Aliás esse é o elo que também Justino mantém, com avós próprios e antigos com

²³ Ancestral dos Tukano, irmão maior desse grupo de descendência.

²⁴ Quando viviam em malocas, refiro-me às malocas de tal ou qual local. Quando não mais vivem em malocas (do lado brasileiro), refiro-me a comunidades por seus nomes e/ou localidades. Boa parte das comunidades

que convive apenas na primeira infância. Entretanto, Justino se afasta com a escola na missão de Pari-Cachoeira e vida subsequente fora da região; enquanto para Mandu tais saberes continuam a circular, mesmo que entre outros, quando eventualmente afasta-se de seus próprios avós e tios.

Em outros contextos (adiante) citará outros mais entre os quais circulou. Mas já aqui circunscreve seus saberes maiores a partir de circuitos para além das linhas (agnáticas). Claramente, o ambiente Tukano-Tuyuka (entre maiores) que remete aos tempos míticos e desde lá, entre maiores. E um mosaico de aproximações a conhecedores maiores tuyuka. Nesse ambiente indica que, ele sim, tem e fala conforme os velhos antigos sempre vieram tendo e falando desde a transformação, correspondendo a vitalidades em plena circulação.

Esse conhecedor tem tudo através dos seus e de outros; uma vez que escute, entenda, e então fale como ouviu. Assim deve seguir circulando a fala dos antigos, assim se percebe a bonita fala que é também bem escutada (ver fala de Catarina Borges no capítulo anterior) na Casa em Festa. Enfatiza: ter escutado dos conhecedores (*masirã*) mais antigos; tê-los visto em suas Casas em Festa; tê-los tido como instrutores (que diziam o que esperavam dele; destaca como procediam as seções de transmissão dos saberes e o conduziam para começar a liderar algumas festas; à mãe que o acompanhava nesses momentos, como respondedora dos cantos. Por sua vez, com relação aos Tukano, embora reconheça a aproximação original Tukano-Tuyuka, não ressalta nada do que ele mesmo teria escutado entre velhos tukano de São Domingos: apenas o que escutou entre velhos tuyuka (como dançador *baya*, benzedor *basegu* e entoador *básegu* ou *yuam#*) e *yebamasã*²⁵ (como benzedor *basegu*).

Como já foi dito, apenas quando segue, distinguindo o que, e como, passa adiante, os principais eixos de confiança pelos quais transmite seus saberes maiores: então é que cita em primeiro lugar os filhos sua irmã (seus sobrinhos tukano).

receberam nomes de santos pelos salesianos, sendo na última década, no movimento de reformulação das escolas indígenas da região, rebatizadas com nomes indígenas. São Pedro passa a ser chamada *Mõpoea* ou Cachoeira Caruru. Santa Terezinha passa a Cachoeira Comprida (*Yoariwa*). Nossa Senhora de Assunção passa a *Yaiñiriya* (Igarapé Onça, seu antigo nome antes da chegada dos padres). Em todas elas são, recentemente, reconstruídas malocas.

²⁵ Os *Yebamasa*, que significa Gente Terra, constituem uma das categorias fráticas makuna; a outra é a dos *Idemasa*, Gente Água. Os *Sëramasa* são um dos sibs da categoria frática *Yebamasa*, razão pela qual, no Tiquié, são mais geralmente chamados de *Yebamasa*. Os *Makuna* são chamados *Auhira* (Cabalzar, 2008, 161) os *Sëramasa* (como vimos, um sib de baixa hierarquia do conjunto frático *Yebamasa*) (idem, 221).

De fato, todo conhecedor, ora afirma ter tudo; ora, ter parte. Em geral têm apenas parte do que têm os seus antigos ou ancestrais. Atravessando diferentes redes de saberes, um conhecedor tem também partes de saberes que escuta através de outros, que não seus próprios avós ou tios paternos.

Tendo parte, busca-se escutar mais. Se não for capaz de falar como ouviu, falará parte. Se não for capaz de escutar, entenderá parte, e falará parte. Isso subjaz à sua longa fala em torno dos que têm e não têm; das partes do que foi entendido ou registrado do que ele já passou a outros. De quem pode ou não entender a sua fala. Fala que, no limite, ninguém mais pode entender: -“Ninguém tem como eu tenho.”

Eu tenho tudo,²⁶

mas só vou contar uma parte.

Se fosse te contar tudo levaria um mês inteiro.

Como sempre têm falado os velhos: uma parte do mais importante (niromakañe).²⁷

Aproximações entre falas dos velhos conhecedores e das lideranças mais novas atestam que uns se vêem sob olhar dos outros, marcando abrandamentos: essa é a questão em foco, imagens de abrandamento do pensamento e conhecimento.

2. Entre gerações (velhos, professores, jovens): possibilidades de abrandamentos e incrementos

Ainda em aproximação ao alto Tiqué contemporâneo, Higino anima, durante uma Assembléia da Escola Tuyuka em 2003, um diagnóstico das possibilidades de circulação de saberes e definição de fluxos de confiança. Em contraposição aos velhos conhecedores, vêem se fragmentando a circulação de *niromakañe*; suas expectativas maiores voltam-se

²⁶ Ter tudo, diz-se apenas numa conjunção contextualizada de fatores. Mandu dizia enquanto se percebia tendo mais do que muitos outros. Como dizia Goldman, mesmo se todas as versões que de algum modo se articulam, fossem reunidas: “they believe there would still be large portions of the whole picture that are known only to other creatures and not to human beings.” (2004)

²⁷ Embora não tenha um filho que, como no caso de alguns outros velhos, os têm apoiado no registro escrito das falas do pai, Mandu tem hoje parte dos saberes registrados em documentos da escola. E até outra parte registrada agora por mim, com importantes ressalvas. Se imaginou restringir a circulação de certos saberes a mim, por eu ser mulher, o liberou por eu ser branca; e apenas, uma pequena parte (por vários motivos). No caso, cita partes como índices de saberes mais completos que contaram a ele. O que ele me apresenta, o faz ponderando sobre esse processo (de me apresentá-los). “Vou contar uma partezinha, porque tudo demoraria um mês.” “Não queria falar, mas como você é branca, direi uma parte.”... “Eu já te disse isso, então por que pergunta novamente?” Mais uma vez ele parece questionar, antes, as formas de circulação dos saberes, do que aspectos de nossas barreiras lingüísticas.

assim à aproximação entre crianças ou jovens, e velhos grandes conhecedores: entre gerações alternas, distais.²⁸ Alguns dos mais velhos professores na Escola Tuyuka são também pais de alunos jovens e até recém-casados (pais nos seus 40-50 anos ou até mais, como José Ramos, João Bosco Rezende e Higino Tenório); a maioria entretanto, é mais jovem. entre seus 25-35 anos. Segue-se discussão, de viés geral e introdutório, das correlações entre as gerações e com o movimento da Escola.²⁹ Como diz Higino (Assembléia da Escola em que se discutia um recente projeto do PDPI ora aprovado):³⁰

Não estamos [professores tuyuka] preparados para formar pensadores, e temos várias desculpas...
Quem pode falar são os velhos
que vivem do conhecimento mesmo.
Porque viver sem conhecimento [saberes maiores],
ninguém viveria.
Escolas apenas levam estudantes até os conhecedores.
Se eu, como professor, chamo para ritual de iniciação:
eu quero, mas não consigo realizar um ritual desses,
porque meu tempo já passou, meu tempo de estar me preparando.
Os professores tuyuka não conseguem falar de espiritualidade,
por causa dos 80 anos de civilização...
Por isso que papel importante para fortalecer a cultura
é o velho mesmo.
Ele que vai dizer: -É assim...

Não só os velhos são tidos como os únicos a circular plenos saberes, como tais saberes teriam permanecido mais completos apenas entre os que não freqüentaram as escolas das missões, poucos dentre os velhos de hoje na região do Uaupés brasileiro, mas

²⁸ Continuando a reflexão acima apresentada, de que as lideranças, professores adultos em geral têm várias desculpas para justificar que não se vêem como conhecedores plenos, para não fazerem circular *niromakañe*. Gostaria de enfatizar a importância de olhar a todos como conhecedores, mesmo que se digam apenas conhecedores de partes. Geralmente estes adultos afirmam que como só conhecem partes, apenas os velhos que têm saberes mais plenos têm legitimidade para circular *niromakañe*. Ainda assim eles (adultos, professores) efetivamente colocam a circular, partes. Pode não ter a mesma eficácia do que circula mais plenamente, mas são *niromakañe*. Mesmo o velho, aquele que em contextos específicos se diz conhecedor de tudo, em outros se dirá conhecedor apenas de partes... Deduzimos por um lado que sim, poucos podem se dizer e em conjunções específicas, conhecedores de tudo. E essa é a grande particularidade dos velhos. Que como conhecedores de parte, remetem eles mesmos ao abrandamento da condição... Como ninguém pode viver sem conhecimento (esse conhecimento de *niromakañe*), afirmam de modo um tanto exclusivo a possibilidade de buscar esses conhecimentos mais plenos, apenas com os velhos. Apenas enfatizo que é de modo complementar que saberes *niromakañe* parecem circular. Como marcam os abrandamentos, é nossa questão de foco.

²⁹ Para análise das experiências escolares, ver Cabalzar. F. Dias (2006).

³⁰ Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas, MMA. Assembléia realizada durante três dias no mês de agosto de 2004 na comunidade de São Pedro no alto rio Tiquié. Discussão da implementação de um projeto focado na "gestão dos conhecimentos tuyuka para as futuras gerações", envolvendo a formação de futuros benzedores; o planejamento e realização de uma série de visitas aos ali chamados "lugares sagrados", dentre outras atividades como a construção de uma casa apropriada para organização e arquivamento de registros audiovisuais, dentre outros, e para pesquisas diversas a partir destes registros.

quase todos dentre os velhos tuyuka do alto Tiquié ainda vivos, entre seus 70-80 anos que, ou não freqüentaram a missão, ou foram por pouco tempo, um ano ou dois.

Higino, omo liderança *Opaya*, animador e pensador da Escola Tuyuka desde o início, puxa discussões, dá idéias, ataca questões e respostas em vários âmbitos de mediação e confronto, como se verá. Como liderança maior dentre os *Opaya*, bom orador e comunicador também entre os brancos, participa de muitos fóruns de discussão. Com referência aos saberes maiores, diz com certa ironia: “- Para mim, não deu certo tornar conhecedor.”

Acima citava-se o modo como Mandu se referia a estes seus maiores numa sondagem da possibilidade de “tradução” de suas falas; também se discutia o circuito de confiança em que Mandu se aproxima de Higino e Gire para registrar suas falas nos documentos da Escola.. Aqui olhamos para o confronto entre Higino e outros velhos da região, em torno dos saberes maiores. Diz que sua geração seria incapaz de colocar a circular plenos saberes, por serem produto da civilização/escolas: só vêem possibilidade de circulação de saberes entre avós e netos, pelo que tanto se preocupam com cada velho, sua vida e seus saberes. Os próprios velhos hoje incorporam esse argumento na percepção de seus plenos saberes, dando relevo aos já citados circuitos de confiança através dos quais escutaram aos velhos conhecedores maiores de sua época, e ao acompanhamento que tiveram de suas mães, sua participação importante na decisão de não os mandarem prá escola. Na sequência observa-se os modos como são circunscritos confrontos geracionais e regionais (entre alto Tiquié e Pirá) em torno da circulação e incrementação de saberes, a partir de pesquisas nas Escolas, inclusive.

*

- “Lá no alto Tiquié, vocês mantêm a cultura forte?”- perguntou-lhe um senhor mais velho, morador de Taracuí, no último curso de formação dos APIS.³¹ Conta Higino que, imediatamente, pensou no porque dessa pergunta: “se nós da região de Pari-Cachoeira agora somos da terceira geração dos chamados “civilizados”, lá em Taracuí os velhos já eram da quarta geração, pois os padres chegaram em Taracuí em 1925.” E respondeu

³¹ Como liderança e pensador, foi escolhido para compor um grupo de 35 “assessores pedagógicos indígenas” (APIS) que devem passar a fazer a mediação entre a Secretaria Municipal de Educação e as comunidades, cada um atuando numa área no entorno de sua região. Ele também foi chamado em algumas etapas do II Curso de Magistério Indígena, como formador, especialmente nessa temática das pesquisas voltadas aos conhecimentos próprios, que ganha um tom particular na região do rio Negro, dado justamente esse conhecimento valorizado associado ao estoque de nomes, rezas, cantos, danças, diálogos cerimoniais de cada sib.

procurando caracterizar como os saberes *niromakañe* estariam circulando de modo abrandado entre todos eles, que têm a civilização radicada na alma a partir da convivência com a missão, acontecimento marcado. Mas as descontinuidades seriam diversas entre eles. Ao modo dos tomadores de caapi, comedores de ipadu, moradores da cabeceira; ou dos pesquisadores dos saberes *niromakañe*, Higino expressaria que sim, mantém a *cultura mais forte*.

Eu também me sinto um pouco assim, produto da civilização...
Eu também interessei em fazer prática, conhecer
e fazer aprofundamento da minha cultura.
Tomei muito caapi, tomei.
Mas para mim, parece que essa chamada civilização
já me enraizou,
espírito santo já raditou em mim,
não ajuda mais para eu poder aprender realmente minha cultura, fazer festa,
porque, quando vou fazer, espírito santo já expulsa coisa boa [risos]
Acho que essas coisas estão acontecendo...
Entre nós professores, discutimos muito,
se com as pesquisas [que ali fazemos]³²
estamos realmente transmitindo nosso conhecimento.
Olha, trabalhamos nove anos [na Escola Tuyuka] e não conseguimos.
Muitos disseram: -Não, não sou capaz.
Todos pensamos: -Eternamente vamos estar pesquisadores,
não vamos ser transmissores do conhecimento cultural.
Se todos esses velhos morrerem, o que seremos?

A circulação de *niromakañe* pode se dar hoje de modo mais pleno entre avós e netos. Velhos e jovens produzindo saberes em potência ou eficácia maior tal, que a geração que cresceu estudando nos internatos não mais acessaria. Velhos conhecedores, poucos ainda vivos, alertam recorrentemente as lideranças:

Os conhecedores estão morrendo todos.
Agora seremos só nós, “buerapona”, filhos dos estudantes.
Os que não estudaram, como velho Emílio:
ele ainda está aí,³³ mas eles vão acabar.
Laureano também já morreu.
Vão sobrar só filhos de estudantes...

A “filiação” (-pona) ou as linhas como âmbito de circunscrição da circulação dos saberes sustenta-se nessa imagem prospectiva, de um futuro onde saberes seriam produzidos sempre entre filhos de estudantes (*buerapona*). Ficam questões em suspenso: se, entre *buerapona*, netos destes ainda continuariam se sentando com os avós, ou filhos escutando de seus pais, de modo privilegiado.³⁴ Quais as correlações confrontadas, entre

³² Ver Cabalzar, F. (2006); Rezende, J. (2007).

³³ Emílio faleceu no final de 2009.

³⁴ Conforme alertava Andreello em banca de qualificação (dezembro 2007).

esses saberes futuros, e os que ora circulam? De que modos circunscreve-se a circulação destes saberes? Segue-se esboçando alguns aspectos destas redes de saberes (e modos de circulação em transformação).

Mandu, como já dito, não estudou nos internatos da missão (lá ficou menos de um ano).

Todos os que passassem na escola,
quando fossem na missão dos padres,
assim que aprendessem tudo,
eles iriam mandar na cidade,
comentavam isso [na chegada da missão]...

Ainda que essa possibilidade gerasse medo no início, assim como gerava medo, então, a proximidade aos pajés tukano daquela área de Pari-Cachoeira. A maioria dos pais das comunidades tukano e desana mais próximas da missão ou rio abaixo, mandou seus filhos (da geração de Mandu no igarapé Onça e São Domingos) a partir do final dos anos 1940 aos internatos de Pari-Cachoeira. Já dentre os tuyuka do alto Tiquié, pequena parte mandou seus filhos no momento inicial. Mandu, que já não vivia mais na área de capoeiras dos avós mais acima, teria estudado um ano na missão, mas voltado diante do falecimento de seu irmão menor no Igarapé Onça. Ao menos um filho homem deveria ficar para aprender os benzimentos dos velhos: “Fique aprendendo com os velhos para proteger e curar seus irmãos futuramente”, teria dito sua mãe já viúva. Entre o medo e o interesse pelas coisas dos brancos, os benzimentos seguiriam com eles.

Quando os mais velhos se dizem hoje conhecedores de tudo por não terem estudado, refletem percepção dos que passaram pelos internatos muitos anos (maioria), do quanto aquela rotina privilegiava capacidades distintas das exigidas para circulação de *niromakañe*, como memória e concentração em uma certa intenção definida; afastava radicalmente os jovens da convivência com os conhecedores; desestruturava modos de circulação de saberes. Uma vez vislumbrado esse descaminho no âmbito da circulação de *niromakañe*, algumas lideranças indígenas reagem.³⁵

³⁵ Justino analisa (Rezende, 2007: 51-53) o que se passava de modo geral entre as décadas de 70 e 80 em Pari-Cachoeira nesse sentido. Segundo ele, a partir do surgimento de uma visão mais crítica com relação ao modelo escolar e outras práticas salesianas. A nova interpretação daquela história só se torna possível quando percebem que efetivamente a educação escolar provocava perda das práticas culturais. Isso se dá com o passar das décadas, conforme mais crianças e adolescentes entravam no internato (começa na década de 70). Então que surgem também os conflitos entre indígenas e missionários contrapondo civilização (sonho de tornar-se branco) e volta ao passado (como viam, alguns, as propostas de uma educação escolar mais voltada à cultura). Segundo o autor, só na década de 80 surgiria uma nova mentalidade voltada mais claramente à valorização da cultural, sempre dentro de um “delicado processo de negociação entre aquilo que os jovens, lideranças, pais e comunidades sonham como fortalecimento das culturas e identidades indígenas.” Embora eu não siga uma análise na linha da do autor (estudos de interculturalidade e mentalidades), me inspiro e me baseio em suas finas descrições e percepções do universo regional e tuyuka, missionário e especialmente, desse

Os velhos teriam se tornado grandes conhecedores, também por não terem estudado. Mas antes enfatizam a contrapartida disso. Mandu por exemplo, dizia que sua mãe o escolheu para ficar acompanhando os velhos conhecedores: jejuou por ele, o encaminhou para os conhecedores, chorou por ele nos seus retornos das estadias entre os brancos.

Também dissera o velho Pedro Lima, irmão menor de Mandu:

As mães sempre falam aos maridos:

- Esse filho vai ficar para sentar com os velhos.

- Faça agora a iniciação de meu filho.

Elas nos sovinaram e não nos puseram na escola.

Já os que atravessaram quase uma década como internos (entre os anos 60 -80), estes costumam afirmar sentirem-se especialmente desconectados dos saberes maiores. Lançam conselhos e expectativas nos jovens que hoje estudam em escolas comunitárias como a Tuyuka, onde saberes maiores circulam privilegiadamente entre velhos e pequenos jovens; indicam a seu modo a correlação entre saberes que circulam na escola (entre velhos, professores e eles), e que seriam depois incrementados no curso das Casas em Festa (entre líderes e dançadores). Marcam também a possibilidade de falar a língua tuyuka, e até escrevê-la, viabilizando o acesso aos velhos; novas formas de compreensão dos saberes e de acesso aos conhecimentos e seu valor (como saberes maiores, riquezas). Assim diziam alguns alunos em 2007 em entrevista a Justino Rezende, sobre as mudanças provocadas pela Escola:

Depois que eu comecei a estudar(...) fui adquirindo nova forma de compreensão das coisas...Via que tínhamos anciãos que conheciam, perguntávamos aos anciãos vivos, anciãos daqui ou de fora que chegassem aqui. (Diá Tenório)

Esta Escola me ajudou muito. Hoje eu falo a língua tuyuka, hoje eu sei as histórias de nossos avós, hoje eu quero praticar as cerimônias e participo junto com os sábios. Estudando eu fui entendendo como funciona e aos poucos eu vou experimentando. Eu sempre vou despertando para melhores conhecimentos e depois, também eu quero dirigir (...) Participo da dança do jurupari. Eu, também tomo o caapi. (...) Sobre outros conhecimentos dos anciãos, eu vou procurando saber mais e vou consultá-los. Outra coisa que eu aprendi na Escola é saber falar em público, nas assembléias. Eu coloco o meu pensamento. Às vezes nós

processo já mais recente de configuração de uma escola (instituição dos brancos) tuyuka (que persegue suas negociações em torno de sua cultura), que ele descreve em detalhe em sua dissertação intitulada Escola Indígena Municipal ʔtapinopona-Tuyuka e a construção da identidade tuyuka, defendida na Universidade Católica Dom Bosco de Campo Grande, Mato Grosso do Sul. Analisa o que chama de educação tuyuka (e eu, de processos contemporâneos de criação da pessoa) em correlação com a educação escolar em curso no âmbito da Escola Tuyuka. No primeiro caso, analisa os processos de fabricação do corpo referindo-se sempre aos benzimentos que registrara com seu pai, assim como às situações de vida que percebe na região, relacionadas aos abrandamentos das restrições, às contradições entre os sistemas médicos ocidental e os deles, às mudanças de comportamento em geral entre benzedores e os que os procuram.

formamos grupos e discutimos e colocamos a nossa visão de estudantes (...)
Antes eu tinha medo de fazer isso, tinha vergonha. Com a Escola eu adquiro conhecimentos, fico corajoso e me torno alguém que fala. (Marcos Rezende)

No início quando não existia esta Escola eu não conhecia as nossas riquezas, eu não sabia falar a minha língua, eu só falava a língua tukana. Por isso, com a abertura dessa Escola eu sei falar a minha língua. Por isso me ajudou muito, para quem estava destinada a falar só a língua tukana, a descoberta da minha língua foi uma grande ajuda, eu penso muito nisso. (Kamo, Isaura Marques, 18 anos)

... posso dizer que para mim que sou Tuyuka o que eu aprendi na Escola Tuyuka foi o de saber falar a minha língua, saber minhas histórias, aprender a conhecer e distinguir quem são os meus parentes, antes disso pelo fato de falar somente a língua tukana eu não distinguia quem eram os meus parentes. Hoje eu sei distinguir (...) Hoje eu tenho capacidade de dizer que sou Tuyuka. (Diá, Dulce Tenório, 17 anos)

Para mim que sou Yeba-masa os estudos daqui ajudaram muito. Como cresci sem o pai, cresci sem que houvesse quem me ensinasse isso. Por isso, escutando as explicações dos professores eu fui pensando que isso era verdade. (Gustavo Barbosa)

Hoje eu sei o que os meus avós conheciam, histórias, história da nossa origem, danças tradicionais, e, depois de ter terminado o estudo eu vejo sua importância. Por isso, nesse tempo, já fizemos duas vezes as danças tradicionais. (Renato Rezende, 20 anos)

Lideranças diversas falam das pesquisas temáticas, hoje orientação político-pedagógica destas escolas (saíña masire buere, estudo em que se conhece com questionamentos), também enquanto modo de circular saberes entre jovens e os mais velhos. Falam de “pesquisas que envolvem temas para a vida toda, temas longos” (em contraposição a temas que poderiam ser discutidos em poucos meses ou semanas). Sobre os primeiros, o tempo na escola apenas leva a um começo de entendimento: depois tem que ter experiência., referindo-se aos saberes maiores.

A discussão que se segue expõe debates entre lideranças da Escola e do Pirá: como recolocam a discussão dos saberes abrandados (entre Pira e Tiquié); dos modos de atravessar, das pesquisas entre jovens e velhos,³⁶ aos saberes dos velhos: da atualização de tais saberes maiores em diferentes potências. Entre Tiquié e Pirá, confrontam-se em torno dos modos de geração de saberes entre jovens que são também alunos em escolas; de como saberes circulam em cada região. Lideranças de cada lugar contrastam modos de vida no Tiquié e Pirá, remetendo ao eixo de gradações da eficácia de *niromakañe*. Como se verá na sequência, também na oposição entre *kiti* e *niromakañe* se contrasta

³⁶ Animadas nas Escolas ou em projetos de gestão territorial (ver Cabalzar, org., 2010).

saberes, de menores potências às mais perigosas ou poderosas, delineando âmbitos da produção da pessoa.

Higino comentava, na já referida assembléia da Escola Tuyuka, que não adiantava os pais esperarem demais de professores que estão animando as pesquisas dos alunos com os mais velhos.³⁷ Lideranças aconselham os jovens a procurarem os velhos em suas comunidades, seus próprios avós, ou os conhecedores (*tradicionales*) da vizinha rio acima ou da região do Piraparaná na Colômbia.³⁸

Não é para esperar ir junto com professor,
porque nós mesmos não vamos...³⁹

Segundo João Bosco Rezende (professor tuyuka nascido no igarapé Onça):

Pesquisa é só um conhecimento.
Só fazendo pesquisa, da minha parte,
eu sei um pouco de tudo.
Porque onde vou, faço pesquisa.
Sei mais ou menos o benzimento do ipadu, do tabaco...
(*patu basere, muno wanoare*),
mas não sei benzer.
Ouvi eles falarem, mas não sei fazer-lo:
Não é minha profissão (risos).

De todo modo atribuem às pesquisas um lugar importante na circulação dos saberes, desencadeando entendimentos ou pensamentos cuja eficácia só se consumaria com os jejuns, consumo de substâncias propícias, participações nas Casas em festa e noutras cerimônias no curso da vida.

Os jovens não podem apenas fazer pesquisa com os velhos.
Com quatro anos [aludem ao tempo de formação no ensino médio na Escola]
começa a entender,
mas o conhecimento do benzedor ou *baya*

³⁷ Organizando acervo escrito da escola em junho de 2008, as pesquisas feitas pelos alunos em consulta aos velhos acumuladas por quase dez anos foram organizadas segundo suas temáticas. A parte que refere aos saberes maiores como entoações e benzimentos específicos, é constituída por pesquisas conduzidas apenas por alunos maiores, como jovens do ensino médio (à exceção das histórias de origem, já contadas e até registradas ou ilustradas por pequenas crianças em versões condizentes com sua maturidade). No caso das crianças menores, os professores parecem mais seguros como conhecedores (no modo como saberes maiores devem circular entre eles e as crianças), falando diretamente a elas, no âmbito da interação que já mantêm com os próprios parentes em casa e na comunidade. Esse conjunto de pesquisas poderia ser ricamente analisado dessa perspectiva, pelas continuidades e descontinuidades entre modos como tais saberes circulam hoje dentro e fora da Escola Tuyuka, no caso de uma análise que desse maior relevo aos processos Escolares especificamente, o que está fora do escopo desta tese.

³⁸ Uma série de encontros envolvendo povos Tukano do rio Pira paraná colombiano e do rio Tiquié brasileiro e colombiano no âmbito das CANOA (Coordenação Aliança Noroeste Amazônico) está acontecendo desde 2005. Ver [www \(nsas: notícias socioambientais: 2005; 18/05/2006; 21/07/2006; 2008; 2009\)](http://www.nsas.org.br).

³⁹ Relembrando do que dissemos no capítulo anterior, sobre aquele tipo de apreciação sempre reiterada pelas lideranças com relativo exagero, marcando importância das mudanças, enquanto uma perda.

vem de mais experiência...

Roberto Marín, liderança do Pirá,⁴⁰ dizia a esse respeito em uma outra reunião no alto Tiquié:

Agora precisamos pesquisar,
para trocar conhecimentos
e agilizar isso.
Mas para a juventude saber como ter mais conhecimento,
tem que fazer o ritual.
Jurupari é para longo tempo,
só vão se graduar vinte anos depois.

Em torno de tal formação, Higino ponderava:

Não sei se é melhor começar dentro do jurupari...
ou se dentro das visões do caapi.
Dizem que é através dessas coisas que a gente aprende.
Será que é melhor começar dentro do jurupari?
Esse benzimento é boa coisa,
coisas das Casas de Transformação,
torna coisas de leite e mel (*toko wiseri, toko opeko*)...
Mas, coisas consideradas boas
podem fazer mal, ficar como estragos.
Se ele não faz jejum... se ele ficar doente:
essas mesmas coisas, boas, se tornam más.

A potência destes saberes exige que o corpo-alma esteja preparado para recebê-los, para se prosseguir com esses pensamentos, base da ponderação de Higino (um dos assuntos do capítulo 2).⁴¹ Por sua vez, são fonte da força e vitalidade da pessoa, poderes transformadores para seguir produzindo e incrementando os saberes próprios ou da Casa em Festa, base da argumentação de Roberto Marín.

Na região do rio Tiquié brasileiro, a iniciação masculina com jurupari não vem sendo praticada há gerações; já o consumo do caapi se mantém com maior frequência, na medida em que acontecem Casas em festa. Seu consumo tem sido contínuo, ainda que em certas épocas tenham acontecido festas em menor frequência.

Segundo Guilherme Tenório:

“desde *Dikeparo* não foi mais feita iniciação (*kamoatire*) com flautas sagradas (*masukura*). *Yukurika basore* (dabucuri de frutas com esses instrumentos) fazia de vez em quando, quando morava em *Kairataro*, e também aqui, desse lado. Devido a Santa Cruz, ela proibia, porque dizia que quando soprava assim, ficava assim (com bochecha dilatada). Outro pajé, bisavô de Domingos Marques,

⁴⁰ Liderança barasana do Piraparaná que veio ao Tiquié, junto com um grupo de mais de vinte representantes de comunidades e associação desse rio, na formatura da primeira turma de ensino fundamental da Escola Tuyuka (2005).

⁴¹ Conforme longamente discutido nos documentos de Mandu no capítulo anterior, aproximando o que se pensa em torno da nominação, da iniciação com flautas sagradas, ou da circulação de saberes maiores em geral.

cunhado de meus bisavós, também teve uma visão, disse que não podia fazer, porque era osso do diabo. Cantar podia cantar, mas *masũkũra* dizia que não prestava, que podia jogar fora... aí junto com esse *sãtakurusa*, completou. Nunca mais fizeram *kamoatire*. Só meu finado bisavô, *Poani Baya*, fez *kamoa*. Quando eles ouviram essas coisas, não quiseram mais. Por isso pai finado dizia que nunca tinha conhecido *masũkũra* em sua vida. Ele não foi iniciado. Em vez de se iniciar, foi embora para Taracua, pai dele mandou para lá (no colégio). Por aqui, de outras gentes ele viu. *Peona (Hupda)* sempre fizeram, não pararam. Com esses (instrumentos) comuns, fizeram sempre. Emilio fazia, como fizeram os *bará* ultimamente. Assim mesmo era proibido, os padres proibiram. Aí parou de vez. Eu mesmo nunca tinha visto, só agora. Nem no alto, nunca participei. *Pamo* que eles fazem por aqui, *ñama* nunca vi, nem *katapoa*. O pessoal de cima também parou, ficou tudo parado; quando morreu o pai do Mandu, eles enterraram os *masũkũra* deles. *Kamosoapo* ficou ainda com alguns, mas não era deles, era dos *Okokapeapona*. *Ñama* era antigo, esse que dava feridas.” (Cabalar, 1995, capítulo 3),

Como dizia velho Casimiro, em outra ocasião (de reunião entre as comunidades do alto Tiquié):

Nosso avo se preocupava muito
de usar essa flauta sagrada.
Eles faziam muito dabucuri com flauta sagrada
porque eles queriam ser felizes,
queriam que os filhos deles soubessem disso,
queriam que eles aprendessem junto com eles.

Continuava Higino:

Esse rapaz que tem interesse próprio mesmo,
Temos que incentivar, para ele ter esse tipo de pensamento...
Agora ele vai praticar mesmo,
que é uma forma diferente de dedicar pro futuro.
Porque é preciso dedicar para formar mesmo.

S. Hugh-Jones contrapunha peso e potência dos nomes: perigos para o bebê por um lado; força e vitalidade por outro, aumentando sua chance de sobrevivência. No primeiro sentido, na região, alguns adiam a nomeação da criança até que os seus ossos estejam duros e ela comece a andar e falar, considerando que os nomes são muito “pesados” e potentes para serem portados por bebês pequenos. Já no Piraparaná e nas redondezas (inclua-se o alto Tiquié), confere-se nomes às crianças logo após o nascimento, justificando que a nomeação “transforma e modifica a alma” (*ũsũ wasoase*) da criança, dando-lhe força e vitalidade e aumentando suas chances de sobrevivência. (2002: 12) Diferenciam-se, também acima, no modo de aproximação ao jurupari, e entre este e o caapi, marcando vitalidades ante perigos.

Kiti e niromakañe

Como *kiti*, circulam histórias que envolvem marcadamente o tempo da vida em que se está aprendendo e depois, praticando seus saberes. Em que se está sendo criado (circulando entre seus velhos e os brancos) e criando (*masãre*) aos filhos; as circunstâncias de vida, criação e trabalho (*padere*) que levam cada um a se sentar e ouvir, ou ver a certos velhos, entre tantas outras coisas vistas mais de longe. Em meio a tudo, de modos variados no curso da vida, circulam saberes, em aspectos que diferenciam corpos-almas, intenções-pensamentos. Destacam-se em potências moduladas, saberes maiores, dentre eles,, saberes que se configuram em história e memória das linhas e lugares (*kiti*), *Kiti e niromakañe*, enquanto modos eficazes⁴² mas de distintas potências, de diferenciação sobre os eixos maiores e menores; mais velhos - mais novos hierarquicamente; velhos e jovens; cantores (*bayaroa*) e ajudantes (*apera*). Modos de circular saberes (*kiti, niromakañe*) que produzem diferenças hierárquicas, sob vários aspectos.

Nos encontros de toda ordem no alto Tiquié e na região, circulam saberes de valores e potências distintas (em seus efeitos transformadores). Uma mesma narrativa da origem e ocupação do território pode se revelar em confronto letal (envolvendo agressões por precedências, por exemplo). Assim também, um perigoso relato de certa fórmula de um benzimento de caça, considerada na sua possível transformação em estrago, perde toda potência se contado a uma pesquisadora branca (para quem escutar não é potencialmente perigoso, pois que jamais saberá ou poderá usá-lo, publicá-lo, nem entendê-lo em sua espiritualidade). Um branco amigo, um assessor ou antropólogo pode entender o que querem transmitir e explicar, porque acessa seus modos de fala, mas não podem entender sua espiritualidade, noção comentada adiante. Segundo enfatizava Higino, durante reunião que deu arrancada a um processo de consulta e construção de um programa de formação superior indígena no rio Negro,⁴³ em 2009, os Tuyuka só conseguem desenvolver sua espiritualidade⁴⁴ em sua própria língua. Segundo ele:

Falo muito melhor minha língua,

⁴² Em seus atributos de força, vitalidade e potência transformadora e que, como tal, produzem diferenças sob vários eixos.

⁴³ Pensando em uma iniciativa diferenciada para o ensino superior, diante da oferta crescente de cursos superiores na região, pela UFAM, UEA e pelo IF-AM, cursos estes que dão preferência para formação de professores indígenas em licenciaturas interculturais, dado positivo para a região, mas que não dão conta de outras questões e demandas específicas das comunidades indígenas (ver Cabalzar, Org., 2010).

⁴⁴ Aqui entendido como capacidades que desenvolvem no campo da circulação dos saberes maiores, relacionados à origem da humanidade e do corpo.

do que interpreto uma língua
em que não consigo desenvolver os grandes segredos que tenho,
de maneira distorcida do pensamento que tenho,
talvez expressando de maneira não coerente com aquela idéia...
Os assessores devem entender⁴⁵
o que queremos transmitir e explicar:
que às vezes brinco e falo mais grosseiro.
Talvez eu seja o mais grosseiro de todos aqui,
[porque] liderança indígena fala assim mesmo.
Mas não entendem nossa espiritualidade.

Entre *kiti* e *niromakañe*, compõem-se saberes de menores potências às mais perigosas ou poderosas e vitais, seja no âmbito da produção da pessoa ou da Casa em Festa. Como diria Roberto Marín: histórias se empoderam enquanto benzimentos da Casa em Festa (*kiti-niromakañe*); conhecimentos entre jovens, circulando ao modo das pesquisas com velhos conhecedores, potencializam-se como conhecimentos para a vida entre conhecedores *masirã*.

Acima, ponderava-se sobre a alternativa colocada por lideranças do Pirá, dos jovens seguirem produzindo saberes maiores a partir de sua participação em rituais de *Jurupari*. Líderes-professores do alto Tiquié ponderavam, questionando se seria esse o modo mais indicado para produção de saberes (nesse momento, entre aqueles jovens). Modo esse bastante enfatizado como alternativa exclusiva naqueles encontros de CANOA, por lideranças e conhecedores do Piraparaná ou do alto Tiquié colombiano.

Ênfase retomada quando alguns velhos colombianos, na segunda reunião de CANOA em Pupunha em outubro de 2005, indicaram que a melhor forma de dar continuidade aos intercâmbios entre Escola Tuyuka (AEITŲ) e alto Tiquié colombiano (AATIZOT), no âmbito da CANOA, para discutir o “manejo” dos lugares de transformação, seria convidando os jovens do lado brasileiro para participarem de uma festa de iniciação com as flautas sagradas. Segundo Roberto⁴⁶ Marín.⁴⁷

⁴⁵ Em entrevista a Justino Rezende (2007) Higino dizia: Eles [os assessores] ficaram de nos ajudar nas questões de negociação, burocracia, iriam ajudar com os papéis e disseram para nós trabalharmos com o que nós sabíamos trabalhar. Eu disse, está muito bom, nós não sabemos destas coisas dos brancos, vocês é que sabem destas coisas, vocês são netos de quem sempre falou disso, conversem entre vocês, a nosso favor, e, para nós está bem: o que nós queremos trabalhar, nós vamos trabalhar aqui. Assim surgiu a assessoria (2007: 38).

⁴⁶ Durante a reunião da CANOA GRANDE no final de julho em SGC, alguns representantes da Escola Tuyuka, assim como da AATIZOT (Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas de la Zona del Tiquié - colombiano) e da ACAIPI (Asociación de Capitanes y Autoridades Indígenas del Piraparaná) retomaram a apresentação e planejamento de algumas atividades conjuntas, em curso desde 2005, quando aconteceu uma primeira reunião conjunta em São Pedro. A reunião de 2005 foi seguida de uma nova reunião em Pupunha, no alto Tiquié colombiano, no final daquele mesmo ano. Uma viagem ao Piraparaná, de cerca de 20 pessoas do Tiquié (lideranças, professores e um aluno) em 2006; e um convite dos Bará do alto Tiquié aos jovens tuyuka, para acompanhar e participar da iniciação com flautas sagradas. Assim, desde o primeiro encontro, reaviva-se

No Piraparaná estamos procurando soluções,
conservando e controlando o território tradicional
através de uma cosmovisão,
através da orientação dos tradicionais,
que diagnosticaram a incidência de doenças
em função do abrandamento das práticas rituais
e do desrespeito aos lugares de origem ao longo do tempo...

O Jurupari é a base do manejo.
Os do alto conhecem muito, por isso fizeram o ritual.
Mas os de baixo não foram.
Para os jovens, são conhecimentos.
Para os velhos, são conhecimentos para a vida.
Essas mesmas histórias se transformam
em benzimentos de proteção das doenças de cada época.
Nem as moças, nem eu Roberto Marín quero ser um grande curador,⁴⁸
mas quero ser líder e investigador forte.

Meses depois, em assembléia da Escola Tuyuka ocorrida em 2006,⁴⁹ discutiram o por que dos jovens não terem ido à festa e iniciação a que haviam sido convidados. E adiante, na GRANDE CANOA que ocorreu já no final de junho de 2007 em São Gabriel da Cachoeira, diante do questionamento de Roberto Marín: “-Como vai essa pesquisa?” -, Higino pondera e responde:

Não implementamos essa idéia,...
Esse descompromisso, não foi por falta de vontade,
mas foi por tradição mesmo.
Quem pode estar aprendendo com o velho,
é alguém do próprio clã⁵⁰ que decide,

uma possibilidade concreta de ver e experimentar um conjunto de práticas, rituais ou não, que sempre se diz estar perdendo (na vida tuyuka). Convites para participar de rituais, para conviver nas malocas; e também para os colombianos conhecerem a Escola Tuyuka e partilharem de suas iniciativas. Há interesses recíprocos, é certo.

⁴⁷ Roberto Marín (Barasana do Pirá), assim como Higino Tenório (Tuyuka do alto Tiquié), é também um viajante dos projetos: encontraram-se pela primeira vez no Peru em 2004 (Experiência Viva), quando é impulsionada informalmente esta agenda. Posteriormente ela se apresenta pela já anteriormente esboçada aliança entre Instituto Socioambiental e Fundação Gaia-Amazonas. A cada novo encontro, desde 2005 até recentemente, planejam uma nova série de atividades conjuntas lá entre as cabeceiras do Tiquié e do Pirá (Canoa pequena).

⁴⁸ Termo que os colombianos usam, como benzedores. Falam em curaciones para os benzimentos do âmbito de niromakañe, abrangendo procedimentos de ‘curação do mundo’ ou ‘proteção das doenças de cada época’, diarige wanoare em tuyuka (que também se destaca do circuito de agressões e curas de doenças, conforme discutido no capítulo anterior).

⁴⁹ As principais reuniões aqui em discussão envolvem: o primeiro encontro de CANOA da região transfronteiriça envolvendo alto Tiquié e Pirá (CANOA pequena), em maio de 2005 na comunidade tuyuka de São Pedro. A segunda reunião de CANOA ocorrida em Pupunha, no Tiquié colombiano, no final do mesmo ano. Uma assembléia da Escola Tuyuka (AEITU) em 2007 em torno da aprovação do projeto PDPI “Conhecimentos para as futuras gerações,” em São Pedro. Uma grande CANOA envolvendo todos os parceiros nessa aliança, em São Gabriel da Cachoeira, em 2007 (outras já aconteceram em Letícia e outras localidades).

⁵⁰ Aqui, linha nominada, ou sib. Autores como S. H.-Jones também adotam o termo ‘clã’.

e não tinha alguém deles que liderasse.
Eu estava em São Paulo.
Tem que ter um *Okokapeapona*, um *Wesedokapua*...
[representantes de cada linha]
e cada família tem que assumir os vinte dias de jejum,
o regime rígido.
Por isso ninguém quis ir.
No momento de reatar isso, tem que avaliar.
Eu não posso forçar cada família.

Já desde a primeira CANOA em 2005, o pessoal do Pirá falava do peso da participação dos velhos *tradicionales* na orientação de seus projetos (plan de vida, com ações de manejo ambiental, educação, saúde e governança). Estes velhos conhecedores, segundo enfatizam, orientaram por onde os mais jovens deveriam iniciar suas pesquisas e registros: pelos “lugares sagrados” (lugares de origem)⁵¹ e pelo “calendário ecológico.” As lideranças Tuyuka daqui,⁵²entretanto, ponderam sobre o *jurupari* como opção àqueles que não vêm participando destes ciclos de cerimônias maiores, que já teriam visto *jurupari* sem, entretanto, participar da iniciação propriamente, quando se preparariam com mais rigor para ver, dentre eles, aos mais perigosos e poderosos.

Se vai a turma toda para um ritual,
algun não faz os jejuns.
vem doença ou morte,
e vão dizer que a Escola está fazendo mal,
vai ser crítica para a gente.
Não podemos mostrar para todos os alunos,
porque as flautas sagradas são muito perigosas...
Algumas práticas como ver flautas sagradas,
não tem mesmo como generalizar aos estudantes, é perigoso...
Esse tipo de proposta não daria certo...

Com seus questionamentos a respeito de quanto o modo de vida do Piraparaná estaria distanciado do modo de vida dos Tuyuka brasileiros, ou dos seus conselhos de aproximação aos conhecedores maiores através do *jurupari*, aventam os procedimentos alternativos nessa aproximação aos saberes de maior potência, e dos jovens às falas dos velhos conhecedores. Indicam que para os jovens daqui, começar com flauta sagrada não daria certo, pelo perigo, já que no *jurupari*, mais do que tudo, o não cumprimento de dietas pode levar à morte. Sendo *jurupari* e *caapi* igualmente

⁵¹ Como seriam os ‘tradicionais’ do Pirá tão diferentes de nós?, apontavam os questionamentos das lideranças do alto Tiquié aos conhecedores do Pirá. Em certo momento Higino também criticara o discurso do ‘sagrado’: “Meu pai nunca falou de ‘lugares sagrados’, ele falou de ‘lugar de origem dos Tatuyo’”...

⁵² Principais mediadores ou articuladores dos projetos e pesquisas ao lado de Higino Tenório e Gire. Podem ser professores, mesmo irmãos menores hierarquicamente, liderados pelos dois maiores.

manifestações da circulação do princípio vital,⁵³ distintos, à alternativa do caapi, sentem-se, mais afeitos, no que vêm usando, experimentando, em sua potência igualmente transformadora, geradora, ainda que menos perigosa. Menos perigo dita modos de abrandamento possíveis. Como se dizia, preparar os corpos para participar do *jurupari* implica se preparar para conseguir cumprir dietas, controlar comportamentos emotivos e sexuais, limpar e fortalecer o corpo. Disciplina para escutar os conselhos dos benzedores e parentes (Mahecha, 2004: 160), que se busca desde pequeno. O risco, no consumo do caapi, é o de não ter visões.

Por um lado, os benzedores já manejam com mais flexibilidade que antes as exigências subseqüentes a estes rituais, justamente pelo ambiente de menor rigor dos jovens no seguir os conselhos (vide capítulo anterior). Por outro lado, também existe sempre a possibilidade de se retomar com maior rigor e disciplina o cumprimento dos conselhos dos benzedores, o que costuma acontecer a partir de experiências pessoais. Pessoas que eventualmente fizeram algum descaso dos perigos envolvidos no *Jurupari* ou menstruação, mudam de opinião depois de passarem por experiências críticas, seja na participação em um ritual, no nascimento de um filho, ou em períodos de doença, própria ou de um parente próximo (idem: 181). Gera-se modos alternativos para a produção ou circulação dos saberes *niromakañe*.

Na sequência da assembléia na Escola, dizia Higino a respeito e ao jovem conhecedor:

Ele tem que ir atrás do velho, sentar de noite com ele,
acompanhá-lo de noite depois da oficina.
Se vê comunidade onde tem dabucuri, vai conversar com o velho.
Vai acompanhar, perguntar.
Não mais uma turma de alunos,
mas só o interessado em viver com esse benzimento,
em pegar e segurar mesmo esse benzimento,
em curar outros que ficam doentes.
Se ele tem interesse mesmo, tem que ir lá no Piraparaná, pensando:
-Eu quero viver como eles,
ver como chefiam as malocas,
como fazem jejum nessas cerimônias importantes e perigosas.
Alguns jovens ficam com medo de ir lá,
ver a origem dos velhos,
porque teriam que ficar em jejum.
Não é isso. É só ter interesse para saber...

Algumas pessoas, quando tomam caapi, pegam coisas boas.
Mas para outro, pega as coisas ruins (*ñapere wamirito*).

⁵³ Ver S. Hugh-Jones, *The Fabricated Body*, ms.

Mas não é para vocês ficarem com medo.
Eu só estou falando no futuro da segunda geração dos jovens.
Só dando conselho!
Por outro lado, não vai pensar que a vida dele é só benzimento,
senão ele [o jovem] vai desistir.
Ele também escreve, registra, tira fotos, filma.
Faz mapeamentos com escala.
Benze ao lado dos remédios dos brancos.
Tem algum dinheiro para apoiar suas viagens
e oferecer algo para os *bayaroa*, benzedores, chefes.
Melhor usarmos nosso dinheiro para isso,
do que desperdiçarmos com cachaça.

Higino acrescenta aspectos de um modo de circular saberes, sentando de noite, conversando, perguntando, acompanhando aos velhos: o propósito de ir mais longe rio acima para ver. Ver como chefiavam as malocas e fazem seus jejuns no Pirá. Vendo então, que se assumisse os jejuns. Ver sem medo, mas com interesse de saber. Ou seja, propondo nesse conselho uma aproximação que comece de forma branda (como no eixo *kiti-niromakañe*), que já parta de uma conciliação entre saberes (ditos) dos brancos e os dos velhos mais velhos (mais das cabeceiras ou interior). Ao que a aluna acrescenta outros aspectos essenciais das linhas de confiança (trocas de saberes seguem com trocas de substâncias). Segundo comentários de ex-aluna, o rumo das pesquisas com os velhos, na Escola, é sempre debatido nesse sentido:

Na escola a gente faz pesquisa com professores e velhos,
indo na casa deles perguntar, e eles vindo na Escola.
Os velhos sabem alguns benzimentos, que falam,
mas vemos que, sem ipadu, ficam cansados.
Tem que ter ipadu, caxiri, tabaco

Tem que oferecer caxiri, tem que ter alguma coisa pra oferecer.
Aí ele tem confiança...
O velho fala, e depois pergunta se o menino entendeu.
Agora pensa de fazer isso só um menino, ou três,
quem tem interesse de verdade.

Só com um velho, (para) todos os grupos (de alunos) não dá...
Quando a gente queria ir, sempre tinha outro grupo com eles...
Ficava assim, brigando por causa dos velhos...
A gente queria ir e já tinha ido outro grupo,
a gente ficava sobrando...
Eu acho também, que todo dia tem que ter ipadu,
assim ele vai conseguir aprender benzimento.
Se ele não fizer (assim), não vai conseguir, você vai ver.
Eu tenho certeza.

Eu falava com meu pai.
Se eu fosse homem, eu não teria preguiça de ir com o velho não.
Eu mesma estou querendo aprender benzimento,
e outras coisas, porque o velho sabe um monte de coisa.

Porque minha avó sempre me dizia,
quando a gente quiser aprender mesmo,
tem que ir atrás do velho,
e a gente tem que ter alguma coisa para oferecer para ele,
aí sim ele tem confiança prá ti, vai dizer tudo o que sabe,
explicar melhor.

Antigo velho fazia isso, falava só ao neto em quem tinha confiança.
Se tem neto em quem ele não confia, não fala.
Tem que oferecer também o caxiri.
Caxiri vivo não demora nada prá fazer, e já está bom.
Mais fraco um pouco. Os velhos sempre faziam isso,
faz caxiri vivo, reúne velhos, parentes e fica conversando,
socando ipadu e comendo...
Aí o velho pergunta se o menino entendeu.
-Deu para entender? Sempre fica perguntando.
Um dia, manda que ele repita o que ele falou.
-O que você já pegou? - fala.
Se ele aprendeu mesmo, ele vai falar.
Aí o velho diz: -Tá bom, tu entendeu sim!
Minha avó dizia.
Se ele não entendeu, não vai falar.
Aí o velho vai perceber que não dá para ele,
porque ele não entendeu...

Com jejuns e dietas, domestica-se as flautas de *jurupari* ou outras falas e substâncias em fluxo. Em seus discursos, lideranças do Tiquié ponderam sobre as diferenças entre essa região e o Pirá,, com ironias extremas:

Nós aqui estamos indo mais atrás da civilização do branco.
Já comemos até cobra.

Contrastes radicais (irônicos) circunscrevem uma despotencialização de saberes em circulação. Exaltam o rigor das abstenções e dietas, contra sua ausência absoluta (onde já nem circulariam os plenos saberes mais poderosos). Essa marcação seria da mesma ordem do eixo de saberes *kiti-niromakañe*, ou do eixo pesquisa - participação na Casa em Festa (*jurupari* ou caapi): um eixo de potências graduadas mas, às vezes, retratadas nas falas irônicas das lideranças, como oposição entre os que têm e os que não têm nada; dizendo ter pouco ou nada, justificam sua impotência na produção e circulação de *niromakañe* (ou seja, jovens poderiam sentar com os velhos e aprender, mas eles, estas lideranças de gerações intermediárias, não). Lideranças do Tiquié exploram muito essa ironia (o dilema geracional), enquanto os do Pirá marcam a tradicionalidade dos velhos.

Roberto Marín (ACAIPÍ) comentava como pesquisa e participação em rituais não se opõem ou se contrapõem, na intenção dos saberes maiores:

O jurupari é (formação) para longo tempo,
Mas agora precisamos pesquisar para trocar conhecimentos e agilizar isso.

Higino questionava os conhecedores da ACAIPI quando se encontraram pela primeira vez em 2005, sobre como circulavam seus saberes entre gerações, pedindo a opinião dos “tradicionales” sobre esses assuntos ligados a *niromakañe*: -Como repassam aos filhos? - Acham que estes pensamentos estarão na cabeça dos jovens no futuro? Seus questionamentos se deram como efeito da exposição inicial das lideranças da ACAIPI na reunião, dando maior ênfase às “tradições”, que a efeitos inerentes à circulação dos saberes, entre velhos e jovens, ou entre velhos e brancos. Ou seja, enquanto as lideranças tuyuka no Brasil se introduziam dizendo que aqui já comiam até cobra, eles - do Pirá - se apresentavam dizendo que por lá tudo, inclusive os projetos das associações, giravam em torno das intenções e orientações dos velhos conhecedores. Esse contraste provocou, aparentemente, o modo de questionamento, quase um interrogatório, ao pessoal do Pirá. Superado o dilema tradição/modernidade, as oposições no debate da ACAIPI e AEITU não remeteriam a oposições entre ter e não ter saberes, mas ao eixo de gradações de eficácias de saberes maiores em circulação.

Foi apenas a partir dos questionamentos de Higino, seguido por alguns outros professores tuyuka, que eles afirmaram então, que também lá no Pirá jovens estariam se dispersando por outros interesses; lideranças e conhecedores estariam atuando para segurá-los. Higino então prossegue: -Como os missionários entraram lá: seria diferente daqui? Sim, teriam entrado menos violentamente, daí a existência hoje das quarenta malocas daquela região, ao lado de treze comunidades. Perguntados sobre os conselhos que dão aos filhos, quando se sentem atraídos pelas coisas dos brancos, o pessoal do Pirá afirmava que aconselham muito, daí o porquê de persistirem os jejuns após *jurupari* e a evitação de participação em festas na menstruação, assim como os resguardos para meninas internas no colégio. Lembram que em cada maloca ainda se faz a iniciação, com alguns jovens permanecendo até um ano em abstinências; que quase todos os líderes que são *bayarua* ou benzedores têm algum filho *baya* ou benzedor, enquanto os outros filhos ajudariam em trabalhos da roça, pesquisas, escolas ou outros. Higino questiona ainda mais: sobre como os “líderes tradicionais” de lá reagem aos jovens que, tendo chegado de períodos de estudo em Mitú ou Bogotá, mostram-se desrespeitosos para com os mais velhos. Comentam que “por lá também acontece de o mais estudado entre os brancos se sentir mais sábio” Enquanto esse velho conhecedor começava a responder, Roberto Marín coloca como questão de ordem, que esse tipo de questionamento deveria ser feito aos professores, e não aos líderes tradicionais. Ainda que Higino reaja, defendendo a

importância deles escutarem a opinião dos mais velhos sobre jovens alunos, escolas, etc.,⁵⁴ foram os professores que responderam na sequência. Que sim, no Pirá também existiriam todos esses problemas, também lá se faz conscientização para que conhecedores não escondam seus saberes maiores e benzimentos, repassando sempre que algum jovem chega a perguntar...

Para “pegar o conhecimento”, jovens, lideranças mais maduras, ao lado de conhecedores mais velhos⁵⁵ redesenham possibilidades de circulação e de produção/manutenção de saberes de valor, que se expressam na forma de expectativas sobre as comunidades (e seus projetos), mas mais especialmente sobre os jovens, Expectativas que aqui se introduz com esse resumo das falas de várias pessoas presentes na referida Assembléia, em torno dos modos de escutar aos mais velhos:⁵⁶

Quem vai aprendendo, aprendendo,
e de repente desiste: esse não pega, não.
Se está sentado [escutando um velho], mas logo se cansa e já quer se deitar:
deitando, pega no sono e derruba a cuia do benzimento (risos),
não dá certo.
Pega [conhecimento] quem vai até final,
não abandona no meio...
Tem que ter “duiritabe”:⁵⁷
ficar sentado com atenção, escutando sem se distrair.
Tem que ter interesse.
Tem que ter pensamento bom, animado, concentrado.
Tem que ser aquele que não fica com raiva para sempre,
leva as coisas a se normalizarem de novo.
Tem que ser pensativo e criativo do que vai ser no futuro,
ter interesse de verdade, porque quer ser futuro ^{baya} e benzedor.
Não ficar calado,

⁵⁴ Mahecha (2004: 88) contextualiza os mais, e os menos *tradicionales*: seja os que se estabelecem fora de territórios tradicionais e têm mais acesso a mercadorias; ou outros fazem alianças estratégicas com brancos e consolidam projetos; outros assumem cargos são assalariados: eles às vezes antagonizam com os conhecedores mais tradicionais na maneira de tomar decisões. “Los primeros abogan por un estilo más democrático y los segundos insisten en la importancia de curar (predecir el futuro) y prever con anticipación el desarrollo de cualquier actividad.”

⁵⁵ Alguns mais velhos de São Pedro, Cachoeira Comprida e Fronteira geralmente estão presentes nas reuniões inter-comunitárias, mas em geral não se apresentam como propositores dos planos e atividades das escolas ou projetos. Sobretudo, falam de seus saberes, quando convidados para isso, e eventualmente refletem publicamente - os mais faladores - sobre estes processos atuais de circulação de saberes maiores que os envolvem diretamente. Todos seriam mais faladores nas respectivas malocas ou comunidades. Ver Cabalzar (2008) sobre as malocas construídas na primeira década deste século em todas as comunidades tuyuka do alto Tiquié, episódio discutido no âmbito de um processo histórico mais amplo.

⁵⁶ Priorizo processos de circulação de saberes maiores, que configuram um complexo de relações (sobretudo geracionais e de senioridade) entre conhecedores e pessoas comuns, maiores e menores, segundo gradações de potências e perigos vitais. A contextualização da implantação dos projetos (educação escolar, manejo ambiental, gestão de conhecimentos) em outros de seus aspectos, fica fora do escopo desta tese.

⁵⁷ Firmeza em seu lugar, manter-se sentado sem cansar.

guardando o conhecimento
 como uma pesquisa escrita que fica só guardada na biblioteca.
 Tem que viver da pesquisa deles,
 Viver com a fala dos antigos e escrevendo nossa língua.
 Comunidade e pais têm que apoiar,
 para ele não ficar relaxado nas dietas e jejuns.
 Tem que pensar de viver com esse benzimento:
 -Eu vou curar outros doentes, eu quero pegar mesmo.
 -Quero segurar aquele benzimento em mim mesmo.
 Aquele que tem esse pensamento, vai.
 Tem que ter esse pensamento:
 -Eu vou fazer
 porque para mim vai dar certo,
 eu vou até o fim.
 Depois que tiver um tanto de prática
 com os velhos do seu grupo, como os velhos,
 quando já tem experiência de benzer,
 já aprendeu bem alguma coisa (*añuro tñoñe*),
 vai mostrar experiência (*baseña tigupñ borotia*).
 Quando voltarem do Piraparaná, vamos perceber,
 observar se aprendeu (lideranças na Assembléia).
 Tem que levar a sério, não ficar de brincadeira.
 Tem que respeitar o velho conhecedor, não levar só na brincadeira.

Há uma série de procedimentos e qualidades apropriadas, a serem perseguidas, sem desistir, sem ter preguiça, sem se distrair: ter pensamento bom, interesse, aquela intenção, atenção, concentração, vontade e apoio para perseguir as dietas rigorosas. Adquirir experiência e mostrar na prática (diferentemente da escrita abandonada em uma biblioteca). Também interessante na formulação de Higinio, é a possibilidade de uma aproximação gradual, em que inicialmente o interesse não seja suplantado pelo medo (de conhecer). Seria importante ir até o Pirá para ver, como costumam dizer. Entre o ver, e o saber escutar, só alguns se tornarão conhecedores maiores. Higinio delinea a possibilidade dos saberes circularem entre as gerações, desse modo abrandado (com interesse, sem medo, apenas de início); para depois virem a circular de outro modo, incrementados no medo e perigo).

Ainda assim, o jovem se veria entre o interesse pelos conhecimentos, e desmotivações ou desconfianças que podem fazer com que acabe não “pegando”. Em geral é marcada a confiança dos avós, ante desmotivação dos pais ou esposas. Como relatou um jovem de Cachoeira Comprida na mesma Assembléia da Escola:

O menino que quer ser benzedor
 fica no meio de um campo de batalha.
 Quando pequeno, Maximiano
 já estava fumando cigarro para ficar pajé.
 Dava certo para ele.

Mas depois a esposa dele falou:

- Quando ele virar pajé vai fazer mal para os meus parentes.

Pensou que não queria que ele pegasse isso.

Enquanto ele estava pensando (Maximiano) de ser pajé,

Isso já pegou na idéia dele.

Quando “ouviu” isso, ele já perdeu.

Por isso ninguém pode dizer:

- Não queria que meu filho escutasse isso, que soubesse isso.

Senão ele escuta, e o benzimento não pega.

Fazendo isso, tu estraga para o teu filho.

Com Maximiano aconteceu assim.

Para Guilherme, irmão maior de Higino, não deu certo. Segundo ele mesmo contou:

Meu pai não queria que eu aprendesse.

Não me deixava aprender.

Ele dizia para o meu avô que eu não ia ser *baya*,
que então, não adiantava eu aprender isso.

Ele dizia para o meu avô [pai dele]:

- O senhor pensa que ele vai fazer isso depois?

-Não adianta contar para ele não,
porque ele nunca vai fazer isso para o filho dele.

Então meu avô me falava:

-Tá bom, então não vou te falar,
porque teu pai não quer que eu ensine para ti.

Se meu pai não tivesse falado isso para o meu avô,
eu também estaria sabedor dos benzimentos de ipadu,
caapi, proteção de doenças,
e todas as coisas que os velhos benzem.

Se o meu pai tivesse deixado [meu avô falar],
eu estaria benzedor.

Meu pai falava isso.

Se alguém fala isso, o benzimento não pega.

Falando isso não dava para entender,
ouvia o benzimento, saía pelo outro ouvido.

Meu pai não queria que eu aprendesse isso.

Mas Guilherme não pegou também porque era “um pouco chato”, não tinha “duiritabe” (lugar de sentar, tranquilidade de escutar), dizia. Não conseguia ficar parado, concentrado, sem se distrair enquanto os velhos falavam na maloca durante a festa. Também por isso, o avô teria dito a ele: “- Para você, não dá.”

No campo de batalhas do jovem, entra sempre motivação ou confiança, para atravessar das pesquisas aos rituais, do caapi ao *jurupari*, procurar seus próprios avós ou outros mais distantes.

Tem que incentive-lo.

Com incentivo, ele segue com esse tipo de pensamento,

Dizer que ele vai ser um futuro benzedor respeitado.

As lideranças motivam aos jovens, mas os desmotivam quando se eximem da possibilidade deles mesmos, se tornarem conhecedores maiores.

Comentam que antigamente haviam poucos grandes conhecedores, daqueles muito respeitados e procurados; enquanto hoje, cada qual procuraria benzer entre uma mesma família, entre si mesmos, sem valorizar os conhecedores maiores e mais velhos (poucos). Por seu lado, eventualmente, alguns destes velhos não se dariam ao respeito, ao deixar de fazer um jejum importante: sendo visto, após benzido para um festa, consumindo charque na refeição comunitária.

-Se ele não faz jejum, a gente também vai comer.

No mesmo sentido, alunos criticam professores (segundo Gire na Assembléia).

Parece que é brincadeira, que só levamos na brincadeira.

Por isso que estamos assim, sem valorização da nossa cultura.

Estamos assim, de qualquer jeito,
sem sentimento, sem pensamento.

Parece que estamos mortos.

Parece que estamos sentindo frio.

Parece que temos corpo fraco,
que o corpo está tremendo.

Não sente aquele bem estar no corpo.

Parece que não está nada pesado,
que a gente está leve e fraco.

A gente não deixa o velho benzer, por isso estamos assim.

No âmbito da circulação de saberes compondo relações hierárquicas na região, a chefia tuyuka se pensa vinculada à Casa em Festa,⁵⁸ e é nesse sentido que pode também ser repensada, reconfigurada, transformada: relacionado ao peso dos irmãos maiores no eixo liderança-baya, ou à leveza do corpo extremamente brando (sem saberes, fraco). Peso pelos nomes e aspectos e capacidades que devem circular entre avós e netos, manifestos no curso da vida e das Casas em Festa: a caixa de adornos que possuem, os saberes que detêm e que demonstram; as malocas que constroem; os territórios que ocupam; os documentos que produzem).

⁵⁸ Ainda que a chefia possa ser eventualmente discutida desvinculada do exercício ritual (Andrello 2006, aparentemente, para o caso Tariana Koivathe), não seria o foco desta tese, ou o entendimento da chefia tuyuka nesta tese. No alto Tiquié tuyuka há instabilidades, mais do que contestações, no que diz respeito às relações hierárquicas entre esse conjunto de sibs ali associados (ver Andrello, 2006: 308 para as contestações das chefias tradicionais, assim como da chefia Koivathe já mais recentemente, no caso Tariana)..... Goldman (2004) lembra sobre todo papel de chefia, do o sênior 'naquele modelo elementar', do 'o irmão maior inatamente qualificado como líder'. Segundo o autor, seja pela organização frátrica ou entre linhagens de sib, todo papel de liderança, seja chefia ou liderança ritual sai das linhas mais altas. "For the necessary reason that they are recognized as the exclusive sources of vital powers. They are responsible for fomenting personal and collective development and growth and for infusing the communities with vital forces that they claim as representations of the founders."

Por seu lado, não seria de hoje que se diz vigorar certa instabilidade nas relações hierárquicas no Uaupés envolvendo as tarefas de chefia, rituais e de prestação de serviços (Andrello, 2006, 308; Chernella, 1993). É a partir do foco na circulação de poderes vitais que se discute, adiante, a fractalidade dos saberes maiores e a dinâmica produção da hierarquia.

3. Confrontos entre maiores e menores; índios e brancos (início de conversa)

A idéia básica a perseguir adiante envolve a análise dos confrontos expressos, nas redes empíricas de saberes, entre maiores e menores, velhos e jovens, índios e brancos. Olhar para esses confrontos configurando modos de circulação de saberes (e portanto, modos de circulação de vitalidades, modos de produção de linhas paternas). Ou seja, percepções em torno dessa circulação de saberes e vitalidades.

Segundo lembrava Mandu e sempre enfatizam todos eles, os maiores costumam se destacar pelo que têm, em detrimento dos que não têm : riquezas verbais e objetos, adornos, conotando com isso certa fraqueza dos menores. Conforme Mandu avançava naquela introdução destas percepções em torno de se ter, ou não, saberes maiores, plenos ou em partes, comentava que discorria sobre assunto bastante perigoso. Pois quando se diz conhecedor, daqueles que “tem tudo certo mesmo e não à toa”, sabe dos riscos de se expor afirmando seus saberes nesse sentido.

Dizer quem tem e quem não tem saberes maiores é perigoso. Ponderava sobre o quanto é complicado dizer isso, mas que é assim mesmo. O menor jamais diria que sabe, na presença dos maiores: sempre dirá que são os maiores que sabem. E o maior poderá dizer: “- Aqueles menores são uns quaisquer” (*buri nira*).

O pessoal do Boaya são os primeiros, nossos irmãos maiores.

Nós somos aqueles abaixo deles (*k ʰa dokamakara*).

Todos sabemos disso.

Eles são os primeiros: escutaram bem, sabem falar.

E sabem dessas coisas:

- Essas são falas dos nossos avós.

- Nós somos assim, somos filhos dos que sempre tiveram, por isso é assim com a gente...

-Aqueles [menores] são “uns quaisquer” [falando dos que estão por baixo deles]

E os menores sabem disso e falam:

Sabemos por baixo dos irmãos maiores.⁵⁹

⁵⁹ Lembrando que os hierarquicamente maiores podem ser considerados ‘netos’, os menores, ‘avós’: nem sempre “irmãos”, portanto.

Explica em que sentido é difícil e perigoso ficar falando no meio dessas coisas (produzindo hierarquias altorionegrinas):

Veja, assim que somos:
falamos por baixo dos primeiros.
Os menores dizem:
Nossos maiores é que sabem: os maiores que sabem falar.

E o maior diz do menor:
- Ele não sabe, ele é um qualquer, um à toa
O menor diz ao maior:
- Para nós, você é quem sabe, a fala é de vocês...

Mas entre eles mesmos, os menores já dizem:
- Nós também, do mesmo modo, temos sido assim.

“Com essa tradição, esse conhecimento, esse modo de falar”, comentava o tradutor sobre essa última colocação dos menores: de que entre eles mesmos, eles também, ao modo dos maiores (tal como), têm sido assim. Ou seja, de que lá entre os menores, circulam seus próprios saberes *niromakañe*, da mesma maneira que circula *niromakañe* entre maiores. Os menores também fariam de seus conhecimentos, do mesmo modo que os maiores falam dos seus. Ambos teriam do mesmo jeito, mesmo que não sejam os mesmos saberes, ou que não sejam saberes de mesma qualidade ou valor. Marca-se aqui, antes o modo como se têm (circulando por linhas desde tempos ancestrais), do que o que se tem. Entre eles mesmos também se distinguem maiores e menores, modos de circular saberes produzindo tal eixo. Como se diz, sempre há menores e maiores, de onde quer que se olhe (sempre se encontra algum menor).

- Mas eles (menores), quando estão nos escutando (aos maiores), não devem ou, não podem, falar.

Maiores se diferenciam pelo que têm: fala dos maiores, que pode circular entre todos. Menores por sua vez, têm sua fala circunscrita (pelos maiores). Tudo isso remete ao modo de circular saberes maiores e à qualificação de menor potência, das falas dos menores, pelos maiores.

Em uma tradução mais livre dir-se-ia:

Nossos irmãos menores dirão para a gente:
- São nossos irmãos maiores que sabem.
Se vierem perguntar a eles, eles não podem falar.
Os menores dirão que não sabem,
que quem sabe são os da primeira turma.

Porque menores não podem passar do limite que eles deixaram.
Então ele fica naquele limite que já estava assim.

Dizer que os menores não sabem, é falar à toa.
Só alguns podem dizer isso:

os filhos dos que vinham fazendo isso.”⁶⁰
Quanto a outros: diriam isso à toa.

Nós indígenas, não dizemos que somos
todos filhos de um só deus.
A gente separa,
a gente sempre mostra respeito
para o irmão maior:
ele que sabe.

Se perguntamos alguma coisa para os menores, eles dizem:
- Não, a gente não sabe,
só os maiores que sabem.
Nós sabemos do nosso, mas é pouco,
dizem os menores.

Existem modos de circular saberes, menores devem falar *por baixo de irmãos maiores*, que atualizam uma hierarquia vital. Circulando em redes, saberes⁶¹ reatualizam a hierarquia, pois que mobilizam tais vitalidades.

Entretanto, concretamente, estes saberes tanto circulam entre netos de mesmo avô (em linhas ou redes de saberes agnáticas), como circulam em eixos alternativos de confiança. Saberes assim circulam entre redes (entre linhas colaterais e entre vários outros possíveis eixos de confiança: por exemplo, quando circulam só entre maiores (como Mandu se referia entre *Oye* e *Opaya* desde a origem; entre co-afins; ou até entre afins se co-residentes, podem circular entre jovens do Tiquié e velhos do Pirá). Nesse sentido, entendendo que entre os velhos contemporâneos, são exceções aqueles que cresceram em eixos de circulação circunscritos a seus avós próprios (redes de saberes agnáticas num sentido empírico e estrito), analisamos a situação mais geral em que na prática, se não nas conversas cotidianas noturnas entre velhos, nas Casas em festa, nas reuniões, nas viagens, sempre estão entre outros. São criados e criam aos filhos em geral (cooperando na criação de todos da comunidade e região), também, entre outros..

Quando Mandu lembra a seus irmãos que todos eles, hoje, vivem circulando, o faz num contexto em que foi criticado por não viver do mesmo modo que seus maiores, seus próprios irmãos (descrição adiante). Por isso os maiores teriam tirado dele as flautas sagradas que herdara do pai. S.Hugh-Jones comenta que as propriedades verbais seriam

⁶⁰ Só o Guilherme e o Higinio podem dizer: - nossos avós falavam isso e aquilo. Outras pessoas não podem falar - “somos filhos dos que vinham fazendo isso.”

⁶¹ Cantos e danças (*basamori*), das entoações (*wederige hire*), de certos benzimentos de proteção da pessoa (*yeripona basere*) e da Casa em Festa (*diarige wanoare*). O que está em questão é a circulação destes saberes, que poderia ser discutida de modo mais específico certamente. Mas este é um experimento mais geral e introdutório em torno da circulação dos saberes maiores, enfatizando confrontos explicitados pelos próprios índios, embora eventualmente se descreva os saberes como narrativas (estabilizações).

bens menos alienáveis que os objetos. Nesse caso, os objetos retornaram aos irmãos maiores de Mandu, mas certos saberes de *baya* seguiram atravessando, prosseguiram justamente, outros e diferenciados circuitos de confiança de Mandu.

A circulação de saberes *niromakañe*, sempre remete às afecções vitais, às linhas.. Saberes em circulação em novos eixos de confiança, sempre afetam ou atualizam, em novos modos, as redes de saberes agnáticas.

Vale relembrar o que dizia Mandu, e algumas implicações evidenciadas. Dizendo que os menores falam por baixo dos maiores, pressupõe-se que os menores não têm as mesmas capacidades que os maiores: referem-se aos menores através do que esses não têm, afirmando ser essa diferença conhecida e sabida por todos. Quando um irmão maior diz que o menor é “um qualquer” (*buri nigu*), marca a falta de certas qualidades ou aspectos dos saberes dos menores, que seus saberes não têm (em relação ao saberes maiores): “- Não é como nós”; “-Não é um dos nossos.” Quanto ao que tenha, não se dá o trabalho de afirmar.

Mas Mandu na sequência pondera que os menores têm, assim como os maiores: refere-se já aos menores pelo que eles têm. Entendo essa afirmação como uma transformação importante em relação à primeira. Ainda pressupõe que saberes (dos menores) não devam ser postos a circular entre maiores deliberadamente, mas afirma abertamente capacidades antes ocultas: lá, entre eles (e seus próprios eixos de confiança), os menores teriam do mesmo modo, igualmente: malocas, cerimônias, e mesmos tipos de falas entre irmãos. Ou seja, os afirma circulando saberes diferenciados, mas de modo equivalente, atualizam suas próprias redes (agnáticas) de saberes maiores. Mesmo que se enfatize a hierarquia, afirma-se uma igualdade de diferença, no que todos têm.

Marca um aspecto mais geral da circulação destes saberes, em ambientes de expansão de predomínios agnáticos. Aqui ressaltando-se modos de circulação de saberes de valor (ainda que de outra qualidade que aquele dos maiores), entre menores. Assim também acontece quando hoje se discute modos de falar da circulação destes saberes, entre os saberes dos brancos. De várias maneiras, atualizam-se abrandamentos da disjunção entre maiores e menores, como se verá, mas jamais a disjunção em si.

Na origem da humanidade, os ancestrais em formação seguem desembarcando nas Casas. Após a divisão das flautas de *jurupari* em Diawi, as flautas recebem sua fala, vitalidade, sopro e som. Na sequência, cada qual com sua língua, se dispersa. Segundo S. Hugh-Jones (1995: 235), esse episódio não valoriza tanto a hierarquia potencial - ordem de

emergência dos grupos - mas sim uma igualdade de diferença: todos ganham igualmente sua língua emblemática, ainda que, cada qual, uma língua diferente.

Depois sim, cada um emerge em sua casa de origem, cada qual com sua língua, carregando os adornos ou ornamentos a partir dos quais foram gerados, dispersando-se nos respectivos territórios. Nesse sentido é que irão entoar (entoação cerimonial ou *wederige hire*) nas Casas em Festa: a origem dos diferentes grupos, citando a sequência das Casas em Festa (que corresponde à trajetória de origem) mas já agora envolvendo aspectos de status (diferenças hierárquicas) então gerados.

O que se alcança narrando a ordem de emergência dos grupos, também se alcança narrando outras disjunções: brancos e índios, maiores e menores, patrões bons e maus; falar e fazer como quizer ou falar e fazer por baixo do irmão maior; escolher entre capacidades guerreiras e capacidades pacíficas; acompanhar-servir aos maiores (como menores *padekotera*, *basekotera*, *basakotera* que acompanham maiores nos seus trabalhos e Casas em Festa) e acompanhar aos brancos (patrões).

Parece interessante prosseguir com uma narrativa que Mandu diz ter escutado dos *Okokapea*, “porque a narrativa segundo escutou⁶² é a que deve ser falada.” Ele narra a disjunção brancos e índios, maiores e menores (*tuyuka*), começando pelo acontecido entre dois irmãos, episódio que culminou na origem dos ancestrais dos brancos e dos ancestrais dos índios e a subida dos ancestrais dos índios pelo rio de Leite, transformando-se ao longo das Casas onde emergiam, Casas de transformação até hoje entoadas em festas. Narrativa de origem da humanidade (*pamurige kiti*, *basoka bauarige kiti*) que se transforma em entoação que compõe, esta, como lembrava Goldman, uma das habilidades retóricas da maturidade e liderança masculina. Narrativa que evidencia a presença dos poderes criativos de que as comunidades atuais ainda dependem, essenciais ao bem estar dos Cubeo, mesmo diante das forças modernizantes, por compor caminhos apropriados de conexões ancestrais, com o que muito se preocupam (2004, 57).

Prosseguindo com a narrativa (*kiti*) de Mandu, da origem do branco e do índio: o ancestral dos índios, fugindo da exploração no trabalho a que vinha sendo submetido pelo irmão menor, atravessou o oceano até o Rio de Janeiro onde, com seu poder, protegeu aquela terra para que pudessem ali viver. Dali foi subindo o Rio de Leite até as cabeceiras, transformando-se em verdadeira humanidade.

Na origem *Koamakũ* [*bureko basokũ* ou Gente do Dia] criou dois seres

⁶² Esclarecendo, conforme já descrito, de quais velhos mais escutou.

e disse:

-Essa terra será boa, será terra de frutas doces.

(*Añuri yepa niadaku to hĩ toko yepa niadaku hĩgũ*).

Com tal fala-pensamento, criou para eles terra boa, terra de frutas doces (*toko*), com fartura de alimento para dar de comer às criações.

Ali crescia todo tipo de plantio, arroz, trigo...

que dava para sustentar - alimentar (*ekare*) todo tipo de criação: porcos, galinhas...

Tendo deixado tudo aos dois irmãos juntos, ao maior junto ao menor

[*kũ souũ kũ bai mena*], disse:

- Agora trabalhem por si mesmos! (*Mũa masirĩ, mũa basiro padeya tiya*).

Assim criou e deixou

para que eles pudessem trabalhar e viver a vida como pudessem querer viver.

Perto, à frente deles, havia uma bacia com água,

como Lago de Leite (*opekobapa niero*).

Nesta bacia na frente deles a água de leite borbulhava.

Ali dentro haviam também as armas que eles poderiam pegar:

espingarda e arco e flecha

(*honore pekawũ bũeripi nukuero kũa besu ñedare*).

Os dois ficaram por perto,

e o irmão menor disse ao maior que banhasse primeiro na bacia de leite:

- Banhe-se! Logo!

Mas ele teve medo da água que borbulhava e parecia fervente...

Vendo que o maior não ia, o irmão menor disse:

- Então, vou eu. E caiu na bacia...

E não é que a água estava fria!

Depois do banho, o menor levantou-se, pegou a espingarda e atirou.

Ele se tornou o ancestral dos brancos (*pekawũ wagũdũ sa*).

O irmão maior banhou depois dele.

Ele, que pegou o arco e flecha, é nosso ancestral.

Como Gente do Aparecimento, os primeiros seres criados subsumem-se nesta enunciação a dois irmãos que em seguida se separam, como ancestrais dos brancos e ancestrais dos índios (Gente da Transformação).

A partir de então, o irmão menor começou a mandar que o maior trabalhasse, criando bois, galinhas e porcos para ele.

O menor mandava olhar, cuidar do gado no pasto para ele.

(*campore kũa wekũa iñadutigũ kotegũ, padere dutigũ*)...

O maior virou empregado do menor.

O irmão menor mandando o maior trabalhar

Nosso irmão menor como um patrão [*padedutigũ*],

mandando a gente trabalhar.

O maior como empregado,

cuidando da criação de bois para ele [*wekũa kotegũ*].

- Esse nosso irmão menor está sendo muito ruim com a gente.

Desprezível, mandava trabalhar no dia quente,

passar o dia todo trabalhando sem tempo para poder descansar.

Então o irmão maior pensou em ir embora.

O irmão menor lá ficou para que pudesse ter mulher branca,

ter filhos, sustentá-los e alimentá-los; (*ekara kũa*).

Tinha comércio (*duare kũo*) e multiplicou sua população (*basoka putiya*).

Foi a herança que o criador deixou para ele.
 Por isso lá vocês são muitos brancos.
 Nosso avô que veio para cá, com seu poder [*kũya poderna*]
 fez um benzimento de proteção para poder passar a viver aí
 [*kũya pamuri tokõ yepa tubate kũmanũkaigũ*]...
 Depois disso, pensando que o maior fugia dele,
 o menor veio atrás do maior. Chegou até aqui nas cabeceiras à sua procura.⁶³
 - Por onde foi ele?⁶⁴, perguntava
 enquanto o procurava⁶⁵ em todas as portas do universo.
 Depois de muito procurar,
 escutou os *miniakairo*⁶⁶ fofocando baixinho entre eles,⁶⁷
 que o irmão dele tinha ido morar pro outro lado.
 - Como é que é? - ele perguntou.
 [*Basoka bauari basokũ iniñapũ tiahanũkai yũreha topũ wi tigu ti*]
 - O irmão maior atravessou pro outro lado e lá está fazendo casa -, comentavam
 os pássaros.
 Ouvindo isso, foi atrás para buscá-lo e trazê-lo de volta.
 Mas quando chegou, o maior não quis mais voltar com ele.⁶⁸
 - Eu não vou não! Você volte para lá, viva e trabalhe como quiser⁶⁹ - disse
 e prosseguiu, subindo.
 Chegou em Belém e viu como era, se dava para morar.
 Depois chegou em Manaus, era Casa de Frutas...
 Okobutiriya...
 Yepamaburo...
 Bekokoperi...
 Boca de Cuiari...
 Barcelos...
 São muitas Casas, mas eu só vou te dizer as mais importantes das que sei⁷⁰

Mesmo separados, tal como enquanto ainda unidos, cada qual seguia com tudo o que precisava para viver: o menor com seu comércio (lojas com mercadorias), animais de criação e empregados, reproduzindo gerações e aumentando rapidamente sua população com suas esposas brancas. O maior com seus poderes com que foram transformando cada lugar em terra boa impregnada de frutas doces, ocupando-os assim em sua trajetória de originação.⁷¹ Seguiram com seus poderes de pensamento e reprodução, em ritmos distintos e terras distantes.

⁶³ *Kũ souũ yũre dutihuei hi nũnũheamigũ.*

⁶⁴ *Nope wai kũ? hi.*

⁶⁵ *Amañami.*

⁶⁶ *No kũre ania kitibũtoa niadara: aqueles que seriam pássaros fofoqueiros, os miniakairo.*

⁶⁷ *Kiti wedeira.*

⁶⁸ *Borigu wadũgarigũ sa.*

⁶⁹ *Mũ boro pade nireti nihasa yũ bai, higũ.*

⁷⁰ *Pee niku niropeha, buri yũ mure niromakanedo wedegũda. Yũ masirere.*

⁷¹ Manifestando seus poderes (espíritos/corpos) em objetos de vida e transformação. E através deles, diferenciando-se nos que seriam ancestrais da futura humanidade (personificando); posteriormente diferenciando suas falas distintas emitidas por diferentes flautas de *jurupari*; em gente com capacidade do diálogo (wedeapuri *basoka*), interlinguístico digamos., quando ainda em processo de transformação. E que mais adiante seriam aqueles com quem trocariam esposas e sexo.

Nessa sequência, cita a passagem por cada uma das Casas de Transformação a que se referem nas entoações e benzimentos de nominação. Mas o foco, no final da narrativa, recai sobre um episódio: o de um irmão cuidando do gado do outro, quando o maior assume postura do mau patrão, mandando que o menor trabalhe o dia todo sob sol quente e sem descanso.⁷²

Desde o princípio veio sendo ruim assim (*ña nia*),
uns rebaixando aos outros,
uns dizendo que outros são à toa (*buri nigu*).
Se for um Tuyuka,
mas cujos pais sempre viviam trabalhando (*padekotera*) pros pais deles,
dirão que são últimos [com relação aos primeiros].
Dizem que não está junto,
que não é considerado como um deles,
que não é filho dos que tinham adornos,
que os pais dele não tinham jurupari....
que não é filho de dançador,
que, por isso, é irmão menores deles,
filho dos últimos (*yapari maku*),
o chamando: *buri nigu*.
Desconsiderando-o desses modos..

Assim o outro se sentia como que desprezado ou insultado, complementava o tradutor. De modo importante, Mandu delineava com suas ênfases narrativas nesse caso, acontecimentos daquela época da pesquisa de campo, que esclareço em certos aspectos, adiante. Se os maiores afirmam que saberes se distinguem daquele dos menores, não deveriam afirmá-lo em excesso, pois que comparável aos padrões brancos desmedidos, que destratam empregados. Insinuações da fraqueza (dos menores), mais ou menos sutis, são potentes insultos: pois que insinuações de fundo, de aspectos sua alma/corpo.⁷³ Diferenças em riqueza e conhecimento que,⁷⁴ afirmadas em excesso, geram desconfiança maior.

⁷² O episódio indica idéias gerais e atitudes que os índios mantêm em relação aos brancos; assim como introduz idéias gerais a respeito da origem e transformação da verdadeira humanidade (os índios). Conquanto essas duas questões possam ser longamente desenvolvidas, não são foco de meus comentários. Outras idéias recorrentes a respeito do descanso (*yerisãre*, também, respiração) poderiam ser exploradas: como no ciclo anual de atividades como trabalho na roça, intercalados por períodos de descanso para a coleta de frutos do mato e realização de festas de oferecimento como dabucuris. O benzedor conduz essas passagens nesses termos, fazendo as devidas proteções das Casas em festa conforme as épocas.

⁷³ Se lembrarmos, Goldman dizia (ver capítulo 2) que os índios teriam em mente, antes uma perspectiva metafísica do que sociológica, quando falam de sua cultura ou saberes: ou seja, as continuidades produzidas através da circulação de *niromakañe* (os saberes especializados da literatura regional, suas almas/nomes...).

⁷⁴ Segundo S. Hugh-Jones: *At a higher level the ancestors of the different groups are sons of a single ancestor. Internally, each group is made up of a series of clans ranked according to the birth order of their founding ancestors, the sons of the ancestor of the group. Differences in rank are also associated with differences in wealth and knowledge: members of higher ranking clans tend to have*

Goldman teria dito que estas relações - a oposição entre gente do centro e gente comum, servos (os últimos e que ajudam nos trabalhos dos chefes) e os que estão sob comando, avô e neto, cabeça e rabo, cabeceira e foz dos rios, primeiro e último - apresentam várias dimensões que devem ser consideradas em sua interação, evitando-se com isso impor sobre elas uma percepção parcial, seja através do conceito de dominação/subordinação, como de quaisquer outros (2004, 96). A discussão deste capítulo foca a circunscrição de modos de circular saberes, confrontos em torno de diferenciações de força e fraqueza pelo conhecimento, e que nesse sentido, aproximam (os unem na diferença) e separam brancos e índios, maiores e menores.

Em 2001, em uma grande reunião entre comunidades tuyuka,⁷⁵ estiveram presentes vários conhecedores, convidados pelas lideranças Gire e Higino Tenório. Ao longo de pouco mais de uma semana, aconteceram duas grandes cerimônias. A primeira delas foi conduzida por dançadores e cantores de Bella Vista (Graciliano e Miguel *Okokapeapona*, Antonio *Kamosoapo Opaya*). A segunda, por conhecedores de Pupunha (Casimiro, Pedro, Chico Lima *Opaya* netos de *Buabiyaka*). Ao largo dos dias, os velhos conhecedores fizeram vários relatos, além de liderar as danças e benzimentos daquelas Casas em Festa (na maloca de Cachoeira Comprida). O finado Casimiro contava então, a história⁷⁶ da partilha dos adornos entre os *Opaya*, quando da sua expansão e ocupação da calha do alto rio Tiquié há mais de 200 anos atrás.⁷⁷

greater control over both material and immaterial property, the ritual items and the knowledge of genealogy, pedigree and ritual formulae mentioned above. Reciprocally, by gaining control over such property a clan or clan segment can seek to advance its status (2009, ms).

⁷⁵ Ainda nos primeiros anos de implementação do projeto Educação Indígena no Alto Rio Negro, em parceria da Foirn, Isa, associações locais, como apoio da Rainforest Foundation da Noruega, são discutidas e implementadas ações iniciais em políticas linguísticas (fortalecendo o tuyuka diante do tukano em expansão nas comunidades tuyuka) e na aproximação mais intensa entre velhos conhecedores em torno das práticas cerimoniais, e destes com as gerações mais novas. Vão se definindo práticas político-pedagógicas com este enfoque (saberes próprios) para as etapas iniciais de ensino na Escola Tuyuka. Adiante, com o ensino extendendo-se para todo o nível fundamental (2003) e médio (2005), as ações de manejo ambiental e registros mais sistemáticos dos saberes e da própria língua, ganham ênfase, que acaba prosseguindo por mais tempo também mediante aprovação do projeto PDPI em 2006, com estes mesmos enfoques.

⁷⁶ Ver referências nos capítulos anteriores, à memória territorial, ou em S.H.-Jones à circulação de aspectos imateriais das linhas, como pedigrees ou narrativas da história do destino de suas riquezas: suas línguas, seus cantos, seus nomes, suas narrativas, sempre circulando de modo interligado aos aspectos materiais destas riquezas: objetos e seus pedigrees (narrativas), pessoas e seus nomes, grupos e suas línguas. Esta tese não explora a correlação material/imaterial, pois centra-se nas falas, quase como uma etnografia da fala (manifestação parcial da própria imaterialidade dos saberes como música, cores, palavras).

⁷⁷ Nesse momento - que era também pensado como uma Oficina de Música da Escola Tuyuka, registrado em um vídeo amador, sentavam-se entre velhos tuyuka, cada qual narrando a história de sua própria caixa de adornos cerimoniais, ou parte dela.

Segundo ele.⁷⁸

Nosso avô saiu do *Boaya*.
De lá foram para *Wisõburo*,
de lá para *Pikaguburo*.
Eles já tinham *mapuatiba*,
que o pessoal do *Boaya* (seus irmãos maiores) dividiu com eles.
Até aqui era só uma turma ainda.
Depois seguiram para *Mumitabe*,
e para *Wakumapito*.
Aqui cresceu tanto a família, que ela se dividiu.
O avô antigo do Gire [linha de *Poani urumutum*, maiores de todos estes]
fica em *Wakumapito*.
Ele mesmo dividiu *mapuatiba*.

No *Wakumapito* ainda estavam todos juntos.

Nesse lugar o irmão maior disse:

-Vocês vão separar -, e ele distribuiu os adornos:

Parte para *Buabiyaka* [avós de *Mandu*, *Casimiro*, *Pedro Lima*].

Depois para *Buabi Kapiko*.⁷⁹

Distribuiu adornos para eles,
porque quando eles moravam juntos,
não podiam marcar festas e convidar uns aos outros, entre eles
Agora o maior já convidava os menores para tomar caxiri.

Quando o irmão maior disse que iam separar,
ele distribuiu entre irmãos maiores e menores [dentre *Opaya*],
metade de cada turma:
dos *Okokapeapona*, dos *Dasia*, dos *Miño*, dos *Kumumua*,
metade de cada turma, por todos os *Opay*.
Vieram junto com os *Opaya*,
porque são irmãos menores deles.

Do *Wakumapito*, meu avô
sai para *Pinokoaliro*,
depois para *Diburo*;
Também ali estava crescendo muito, fica cheio [de gente].
Então chega *Turupora* [tukano do médio *Tiquié*] pedir mulher.
Como nosso avô sovinou, eles estragaram e
chega a tuberculose (*watipoari*).
Morreram quase todos, e o resto que sobrou
fugiu até *Pupunha* (*unekumuña*), quando ainda era mato.

Trata-se do início da ocupação da região de *Pupunha*, várias vezes
retomada na argumentação a seguir.

Roçaram e ficaram ali.
Estavam todos, e tinham *mapuatiba*.

⁷⁸ Irmão de *Mandu Lima*. Que como ele, cresceu na região de São Domingos e *Pari-Cachoeira*, retornando aqui pro alto no final dos anos 60.

⁷⁹ Essa linha se extinguiu, ver Cabalzar, 2008. Segundo versão ali relatada, porque não teria recebido sua parte dos adornos.

Alguns dizem que não tínhamos nada,
mas tínhamos sim.
Veja *Bueripi* em *Pinokoaliro*⁸⁰
prova que tínhamos mesmo.
Que nós, primeiro, tínhamos tudo.
Lá estavam todos, meu pai e tio:
tinham *mapuatiba*, dançavam,
criavam arara, japu, tucano.
Conservaram muito bem, ficou tudo novo.

Aí é que chegou pessoal do Boaya comprar adornos novos,
que meus avós tinham feito.
E os nossos avós tinham bonito, que eles fizeram.
Eles olharam e quiseram.
Então o pessoal do Boaya levou e fez dança.
Depois da dança, morreu um deles
e eles pensaram que nós tínhamos soprado,
através dos adornos mesmo,
e vieram se vingar.
Meu pai, pai de Mandu e muitos outros fugiram para São Domingos.

Aqui Casimiro se refere ao deslocamento da maior parte do pessoal de Pupunha rio Tiquié abaixo, já em território de ocupação tukano (São Domingos), em seguida como se verá, à expedição empreendida até a foz do rio Tiquié, rumo à missão de Taracúá então instalada no rio Uaupes, próximo à boca do Tiquié, para troca de mercadorias.

Depois eles vieram para Taracúá [ver adiante].
Foi quando um pajé que teve inveja deles, bateu trovão.
Disse que iam vomitar sangue, ter dor de cabeça.
Eles adoeceram.
Meu pai e o pai de Mandu morreram.
Só sobrou o pai do Chico e o pai de Francisco.
Os dois moraram alguns anos em Pari-Cachoeira.
Quando morre um dos dois irmãos, sobra só um,
que não agüentou mais ficar lá [em território tukano],
sozinho, sem maloca, tendo os irmãos falecidos.
Sentindo-se triste assim, mandou guardar seus adornos,
pediu ao pai de Notô⁸¹ que guardasse.
Nesse mesmo dia, chega lá com Notô o padre João (parece) e tira dele.
Assim que perdemos nosso *mapuatiba*.
Os padres mesmo estragaram, levaram.
Nosso pai tinha tudo, *kapi*, *masakura*, *mapua*.
Esses estão com monsenhor, no museu.
Sobraram dois pares nossos,
dos antigos mesmo,
que ainda está conosco:

⁸⁰ Refere-se à foto desta maloca do livro de T. Koch-Grunberg.

⁸¹ Tuyuka do sib *wese* residente no igarapé Cabari, afluente da margem direita do Tiquié, em frente à atual comunidade de São Domingos. Este sib não compõe o conjunto de sibs associados no alto rio Tiquié, e teria migrado para o Tiquié numa rota alternativa àquela seguida pelos Tuyuka do alto Tiquié (ver Cabalzar, 2008).

aquele que Antonio tem numa mala.

Aconteceu assim.

Conforme vinha ponderando Mandu, o grande conhecedor não é “um qualquer” (geralmente atributo dos menores, ou de qualquer pessoa sem saberes dos maiores), mas o será considerado se não respeitar as formas de circular saberes com relação a seus irmãos menores. O relato a seguir reitera dois aspectos do modo de circular saberes: do excesso; e aquele da eficácia e potência (perigo) além de circuitos de confiança.

Anos depois do episódio referido acima, em outubro de 2005 acontece em Pupunha uma outra reunião de Canoa. Ali estavam novamente os mesmos velhos conhecedores de várias comunidades Tuyuka brasileiras e colombianas, além dos Bará colombianos e dos Tukano do alto e médio rio Tiquié brasileiro. Tratava-se de uma reunião mais focada nas questões do manejo ambiental ou gestão territorial, no sentido em que visava deslanchar do lado colombiano o processo de gestão das ETIs (Entidades Territoriais Indígenas) no alto Tiquié, já em curso nas vizinhanças do Pirá; do lado brasileiro, estender as conversas já em curso, em torno dos lugares e dos recursos (com diagnósticos, pesquisas, esboços de planos de manejo). Na ocasião, Casimiro contava novamente a história da ocupação desse rio. Retomava o relato da expansão dos *Opaya*, onde seguiam transformando-se e diferenciando-se, dividindo entre si áreas de ocupação, e adornos, para que passassem a se convidarem e oferecer alimentos nos ciclos cerimoniais. Remarcava então à certa altura, a precedência dos maiores (Gire e Higino, turma dos netos de Poani Urumutum) sobre um certo trecho de rio e recursos aí disponíveis, trecho que hoje eles não mais ocupam, mas que seus próprios avós, e maiores, assim teriam ajeitado, dizendo onde ficariam cada um de seus filhos (*Opaya* e menores), onde ficariam seus afins Bará (rio acima). Quem chegasse depois respeitaria precedências então estabelecida nessa área, que hoje ainda podem ser aventadas mesmo que abandonadas pelos primeiros. Mas a potência da precedência vem com o fato de ali estar ou melhor, a partir dali usufruir e tecer suas cosmopolíticas.

Embora não ocupando mais tal trecho de rio,
se voltassem a morar por lá [dizia Casimiro]
poderiam se declarar donos daquele lugar, daquele caranazal...

É mais fácil quando estamos morando nas capoeiras do nosso avô,
Então temos direito de falar isso.
De dizer: esse caranazal é nosso,
como já dizia nosso avô Poro...
Porque ali, além de cuidar de um caranazal,
ele construiu maloca, fez danças e roças.

Se Gire e Higino morassem na área das capoeiras dos avós (ou voltassem a fazê-lo), poderiam voltar a dizer: -Esse caranazal é nosso..

Não mais vivendo ali, até poderiam, mas devem evitar dizê-lo, conforme enfatizou Higino, na sequência da reunião. Certos modos de saber são potencialmente perigosos, dizê-los em certas circunstâncias pode parecer excessivo (para alguns).

Tem tanta coisa que a gente não deve dizer,
para não procurar confusão.
Coisa que todo mundo sabe,
que os que andam com a gente já sabem,
que então a gente nem deve ficar dizendo.

Falas sobre precedência podem ser potencialmente perigosas, umas tanto ou mais que outras. Já que envolvem aspectos já conhecido por todos [hierarquia e território por exemplo], repeti-los abertamente parecerá excessivo. E falar entre muitos, e outros, altamente perigoso. Se já sabido, melhor evitar, pois além, versões alternas podem se confrontar. Se ele nem mora mais nas capoeiras do avô, melhor evitar o tema da precedência que teria se ali vivesse. Vivendo em território tukano,⁸² também é melhor não falar demais. “Até dizer que *não é a mesma coisa viver num território tukano e na nossa terra*, já pode complicar.” Continuava Higino:

Aqui onde nossos avos chegaram primeira vez é legal para morar,
[a reunião acontecia em Pupunha]
Quando a gente mora num lugar, e pode dizer essas coisas,
-Aqui é nossa terra,
-Nessa terra aqui nosso avos chegaram primeiro.
A gente sente diferente de quando mora na terra dos outros.
Mas agora moramos na terra dos tukano
[referindo-se a ele e seu irmão maior Gire]
Não posso dizer que estamos vivendo na nossa terra,
a gente tem que dizer que é terra dos tukano.
Todo mundo que anda com a gente sabe disso:
que os Tukano deixaram a gente morar aqui,
e que querendo continuar a morar:
continuando a dar nossas filhas para casar com filhos deles,
vamos conseguir continuar a morar desse jeito.
Quem anda com a gente, todo mundo que anda com a gente, já sabe.
A gente não pode nem ficar dizendo...

Casimiro concorda e acrescenta:

Yukuro repartiu terras (avo de Gire, tataravo: dividiu entre os *Opaya*)
onde vão pescar, onde vão caçar,
tudo ficou bem marcadinho.
Yukuro também dividiu terras entre os irmãos

⁸² No caso de São Pedro ou Mõpoea, trata-se de região de ocupação anterior tukano nas bordas ou periferia do território tuyuka. Diferentemente de Onça igarapé ou Yaiñiriya, comunidade Tuyuka vizinha de São Domingos, estabelecida entre comunidades tukano.

e disse em que pedaço cada um iria pescar.
Mas eles não ficaram nessa terra,
que tem o grande caranazal.
Desceram mais abaixo na terra dos tukano.
Se eles morassem nessa terra,
seriam donos do caranazal,
porque o avô deles era dono dessa terra.
Mas morando abaixo, no Brasil, fica difícil dizer isso.

Discussões nos termos de precedências são como modos de confronto, sensíveis aos fluxos de confiança. Narrar questões vitais, entre outros, poderá soar como insulto. Fluxos de confiança são circunscritos: além deles, não há mais segurança para uma mesma narrativa; são instáveis. O relato da ocupação do Tiquié pelos Tuyuka envolve o aspecto produtivo da expansão *opaya*: a partilha da caixa de adornos entre irmãos que se dispersavam, sempre por iniciativa do maior, e que se compõe com a partilha territorial. Posteriormente novo perigo transparece na circulação (troca ou venda) destes adornos aqui fabricados, no Tiquié, lá entre os irmãos maiores do Boaya. E ainda outro, quando Casimiro voltou a relatar essa expansão já contada em 2001, mas incluiu detalhes mais apropriados para se dizer entre *Opaya*, entre maiores, não exatamente entre alguns outros, sobretudo se também entre brancos. Muitos brancos presentes naquela ocasião, segundo se comentava muito posteriormente, estariam, *apoiando* o que ele então dizia. Aos que não gostaram mesmo de ouvir, a fala boa entre alguns conhecedores e entre eles e os brancos, a seus ouvidos soou como insulto ainda maior.

Partindo do aspecto produtivo da expansão *opaya*, observa-se adjacente à circulação das pessoas e coisas, fluxos de confiança se configurando ou se diluindo,, então potencializando perigos. O que é relevante da perspectiva do que deve-se evitar dizer, para não se exceder: pois além, a outros, lhes parecerá quiçá que aqueles falavam à toa.

Essa complexidade vigora entre poucos ou entre muitos, na comunidade, em qualquer encontro da Escola Tuyuka ou nos encontros transfronteiriços, por exemplo, sobre o manejo de todo o rio Tiquié, sobre os conhecimentos de criação das mulheres, nos recorridos pelas rotas de transformação. Casimiro morreu pouco tempo depois dessa reunião. O que levou alguns a pensarem que algo do que ele então dissera teria sido tomado, efetivamente, como insulto acrescido de inveja, por outros. O que pode ser visto, no eixo da circulação de saberes, agora para além da circunscrição *kiti - niromakañe*, da perspectiva da fala à toa, tomar por brincadeira (se excedendo e insultando) coisas importantes (*niromakañe*), e, daí, potencializando agressões, estragos; confrontos e abrandamentos.

Esses episódios, que envolvem questões de prerrogativas, permitem circunscrever os modos do confronto, e sua produtividade no âmbito da circulação de saberes (entre maiores, entre menores, entre maiores e menores). No início deste item comentava-se o fato de que todos sem distinção teriam saberes maiores (em diferenciação), no sentido ora marcado por Mandu, de que saberes (ainda que de outra qualidade), do mesmo modo que circulam entre maiores, circulam entre menores. Mesmo que esse aspecto seja de conhecimento de todos (que menores também têm), de praxe fica obscurecido nas afirmações dos maiores, sempre enfáticas apenas quanto ao primeiro aspecto (nós maiores temos o que vocês não têm).

A circulação de saberes, na análise destes embates e confrontos, transparece por seus excessos. Se ela exige moderação, a moderação, tem sentidos distintos para maiores e menores. Aos maiores, o excesso aparece na afirmação excessiva de suas distinções, em certo grau, como o excesso do patrão branco. Ao menor, na afirmação de seus saberes entre maiores, sem ser solicitado ou convidado (não estaria falando por baixo do maior). Base de confrontos entre modos de circular saberes; e de perigos (modos de relação).

Nesse sentido, embora apenas os mais velhos, e poucos deles (e apenas numa conjunção de fatores), possam se dizer conhecedores de "tudo", algo é comum a todos. Sejam velhos ou mais jovens, maiores ou menores, todos enfrentam as vulnerabilidades de se portar estes saberes, especialmente de colocá-los a circular, pois sendo os eixos de circulação tão variáveis (uma vez que vivem circulando, como se verá adiante), ali também eventualmente se excedem.

Cito na sequência algumas ponderações nesse sentido, em torno dos saberes que circulam por escrito nesta tese; ou por interesse dos menores *Dasia*, que indicam como percebem os perigos desse outro modo de circular seus próprios saberes maiores.

Diz-se que os maiores seriam os mais dispostos e interessados em narrar e registrar em livros seus saberes de maior valor, como forma inovadora de atualizar relações com seus ancestrais, hoje bastante obscurecidas pela intensidade das relações com os brancos; de objetivação de saberes, riquezas ou essências ancestrais (Andreello, 2004, 248-260, 335, 408).

Esse aspecto faz pensar em porque tanto Cabalzar (2008), como eu (nesta tese) damos, de certo modo, relativa centralidade analítica às narrativas *Opaya* na descrição da

vida no alto Tiquié ou dos que ali cresceram. Ele, através dos netos de *Poani Ekag#*, irmãos maiores; eu, através de netos de *Buabi Yaka*, irmãos menores daqueles.⁸³

Mas já se sabe que entre os netos de *Poani Ekag#*, pouco numerosos, apenas dois estão vivos: Gire e Higino (e seus descendentes por linha paterna). Dentre os netos de Buabi Yaka, muito numerosos, estão Mandu, Casimiro (falecido) e Pedro. Depois deles estariam todos os outros *Opaya*, e na sequência, costumam dizer, viriam os *Okokapea*, *Kumumua*, *Miño* e *Dasia*.

Justino⁸⁴ ponderava sobre a redação do capítulo anterior, onde eu colocava lado a lado saberes de maiores e menores:

Interessante trabalhar com estas situações e pessoas
de diferentes sibs e diferentes funções e
vivendo em épocas diferentes, e nossos avós...

Comentava, entretanto, que os maiores em geral desconsideram, em várias situações, a participação dos menores entre seus conhecedores. Por exemplo, entre os conhecedores maiores enquanto executam uma entoação:

Quando a gente olha do ponto de vista mais tradicional
(visão do Tuyuka, "bem tradicional"),
acontece esse tipo de situações bem sutis
[diferenciando maiores e menores através dos saberes].
Mas como o trabalho não tem essa intenção,
creio que não terá problema.

Deixava subentendido que talvez os maiores não concordassem com tal modo de apresentar seus saberes maiores, num contínuo com saberes enunciados pelos menores. Ou, que colocar tais saberes, de maiores e menores, a circular lado a lado, poderia induzir a suposições de desprezo e gerar desentendimentos. Mas aqui a intenção seria outra. Qual seria?

⁸³ Uma vez que Cabalzar se concentra mais no âmbito do alto Tiquié, ele não detalha uma história de dispersão dos filhos e netos de Yukuro, que partem por volta dos anos 20 para a região de São Domingos, Onça Igarape e Pari-Cachoeira, em território tukano. O que o autor enfatiza é que, embora tenham vivido fora de sua região, algumas décadas depois eles vingam retornar à sua região de origem, construir malocas e viver mais intensamente seus rituais. Tanto que eles, ao lado dos outros netos de Buabi Yaka que sempre permaneceram na região, são tidos como um núcleo ou, compondo a área central do nexo regional tuyuka do alto Tiquié (Ver Capítulo 1) ou deste ambiente de predomínio tuyuka. Em contraposição a São Pedro (ver acima, comunidade de Gire e Higino), tomada como área mais periférica do mesmo predomínio (onde tendem, por exemplo, a conviver segmentos dos diversos sibs tuyuka). A discussão desta tese gira em torno, justamente, de algumas destas pessoas que desceram para a região de Pari-Cachoeira e depois retornaram há cerca de trinta anos para sua região. É o caso de Casimiro Lima, Pedro Lima, além de Masa e Pasiku Lima, jovens irmãos de mesma geração (naquele tempo). Disse-me Mandu que Masa era mais velho que eles, e ensinou muita coisa para Casimiro. Releva alguns aspectos dessa expansão de predomínios tuyuka sobre seus saberes e suas vidas de conhecedores.

⁸⁴ Comunicação pessoal, 2010.

Eu o fazia tendo em mente a orientação de Mandu introduzida mais explicitamente nesse capítulo (item 2), cuja síntese me parecia a seguinte: todos indistintamente, teriam saberes maiores (ainda que de modos diferenciadores) e os usariam da mesma maneira (afirmando o que têm, tal como vêm tendo desde antigamente, em contraposição a seus menores) em âmbitos diversos. Ninguém deveria se exceder no modo de usá-los ou afirmá-los. Os maiores de todos até poderiam declarar saberes que os distinguem vitalmente dos menores, mas tal fala não deveria se generalizar ou se exceder. Os menores, ao afirmar o que têm, também não deveriam se exceder facilitando confrontos com os maiores. Minha intenção era explorar tal sabedoria de Mandu levando-a adiante desse (meu) modo, que agora circularia por escrito no texto antropológico.⁸⁵

Eu também lembrava que a redação do capítulo anterior ressaltava a própria postura de Mandu, evitando circular desse modo (por escrito) seus saberes maiores separadamente de Higinio e Gire (já que Mandu mora na cidade, e que nossas conversas no âmbito desta pesquisa tinham um caráter mais restrito que aquelas que vêm ocorrendo no bojo dos projetos, encontros, reuniões, oficinas). Segui com outros conhecedores que estavam menos receosos da exposição de seus saberes a partir de sua interlocução comigo, inclusive em seus aspectos mais potentes ou perigosos naquele contexto. De todo modo, prosseguiram também com ressalvas: que não fariam dos saberes dos maiores, apenas os de seus próprios avós; não fariam das coisas dos dançadores e cantores, mas do que consideram propriamente seu. Ou ainda manifestando algum receio do tipo: - *Não sei se vão gostar, mas eu vou falar.*

Irmãos menores

O interesse de conhecedores *dasia* pelo registro (mesmo prevendo circulação mais expandida de seus saberes, eventualmente até entre maiores se em um documento escrito) substancia-se na segurança de estarem acompanhados de seus filhos e netos, incentivando o velho a contar seus próprios saberes de maior valor. Em primeira instância, o registro volta-se a eles, para circular entre eles. Os *Dasia* estão interessados em um documento com os saberes de seu pai e avós.⁸⁶ Nesse sentido Goldman, que trabalhou tanto com sibs de alta hierarquia, quanto com os de baixa hierarquia,⁸⁷ sobre suas origens

⁸⁵ Outra orientação era seguir direto com um mesmo conhecedor, evitando o confronto entre seus modos de circular saberes...

⁸⁶ E como comentava Andrelo, pretendiam que eu colaborasse.

⁸⁷ Com líderes rituais dos sibs mais altos Hehenewa e dos sibs de baixa hierarquia Bahukiwa.

ancestrais, discute como a tradição dos sibs de alta hierarquia Cubeo conecta a origem a *Kuwai*,⁸⁸ enquanto os de baixa conectam sua origem à Anaconda ancestral.

A discussão antropológica e mais geral de Goldman é a de que não seria possível fazer um único relato do pensamento Cubeo, já que cada um chega a um entendimento pessoal, das participações rituais e dos eventos da criação, e cada ramo separado irá sempre reclamar uma certa narrativa como de seu pertencimento próprio. Ou seja, os próprios índios reconhecem que tais saberes têm qualidade parcial e particular. Cada um percebe contradições entre suas tradições. Daí verem cada parte como incompleta e incerta, ou se dizerem conhecedores de partes, não do todo. Segundo os Cubeo, essa distinção hoje é entendida pelos maiores como uma distinção entre alta e baixa religiosidade, com o que os

de baixa hierarquia não concordam, pois pensam a versão dos maiores como uma inovação histórica. Suas colocações remetem ao interesse deste capítulo, nos modos como se confrontam, menos que a questão mais citada na literatura antropológica, seja das prerrogativas dos maiores, ou da astúcia, perspicácia e inteligência dos irmãos menores que, muitas vezes, acabam assumindo diligências atribuídas a seus irmãos maiores, aqueles que desde a origem detinham precedências cosmopolíticas.

Hugh-Jones (s/d. Salsa Talk Draft) comenta que os narradores indígenas que hoje materializam seus conhecimentos míticos e rituais em livro, geralmente correspondem a um pai que é benzedor ou *baya* e seu filho, que passou pela missão e é mais viajado (*younger educated/well travelled amanuesnis*). Nota, entretanto, que não se trata, entre os velhos e seus filhos, de uma oposição entre tradição e modernidade, visto que os velhos também têm considerável experiência de viagens e andanças. Aspectos de uma circulação (*sodea-tire*) retomada ao longo deste capítulo, que qualificam a vitalidade dos confrontos (estar no território de origem ou não, circular entre os seus ou entre afins ou outros; estar ou não vivendo no alto Tiquié ou na cidade).

Dentre *Opaya* menores: seus maiores poderiam pensar (Gire de Mandu, por exemplo) que ele estava “falando à toa” (e considerá-lo “um à toa”) ao pretender registrar saberes maiores sem consultá-los; sendo todos sabedores de partes, menores ainda

⁸⁸ Desde sua primeira etapa de campo, os Cubeo de baixa com que trabalhou não aceitavam essa tradição emergente da doutrina de um criador nativo Kuwai, diziam que era imposição cristã. Já na época dessa segunda pesquisa nos anos 80, quase todos relacionavam Kuwai a Deus. Goldman comenta então que Kuwai seria possivelmente um desenvolvimento influenciado pelas relações próximas entre Kubeo e seus vizinhos Aruak... pode ter chegado através de trocas matrimoniais com Aruak que eventualmente vieram a fazer parte de uma das fratrias Cubeo. Ganhou força quando eles se afirmaram contra a igreja católica... mas são entretanto autenticamente indígenas e não imitações cristãs, uma vez que totalmente integrados na complexa estrutura da religiosidade Cubeo e doutrina ritual... (23)

deveriam falar sempre entrosando seus saberes com aqueles dos primeiros. Falar quando convidados, e então, já reunidos, cada umalaria do seu jeito. Outro modo de superar desconfiças pressuporia aquela intenção de seguir direto com um só conhecedor, em especial no caso dos netos e filhos de um mesmo conhecedor (sejam eles menores ou maiores) ao estilo da Coleção Narradores; ou quando um aluno interessado decidir acompanhar um certo velho conhecedor Yebamasa no Pirá.⁸⁹ Nesse caso iniciativas dos menores, entre eles mesmos, são viáveis e possíveis (como um livro dos saberes *dasia*). Entre professores da Escola Tuyuka, de maiores a menores, distintamente, estas nuances geralmente evitadas são, eventualmente recolocadas. Se geram mal-estares ou conflitos passageiros, o interesse maior aqui é sobre os modos, de evitá-las e colocá-las.

4. Até Manaus, até Bogotá.

Qualidades dos saberes em circulação e transformação

O principal objetivo da discussão que se segue é apresentar aproximações alternativas, nuances, em torno da circulação de saberes entre diferentes redes de saberes).⁹⁰ Como enfim, saberes circulam e rebatem em configurações de chefia-*bayaridade opaya*, *bayaridade okokapea* e *kumumua*, cooperação ritual *miño* ou a servitude-*kumuridade Dasia*. São discutidos confrontos que dizem respeito, não a contestações de status, mas à produtividade e atualização da hierarquia. Confrontos nos termos dos modos de circular saberes, ou das qualidades desses saberes maiores.

O propósito de focar redes de saberes ante a redes de sujeitos prossegue, mantendo-se em mente que a idéia da agnação como transmissão de vitalidades (materiais e imateriais) aproxima-se mais da visão nativa de agnação, do que as clássicas narrativas da organização social altoninegrina. Essa é, especificamente, a forma como se busca,

⁸⁹ Lasmar comenta que os moradores de São Pedro (no caso, uma comunidade dos tariana do sib mais alto, de lauareté) insistem em remeter a efetividade das classificações hierárquicas (próprias das relações entre sibs) ao passado. Na fala de um Kaayaro (sib menor)- antigamente minha tribo era escrava da tribo deles (dos oáparo porá), eles eram nossos chefes. Mas hoje em dia ninguém é melhor do que ninguém, pois agora o estudo é que importa, quem tem estudo é que é superior. A autora contrapõe dois movimentos: um, do acesso à escola e mercadorias, configurando uma via alternativa de obtenção de prestígio; outro, da hierarquia permeando as relações. Enfatiza que os capitães sempre são de sibs de alta hierarquia, e comenta que os de alta hierarquia questionaram a legitimidade dos de baixa tariana para falar em nome do povo Tariana quando criaram o centro de valorização da língua e cultura tariana (porque ali eram os sibs de baixa que mais espalhados e distantes do centro de lauarete que mais conservavam a língua!).

⁹⁰ Aqui convencionamos chamar de redes de saber aquela que rebate sobre o sentido canônico de circulação de saberes, em linhas agnáticas. Entretanto, exploramos antes de tudo, modos de circulação de saberes no que atravessam e ultrapassam tal circunscrição, ainda produzindo-a.

nessa tese, percepções de mudanças. Apesar de não desenvolver teoricamente a discussão em torno dos modos de circulação de saberes, em

Aqui convenciou-se chamar de redes de saberes aquelas que rebatam sobre o sentido canônico de transmissão de vitalidades em linhas agnáticas. Mas exploramos modos de circulação empírica de saberes no que atravessam e ultrapassam tais circunscrições, ainda assim reatualizando-as. Nesse sentido adota-se a noção de circulação de saberes, em sua qualidade aspectual, condizente com o caráter de expansão dos predomínios agnáticos. Todas estas noções poderiam ser amplamente desenvolvidas a partir da explicitação maior de categorias tuyuka correlatas, já que se pretende justamente aproximação maior do pensamento nativo, mas também fica fora do escopo da tese.

Eventualmente adiante, retoma-se pequenos resumos históricos de deslocamentos tuyuka, a partir de Cabalzar (2008) e no âmbito da sua descrição da expansão *opaya*. Mas aqui o alto Tiquié é lugar de partida - particularmente os lugares de três irmãos classificatórios, Mandu, Casimiro e Pedro Lima - de configurações e reconfigurações de seus saberes, e relações. Deste movimento, a análise destaca aspectos das qualidades e modos de circulação (confrontos) de saberes maiores.

Na narrativa de Cabalzar, a liderança ou chefia *Opaya* está em foco enquanto agencia uma memória mítica e territorial ao lado destas turmas menores que os acompanham. e dos seus próprios segmentos. Liderança e chefia que associam-se também ao controle de capacidades xamanicas e rituais (Andrello, 2006, 306), assim como a novas formas de atualizar e dar sentido a sua liderança. No atual contexto Tuyuka do alto Tiquié, a discussão em torno da circulação de saberes também remete às reatualizações da liderança político-ritual *Opaya*, que hoje não vive no seu lugar de origem (que seria o Alto Uaupés, tendo posteriormente se deslocado pro alto Papuri e, dali, pro alto Tiquié) como, aliás, todos os Tuyuka. Também não vive nas capoeiras mais antigas do alto Tiquié (assim como os sibs maiores Tariana; enquanto os Koivathe sim, menores, teriam assumido a liderança por longo tempo também por viver, segundo Andrello, em seus territórios tradicionais (idem, 299).⁹¹.

⁹¹ Andrello comenta que a chefia Koivathe, exercida por um longo período, relaciona-se primeiramente ao status de chefe que exerce com relação aos demais sibs que os acompanham, como com as alianças com civilizados que passam a ocupar sua região (Andrello, 299). Em seguida, relaciona-se também ao fato de se manterem na região de ocupação de seus antepassados, enquanto os seus primeiros não mais ocupariam seus territórios tradicionais. Aparentemente, a liderança e chefia Tariana pode ser discutida desvinculada da do exercício ritual (Andrello, 2006).

Circunscrevem-se narrativas históricas (*kiti*), que remetem tanto à memória territorial quando ao destino de suas riquezas, menos técnicas na forma de apresentação que os cantos e entoações cerimoniais, mas que compõem-se com os saberes maiores, no eixo *kiti* - *niromakañe*. Enquanto se persegue saberes em circulação com Mandu Lima, Pedro Lima e Casimiro Lima, recupera-se aspectos mais marcados, que são reconsiderados na sequência, então com foco em situações mais contemporâneas.. As remissões ao trabalho de Cabalzar são também, remissões aos modos de narrar dos irmãos Guilherme e Higino.

O foco é no que se passa entre a circulação mais restrita (em redes de saberes, referida como transmissão de vitalidades em redes agnáticas) e os circuitos de confiança que se estabelecem a partir dali, onde as linhas se ramificam (ver adiante discussão em torno das linhas de dança no alto Tiquié e na cidade).⁹² Circuitos além de estritas linhas, envolvendo já co-afins (os irmãos colaterais que, anteriormente, compuseram outros adensamentos), afins, outros; documentos da escola, livros dos brancos.⁹³ Mas sempre entre maiores; entre menores; entre maiores e menores. O que flui entre diferentes redes agnáticas ou em outros circuitos de saberes, novamente se adensa, no benzedor ou líder-dançador maior, mais velho (velhos *Opaya*, velhos *Okokapea*, outros velhos), e no que se configura entre conhecedores (*masira sesaro*).

A expansão dos predomínios agnáticos (ou as transformações cosmopolíticas) pode ser observada em vários aspectos. Pode ser observada na circunscrição de modos de circulação e conteúdos de saberes em circulação; enquanto modos que se confrontam. Pode ser observada na dispersão das linhas desde um ancestral de todos, para o ancestral de cada grupo, e depois em cinco irmãos como ancestrais de cada linha, seguida pela segmentação dos sibs entre seus principais avós (grandes dançadores ou benzedores, também chefes). Dentre outras possibilidades, como correlações entre modos - mais ou menos abrandados - de circulação destes saberes maiores, e até dos objetos cerimoniais.

Como esclarecem Andrello e Hugh-Jones, objetos originais de quartzo e brilho luminescente e de pleno poder (tal como agenciados na nominação) se perpetuam nos corpos da pessoa (da linha, da Casa). Objetos originais esses que eram antes

⁹² Redes de saberes como 'linhas' agnáticas, enfatizada como circulação de vitalidades (que circulam em estritas linhas) e temporalidades próprias.

⁹³ Redes de saberes 'entre linhas, entre índios e brancos...

indiferenciados, mas depois ganharam narrativas, que passam a circular atualizando tais linearidades; mas sua circulação também agencia transformações de várias ordens. Do mesmo modo que os objetos, conforme são passados lineamente geração pós geração, vão deixando de ser exemplares daqueles originais, sendo substituídos por outros menos potentes; saberes em circulação também se transformam, em seus aspectos e qualidades, e nos próprios modos de circular, enquanto continuam ou prosseguem, produzindo pessoas e linhas. A circunscrição da circulação dos saberes é muito complexa, dada sua natureza fractal. Por isso se propõe uma circunscrição muito pontual dos circuitos de saberes e da observação de seus modos de circular, neste capítulo.

Considere-se as substâncias que circulam na criação (*masãre*) da pessoa, desde sua concepção. Processos de criação (*bukware*, *masãre*) circunscrevem-se em torno da circulação (nos ritos, mitos) de substâncias clônicas (substâncias fluindo em tubos) em formas masculinas ou femininas: no sentido em que geram interpretações variadas no curso das Casas em Festa.⁹⁴ *Masãre*, humanização, seria entendido a partir da distinção entre criar (*bukware* ou *masore*) e nutrir (*ekare*); ou, da distinção entre *sãre* (impregnar, incorporar)⁹⁵ e *ekare* (alimentar, oferecer), contrastes debatidos por S. Hugh-Jones (2001, 264-265) segundo distinções mais genéricas apresentadas por M. Strathern. Nos rituais no rio Negro, o contraste maior a que se refere essa distinção, seria entre trocas agnáticas de fruta (na iniciação ou Casas em Festa com *jurupari*) entedidas no viés da impregnação com frutas do mato (*yukurika sãriwi*), em contraposição às trocas de outros alimentos entre afins nas Casas de Oferecimento (*yarige ekariwi*), na nutrição com alimentos. O que aí aparece como circulação cerimonial de substâncias clônicas, aqui se observa em outros aspectos e modos da produção e atualização de linhas agnáticas.

Mandu sempre enfatiza ter sido criado entre velhos conhecedores, sendo eles tanto *Yebamasã*, *Okokapea*, como *Opaya*, com quem se torna conhecedor consumindo juntos caapi e ipadu em suas Casas em Festa, no âmbito de diversos circuitos de confiança. Por sua vez, ele se viu como homem adulto, também criando (*masãre*) suas filhas, todas mulheres: então, com mercadorias e ouro que provia a partir do trabalho no

⁹⁴ Em ambos os casos, no oferecimento de alimentos e de outras substâncias rituais (anti-alimentos) nas Casas em Festa, substâncias seriam destacadas de pessoas enquanto objetificações parciais; e o gênero, tanto dessas substâncias como das pessoas de que são destacadas, dependeria do contexto e ponto de vista. Ou seja, marcando-se o contraste entre troca não mediada (oferecimento de substância clônica seminal na forma dos anti-alimentos) e troca mediada (oferecimento da substância clônica seminal na sua forma feminina).

⁹⁵ Sentido em que se adota incorporar em todas as traduções de *niromakañe* no Capítulo 2, nos termos dos próprios tradutores indígenas.

garimpo da Serra do Traíra.. Suas filhas por sua vez enfatizam,⁹⁶ nesse sentido da criação, que de sua parte, sentiam-se como que órfãs, não são de mãe, mas também de pai, já que não viram (e acham que não consumiram) dessas mercadorias que o pai alega ter provido durante suas longas ausências, em que passava trabalhando entre os brancos. Marca-se aqui de modo genérico rupturas entre o modo como Mandu foi criado e o modo como criou suas filhas (se tivesse filhos homens, possivelmente os criaria diferente, talvez buscando mantê-los mais perto de si e dos seus velhos conhecedores). Diferenciações inspiradas já nos modos como elas - as filhas de Mandu -hoje cuidam e acompanham o cotidiano de suas próprias filhas (conquanto vivem na cidade, algumas casadas com homens brancos, indígenas Baniwa, etc).⁹⁷

A memória territorial,⁹⁸ a circulação de coisas (caixas de adornos, flautas de *jurupari*, etc), as dispersões entre irmãos homens, as redes empíricas de saberes (agnáticas e em fluxos de confiança) também são aspectos marcados pelos conhecedores, quando confrontam seus saberes em fluxo nas redes Remetem à circulação de vitalidades por linhas paternas e à expansão de predomínios agnáticos).

Na sequência, busca-se circunscrever mínima parcela dos fluxos dos saberes, circuitos que se adensam enquanto se redirecionam. Como percebem ou delineiam circuitos de saberes em redes agnáticas (linhas, sub-linhas de diversas ordens) e nos fluxos de confiança que atravessam tais redes. A descrição se dá a partir de uma linha envolvendo irmãos classificatórios próximos (FBCh) que viveram episódios marcantes de suas vidas, em comum: desde, por exemplo, aquele afastamento da região do alto Tiquié a que se referia Casimiro (fugiram para a região de São Domingos). A partir desse pequeno grupo de irmãos, propõe-se uma circunscrição possível, dentre tantas outras, das possibilidades,

⁹⁶ Refiro-me à filha de Mandu, e a outras moças, como algumas filhas de Guilherme Tenório, que hoje vivem na cidade na mesma situação: órfãs de mãe muito cedo, seus pais passam a circular pela região em trabalhos entre os brancos, deixando-as por vários anos aos cuidados de outros parentes.

⁹⁷ Ver Lasmar (2005, 169) : três histórias de vida.

⁹⁸ A esse respeito em particular, quando Correa introduzia os objetivos de seu trabalho, e buscava aproximar a dinâmica histórica da dinâmica conceitual Taiwano, assim construía uma linguagem analítica: para descrever de que modo “os Taiwano não identificam a si mesmos de maneira homogênea (1996, 82); ou, como um amplo campo de construções conceituais se plasmas em categorias sociais que incluem e prevêem a dinâmica social; ou, descrever como as categorias taiwano expressam uma realidade dinâmica que dá conta da organização social e suas transformações, da história”(idem, 20) Correa aventava nesse sentido que, mesmo que os membros de uma patrilinearidade estejam dispersos, a vinculação agnática é pública e hereditária... Mesmo quando se diferenciam internamente, essa memória territorial (acrescida da interação social interior aos reordenamentos) (ibidem, 113) se mantém, enquanto vínculos mais genéricos. Segundo o autor ainda, tudo se dá segundo o modelo hierárquico como princípio estrutural, como ordem de senioridade no nascimento de irmãos (ib., 95-96). Quando pensam no sib, se são sibs numerosos e “demograficamente expandidos”, se “representam a partir de irmãos maiores de gerações mais antigas... o mais próximo ao ancestral... o antigo”, *bukh*... ou o maior que, como cabeça, representa o status transmitido desde gerações anteriores... e então vemos os maiores... partilhando o status de baya.”

não só dos saberes se diferenciarem em suas qualidades, mas dos conhecedores se confrontarem pelas diferentes qualidades de seus saberes, nesse sentido (em suas qualidades agnáticas, co-afinais, afinais).

Nesse experimento descritivo introdutório das redes de saberes, muito complexas, dados o caráter de expansão dos predomínios agnáticos e a qualidade fractal dos saberes, foco em Pedro, Mandu e Casimiro Lima, irmãos entre si, netos de *Yukuro* e, da perspectiva de uma rede agnática mais abrangente, netos de *Buabiyaka*. Mais abrangente ainda, dos Tuyuka do alto rio Tiquié, ou ainda de todos os Tuyuka do alto rio Negro, ou estejam hoje onde estiverem. A partir deles se dá a aproximação a aspectos da fractalidade dos saberes em suas qualidades, assim como da fractalidade das linhas.

Indica-se aspectos da complexa circulação de conhecimento (saberes maiores), que vitalmente circulariam por linhas paternas mais estreitas, transmitidos como os nomes, do pai ao filho ou antes, do avô ao neto. Tal fundamento agnático (em redes de saberes agnáticas), se compõe a partir de saberes de diversas qualidades (agnáticos, coafinais, afinais) que, também nesse sentido, se confrontam e se atualizam: confrontos que interessam à argumentação em curso.

Quando delineiam eixos de convivências mais intensas e significativas no curso da criação da pessoa, alguns deles são ressaltados (como adensamentos na circulação dos saberes *niromakañe*) no que circunscrevem conhecedores maiores a partir do que está sempre além de estritas linhas. Circunscrições alternativas se evidenciam, reorientações e variações dos fluxos de confiança em diversas temporalidades. O desafio está em observar suas percepções sobre a circulação dos saberes ante tal situação, e quando diferentes possibilidades são confrontadas.

A descrição se dá em torno dos modos como se criaram Mandu, Pedro Lima e Casimiro Lima, justamente para enfatizar nuances que eles mesmos destacam, em termos da qualidade de seus saberes (agnáticas, coafinais, afinais).

É importante destacar de antemão que, após seu deslocamento na infância ainda, da região de Pupunha e capoeiras antigas de seus avós, para a região do Igarapé Onça/São Domingos e Pari-Cachoeira ocupada pelos Tukano, estes irmãos compõem diferentes eixos de confiança (circulação de saberes maiores que os atualizam como conhecedores). Os exemplos analisados na sequência deste capítulo são pequenas circunscrições dentre inúmeras possíveis, dos modos de circulação de saberes maiores, levando-se em conta os confrontos circunscritos em torno da qualidade e potência dos saberes (*kiti-niromakañe*). Nesse sentido da qualidade dos saberes, note-se adiante

percepções da condição geral de criação (*masãre*) da pessoa tuyuka em seu tempo. Conforme dirá Mandu, marcadamente: “-Todos vivemos circulando (*mariha sodeati petihaw u mariha*), nenhum de nós está parando todo o tempo nas capoeiras dos avós.”

Como se observava, redes de saberes vinculam-se a movimentos das pessoas, das coisas, das narrativas, no curso da criação (da vida, das gerações). No sentido de indicar continuidades e descontinuidades entre seus saberes (de modo não sistemático), são introduzidos elementos das histórias de Manoel Lima, Casimiro Lima e Pedro Lima que ajudam a delinear as redes de confiança através das quais são criados - como conhecedores -, através das quais ora se aproximam (continuidades), ora se contrapõem. Irmãos colaterais cujos pais eram irmãos reais e deslocaram-se juntos da região de Pupunha no alto Tiquié para São Domingos (em território tukano vizinho rio abaixo), naquele episódio do confronto com seus maiores do *Boaya*. Os seus filhos então percorrem distintos eixos de confiança (e sub-redes de saberes). Os aspectos ora enfatizados serão relevantes nas análises subseqüentes, onde se descreve episódios contemporâneos, da perspectiva anteriormente descrita, do confronto entre modos de circular saberes.

Das trajetórias de Mandu (Manuel Lima), Casimiro Lima e Pedro Lima⁹⁹

Mandu nasceu em 1930 aproximadamente. Casimiro em 1935. Pedro Lima já nos anos 40. Segundo Mandu:

O avô do Higino me benzeu nome em Dikeparo.

Ele disse que eu seria *baya* ao benzer minha alma (*yeripona baseigu*).

⁹⁹ Quando os padres atribuíram os sobrenomes aos pais de família e daí aos filhos, seguiam a lógica da co-residência. O pai de Higino era Tenório, e muitos outros pais de família que viviam em São Pedro na época, de diferentes sibs, receberam o mesmo sobrenome. Nesse texto acabarei citando os Tenório (Higino e Guilherme *Opaya*; M. e Feliciano *Miño*), os Lima (Mandu *Opaya* e José Lima) e a família Rezende (padre Justino *Okokapeapona* e os *Dasia* de Assunção I Sabino Rezende e filhos -no Igarapé Onça), justamente pela questão da complementaridade de sibs que vivem juntos e migram juntos, em várias ocasiões. São Tenório pessoas de diferentes sibs, que vêm convivendo em São Pedro ao longo de gerações. São Rezende famílias de diferentes sibs que conviveram no Igarapé Onça ao longo de gerações. Envolve tanto os *Okokapeapona* da família de Justino, como os *Dasia*, sib de mais baixa hierarquia que sempre andou junto com os *Opaya*. São Lima, famílias que conviveram em Pupunha por muito tempo. Inclui os *Opaya*, mas também outros sibs co-residentes. Os sobrenomes marcam a convivência de longo tempo, entre segmentos de diferentes sibs. Diferentemente, diz o próprio Higino, se concebe as relações de longa duração entre afins: *wedeapuribasoka* (ver Cabalzar, 1995, cap.2), ‘gente com quem se pode falar, dialogar, com um sentido de ‘gente com quem se pode casar (manter relações conjugais)’⁹⁹, em contraposição aos ‘*yewedera*’, ‘que falam como eu falo’. A respeito dos termos ‘tradicionais’ de parentesco, entram em desuso nas comunidades, tomando mais espaço os termos de ‘compadrio’ e outros que não denotam as relações hierárquicas, como ‘*semo*’, um termo para irmão emprestado da língua geral.

Em *Dikeparo* viviam os filhos de Pedo,
fizeram festa grande:
- Esse menino será *baya* - disseram para mim.
Minha mãe que me criou, com espuma de manicuera (*ñokã sobo*)...
minha mãe jejuou bastante por mim.
Depois minha mãe também não me mandou comer muitas coisas,
porque eu iria ser *baya*.

Tendo passado a primeira infância entre os velhos tuyuka de *Dikeparo* e *Diburo* no alto Tiquié (hoje região colombiana), lembra-se na sequência, de terem deixado casas e roças para trás em função do conflito com o pessoal do *Boaya* (acima citado por Casimiro), seus pais descendo para a comunidade dos sogros, tukano de São Domingos. Lá vivendo, os cunhados tukano teriam convidado aos tuyuka para uma expedição a Taracúá, em busca de mercadorias (em troca de farinha), quando ainda não existia a missão de Pari-Cachoeira. O Pai de Mandu Lima e o pai de Casimiro Lima (eles, irmãos reais entre si) vão, com vários outros Tukano e Yebamasa. Desceram de canoa, levando inclusive crianças. Mas sofreram um ataque xamânico de trovão, que os levou todos à morte, uns no caminho de volta, outros após o retorno. Assim relatava Mandu o episódio e suas causas.

Mais antigamente a irmã de meu pai já tinha se casado com *Kumaropona*.
Então a mãe de meu pai pediu
também uma mulher *kumaropona* para meu pai.¹⁰⁰
Como não quiseram dar o troco,¹⁰¹
minha avó foi pegar a filha dela, trazendo-a de volta¹⁰²
Então os *Kumaropona* mandaram pedir (*wedesãira*)
para os pajés tariana baterem trovão para os meus pais,
em Oawi, próximo de Taracúá.
A doença que eles sopraram era *wiorige suti*.
Os *Kumaropona* que mandaram esses pajés os mataram.
Por isso que, chegando, eles morreram.
Um dia um, outro dia outro, morreram todos
sobre os quais bateu trovão.
Vômito com sangue, urina com sangue:
não conseguiram mais benzer para ficar bom...

¹⁰⁰ *Kumaropona re numitayioke. Yũ pako bayiore numia nemira kuã, tetigo ko yũ ñekõ pũaniña nego heamigosa topũ*

¹⁰¹ Ela foi pegar troco, da irmã de meu pai que já estava casada com *Kumaropona*.

¹⁰² *Pũ nina nego heamigo sukã numia nego heamigo, yũ pakũ bayiore numia nemitaya kuã kũmaropona. Tetigo sukã yũ ñekoko, wedese bayigo nirigo niwo, kameyio bayigo, tetigo sukã pũ niña nego heamigo yũ ñekõ. yũ pakũre bosãgo makõ pũaniñare as. Kuã mã nira higũtiayũ... nũnũririra niwa saa kore... tetiri iña kuã ko makõre numitaho kutũatigo nehokutũatigo... tetiri as tiere kuara ñĩruare as Okotimakara yaiwate kũ teñare as wedesãtayia kũ as ano iñabũatayia ka as kũ yũ pakũũmũare Okotimakara yaiware Taracoapũ bupó patayia kuã...*

Segundo Mandu, após o enterro destes homens, surgem alguns conflitos entre irmãos de seu pai (os que não haviam seguido na expedição) e o pessoal de São Domingos, que teria liderado a expedição, ocasião em que muitos deles (*Opaya*) se deslocam do igarapé Onça (onde os Tukano Bubera de São Domingos haviam indicado a eles para viver quando desceram do alto Tiquié) para Pari-Cachoeira, onde alguns já estavam casados (com as moças tukano Batitorora). Mandu, entretanto, permaneceu com sua mãe, entre São Domingos e o igarapé Onça, já afastando-se um pouco dos demais. Prosseguia Mandu:

Muitos deles [irmãos do pai de Mandu] estavam casados
com mulheres tukano de Pari-Cachoeira.
Com grande tristeza [pela morte dos irmãos],
Saíram de igarapé Onça
E foram morar com os sogros em Pari Cachoeira,
onde ficaram muito tempo...
Aquele pessoal [irmãos do pai] enterrou meu pai
com suas faixas emplumadas, colar de quartzo,
tornozeleira, pote de caapi.¹⁰³
Depois disso, eles desceram para Pari-Cachoeira.
Restaram apenas as flautas sagradas [no igarapé Onça]...

Enquanto vivia em São Domingos,
minha mãe me levava para passear no igarapé Onça,
com os Yebamasã que ficaram vivendo por lá
depois da morte do meu pai.
Viviam acima da capoeira do meu pai,
em um lugar chamado Wariburo.
Eu estava lá com os Tukano e com minha mãe,
quando os Yebamasa me pegaram e me levaram para Wariburo
onde ficávamos muito tempo.

Depois os avós do Padre Justino [*tuyuka Okokapeapona*]
Também desceram
De Fronteira para São Domingos,
e lá fizeram casas.
Teriam vindo por discussões entre *baya* durante as festas.

Mandu conta que na sequência, após a morte de muitos velhos tukano de São Domingos, nesse mesmo período os *Okokapea* também chegaram, descendo do alto Tiquié, região tuyuka, para morar próximo aos sogros tukano, e em seguida no igarapé Onça. A avó de Justino, que era irmã da mãe de Mandu, a convida então, chamando-a para

¹⁰³ *Y u pak uye mapoa nirigere yakoaha, kapir uye yakoaha, yaipa nirigere, kamoka nirigere yakuha atihoatiwa.*

virem viver ao lado dela no igarapé Onça. A partir daí Mandu passa a conviver mais com dançadores *Okokapea*, os avós, o pai e tios do padre Justino.¹⁰⁴

Minha mãe me levou atrás deles de novo, próximo dos dançadores.
Os vi tomar caxiri, falar, dançar todas as danças...
Os *Dasia* ajudavam nossos avós a preparar ipadu, faziam pescaria
Eles falavam os cantos, convidavam para dançar, dança do hauã [bastão-de-ritmo], dança de *ikiga* [inajá], dança do *wasõ* [fruta de sorva], falaram muito...

Estávamos em Yaiñiriya...
o avô do padre Justino, *Bua*,
seus irmãos, o maior Ariki ou Diatasero, e *Dupuri*.
Eu fui criado com eles.
Fiquei muito tempo com eles,
crescendo com eles, ouvi falar essas coisas...
eles contaram a histórias dos antigos, *basuka baure*, *pamuri basoka*...
como os *pamuri basuka* vieram fazendo.
Tudo, me contaram....
Coisas que ensinaram,
sobre as terras boas que Koamakũ deixou lá na terra da origem.
Diferentemente das terras boas aqui de cima...

Quanto aos tios¹⁰⁵ de Mandu que haviam ido morar em Pari-Cachoeira, Pedro Lima inclusive nasce em Pari nessa época. Tempos depois, já estaria jovem:

Muito tempo depois,
dois de alguns deles morreram de gripe em Pari,
e novamente depois de muito tempo
os outros decidiram subir de novo o Tiquié,
rumo ao lugar de onde primeiro saíram, das capoeiras dos avós.

Aqui Mandu se refere à época em que esses tios desistem de viver em Pari-Cachoeira, e começam a subir o Tiquié, vivendo vários anos em Santos Anjos (*Tapeaduiro*) ainda a meio caminho, e depois subindo e retornando para a Colombia, entre os igarapés *Marinã*, *Okonimiña*... nos arredores da antiga Pupunha onde viveram seus pais, avós e mais antigos.

Pedro Lima conta que nasceu em Pari-Cachoeira, embora seus pais tenham vivido antes no igarapé Onça. Ele diz que estava “se criando e começando a entender um pouquinho das coisas” (*peroga masiga yu masariro*) quando saiu de Pari, subindo para Santos Anjos (*Tapegaduiro*). Ali já estava “entendendo-escutando um pouco mais” (*pero*

¹⁰⁴ Tratava-se de homens de diferentes sibs Tuyuka passando a viver juntos e reatualizando relações agnáticas através das mulheres tukano, como filhos de mãe ou co-afins. Entretanto nesse momento, Mandu estaria de certo modo mais isolado, pois era um único *Opaya* em meio a muitos *Okokapea*. Os outros *Opaya* já viviam em Pari-Cachoeira com seus sogros. Os *Dasia* também permaneciam no Onça igarapé.

¹⁰⁵ Irmãos do pai, classificados como “pai”. Em português adota-se uma distinção entre tios e titios, ou , entre irmãos do pai (consangüíneos) e irmãos da mãe (afins).

tuomasigu). De lá, o pai dele o levou para o *Mariña*, onde ele já passou a entendido (*tuomasihogtu sa*). De lá vão para o Bosoyuti, depois para o *Okonimiya*, onde tinha capoeira dos avós, onde o pai fez a iniciação de Pedro, o açoitando (*wasoritana kamoatiya*). Escutava na época muitos benzimentos, com o pai, e com Vitor de *Nukurõ*.

Casimiro, por sua vez, não só ficou com a mãe, viúva, mas foi criado pela avó materna quando a mãe se casa novamente no baixo Tiquie, onde vai viver. Segundo contava Raimunda, esposa do finado Casimiro, enquanto a filha traduzia:

Depois de viúva, a mãe dele se casou
com um Miriti-tapuia no médio Tiquié.
Quase rapaz, com cerca de 12 anos, a mãe dele também morreu.
Os Miriti-tapuia até o consideravam como irmão.
Depois disso, o avô (materno) dele foi buscá-lo
e o entregou aos tios (irmãos do pai) dele.
[aqueles que agora viviam em Pari-Cachoeira]
Então os tios o colocaram para estudar, era por volta de 1950.
Ele ficou com os padres: estudando, morando e trabalhando.
Estudava e também trabalhava fazendo transporte
aqui para São Gabriel no barco Dom Bosco.
Já rapaz formado, os padres haviam ensinado muita coisa para ele.
Ele era mecânico, motorista....
Mas depois ele sentiu que os padres não estavam
dando o devido reconhecimento, não faziam como ele queria,
não queriam pagar quando ele trabalhava.
Então ele foi conviver de novo com os parentes em Santos Anjos
[Tapegadiro]¹⁰⁶
Lá estava o pai de Joaquim.
Em Santos Anjos Casimiro começou a catequizar os velhos.
Naquele tempo só tinha escola em Pari Cachoeira,
não tinha nas comunidades.
Papai foi primeiro catequista de lá.
Até Santos Anjos meu pai era brasileiro e tinha orgulho de ser brasileiro.
O pessoal de Bellavista (antes, de *Nukurõ*)
[que viveram mais permanentemente no alto Tiquié colombiano ou proximidades]
ficava com raiva dele por causa disso.

Mandu ainda solteiro, diz que nessa época, também trabalhou muito tempo com os padres de Pari-Cachoeira.

Fazíamos viagem com o barco Domingos Sávio, até a cidade...
Os padres nos chamaram e viajávamos com o barco deles,
transportando mercadorias como roupas e arroz,
e também as coisas de lá da cabeceira (*potemakañe*)
como banana, galinhas, farinha,
que vínhamos deixar, uma parte em Taracua,
outras mercadorias aqui na cidade.
Farinha, não trazíamos muita até a cidade não,
deixávamos mais em Taracua.

¹⁰⁶ Ver acima, a meio caminho na subida (retorno) de Pari-Cachoeira pro alto Tiquié tuyuka.

O pessoal de Taracuí também pegava muita roupa...

Depois o pessoal de Pari nos mandava de novo vir buscar aqui na cidade arroz, feijão, querosene, cimento.

Deixávamos cimento também, para construção das escolas, hospital, igreja.

Haviam brancos de Belém trabalhando e construindo em Pari-Cachoeira, enquanto índios (poterimakara) iam aprendendo (padebuewa poterimakarare).

Terminada a igreja e o escritório, os brancos partiRam, só ficavam os índios.

Essa localidade (São Gabriel) era pequena ainda,

tinha só padres e comerciantes.....

hoje é grande (São Gabriel da Cachoeira)...

No tempo em que eu andava viajando de barco com os padres, ainda jovem,

tinha apenas a missão e, mais para lá, Graciliano e Coimbra,

apenas esses dois comércios (*duaritia*, lugar de vender).

Mas o comércio dos padres era o maior.

Isso foi quando eu estava jovem.

Esses sítios que estão por aqui [São Gabriel e arredores]

não existiam, não tinha gente por aqui ainda.

Era tudo mata.

Depois eles fizeram uma pista de pouso,

ali no caminho pro cemitério, não era uma pista boa.

Depois de trabalhar muito tempo, eu saí dos padres e voltei para São Domingos

Eu já estava cansando de andar de barco...

Foi então que chegou um seringueiro colombiano, cauchero...

Quando ele chegou, eu disse:

- Eu também quero essas mercadorias: corda de rede, roupas, muitas outras coisas.

Peguei muita coisa,

e fui trabalhar com eles abaixo de Miraflores.

Não passei muito bem,

saíamos de madrugada para voltar ao final do dia.

E eles ainda criticavam os brasileiros.

Fiquei cansando um ano,

terminei de pagar o que eu tinha pego:

muita mercadoria, uma caixa cheia. Terminei de pagar.

Então eu cheguei de volta com a minha mãe....

Já tinham se passado dois anos

que minha mãe havia ficado pensando em mim.

Eu a encontrei muito feliz de me rever.

Eu havia dado aquela caixa de roupas e coisas que eu havia tirado, para ela e meus irmãos.

Conta Mandu que então, depois de voltar do trabalho de mais de um ano com caucho na Colômbia, ficou muito bravo e foi tirar satisfação com um certo tio em Santos Anjos [*Tapegaduio*]. Esse tio havia chegado no Igarapé Onça, pegando e levando com ele, as flautas sagradas de Mandu.

No tempo em que eu já estava mais crescido (*buk u sañuro*)

e já sabia usar tudo (coisas rituais),

já tinha visto tudo,

ainda viviam três velhos Dasia no Igarapé Onça,

um deles era o avô do Bosco [pai de Sabino Rezende].
Eu estando crescido, eles tinham me entregado as flautas sagradas de meu pai
[das quais cuidaram desde a morte do pai de Mandu, que ainda era criança]
Então, fiquei com elas muito tempo (*yoari kɛorukuwɛ*),
e nessa condição eu parti para trabalhar
com os caucheros na Colômbia.
Enquanto eu viajava, um dos meus tios veio pegá-las no igarapé Onça.

Assim, conta que estas flautas ainda existem, embora não conheça bem seu paradeiro, ou quem estaria cuidando delas: se o pessoal de Pupunha ou de Bellavista (comunidades tuyuka do alto Tiquié colombiano, com moradores *Opaya -a primeira-*, e *Kumumua, Okokapea* sobretudo -a segunda.). Nessa ocasião em que Mandu foi tirar satisfação com os tios, foi criticado por viver entre os Tukano, a que respondeu de modo abrangente:

Assim eu passei com eles.
Assim eles me criticavam.
Meus irmãos disseram que eu nasci no meio dos tukano.
E eu respondi:
- Nenhum de nós está parando de circular,
então não me critiquem por isso.
Nenhum de nós está ficando todo o tempo
no lugar das capoeiras dos nossos avós;
se você morasse lá o tempo todo poderia me criticar
(*mariha sodeati petihawɛ mariha hiwɛ kure*).

Dois contrapontos são importantes ao que disseram seus irmãos, de que Mandu “vivia andando no meio dos Tukano.” Todos sem exceção, respondeu-lhes Mandu, têm vivido dessa forma, andando longe das capoeiras dos avós antigos, mais ou menos eventualmente. Os tios que o criticavam, eles também tinham descido do alto Tiquié para a região do igarapé Onça e Pari-Cachoeira... mas depois voltaram (estavam voltando, mas ainda pararam muitos anos em Tapeaduiro ou Santos Anjos). Mandu estava vivendo entre São Domingos e o igarapé Onça, conforme relatou, trabalhando também alguns períodos entre os brancos, enquanto seus irmãos ou tios viviam em Santos Anjos.

Mandu também enfatiza que não se tratava de estar vivendo “entre os Tukano.” Pela mãe ter ficado viúva muito cedo, ele viveu sim entre parentes da mãe, mas logo foi morar com os Tuyuka *Okokapeapona* que desceram para o Igarapé Onça. Mandu foi criado entre eles no igarapé Onça, especialmente com o avô do Pe. Justino. Mas também andava entre os Tukano de São Domingos, comunidade na foz deste afluente do Tiquié.

Há um último episódio interessante a considerar relativo a esse período, citado por Cabalzar. Trata-se da confluência entre distintos movimentos em curso no momento deste retorno desses tuyuka (de Pari-Cachoeira). Enquanto os que sobem em retorno, param

por Santos Anjos, a turma de Higino e Gire está descendo, vinda mais do alto, e está chegando na região que hoje ocupam. Esse episódio nos permite visualizar também a composição da comunidade de São Pedro (por pessoas oriundas das mais diferentes linhas), que se contrapõe àquelas que irão se recompondo no retorno dessa turma de Pari (com base em relações agnáticas mais próximas, da ordem dos irmãos reais e destas aqui descritas entre Mandu, Pedro e Casimiro Lima). À excessão de Mandu, que nunca mais retornou.

Segundo o autor,¹⁰⁷ na época da demarcação de fronteiras, praticamente todos os Tuyuka do Tiquié, inclusive os *Okokapeapona* e *Miño* que haviam até então permanecido sempre na Colombia (igarapé Abiu com seus afins *Bara* e *Yemamasa*),¹⁰⁸ foram morar em locais próximos ao marco de fronteira, no Brasil. Em Bella Vista depois disso, também sempre morou um grande *baya Okokapeapona*, que nunca desceu para a região do Igarapé Onça.

Como a turma de Guilherme e Higino sempre manteve uma postura de aproximação maior aos brancos (diferentemente dos netos de *Buabiyaka* que desceram em função de um conflito, depois buscando retornar), desde antes ainda da instalação da missão em Pari-Cachoeira eles já tinham descido um pouco, abaixo da Cachoeira Pedra Curta, buscando maior intercâmbio com comerciantes brancos.

Na época em que desceram¹⁰⁹ para a atual região de São Pedro (entre Pedra Curta e Caruru mais abaixo), já então para comercializar farinha com a missão, existiu uma comunidade pouco acima de Pedra Curta, que reuniu alguns *Miño*, alguns *Opaya* e afins comuns *Seramasa*.¹¹⁰ Boca do Sarampo ou Santos Anjos. O aspecto em relevo nessa história é que estes *Opaya* que viviam aí em Santos Anjos correspondem, justamente, àquela turma que retornava de Pari-Cachoeira: tios e irmãos de Pedro e Casimiro Lima (eles inclusive). Vários anos depois, eles voltam a viver no Tiquié colombiano. Já os *Miño* que aí estavam, depois acabam se mudando para São Pedro. Como o pessoal de Gire e Higino era pouco numeroso, eles foram atraindo para São

¹⁰⁷ Análise da trajetória do sib *Opaya* (2008, pags. 152 e seguintes).

¹⁰⁸ Que já moravam entre o Tiquié e o igarapé Komeña.

¹⁰⁹ Poani Baya e seu filho Bua.

¹¹⁰ Mino e *Seramasa* já eram aliados há pelo menos duas gerações. O homem Mino que aí vivia acabou falecendo e a viúva se casou com um tukano Bosoa, que morava em Pedra Curta (dissidente do grupo tukano que vive hoje em Caruru). Depois este tukano, considerado o último grande pajé da região, morreu (seria o sogro de M.). A viúva foi morar com seu filho do casamento anterior, *Seramasa*, no Açai.

¹²³

Pedro uma série de parentes, fossem eles tuyuka mas de linhas colaterais, agora eventualmente como co-afins,¹¹¹ que já vinham cooperando com seus avós desde o deslocamento para o Tiquié (*Miño, Kumumua*).

As discussões na sequência do capítulo dirão respeito, também, a esses *Miño* hoje em São Pedro, como José Ramos, um dos atuais professores da Escola e seu finado pai Laureano. E alguns *Miño* hoje em São Gabriel, como M. Tenório, daí a razão desse detalhamento em torno da composição de Santos Anjos e, posteriormente, de São Pedro.¹¹² Inclusive porque, hoje o pessoal Guilherme e Higino (filhos de Bua, que era filhos de *Poani Baya*, maiores de todos no Tiquié), compõe apenas três dos dezoito grupos domésticos que formam esse povoado.

Retomando os relatos em torno dos três irmãos, dizia Mandu então que, depois daquela discussão com seus tios (irmãos do pai de Mandu, então em Santos Anjos), ainda voltou a trabalhar um tempo com os padres em Pari-Cachoeira, criando gado, mas logo depois se casou com uma moça Yebamasã do afluente rio acima (Igarapé Açaí, comunidade Garabó), abandonando esse trabalho.

Fomos pro Igarapé Onça, fizemos roça,
fazíamos caxiri...tomávamos...
A Anita nasceu no igarapé Onça,
a outra filha minha nasceu no Garabó.

Na época em que estava com o sogro no igarapé Açaí (em Garabó), seus tios subiram de volta de Santos Anjos para a região das capoeiras dos antigos (e esse foi mais um motivo de conflitos entre eles). Santos Anjos ficava a meio caminho entre Pari-Cachoeira e Pupunha (esta já em região colombiana, onde viveram seus avós antigos, região onde Mandu nasceu e foi nomeado, entretanto, na maloca e pelos avós de Higino e Gire).

No início dos anos 60. Um tempo depois que aqueles tios e irmãos partiram de Pari-Cachoeira para o alto Tiquié (de volta às capoeiras dos avós), Mandu teria ido até lá, no

Nessa época os *Dasia* tinham um povoado pouco abaixo e acabaram se dispersando rio abaixo, enquanto os Yebamasa Seramasã vivem no igarapé Açaí (Mandu se casou com uma moça daqui). povoado *Dasia* (menores dentre os *Dasia*) acabou se dispersando entre o igarapé Castanha, o igarapé Onça, e no baixo rio Tiquié, onde formaram um povoado com seus afins Miriti-Tapuya (povoado de Vila Nova) (Cabalzar, 2008, 163).

¹¹² Como os *Miño* já vinham se casando com Auhira que viviam nesse região, alguns destes Auhira (um sib *Makuna* afim dos *Miño*, na época) também vão para São Pedro. Aos primeiros *Opaya* se juntou uma viúva de um Mino falecido no Umari Norte enquanto morava com os Hupda (que seriam parentes de M. Tenório?). Depois chegou um segmento do sib *Kumumua* ; depois a primeira família *Wese*; mais tarde chegaram, em ordem cronológica: os *Seramasã* (menores dentre os Yebamasa) do Açaí; outro *Miño* que residia em Fronteira, onde sua família permaneceu, mas que foi convidado a lecionar na escolinha desse povoado, secundado pelos pais idosos (família do velho Laureano e seu filho e professor José Ramos); e, finalmente, com a morte de mais um dos seus, os últimos *Wese* que persistiam em Traíra.

alto, visitar o irmão Casimiro. Juntos, derrubaram uma capoeira onde planejaram construir uma nova maloca. Mandu pediu que lhe avisassem sobre a queimada a capoeira, pois em seguida iriam construir juntos a maloca. Desceu novamente até o igarapé Onça, buscar forno e outros pertences. Já tinha uma filha pequena e acabou permanecendo mais tempo por lá, aguardando o chamado dos irmãos.

Aconteceu que Casimiro e Antônio Kamosoapo teriam feito uma grande maloca, sem nem mesmo o chamar para trabalharem juntos. Tempos depois, em uma ocasião, Mandu teria subido até lá, participando com eles de um dabucuri nessa maloca. Dançaram e surgiu discussão entre Mandu e seu irmão Kamosoapo (FeBS), que pretendeu na ocasião entregar aquela maloca já pronta, para Mandu.

Você é o primeiro, então vou te entregar essa maloca.

Mas não os adornos,
esses adornos de dança que estão comigo,
fui eu que consegui [sovinara].

- Tudo bem, nem estou querendo isso,
não precisa entregar, teria dito Mandu.
Eu não vi mesmo meu pai quando ele dançava,
e você sim, viu quando seu pai dançava.

Já ficando com raiva, Mandu teria dito:

- Meu pai não foi mesmo baya para mim,
não precisa me entregar os adornos,
posso comprar /conseguir/perguntar por outros,
faça como quiser,
pode ir embora levando esses adornos de dança contigo.

Mandu conta que seu irmão menor saiu mesmo, foi morar uns tempos na roça. Ficaram muito tempo sem conversar, sem perguntar nada “um pelo outro.” O irmão menor até fez um caminho alternativo da roça onde vivia, para o rio por onde ia pescar. Fala-se muito disso.¹¹³

Nunca mais veio com a gente (*atiriwi usa puto*)...

Meu outro irmão Casimiro já comentava:
ele que quis assim, já conversamos muito com ele,
mas ele não quer ouvir,
está procurando isso.

Não quer mais parar de falar isso,
nem escutar conselho dos irmãos maiores...

Dessa vez eu [Mandu] disse mesmo a eles
que eu não era um deles:

-Não sou igual a vocês mesmo,
vivi andando por aí com outras pessoas.
E acabei indo embora de novo para o igarapé Onça.
Descemos de novo para São Domingos,

¹¹³ “Nunca parar de falar” (coisas ruins) é o ponto chave dos confitos, como crítica àquele que não deixa amansar. E assim, o conflito não tem volta.

eu, minha esposa e filhos.
Naquele tempo eu ainda era muito bom construtor de canoas.
Voltei para o igarapé Onça na casa da minha tia (bugo - MZ),
esposa do Diatasero [avô de padre Justino].
Lá também tinha maloca.
Lá fiquei novamente muito tempo, dançávamos, tomávamos caxiri.

Eles conversavam comigo:
que eles não haviam dançado sempre só entre eles [*Okokapeapona*] não,
que eles tinham dançado com meus avós [*Opayá*].
Assim me falaram todos os benzimentos.
Os *Okokapeapona* me disseram como era.
Assim eu me criei entre eles, eles me dizendo:
- As coisas são assim.

Eu cresci escutando eles...
Eu ia às vezes ainda até Pupunha, voltava...
Só eu que ia para lá, meus irmãos nunca vinham para cá.
Há pouco tempo atrás cheguei a Bellavista ver Joaquim....
eles continuam lá ainda, desde há muito tempo.

Casimiro, que antes vivia em Santos Anjos com os tios, havia seguido também com eles rumo às cabeceiras. Lembrando-nos de que ele foi criado por quase dez anos, sobretudo, no internato de Pari-Cachoeira. Nessa época, meados dos anos 1950, casa-se com Raimunda, uma mulher tukano bosoa de Boca de Sal ou Caruru. Segundo tradução da filha, de fala da esposa do finado Casimiro:

Foram buscar mamãe para eles se casarem.
Primeira filha nasce em 1957 (ele tinha uns 22 anos).
Foi então que começaram a dançar para ele aprender.
Numa dessas festas convidaram minha mãe,
e ele disse que queria ficar com ela.
Meu avô aceitou.
Quando tiveram 1º filho, ele era catequista.
De lá mudamos para igarapé Pupunha,
onde tinha muito peixe.
Era início dos anos 60.
Fizeram roça e começaram uma maloca,
pois ali que era lugar deles mesmo.
Era no Okonimiña¹¹⁴.
Eu já estava menina.
Começaram a fazer roça, levantar a maloca.
Meu tio Joaquim já era casado,
depois ficou viúvo e se casou novamente.
Eles começaram a se encontrar

¹¹⁴ Sobre os problemas entre os dançadores maiores dentre eles, nessa época, ver Cabalzar, 2008, 150. Por volta dos anos 1970, Antonio K. teria se mudado de Pupunha para Bella Vista, onde seu irmão Miguel já trabalhava como professor em função destas desavenças. Desavenças que já existiam desde mais antigamente. Avós de Antonio K. sempre vieram vivendo com o pessoal de Pupunha. Quando o pessoal de Pupunha desce para Pari-Cachoeira, ele teria ficado lá no alto, na região do *Okonimiña* e *Mariña*, justamente para onde retornam, anos depois, os que voltavam de Pari-Cachoeira. Entretanto, anos depois, Antonio sai daí para Bella Vista.

para fazer dabucuri deles,
pessoal de Bellavista e o nosso de Pupunha.
Eles estavam vivendo bem, estavam felizes e animados.
Era emocionante, eu acho.
Eu me emociono quando eu vejo.
Então, todos os que moravam no *Okonimiña*
se juntaram em Porto Colômbia,
onde moramos todos numa só maloca,
não tinha outras casinhas.
Todos cozinhavam de manhã
e colocavam quinhampira no centro.
Eles comiam todos unidos.

Na sequência, circunscreve-se em memória, comentários da filha do finado

Casimiro, em torno da vida de como conhecedor maior, no alto Tiquié.

Papai foi dos primeiros a trabalhar com os padres
quando eles chegaram aqui.
Quando eles casaram, os padres já estavam por aqui.
Mamãe teve dez filhos,
nenhum morreu,
minha mãe nunca sofreu no parto, sempre foi normal.
O lugar de nascer nunca mudou. Até o último filho,
minha mãe teve filhos sempre fora de casa,
porque para eles, pros avós, não prestava ter filho dentro da casa.

No início, com primeiros filhos, papai não benzia ainda,
quem benzia era meu tio, pai de Joaquim.
Ele era mais velho e tinha experiência de rezar.
Meu pai, ele era recém-chegado,
então ele foi aprendendo também, devagar.

Por recém-chegado, ela refere-se ao fato dele ter passado muitos anos morando no internato de Pari-Cachoeira e, anteriormente, ter vivido entre parentes maternos ou do segundo casamento de sua mãe, no médio rio Tiquié. A partir daí, ele passa a viver com os tios, logo se casa, etem uma aproximação densa com o sogro e com tios maternos (especialmente com estes, aprende as proteções da Casa em Festa). Mas voltará eventualmente, ao longo da vida, a ser *humilhado* por causa disso (nas palavras de sua filha).

Quando eu tava desse tamanho
eu já entendia e mamãe falava,
“-Por que tu não benze? Tu tem que benzer.”
“-Tem que aprender, vai estudar pra ti benzer.”
“- Estamos tendo muitos filhos, filhos, filhos,
e eu tenho vergonha de mandar os outros benzerem.”
Mamãe falava, e acho que ele foi procurar aprender.
Depois que eu fiquei moça, papai já benzia.

Ele aprendeu uma parte com o sogro.
Não aquelas danças,

aprendeu com sogro só benzimentos de doenças,
para benzer dor de cabeça,
que ele começou a aprender.
Depois, quando ele pegava, já passava outros assunto,
para benzer a criança, para dar de comer peixe.
Ai depois, o sogro viu que ele tava interessado,
tudo que ele falava, papai repetia. Ele disse:
-Tá bom, você tem memória boa.
Aí, parece que o sogro fez um cigarro pra ele.
Parece que papai conversou com ele.

Só que mamãe, depois que meu avô benzeu cigarro pra ele,
para ser assim benzedor especial mesmo,
porque ele tinha que ter memória muito boa também,
mamãe não soube resguardar.
Ela ficava menstruada e dava comida para ele.
Ai começou a fazer remoso para ele,
ele começou a ficar doente,
sempre com dor de cabeça.

Como meu pai não foi criado assim,
nunca tinha convivido com meus parentes (e dele),
sempre foi criado no meio dos brancos missionários,
ele não tinha como notar o comportamento dela,
acho que ele não prestava atenção não.

Quem já dizia para ela era meu avo, pai dela,
-Você está assim [tentando orientá-la, mas ela teimava].
Quando ele ficou doente, meu avo falou para ela.
Ele, meu avô, ajeitou de novo para ele se tornar normal, fez cigarro.
Aí que ele concentrava já, para pegar esses benzimentos.
Concentrava, às vezes diz que ele sonhava,
no sonho mesmo eles falavam para ele,
tu vai ser assim, tu vai ser curador, tu vai benzer,
você pode fazer assim, isso vai acontecer.
Você vai benzer assim nesse tempo, nesse mês...

Ele contava assim pra gente.
Até aí meu pai ainda não tinha experiência,
mesmo assim ele aprendeu.
Mas esse wanoare (proteção de doenças da Casa em Festa)
Esse ele foi aprender com meu tio,
com pai do Pedro, com pai do Joaquim, com os outros,
[irmãos maiores do finado pai dele]
e aí ele foi aprendendo assim.

Quando meu tio vivia, meu pai não benzia assim de verdade não.
Ele não tinha prática ainda.
Depois que ele foi tentando, tentando devagar.
Ele ainda tinha dúvida de benzer,
ficava com medo de não acertar.
Depois ele experimentava, quando dava certo,
ai que ele continuava.
Será que vou acertar? Será que não vou acertar?
Ele experimentava.

Quando dava certo, aí que ele rezava pros outros também.
Assim ele foi aprendendo.
E os outros foram confiando.
Confiavam nele:

- Ele reza bem.
-Quando ele reza, não dá fraqueza (wisire)
-Ele faz direito, não faz remoso pra moça.
Acho que através de benzimentos, eles rezavam
para a moça ser esperta, lembrar de trabalhar.
O povo elogia quando a moça é esperta,
levanta cedo, faz mingau...
-Foi ele que benzeu para ela ser esperta, já diziam.
Então todo mundo da comunidade procurava papai.

Dança também, mamãe disse que ele não fez de imediato *kapiwaya*,
ele foi aprendendo devagar, os outros ensinavam para ele,
até o avô do Higino Tenório [velho Mandu Tenório, ver adiante].

Eles elogiavam demais, porque meu pai não tinha ninguém, nem pai, nem irmão,
então eles preferiam ensinar pra ele,
porque ele não tinha ninguém, ele era órfão,
não tinha ninguém mais que pudesse ensinar para ele.

Além disso, acho que meu pai era interessado de aprender,
acho que isso que eles gostavam mais.
Meu pai era muito assim, decente:
-Eu mando! - ele não falava assim não.
Não era grosseiro, era educado,
tudo que eles falavam, ele aceitava...
quando corrigiam, ele também aceitava:
primeiro ainda, enquanto ele aprendia ainda.

Mas depois ele foi assim também.
Ele foi assim também depois de velho.
Mas primeiro não, tudo que eles falavam ele aceitava.
Quando velho, ele já sabia mais que outros:
assim que minha mãe disse.

Tinha gente que o tratava bem,
tinha gente que o humilhava.
Sempre.
De vez em quando, apareciam as pessoas
que humilhavam meu pai,
-Você não cresceu aqui!
-Você não nasceu aqui.
-Você não cresceu com a gente!
-Como você sabe?
-Você não sabe de nada não, é mentira sua.
Mas acho que papai não ligava não.
Acho que meu avô que ensinou isso pra ele [saberes, moderação]

Pelo início dos anos 70, conta Mandu que ele ainda estava no Igarapé Onça:

Enquanto eu estava em Igarapé Onça, meus filhos crescem.
Anita já estava grandezinha, a irmã depois dela morreu,

Sume. *Yukuro*, menino que veio depois dela, morreu também.
Outros disseram para minha mulher que as pessoas lá de cima
estavam soprando para os filhos dela...
E aqui estão as duas filhas que (ainda) tenho
[em São Gabriel da Cachoeira].
Depois da A. tivemos duas meninas e um menino,
que morreram no Igarapé Onça...
já grandinhos morreram.
E quando M., que foi a última, era bem criancinha,
minha esposa morreu; então a avó dela a criou.

Os padres então mandaram pegar aposentadoria,
e eu já tinha um dinheirinho.
Ajeitaram aqui em São Gabriel da Cachoeira
para eu pegar dinheiro e ajudar a cuidar de meus filhos.
Com os padres eu pegava leite,
comida para cozinhar e alimentar minhas filhas.
Nessa época ninguém mais tinha aposentadoria ainda,
só eu mesmo... pois eu ainda estava um pouco jovem
e sem saber o que fazer com as crianças

Uma das filhas mais velhas de Casimiro nasceu em 1960, ainda em Santos Anjos, e
teria ainda acompanhado o período em que construíram a primeira maloca na região de
Pupunha (Okonimiña...) após retorno de Pari, onde viveram até o momento em que as
filhas de Casimiro começariam a estudar e ele decide voltar ao Brasil. As filhas maiores
acabam indo para o internato de Pari-Cachoeira, os menores vão estudar na escolinha de
Fronteira (última comunidade tuyuka na parte brasileiro do Tiquié), que começa a funcionar
em 1974. Segundo ela:

Em 1967 mais ou menos.. eu já sabia das coisas.
Eles encontravam muitos parentes, fazendo dabucuris, wayuris.
Meu pai estava morando no Okoniminã (com pai de Pedro, próximo a Pupunha),
mas na época ele ainda era ligado no Brasil,
e não queria que as filhas estudassem na Colômbia.
Antonio que já tinha saído de *Nukuro*
[comunidade próxima à atual Cachoeira Comprida, logo acima de São Pedro]
e já morava em Bellavista [no Igarapé Abiu, lado colombiano],
ficava com raiva.
Então, pensando nos estudos dos filhos,
meu pai voltou para Kairataro (Fronteira),
onde começamos a estudar. Em 1974, já tinha escolinha.
Primeiro papai nos deixava em Kairataro com o pai de Pedro,
mas eles reclamavam [por terem que cuidar de filhos dos outros],
então papai veio.
Eu só entrei na escola com 12 anos,
mas então papai já tinha me alfabetizado.
Eu, na verdade já tinha ido estudar em 1970 na missão,
fiquei até 1979, mas no final eu só estava trabalhando.
Eu trabalhava, porque meu pai não tinha condição...
Pedro com pai dele, também vieram para Fronteira.
Tinha escolinha,

E estava Severiano, Miguel. Franciso era professor.
Aí a gente também vivia feliz, era animado,
o Chico [cunhado de Hilda] era professor,
pois já tinha estudado em Pari.

Pelo início dos anos 1970 eles teriam voltado para Fronteira, depois de uns quinze anos vivendo do lado colombiano, onde nasceram quase todos os filhos de Casimiro. O mesmo se deu com relação a Pedro.

Pedro, o mais novo destes três irmãos, teria no início dos anos 1960 por volta dos seus vinte e cinco anos, e seguia acompanhando seu pai: já estava maduro mesmo, terminando de ser criado e de crescer - *Año yu masã masiropehuã bukuayapanohuã*. Nessa época, conta Pedro Lima que ele foi para a Colômbia trabalhar com seringa, onde ficou por dois anos. De lá, foi para Mitu. Em seguida, teria andado bastante também com um Yebamasa, em sua comunidade no baixo Apaporis. Diz Pedro que eles também lhe contaram muitas histórias que ele ainda não sabia, tendo aprendido bastante com eles. Quando sua mãe morreu, ele voltou de suas andanças, mas ainda trabalhou um pouco em Pari Cachoeira, onde ficava para acompanhar os alunos. Depois de Pari ainda trabalhou mais três anos na Colômbia, em Miraflores (tinha deixado a primeira esposa com o pai dele, ela vindo a falecer nesse período). No retorno, ele encontra a nova mulher, ela também tukano de Boca do Sal. Pedro e Casimiro se casaram com mulheres tukano Bosoa, irmãs entre si.

Nessa época, quando se casa, é que Pedro começa a dançar. Desde então, o pai dele benzia breu, enquanto ele dançava. O pessoal de Cachoeira Comprida vinha dançar com eles, pois lá em Cachoeira Comprida eles tinham a caixa de adornos. Estava Alcidio também... Antonio Kamosoapo por sua vez, que teria ficado com a caixa de adornos que era dos *Buabiyakaparamera*, desde quando ainda viviam em Nukuro, agora vivia em Bella Vista. Nessa época, possivelmente final dos anos 1970, Pedro adoeceu mais gravemente (*suriawu*). Diz que adoecera desde que não fizera bom jejum na sua iniciação, na juventude. Alguns pajés jogaram água, mandaram que não ficasse com mulher e não tomasse caapi. Mesmo assim, por muito tempo, diz que ainda ficou sem pensamento, sem capacidade de entender-escutar (*tuomasiriayu*). Recuperou-se em parte, depois. O pai dele ainda chegou a ficar viúvo, tendo se casado novamente com uma mulher bará viúva de Fronteira (mãe de Quintino, Mandu e Emílio). Nessa época, esse pessoal de Fronteira começa a discutir um pouco com Pedro e Casimiro, e eles resolvem então retornar para Pupunha. Primeiro retornam para Pupunha: Masa, Casi, Joaquim, pai de Frederico, Agu, depois Pedro chegou.

Foi por volta de 1982 que a família de Casimiro saiu de Fronteira, novamente de volta para a Colômbia (ou, Pupunha). Segundo a filha de Casimiro:

O pai de Joaquim quis convidar para que a gente voltasse
(ele sempre tinha vivido na Colômbia).
Nós voltamos com esse meu tio.
Nós voltamos, porque em Fronteira começaram discussões,
pessoal dali dizendo que ele era órfão,
que não tinha convivido com parentes,
que não sabia de nada.

Meus irmãos todos estudaram em Fronteira e Pari [lado brasileiro],
depois terminaram de estudar em Trinidad [lado colombiano].
(Teresa, Cirpiano, Casi e Pastor).
Meu pai voltou de novo, e aceitou os planos
de fazer de novo comunidade.
Primeiro ele não queria ainda ser colombiano,
mas depois aceitou.
Meu pai foi falar com o padre de Trinidad
e ele o aceitou também como catequista.
Eu fiquei só um ano com eles, depois que voltou.
Logo em seguida, já em 1983 eu já vim para São Gabriel.

Depois disso vem a fase do garimpo do rio Traíra e, no caso de Mandu, também a vinda para a cidade de São Gabriel Cachoeira. Sua filha A. diz que depois da morte da mãe, Mandu foi para o garimpo. Primeiro, ela ficou com a irmã de Mandu, esposa de Ovídio, em São Domingos - depois de uns dois anos ela também foi para o garimpo com o pai. Lá encontrou seu atual marido, tukano do Açaí no médio rio Uaupés. A. já tinha duas filhas, quando tempos depois, seu pai voltou para o Castanha onde arranjou uma esposa, filha de uma hupda, mas esse casamento não deu certo.

É comum nessa região, jovens intercalarem períodos entre a casa e com os velhos, com momentos fora, trabalhando entre brancos. Criação com os seus (masãre), e criação, em geral já dos próprios filhos, com trabalho (pademasãre). O trabalho com que criam seus filhos, como no caso da geração criada com ouro do garimpo. Indo e voltando. *Masãre* implica tanto com quem se cria, como por quem se é criado, em modos que se contrastam no curso das gerações.

Fui criado com os *baya*, minha mãe não me mandou estudar.
Criei minha filha com o garimpo.
Vi o garimpo crescer. Vi São Gabriel crescer.

São interessantes certos diacríticos na vida de Mandu, pois além dele não ter estudado na missão, ele foi parte da primeira turma que chegou ao garimpo, e também chega a São Gabriel da Cachoeira quando a cidade ainda é bem pequena, vendo toda essa transformação, em diferentes circunstâncias. Chega no garimpo com sua turma:

tukanos de São Domingos, *Dasia* de Igarapé Onça, muitos adultos e jovens, sua filha maior, inclusive. Conta que levaram todo o rancho deles (enlatados e farinha), porque ainda não havia comerciante no garimpo.

Toda a narrativa do caminho pro garimpo também é interessante.¹¹⁵ Numa paragem, eles ficaram o tempo de construir uma canoa, depois continuaram. Nessa percepção do espaço e do tempo, as narrativas das andanças dos velhos ganham esse detalhamento dos ambientes por onde circulam. A descrição de como passou, por onde. Outros caminhos onde passou, por exemplo pela Colômbia quando ainda mais jovem, para o trabalho com caucho, ali também Mandu e seu amigo pararam para fazer uma canoa, depois seguiram. Outra imagem importante é a das saídas para grandes viagens: o tempo de preparar a farinha da viagem. Interessante que, em muitos relatos do gênero, é recorrente o preparo dos “trinta paneiros de farinha.”

Tinha muita gente indo para o garimpo, pessoal do Tiquié,
do Papuri, até de São Gabriel da Cachoeira,
até pessoal do Higino, todos.
Um monte de turmas de gente,
vários tipos de gente, de Taracua, Iauareté,
Porto Colômbia, até Cubeo...
Depois a história do garimpo vai crescendo.
Termina no final dos anos 80.

Chegando no começo do garimpo,
tirei terreno grande para poder trabalhar.
No começo tinha muito ouro.
Juntei, e quando fui em Vila Bitencourt, gastei tudo.
Comprei dois motores, de 6 e de 5 HP,
máquina de costura e comida.
Toda comida para poder comer lá no garimpo.
Mandava também para Marisa minha filha menor,
que estava com a tia em São Domingos.
Mandava 5 gr cada mês, sempre que alguém estava indo
do garimpo para lá, para que a tia pudesse comprar comida para ela.
Eu sempre juntava ouro. Quando ficava grande,
descia em Pari-Cachoeira, comprava rancho,
deixava metade para minha filha e subia novamente para o garimpo.
Assim que eu criei minha filha (*igore masow u*).
Dormia no mato, no caminho, ia para Pari-Cachoeira,
ficava indo de lá prá cá, de cá para lá.
Ficava 2 ou 3 dias em Pari Cachoeira,
passava ver minha filha em São Domingos,
trocava farinha com ouro, depois retornava de novo pro garimpo.

¹¹⁵ Entrei no doutorado inspirada também por uma narrativa do caminho, de uma jovem (que muito mais velha, narrava sua juventude) que, raptada em casamento, foge da distante região para onde fora levada, na região do Komeña, de volta para sua comunidade no Tiquié. No caso, relata aspectos do rapto em si, e do caminho de retorno: das malocas vazias que encontra, igarapés de cruza, do modo dessa fuga desesperada de início. Talvez tantas narrativas ainda possam ser retomadas em trabalhos futuros.

Interessante a noção de ser criado. Ao ser criado pelos *bayaroa*, Mandu enfatiza o acompanhamento que teve na sua formação de dançador desde pequeno. Depois, mais jovem, ou já adulto, ele sempre volta para o igarapé Onça, continua acompanhando esses velhos *Okokapea* em vários momentos: retornando do trabalho com os padres, do trabalho com caucho, da nova etapa criando gado na missão.

Quando sua filha era criança e ele já, viúvo, a criou (*masãre*) com o ouro, para além do trato cotidiano que a criança já receberia de outras mulheres (tias). Hoje, vivendo na cidade, é Mandu que nomeia todos os seus netos (filhos de suas filhas, sendo seus maridos um branco baré, outro um Piratapuia que diz não ter mais tais saberes, nem ter aprendido com o próprio pai). Além disso, também participa até hoje da criação dos netos com parte do seu salário de aposentado, além de todo o acompanhamento de seu crescimento e episódios de doença. Além de fazer diariamente suas refeições com eles.

Tinha muito ouro. Tinha música, bebida, mulher... Mas eu perdi tudo.

Segundo Mandu, no garimpo, ele passou a fazer uma rota de comércio de mercadorias, especialmente de peixe pirarucu salgado, entre Vila Bitencourt e o Traíra. Chegou a ter, na época, alguns empregados, ajudantes seus, cozinheira (a quem pagava com ouro), bote, motores. Chegou a trazer várias vezes mercadorias para o garimpo e foi em uma dessas ocasiões que, retornando de Vila Bitencourt com o bote carregado,¹¹⁶ acidentou-se na cachoeira, perdendo tudo.

Cabalar (1995) comenta que o tempo do garimpo influiu mais radicalmente na mudança de estilo de vida das comunidades do alto rio Tiquié, em termos de circulação de mercadorias dos brancos (zinco para cobertura de casas, alimentação, diversidade de mercadorias em circulação). Depois do acidente na cachoeira Jacamim no rio Traíra, em que perdeu tudo, ele ficou sem nada e teve que recorrer ao irmão Francisco (FeBS), que vivia na época em Vila Bittencourt (no Exército, depois viveu muitos anos em Manaus, casou-se, teve filhos):

Fiquei só com a roupa do corpo,
pensava todo dia no que tinha perdido, tudo.
Fiquei sem rede, nem nada....
Pensava:
- Como vou passar? E chorava.
Meu irmão¹¹⁷ trabalhava bem, então me dava comida

¹¹⁶ De mercadorias para vender no garimpo.

¹¹⁷ Na época Mandu tinha um irmão (FBS) servindo Exército em Vila Bitencourt. Posteriormente, esse irmão se mudou para Manaus. Na década de 1990, nas distintas oportunidades que Mandu ou Casimiro tiveram de ir a Manaus, sempre o visitavam. Esse irmão faleceu em Manaus em 2008.

Eu estava poderoso, eu era garimpeiro.
 As mulheres gostavam de mim ali:
 -Vamos no grêmio beber cerveja?-, convidavam
 - E agora - eu pensava - como vou fazer?
 Os trabalhadores do Garimpito chegaram.
 Eles, colombianos, trabalhavam do outro lado.
 Tinha muitas mulheres e homens por lá trabalhando no Garimpito.
 Chegava avião e jato levando gente para lá,
 eles sempre viajavam com avião, com jato.
 Só lá tinha colombiano, no Traíra
 [garimpo Tukano do lado brasileiro] não tinha.
 Eu fui com jato junto com os colombianos...
 Viajei com eles, eles me deram comida,
 especialmente um conhecido meu, que me chamou.
 Eu dormia, bebia, conhecia mulheres bonitas
 (que me roubaram grana uma vez)...
 Depois disso ainda voltei pro Traíra
 Juntei mais ouro e saldei minhas dívidas
 com o patrão de Vila Bitencourt.
 Ainda juntei mais ouro e fui-me embora do garimpo.
 Depois eu pensei de vir para São Gabriel da Cachoeira
 para trabalhar de novo.
 Vim, cheguei aqui, e aqui fiquei morando muito tempo...
 Cheguei e trabalhei na prefeitura, de matero.
 Fiquei morando aqui até hoje, desde que vim naquele tempo...

Sua filha maior que se casou com um jovem piratapuia, viveu um tempo na comunidade do marido (Açaí do Uaupés) mas depois também se mudaram para São Gabriel. Sua filha menor, enquanto vivia em São Domingos com a tia, foi convidada por uma prima para seguir para Manaus, trabalhar como empregada de uns militares. Tendo aceitado, viveu alguns anos por lá trabalhando em troca apenas de comida e abrigo, informalmente. Foram as mesmas primas que também morando por Manaus (pessoal de São Domingos), vendo a situação em que vivia, a apoiaram para voltasse para São Gabriel, numa época em que Mandu andava mal de saúde (início dos anos 2000).

*

Como são percebidos e configurados saberes maiores, com relação aos modos de viver circulando? Como a configuração dos eixos de confiança e modos de criação remetem a confrontos em termos das qualidades de seus saberes?¹¹⁸ Como tais confrontos (da ordem das redes de saberes) afetam relações (e conhecedores)?

Uma possibilidade seria circunscrever os eixos de confiança que os aproximam (às vezes em detrimento de seus próprios irmãos maiores FeBS, às vezes em detrimento

¹¹⁸ Não convivência dos mais jovens com os 'seus' conhecedores maiores, afastamentos do pai e do avô quando vão, por exemplo, ao internato ou prestar serviço militar; descuidos de suas caixas de adornos; descasos por 'seus' saberes; afastamentos de seus territórios de origem; as aproximações com os brancos.

uns dos outros, como quando Mandu passa a juventude separado dos demais, no Igarapé Onça); das vivências que diferenciam seus saberes (qualidades); de alguns outros eixos de confiança que atravessam a linha (rede agnática) comum onde se encontram como netos de mesmos avós, desde sua concepção, e nomeação, até hoje (e até a morte do finado Casimiro).

Entre Casas em Festa e em seus percursos de criação (*masãre*), enquanto vivem circulando, percebem-se entre diferentes eixos de confiança (e circulação de saberes maiores). Com relação a Mandu, conforme já dito: ele enfatiza os antigos avós *Opaya* em Pupunha, os *Okokapea* no Igarapé Onça, os *Yebamasã* com que sempre conviveu, e como se vê adiante, também o pai de Higino e Guilherme Tenório em São Pedro.

Pedro Lima: seguiu sempre com seu pai, tio e irmãos colaterais (FFeBCh), Casimiro inclusive. Recentemente tem se aproximado mais de São Pedro e da Escola (de Higino e Gire), marcando relativo afastamento dos irmãos maiores de Pupunha. Geralmente, os afins a que se referem muitos dos conhecedores tuyuka, pela importância em suas vidas de conhecedores, são os pajés tukano que então, na sua juventude, ainda propiciavam restauração de suas almas se fortemente enfraquecidos, pensamentos perdidos. Pedro e Casimiro relatam vivências nesse sentido.

Casimiro, como grande conhecedor a partir do momento em que conduz Casas em Festa já em Pupunha; como homem maduro e protegendo vários filhos e Casas; também respeitado como catequista, antes no Brasil, depois na Colômbia (pelo padre de Trindade). Casimiro volta a passar um período entre irmãos menores em Fronteira (quando traz os filhos pequenos ainda para estudar no Brasil), depois retorna a Pupunha na década de 1980. Ali, como se verá adiante, ele deixa de ter espaço para circular seus saberes maiores, enquanto também passa a circular mais, entre o alto Tiquié e São Gabriel, onde já vivem suas filhas mulheres e vários netos. Os motivos para ele circular são vários: cuidados com saúde, conflitos na comunidade, visitas. Nesse ambiente, aqui descrito em linhas muito gerais, é que tanto Casimiro, quanto Pedro, exibem interesse por uma aproximação da Escola. Alguma discussão em torno dos saberes que ali circulam, será retomada no final deste capítulo.

Observe-se relato de Justino Rezende com relação à turma *Okokapea* que desceu de Fronteira para São Domingos, e que na época se afastava dos *Opaya* lá do alto, e aproximava-se da região onde já vivia Mandu. Hoje, muito tempo depois, essa mesma turma *Okokapea* reflete seu próprio movimento de expansão, estando Pe. Justino entre Iauareté (até 2008), Manaus e outras paragens; seus irmãos, tendo se reaproximado

de Higino e Gire na Escola Tuyuka (o caçula é professor, o irmão do meio foi morar ali com ele, Justino desenvolveu mestrado com pesquisa sobre a Escola); vários de seus tios paternos vivem em Pari-Cachoeira. Apesar de nossa tendência de socioespacializar o movimento de expansão de predomínios agnáticos, é importante retomar-se o sentido da circulação de saberes e vitalidades.

Justino comenta que antes da chegada dos missionários, a turma dos *Opaya* do Gire e Higino, vivia ali pela região de Fronteira, próxima aos avós dele.

Eles agiam da mesma forma, isso era muito forte,
qualquer coisa ou falha que tivesse,
era motivo para dizer que o outro não era bom *baya*,
que não fez boa formação a seus filhos.
Tinha essa questão muito forte.
Se convidavam entre eles, a toda hora estavam fazendo festa,
era mais para provar se o outro sabia...
Só depois que os missionários chegaram, pararam um pouco.
Antes disso estavam lá onde é Fronteira.
Andavam todos naquela região:
turma do Higino um pouco pra cima,
nosso um pouquinho mais abaixo.
Depois foram se dispersando.
A turma do Higino ficou mais pra cima
e nossos desceram para São Domingos e dali pra Onça.
A mãe dos meus avós era de São Domingos,
e o tio chamou para morar com eles do outro lado,
São Domingos antigo.
Foram para lá, depois entraram pro Onça.
Lá acima de igarapé Onça,
tem outro lugar onde ficaram a primeira vez.
Depois que desceram para igarapé Onça, lá, que eu nasci.

Já hoje, enquanto Justino (*Okokapea*) vive circulando, percebe seus vínculos com a região em maior amplitude, uma vez que saiu da região no final do ensino fundamental, embora tenha voltado algumas vezes em visita (foi ordenado padre em 1994, em uma missa solene em Pari-Cachoeira). Desde então, como indígena e padre, viveu em Manaus, Campo Grande (fazendo mestrado), outros lugares; recentemente enquanto andava em Iauarete, também como pároco e diretor da Missão Salesiana de Iauaretê, dizia:

Iauaretê se tornou [para mim] um pouco mais um centro,
lá que eu tive mais empenho,
questão das organizações indígenas,
trabalho como padre,
reflexões, professores, escolas, lideranças.
Esse se tornou um centro de referência,
de envolvimento mais social político,
muito mais do que Pari-Cachoeira onde vivi no internato.
Talvez Iauaretê não tenha tantas divisões....

lá parece mais flexível.
Talvez também por eu ser de fora,
mesmo sendo indígena,
eles tenham mais acessibilidade comigo do que têm
com os padres indígenas da própria região...
outro tipo de influência.
Minha influência naquela situação,
e eles na minha história também.

Ao modo como a turma *Opaya* vinga retornar nos anos 1950, para a região de capoeiras dos avós, os irmãos menores de Justino vivem hoje outro movimento, ainda nessa direção. Estão em São Pedro, a meio caminho das capoeiras dos antigos. Não que estejam pensando em subir, mas eventualmente recebem convites dos velhos *Okokapea* da Colômbia, para viver em Bella Vista onde alguns deles (*Okokapea*) se encontram. A turma de Pedro e Casimiro, enquanto retornava nos anos 1950, viveu longa temporada em Santos Anjos, comunidade a meio-caminho. Nesse sentido é que aqui se olhará aos três irmãos voltando-se mais recentemente à Escola, convergindo seus saberes com outros que por ali então circulam. Voltando-se também a muitos outros lugares, em que tais saberes já circulam de outros modos, e potências distintas daquela com que circulam entre conhecedores, fugindo mais uma vez do escopo desta tese.

5. Somos diferentes: mas somos todos (igualmente) comedores de moqueado (abrandamento do rigor de nossos jejuns)

Falou-se acima dos saberes mais potentes e no que diferenciam. E que Mandu poderou uma questão bastante relevante, ao contar o mito de origem do branco, a ele contado pelos *Okokapea*, circunscrevendo em seguida um contexto (fato recém-acontecido) de manifestação de excessos e ressentimentos entre parentes (hoje respectivamente, moradores do alto e da cidade); ali indicava aspectos da circulação de saberes que se generalizam em vários confrontos.

Se, através da circulação (controlada) de seus saberes, o que deve ou não ser dito, como e quando, maiores distinguem-se dos menores, maiores e menores não deveriam exceder-se (a seus modos). Quando maiores se excedem (como padrões desmedidos) insinuando de fraqueza dos menores... eles é que serão então considerados “à toa.” Conforme vinha ponderando Mandu, o grande conhecedor não é “um qualquer” (atribuído a menores por maiores), mas será assim considerado se não respeitar as forma de circular

saberes sem excessos. Aos menores, se aconselha não colocar seus saberes a circular entre maiores, a não ser que seja convidado, quando então não deveria negar-se. Ao certo que os excessos ocorrem, e geram conflitos. Por exemplo, apresentando um certo saber de modo indevido, ou negando-se a apresentá-lo diante da solicitação de um irmão maior. Mas aqui se discute mais especificamente, dois modos de circunscrever a circulação de saberes maiores, reatualizando a hierarquia e a agnação: menores falam por baixo dos maiores; menores só falam entre maiores se convidados; e nem uns, nem outros, devem se exceder a seu modo.

Essa perspectiva é análoga àquela discutida por Hugh-Jones, em torno da tensão entre revelar e manter em segredo suas riquezas cerimoniais. Se o conhecimento passa oficialmente por linhas paternas, isso não se daria na prática, uma vez que o conhecimento precisa ser apresentado, também, abertamente. De vários modos se reapresenta esse paradoxo ou tensão, entre revelar e manter em segredo os saberes maiores. Para ter valor o conhecimento precisa ser, de um lado, mantido secreto; de outro, apresentado, performado (displayed). Se ficar totalmente secreto, ninguém saberá que você o tem. Se for totalmente aberto, perde a capacidade de diferenciar entre velhos e jovens, conhecedores maiores / gente que não sabe nada (à toa ou *buri nira*), maiores e menores, meu grupo e outro grupo, homem e mulher. Para apresentar abertamente *niromakane* ou um canto, poucos dominariam uma boa produção, ao mesmo tempo em que poucos seriam os que realmente poderiam entendê-lo.

Dando-se desse modo, saberes em circulação produzem conotações de fraqueza (não tem nada, é ignorante; desrespeitado, ignorado, desmerecido). Por sua vez, atribuições de fraqueza são sempre contornadas de modo produtivo, no sentido da reatualização da agnação.¹¹⁹ sempre reforçando, marcando e enunciando certa qualidade geral dos saberes maiores (sua igualdade, na diferença). As atribuições de fraqueza ou de excessos, feitas em várias circunstâncias, desencadeiam a produção da diferença, ainda que em novos modos (em que saberes circulem gerando hierarquia). Promovendo atribuições de força e fraqueza, qualificando pela diferença (ou pela igualdade na diferença), saberes e conhecedores.

Orientando a circulação de saberes e vitalidades, Mandu elicitava, por um lado, modos de *afirmação da diferença*:

-só os maiores podem afirmar-se como os que têm (diante de todos);

¹¹⁹ Vale ressaltar a discussão de S.H -Jones (1995) sobre a noção tukano de Casa.

-*menores* falam por baixo dos maiores;

-esses modos de falar (de diferenciar) correspondem a distintos modos de se exceder.

Por outro, modos que marcam a igualdade de diferença:

-*niromakañe* circula do mesmo modo, entre maiores e menores.

A circunscrição alternada de modos de circulação dos saberes, gerando confrontos entre a afirmação da diferença e a afirmação da igualdade da diferença (que todos têm saberes que circulam do mesmo modo entre eles -maiores, ou menores- ainda que saberes de qualidades distintas), delineia-se como um modo produtivo e sempre reiterado (nas mais diferentes circunstâncias) de geração de transformações e de abrandamentos (seja nos modos de circular, seja no conteúdo de saberes em circulação), no bojo do qual a agnação se reatualiza em novas formas.

As discussões etnográficas que se seguem são feitas com referência direta à explicitação destes modos distintos e genéricos de circular saberes que, em múltiplas possibilidades de confronto, diferenciam entre maiores e entre menores. Com o que se distingue continuamente saberes (mais ou menos potentes), relações (senioridade), conhecedores (maiores e menores, velhos e jovens, índios e brancos). No modo de circunscrever abrandamentos, se dizia por exemplo, que os saberes dos menores circulam tal como os dos maiores. Todos diriam então, igualmente, que têm sido assim desde a origem: escutando de nossos conhecedores maiores. Argumento que marca a igualdade na diferença.¹²⁰

Na sequência são descritos exemplos de atualizações desses modos de circular saberes, conectadas a outros modos de se criar e viver. A partir de algumas vivências de Paulo Wakari (filho de Pedro Lima); Casimiro; M. e Mandu; Laureano e Higino Tenório.

Pedro Lima e o filho, bayaroa

Paulo contava como vinha se sentindo desmotivado a dançar em sua comunidade de origem, enquanto agora sente-se mais animado, dançando em São Pedro (Escola Tuyuka). Contextualizava:

Meu nome não é nome de flauta sagrada.

Meu nome tem vida em Pabu (Santa Izabel).

¹²⁰ Imagine-se a narrativa da origem comum de todos os povos tukano. Depois há uma diferenciação cosmológica entre gente do céu, da terra e da água, vivendo em paisagens distintas criadas por seus ancestrais. Depois os processos de 'civilização' pela incorporação também de capacidades dos brancos.

Essa não é Casa de Flauta Sagrada. e ali eu tenho nome.
Quem tem seu nome-coração com a força das flautas sagradas,
tem vida e coração de um ser que nasceu para ser *baya* ou *kumu*.
Poani, Ñoro, yYukuro, Dupó...

Segundo o tradutor, tem o âmago da vida dele de flauta sagrada; ele está por dentro da flauta sagrada e, nesse sentido, têm vidas comparáveis. Ele fora criticado por seus irmãos maiores, por estar dançando como um *baya* à *toa*. Ou dançando à *toa*, pois que não teria nome e alma de *baya*.

O meu coração já pertenceria a outro lugar (*apetuti makã*).
Eles dizem que me deram esse nome *Pao*,
que pertenceria ao grupo dos menores,
a alguém como eu [*Opaya*, dos maiores, mesmo que não o maior de todos]
Me insultam dizendo que eu e meu avô temos nomes dos menores.
Que esse nome *Pao* só era dado aos *apera*: às últimas tribos tuyuka.
Que só chegava para *Pao* a vida dos que estavam a serviço da casa.

-Você está fazendo à *toa*.
-Você não é filho do *baya*.
-Quem poderia dançar seríamos nós.
-Nós é que somos filhos de *baya*, - diziam.

Cansado de escutar, o jovem teria dito ao próprio pai:

Não vou mais dançar contigo, pai.
Deixe-os dançarem agora, eles,
os que tanto dizem que são filhos e netos dos bayas
(*kuã basaro bayaroa paramera*)

A esses que estão dizendo isso,
que esse meu nome não existia entre dançadores,
não dou vistas, não me importo.
Acho que eles é que são jovens
falando à *toa* sobre as coisas dos mais velhos...
Como se eles mesmos entendessem mais que os velhos,
da realidade dos conhecimentos.

Segundo o tradutor, “uma discriminação entre os mais jovens e os mais velhos pela realidade dos conhecimentos, nesses dias.” Ainda o jovem seguida:

Eles estão contradizendo meu próprio avô,
que, ele mesmo, já dizia:
- Esse nome existia entre meus avós.
Isso já dizia meu próprio avô.
Já que tenho vida com o coração do meu avô,
estou, com meu coração, no lugar de meu avô.

Hoje todos aqueles que passaram pelos internatos dizem que, por um bom tempo, escutaram ou tomaram as falas dos pais por brincadeira (com desatenção, desconsideração, desprezo, sem entendê-las). Assim jovens em geral desprezaram aos velhos através de seus saberes. Analogamente os brancos de então (os salesianos que

instituíam os internatos) desprezavam rígida e quase generalizadamente naquele período, aos mais velhos, através de seus saberes. Então *Wakari* elabora essa analogia, entre a discriminação pela diferença de seu nome, e a discriminação aos velhos (essa comum a quase todos, mas aqui ele se exclui): meus irmãos maiores é que não estão levando à sério a fala de meu avô. Algo comum aos que pretendiam insultá-lo, mas dos quais ele se diferencia):

No mesmo sentido, dirá ainda:

Mesmo que meu nome *Pao*
não seja nome de flauta sagrada,
meu avô, ao me nomear,
disse que eu seria dançador: um *baya*
- comedor de moqueado (risos) -
assim como esse meu irmão maior,
que também é um *baya* que come assado.

Bayas não comeriam moqueado, nem tanto assado.

Mas hoje... não agüentamos todos os jejuns.

Por isso, diz que seus irmãos maiores da comunidade eventualmente o “discriminam” (nos termos do tradutor), afirmando que os maiores é que são filhos de *baya*, e não ele... Então ele reverte o argumento dos maiores, confrontando-o agora à igualdade de diferença. Se são diferentemente *baya* (outros mais, ele não: ou ele, nem tanto *baya*), todos o seriam, conquanto entretendo e igualmente, comedores de moqueado.

Na crítica dos irmãos maiores estava embutido ainda um desrespeito (atributo de fraqueza, vital) ao seu avô e a ele. Tomavam a fala desse avô (e dele, por extensão ou comparativamente) por brincadeira: justamente a fala que faz de *P.Wakari* hoje *baya*, dançador ainda junto ao próprio pai.

O confronto produtivo se através dessas possibilidades de alternâncias ou contrastes. De um lado, os maiores marcam a diferença vital, entre ser ou não *baya*. De outro, enfatiza-se algumas semelhanças, de suas diferenças (nos termos dos saberes maiores em circulação): todos, ele inclusive, são dançadores *baya*; e nesses confrontos marca uma série de abrandamentos, marcas de semelhanças de diferença, que anulam a diferenciação mais extrema e vital inicialmente explicitada. Pois que ele, absolutamente não se vê como um dançador qualquer (não *baya*), na medida em que vem sendo *baya* desde tempos passados, com seu avô, e o avô dele.

Ao certo que tais confrontos o desanimam por um tempo. Não queria mais dançar, e questionava ao próprio pai, por que continuava a dançar enquanto andavam a insultá-los? Do seu ponto de vista, quem se excedia falando à toa, eram seus irmãos maiores, no modo como o criticavam. Mas não são as intrigas que interessam, e sim o modo como

desqualificações (fraqueza dos menores, pela diferença) ativam essa alternância, com a desqualificação então dos primeiros (semelhança na diferença). Entre os dois modos de circular saberes, que se transformam com os saberes.. Redes agnáticas, em ambientes de expansão de predomínios, em fluxos de confiança.

Faça-se uma pausa sobre essa percepção do confronto e a alternância produtiva entre modos de circular saberes, entre maiores e menores, para se observar a atualização deste processo na circulação dos saberes dos brancos e saberes maiores dos velhos, na época em que os missionários chegaram em Pari-Cachoeira. Naquele tempo, dizem, os jovens alunos dos internatos teriam (então já pensando como os padres) passado a tomar a fala de todos os velhos como brincadeira (atributo de fraqueza).

Segundo relata Higino Tenório:¹²¹

... Naquele tempo chegou uma outra fala, o que se dizia mudou.¹²²

Com essa outra fala de humanizar/civilizar (*atie basoka señoire hirê mena*), fizeram todos os nossos conhecedores como desprezados (*buri nira*)...

Só os brancos eram bons e tinham conhecimentos bons:

-Nós é que somos conhecedores

-Vocês, moradores das cabeceiras dos rios, desse interior, devem estudar as coisas dos brancos para se tornarem civilizados.¹²³

Já ficou como lixo (*buri nire waw u*) nossa cultura.

Não respeitaram os chefes, os benzedores, os dançadores, os pajés.

Quanto aos alunos, pensaram como os padres,

porque os padres traduziram wati por diabo e

ao mesmo tempo, nos inculcaram uma imagem do diabo dos brancos

mostrando quase diariamente filmes do diabo ardendo no inferno e coisas assim.

E velhos não quiseram mais repassar aos netos, pois os filhos diziam aos velhos (seus pais) que seus netos no futuro, não iriam mais repassar esses saberes aos

¹²¹ Essa narrativa foi redigida por Higino Tenório originalmente em Tuyuka, quando foi aos Estados Unidos em viagem que decorre dos registros de suas cerimônias realizados nas Oficinas de Música da Escola, em 2004. Ali alunos e professores de Dartmouth College, em cooperação com Marlui Miranda, Aloisio Cabalzar, Guilherme e Higino Tenório, editaram e produziram um CD hoje em circulação, *utapinopona basamori* (cantos e danças dos Filhos da Cobra de Pedra). Essa fala viria a ser apresentada a alunos da universidade, publicada em parte no encarte do cd editado, e posteriormente publicada também no livro de poesias de uma escritora austríaca.

¹²² no tempo de meu bisavô ainda, apareceu uma profetiza avisando que chegariam outros brancos, que trariam coisas boas (*k uã añurere neheadara tiya*). Ela previu que os padres chegariam entre nós.

Ela morreu e o tempo passou. Quase já tínhamos esquecido do que ela tinha dito quando, num certo tempo, os padres chegaram e se apresentaram para nós dizendo essas coisas.

Meu pai, (seu nome de benzimento era Bua) foi estudar em Taracua em 1933. Ele foi porque meu avô disse a ele: "Vá estudar, pois agora chegaram novos tempos, e vocês pensarão diferente." *Buewaya apeye burekoripu nia, muapeha mera wakũre tira niadaku - k u hiri*. Nós, seus filhos, também fomos mandados para estas mesmas escolas...

¹²³ -*Ania basoka nia usã, tũomasiri basoka nia usã hir basoka nimipakara, poterimakararĩ ñañaaro tiapeya hirã. todokare muape wayarĩ añurerĩ bue, basoka seeñorã waya higũ*. (ver capítulo 2)

próprios netos. Os velhos não aceitaram realmente essa mudança: aceitaram no sentido de que, quando você é muito humilhado, você aceita. Os velhos se sentiram desamparados, por terem sido passados de “prestigiados”, a “humilhados.” Apenas desse modo podemos dizer que eles aceitaram, por exemplo, trocar seus nomes ancestrais por nomes de santo.

Falas que transformam - como a desses brancos - os saberes dos velhos, em “lixo” (em tradução do próprio Higino). Foi só depois de muito tempo que essa percepção¹²⁴ se inverteu, segundo afirmam, e as falas dos padres é que foram então, consideradas à toa. Mas também se reconhecia nesse sentido, que nem todos os brancos são iguais. Que falas dos brancos poderiam circular também de outros modos, daí que nem aqueles eram exatamente o que antes, diziam. Também os padres estavam equivocados, pois tudo o que disseram que eles não tinham, como sal, roupas, civilização, tinham sim, ainda que de outra qualidade. Delineiam-se assim vários confrontos segundo os modos de circular saberes em questão.

No exemplo de Wakari, seus irmãos maiores tomaram a fala do avô por brincadeira, mas imediatamente a perspectiva se inverteu: “à toa” seriam os maiores. Há produtividade sempre que saberes tomados por suas qualidades diferentes se confrontam, ora no registro da diferença, ora no registro da igualdade de diferença. Saberes que podem se ditos, aternativamente, melhores - maiores, ou “à toa” - menores, segundo estes modos de circular, entre excessos e moderações, inclusive.

Nos primeiros tempos dos confrontos envolvendo a fala dos brancos (das missões): -“Chegou uma outra fala.” Chegou um modo de falar) que estancava (aparentemente) a produtividade imediata dos confrontos. Só se marcava a diferença. Posteriormente se pensou se seria possível em novos tempos já, colocar saberes dos velhos a circular ao lado dos saberes dos brancos, sem medo? Ainda que sim, como hoje se diz, sempre com muitos cuidados (e proteções), não se deixando enganar pelos corpos, ou palavras.

Porque já aconteceu isso, e ainda tem isso...
Qualquer palavra deles:
os homens brancos são malandros.
Inventam cada frase só para brigar pela sua idéia.

¹²⁴ Tal formulação dos padres (brancos), então rígida e estanque, depois a percebem em sua relatividade, o que sempre é relatado como experiências pessoais dos índios diante da dissimulação, excesso, desrespeito moral e no trabalho, dos missionários para com eles (mudar a percepção de uma fala, ou benzimento no caso, a partir de experiências pessoais: não mais o considerando à toa mas o tomando em sua produtividade, ou aqui ao contrário, não mais a tomando produtiva, mas a percebendo à toa). Ou relatado já nas falas das lideranças, com um desejo de reverter o processo de desvalorização dos saberes imposto pelo modo de falar daqueles padres.

Será que por trás dessa palavra [da escola bilíngüe, por exemplo]¹²⁵
não tem algo mal, algo vulnerável
para extinguir algumas línguas indígenas?
[porque língua é política, dizia].
...Falo isso porque a palavra de ordem hoje
é que devemos competir com homem branco.
Sempre foi minha preocupação, isso:
para que nosso [conhecimento] seja considerado
tão bom quanto o do homem branco.
Tem gente aqui com fortíssimas seqüelas
da época em que estiveram nas escolas.
Escola não é lugar de medo.
Isso já aconteceu.
Agora não pode mais acontecer.

Ele fala do equívoco dos índios: ter tido medo da palavras dos missionários (escola como lugar do medo).¹²⁶ Exceto naquele momento, nunca mais confiaram absolutamente nas palavras dos brancos, sempre cuidam das palavras que eles mesmos usam diante dos brancos.¹²⁷ Para muitos esse equívoco não foi percebido, acham a fala dos colonizadores preponderantes, por elas se interessam acima de tudo.

Muita gente ainda acha que somos colonizados
[naquele sentido dos primeiros tempos]:
Muita gente ainda acha que o tipo europeu
é o verdadeiro branco [com coisas boas]
Pois até disseram [de um assessor de origem holandesa, loiro de olhos azuis]:
-Quero descendente dele (risos).

Sentido marcado pela idéia do melhor conhecimento, vital e absolutamente de maior valor, circulando desse modo por cima dos saberes dos índios (como irmãos menores, saberes absolutamente menores). Por seu lado, outros desconfiam, impossibilitando, absolutamente, a circulação lado a lado destes saberes.

... outro desconfia
que ainda somos colonizados,
por europeus que vieram tomar
Inteligência e conhecimento,
e não só terra.

¹²⁵ Discussão em reunião focada na arrancada do processo de consulta sobre implantação da universidade indígena do rio negro, em São Gabriel da Cachoeira, 2009. Continuam as falas de Hígino.

¹²⁶ É importante ressaltar rapidamente tudo isso, porque muitas vezes as palavras dos índios parecem muito semelhantes às palavras de educadores brancos (interesse de alunos, escola como lugar de medo, responsabilidade, fortalecer nosso pensamento): é importante percebê-las a partir de seus contextos.

¹²⁷ Se falo que nossa escola é autônoma, chega o capitão do Exército e diz: -Aqui é Brasil, você tem que aprender a falar português! Essa palavra cria impacto político dentro do sistema, tem conotação de rebeldia, revolução, criação de novo estado. Se chamar de autonomia, vem lei de segurança nacional. Eles pensam isso. Diz que decidiram no encontro em Leticia, que deve-se dizer protagonismo. Não é por medo, é fazer jogo de cintura. [igualdade na diferença: brancos e índios usando de sua astúcia].

Segundo percebe a possibilidade destes saberes circularem em sua diferença:

Hoje não é mais assim em termos de conhecimento.
Hoje é competição com o homem branco (na estrutura da educação):
que o nosso é tão bom quanto o deles.

Agora se pensa, ao menos, uma semelhança, eqüipolência, possibilitada também pela atitude mais moderada de alguns brancos, para com seus saberes.

Porque já fomos enganados
Pelo homem branco [que] só veio destruir,
que tem que ser [o seu] um único conhecimento
absoluto e verdadeiro.
Temos que quebrar isso aqui.
O meu é tão válido quanto o seu.
Vi acadêmicos muito importantes no mundo se perguntando:
- Será que nosso conhecimento é absoluto, melhor, autêntico?

Já ao comentar a seu modo a possibilidade ainda além, da preponderância do pensamento indígena, Higino enfatiza, primeiro, a necessidade de se desconfiar sempre dos brancos, também dos que falam disso. Ainda assim, se entendidos os saberes dos brancos circulando por baixo dos saberes indígenas (*niromakañe*), restaura-se a produtividade do confronto, ao modo indígena de se marcar diferenças (que se alterna com modos de marcar a igualdade, nessa diferença).

Eu entendo assim, a sabedoria que temos
Temos que dizer o conhecimento que temos,
partindo da gente, do povo indígena rio Negro
Daí sim vamos trazer o violão piano...

Na possibilidade da preponderância dos conhecimentos indígenas, justamente a que busca na Escola - e ainda ainda que desconfie dos brancos que o afirmaram - os índios se antecipam colocando a circular saberes maiores (*niromakañe*): - "Falar o que temos," depois escutar outros saberes.- "Se temos conhecimentos, narrativas, partimos dessas potencialidades que temos.". Então, no tão falado diálogo intercultural, se "pensaria como reconhecer e dar aprofundamento" (aos saberes maiores de que se partiu)..

Uns e outros ao certo vão se exceder, daí a desconfiança... assim como aqueles com que mais se importam (ou até aqueles parentes com que já se importam menos, em tese, "porque já mudaram prá cidade"), tão comumente se excedem, ou se equivocam. Como os ancestrais dos índios na origem, escolhendo armas menos potentes (narrativa acima, na origem do homem branco). Como dizia Mandu:

Nossos antepassados já tinham sal de casca de banana e sal de caruru do rio.
Antes dos padres, e antes do Manduca ainda,

passou um fotógrafo que disse que aqui não tinha sal
(na vista deles os velhos estavam sem sal,
estava passando mal sem sal, e lá na cidade é que lá tinha sal...),
eles disseram que ainda iam chegar os padres e o sal na vida deles.

É possível pensar esses diferentes saberes circulando lado a lado, não há paradoxo: os índios conciliam capacidades indígenas e capacidades (mercadorias, saberes, qualidades) dos brancos. Nesses circuitos, alternam entre o que circula na semelhança (igualmente entre índios e brancos) e na diferença (na hipótese da preponderância do conhecimento indígena). Modos de confronto que re-atualizam a circulação de vitalidades e a agnação.

Nossos antepassados teciam tanga de wasoro,
que consideravam como roupa.
Os padres e os brancos trouxeram roupas para eles não ficarem com vergonha.
-Vocês fazem coisas feias, ruins...
-Tenham vergonha!
(*mua ñanaro tia, boboro tia*).
Assim eles mandaram usar roupas...
Hoje acho que na cabeceira do Solimões
tem gente que ainda não quer usar roupa.
São perigosos esses que não querem usar roupa hoje em dia.
Mas acho que eles já usam.
Acho que a gente não vê mais isso.

6. Faça como quiser!

A discussão a seguir interessa sobretudo nos termos das linhas de dança, que, como se verá, atravessam desde o alto Tiquié até a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Enseja também esse exercício descritivo, que busca se aproximar dos modos tuyuka de confrontar saberes nos termos das suas qualidades maiores, menores. De buscar, com isso, não percepções dos conflitos, mas do alcance produtivo das redes de saberes. Enquanto os Tuyuka, no caso, se dispersam na região, sobretudo no que diz respeito a linhas de dança, seus próprios modos de circulação de saberes, e seus próprios saberes, se transformam. delineando diferenças e a agnação em contextos de expansão de predomínios.

M. Tenório vive na cidade há cerca de 12 anos, e andava mediando em 2007-8 um apoio da prefeitura do município de São Gabriel, a um grupo de danças indígenas da cidade de São Gabriel, composto por vários tuyuka moradores dali, quase todos nascidos no alto Tiquié e aqui vivendo também há menos de vinte anos. Naqueles anos (entre 2007-

2008) andavam se apresentando em eventos variados como Festribal, ordenação de um padre indígena do Colégio, inauguração de uma maloca dos índios Baniwa nos arredores da cidade (Itacoatiara Mirim), eventos organizados pela Foirn, outros pela prefeitura, e até em festivais culturais em Manaus. Mesmo na cidade, os *Opaya* estavam no centro dessa linha de dança: Manduzinho e os filhos de Casimiro Lima, bem recentemente chegados do alto Tiquié, para onde vieram todos eles, após a morte do pai.

Certo dia, estava Guilherme Tenório de passagem pela cidade, e na maloca onde os Tuyuka apresentavam uma dança. Mandu foi, ao modo do irmão menor, consultá-lo, ao maior, sobre a parte que deveria dançar na sequência, ao que Guilherme (ou Gire) respondeu, marcando distanciamento e descompromisso: - Faça como quiser! (*M# boro tiya!*).

Não foi exatamente o que se marcou em outra ocasião, quando alguns dos dançadores da cidade, irmãos menores do pessoal do alto, foram duramente criticados pelos maiores do alto, por estarem usando ou usurpando os saberes dos velhos *Opaya*. Na ocasião, o dançador respondeu:

- Por acaso eu trouxe sua caixa de adornos?
- Por acaso estou dizendo que sou baya?
- Não. Então aqui eu danço como eu quiser.

O maior marcava o excesso do menor (expondo saberes dos maiores e pior, na frente dos maiores, em algum ginásio da cidade). Afirmando como seus, saberes que seriam dos maiores. Tomando saberes maiores por brincadeira.

O menor marcava diferenças: Enquanto os maiores dançam com suas caixa de adornos, no exercício de suas prerrogativas, aqui não se usa tais adornos. O menor ainda acrescentava: - “Aqui na cidade não dançamos completo, apenas partes, porque tem muita cachaça e não daria para chegar até o fim.” Não se usa adornos, não se dança completo, nem jamais dizemos: - “Sou baya.” Apenas se dança, partes de danças.¹²⁸

Essa dança que circula entre os brancos, na linha de dança da cidade, não é a dança dos baya. É apenas uma dança qualquer, enfatizava M. Mas o entendimento dos maiores não se dava nesse sentido, pois reforçavam que era, sim, a mesma dança, a dos

¹²⁸ M. dizia que era apenas uma dança qualquer. Que aos olhos dos brancos, aparece como dança original (assim aparecem em Manaus e alhures): o que ressalta a diferença ora marcada entre os irmãos. Anteriormente se comentou a fala do velho Casimiro, tomada como insulto por um parente. Como diziam ali, com o agravante de que fora sustentada por brancos ali presentes. O maior via um excesso no menor (exibindo saberes e danças de seu próprio avô, na cidade), e ainda com suporte dos brancos, para quem M. dança bonito, sendo até tomado por líder daquela linha de dança, o que puxa: equivocadamente, porque está na ponta! Isso exalta ainda mais as críticas dos maiores.

maiores., E desqualificavam alguns menores que compunham a linha de dança, por colocar a circular inadequadamente saberes maiores (dos maiores). Assim, em alternâncias, as argumentações prosseguem, ao modo como se discutia. Assim prosseguem alternando argumentações de modo tal que saberes se confrontam enquanto se diferenciam.

O que interessava sobremaneira à discussão era, entes de tudo, o modo como Higino circunscrevera anteriormente, a circulação dos saberes dos brancos entre os saberes dos velhos (no marcado tempo das missões, ou no tempo mais atual em que se pode até pensar na preponderância do pensamento indígena).

Quanto à semelhança (entre danças dos maiores do alto e de M., hoje na cidade), ela remete a suas vivências e criação ainda lá no alto Tiquié, em São Pedro, entre seus maiores, antes de vir morar na cidade há pouco mais de uma década. Foi criado com o avô deles, um grande *baya*. Quando o velho Mandu dançava (esse Mandu é avô de Higino e Guilherme), M. já o acompanhava, no final da linha de dança (o *baya* dança no meio de uma fila de dançadores, aquele que está se tornando *baya* dança ao lado do *baya*, os aprendizes dançam mais no final da fila, nas duas pontas). Ele (o menor em questão) como um braço da linha de dança do avô de Guilherme e Higino.

As críticas do maior coincidem com um redirecionamento dos eixos de confiança (no que diga respeito aos saberes maiores dos avós).

Mandu¹²⁹ era “muito *baya*” [grande conhecedor dançador]
e ‘eu sou braço/fruto das danças dele’
(*kɛ basawɛ dikatiwɛ* ou fruto dele).

O velho não tinha para quem passar suas danças,
já que o filho não se interessava
e os netos estavam circulando pela região,
entre brancos e outros.

Então Mandu passa a convidar Alcídio,
um irmão menor, para acompanhá-lo.
Não tinha muita gente para quem ele pudesse passar.
Eu estava com eles também, e eles confiavam em mim.
Então o velho Mandu me convidava
para acompanhar Alcídio, na ponta.

Outros dançam uma mesma dança, sem no entanto compor a mesma linha. Algo nesse sentido se passara no Onça igarapé, mais antigamente,¹³⁰ quando lá foram viver

¹²⁹ Este Mandu, avô de Higino e Gire, e não o Manoel ou Mandu Lima.

¹³⁰ Enquanto segue-se a descrição de nuances ou aspectos da circulação de saberes no âmbito da dispersão *opaya*, continuidades e descontinuidades nos fluxos de confiança envolvendo netos de Buabi Yaka (pessoal de Mandu, Pedro, Casimiro Lima) como irmãos menores dos netos de Poani Ekagɔ (pessoal de Guilherme e Higino), entre eles e os outros, que os têm acompanhado nos últimos 200 anos ou mais (*Okokapeapona*, *Kumumuapona*, *Miñodokapwara*, *Dasia*). Modos de circular estes saberes.

dançadores maiores *Okokapeapona*, com quem conviveram muitos *Dasia* e também Mandu Lima. Dizem que quando esses velhos dançadores *Okokapea* morreram naquela região na década de 1980, os Tuyuka que ainda viviam ali (apenas os *Dasia* andavam) ficaram sem *baya*.

-Não sou filho de *baya*, portanto não sei dançar. Já diziam dito os *Dasia*.
-Não sou filho de dançador, sou um qualquer
(filho dos menores, ajudante
dos benzimentos dos maiores: *basekotera*) - pensavam.

Mas contam que, então, os seus vizinhos tukano os provocavam a dançar:

-Acho que você sempre acompanhava os maiores,
amanhecia falando com eles na maloca,
você aprendeu uma parte,
consegue dançar sim.

Incentivados por eles, o líder *dasia* começou a dançar; depois se acostumou, conforme conta. Acostumou-se também a viver ali naquela região, distanciado do alto Tiquié, nas vizinhanças dos Tukano de um lado e dos *Yebamasã* de outro (no baixo Pirá Paraná e mais próximos do Tiquié). Ou seja, passavam a dançar entre menores, circulando seus saberes sem excessos, entre eles mesmos. Com grande distanciamento, conforme marcado pelos maiores: - Menores falam por baixo dos maiores. Diz-se que, com tal afastamento dos *dasia*, antes seus *padekotera* e *basekotera* (ajudantes no trabalho e nas cerimônias), alguns velhos *Opaya* avisaram: deixariam de citar, no curso de suas entoações cerimoniais, certos ancestrais *Dasia*, pois que esses não viviam mais com eles, não cooperavam mais ao modo como sempre antes vinham vivendo.

O distanciamento dos *Dasia* aos *Opaya* seria maior, mais marcado, que aquele entre os *Miño* e *Opaya* criados na mesma comunidade, entre os mesmos velhos conhecedores, em confiança. Aí a discussão sempre é mais crítica e os insultos mais marcados. Entre os próprios *opaya* por exemplo, também há muitas. Já que os próprios *Opaya* estão dispersos como maiores e menores em toda essa região de domínio, no alto Tiquié. Ali, sendo todos da turma dos maiores, o que dissesse saber dançar, deveria mostrar a convite do irmão maior. Se o líder convidasse seus irmãos menores *opaya*, de outra comunidade, para dançar em sua grande Casa em Festa, deveriam mostrar que eram capazes. Se por acaso não quisessem fazê-lo, por vergonha, seriam fortemente insultados pelos maiores: que talvez estivessem enganando de se dizerem *baya*, desconfiariam os maiores. Alguns menores participavam nas danças com os maiores, como M. Outros ascendiam a uma condição de ainda mais poder e saber (do que aquele

que era braço da dança do velho *baya*), através das mirações do caapi, passando a ser convidados pelos maiores, que os emprestavam os adornos, para puxarem as danças, e emprestavam adornos para eles dançarem. Aceitando o convite, dançavam (quase como o *baya* mais poderoso), mas ainda, por baixo dos maiores. M., por sua vez, teria cuidado dos adornos dos maiores, enquanto esses (ou seus filhos) andaram circulando entre os brancos; muito depois M. saiu para a cidade: transformaram-se os eixos de confiança, evidente nos modos como hoje confrontam seus saberes.

Por isso dizem, há muitos conflitos dessa ordem, entre os próprios dançadores *opaya*, ou entre os *Opaya* e os outros, com que conviveram mais intensamente em povoados como São Pedro. Como se verá, sob estes modos alternos de circular saberes, segue-se produzindo também saberes maiores.

7. Entre os velhos e os filhos dos estudantes (à guisa de conclusão)

Buscou-se acima indicar convergências e divergências entre as vivências dos três irmãos, Mandu, Casimiro e Pedro Lima, no que tange aos processos de diferenciação de seus saberes (qualidade). Casimiro cresceu órfão de pai, entre parentes maternos de Pari-Cachoeira, e no médio Tiquié com novo casamento da mãe; depois passa toda uma década no internato salesiano, ficando órfão também de mãe. No início da juventude, como catequista numa época de retomada da atuação mais rigorosa dos padres no alto Tiquié (anos 60). Enquanto isso Pedro, também sendo criando na região de Pari-Cachoeira, esteve sempre ao lado do próprio pai, tendo sido escolhido pela mãe como o filho que não estudaria na missão. Mandu por sua vez, era mais velho que os dois, e se destacou de toda essa turma que se deslocava para Pari-Cachoeira, pois ficou com a mãe no eixo São Domingos-Igarapé Onça. Mais próximo, portanto, dos *Okokapeapona* dançadores que ali viveram.

Pedro e Casimiro voltaram praticamente juntos da região de Pari-Cachoeira para o alto Tiquié. Nesse percurso e retorno, os dois estiveram próximos a maior parte do tempo. Enquanto Casimiro começa a escutar (saberes maiores) do sogro ou dos tios (irmãos maiores ou menores do pai: pai de Pedro inclusive), sua filha conta que Pedro chegava até a ter ciúmes de Casimiro. Quando Casimiro se decide por voltar a morar no Brasil (Fronteira) em função dos estudos dos filhos, Pedro e o pai dele também já estavam morando em Fronteira novamente. Quando, no mesmo percurso, mais uma vez, todos novamente voltam a Pupunha na década de 1980, ali vão se configurando tensões, entre

conhecedores maiores e de várias ordens. Já na última década de vida de Casimiro, tanto ele quanto Pedro tendem a marcar seu relativo afastamento de Pupunha (FeBCh). E vê-se produzindo ou sendo circunscrito um eixo de confiança entre eles e Higino e Gire na Escola Tuyuka.

Mandu por sua vez, não alcançou reaproximar-se destes tios paternos e seus filhos, no sentido de que nunca voltou a viver com eles. Permaneceu na região do igarapé Onça entre os dançadores *Okokapea*; nos anos 1980 seguiu para o garimpo tukano e, de lá, para São Gabriel da Cachoeira. Em São Gabriel, são vistos (nessa tese) em linhas de dança. E Mandu, em aproximação com a Escola Tuyuka no alto Tiquié, um eixo de confiança importante na circulação de saberes maiores.

A caracterização das mudanças nos eixos de confiança pode se dar em torno de Casas em Festa, dos saberes maiores. Quando se perde a confiança em um sentido, encontra-se em outro. Viu-se o irmão menor na cidade, em momento de perda de confiança. Mandu também vive na cidade, mas recompõe eixos de confiança com o mesmo pessoal do alto. Ainda que M. e Mandu dançam lado a lado nessa linha da cidade, Mandu mantém aproximação mais nítida e direta com os maiores no alto Tiquié (está no centro da linha, como *opaya*), tomando-se em conta a circulação de saberes maiores. Com relação a M., os maiores marcam uma inversão no eixo de confiança, nos episódios das danças na cidade. Além disso, Mandu nunca viveu entre os maiores em São Pedro e tem sido, enquanto conhecedor mais velho, convidado a falar *niromakañe* entre eles (ver Capítulo 1, e os documentos da Escola). Quando dança na cidade, os maiores não dão tanto relevo: que faça como quiser. Mas M., nem sendo *opaya*, é foco de desconfianças (distinções mais vitais, marcadas por confrontos entre os modos de circulação de saberes).

Falava-se das mudanças nos eixos de confiança em torno da circulação de saberes maiores. Quando se perde a confiança em um sentido, encontra-se em outro. Se em um sentido ficavam contra; no outro, poder-se-ia participar de Casas em Festa com alegria, com liderança animando. Essa discussão se encerra com a circunscrição de certa tendência (dentre outras tantas) dos redirecionamentos nos eixos de confiança no sentido de uma aproximação relativa destes irmãos a São Pedro (com suas qualidades de conhecedores maiores, de liderança no movimento da Escola e nas alianças com os brancos), em anos recentes. Por trás desta tendência em particular, configuram-se confrontos, ao modo como já se discutiu.

Alguns dizem que, nesses dias, parece mais animado dançar em São Pedro (do que em suas comunidades de origem, o que pode mudar, mas de todo modo, é esse o eixo e o sentido aqui marcado e em foco). Dizia um filho de Pedro Lima:

Antes eu pensava que ia substituir meu pai,
teria que trocar, e ficar no lugar do meu pai.
Com tudo isso que aconteceu [perda de confiança em Pupunha],
não me preocupei mais com essas coisas.

Agora me acostumo novamente de participar.
[em novo eixo de confiança: São Pedro, Escola tuyuka]
Aqui temos participado mais alegres.
Tem liderança animando:
-Vamos fazer essas coisas.
-Tem que benzer.
Tem quem diga:
- Temos que ajeitar as épocas.
- Vamos benzer nesses dias.
- Vamos proteger das doenças.
Quando não pensa nessas coisas, a gente não gosta.

As pessoas andam circulando, descem ou sobem, vão trabalhar noutras regiões, e retornam a esses pensamentos. Como circulam bastante, e como alguns grandes conhecedores morreram, preocupam-se com estes pensamentos. Suas preocupações maiores (no sentido da circulação dos saberes maiores), convergem no seguintes sentidos.

Os velhos - os que decidem circular seus saberes na Escola - circunscrevem claramente modos como seus saberes poderiam ali circular. Segundo eles, tem que ter nome, tem que ter jejum, para que todos esses saberes maiores não fiquem como brincadeira, e os conhecedores, como pessoas quaisquer. Com escrita, sovinando menos, circulando mais longe: assim tem que pensar como os velhos, com modos de prosseguir pensando no que diziam os velhos (pensamentos são intenções, intimamente vinculadas à nominação). Interessar, entender, prosseguir aprofundando. Prosseguir com velhos - nomes - dietas. Como se prossegue desse modo, discutiu-se nesta tese.

Com esses pensamentos as lideranças elaboram também seus conselhos, enquanto circulam entre velhos que querem falar (um pouco mais abertamente, sem sovinar tanto), e alguns que não querem. Desafiando ao interesse, os jovens. Os conselhos partem do pressuposto geral de que se tem que viver com benzimentos. Quando os próprios pais, ou os velhos mais próximos morrem, seguem buscá-los mas longe, atualizando eixos de confiança entre conhecedores maiores Bará, ou outros. Alguns orientam-se aos seus irmãos que moram na cidade, e sempre que passam por lá,

procuram seus benzimentos (M. Tenório por exemplo, é muito procurado na cidade, pelos parentes do alto, sejam tukano de Caruru ou tuyuka de São Pedro, dentre outros).

Finado velho Laureano Vidal: precisa ter nome e levar adiante o que escuta

Ao longo de quase dez anos, o professor José Ramos trabalhou na Escola, ao lado de seu pai, Laureano. Seu pai lhe dizia:

Tem que falar como os antigos:
para quem está entendendo e interessado.
Falando para quem não sabe entender,
parece como brincadeira (*wedereno wahato*),
e essa fala não é brincadeira!
Essa fala era só para os que já estavam praticando
enquanto o velho ia aprofundando.

Está bem, hoje não é tanto como antes:
sovinar, passar só para a pessoa certa.
Vou falar, e aquele que for mais esperto, vai entender.
A fala se direciona a esses,
que já entendem um pouco mais:
esses é que fariam perguntas.
Não é qualquer um que pergunta,
Para perguntar, já tem que ser entendido
e não pode deixar de lado o que o velho falou.

Enquanto José incentiva os alunos a pesquisarem e perguntarem (*sainã masire buere* ou estudo-aprendizado em perguntas), convida o pai para falar aos jovens alunos. Velho Laureano circunscreve claramente o que ele entende por isso. Antigamente, dizia Laureano, os velhos estariam conversando disso entre eles, na roda de ipadu. Dali os jovens se aproximariam para, eventualmente, perguntar. Quem perguntava era quem estava se aprofundando nesse saber, levando adiante (“praticando”) o que escutava dos velhos. Ainda nesse sentido é que Laureano aceitava falar, sem sovinar tanto quanto antes (falando apenas para seus filhos). De toda maneira, delimita uma linha, um eixo de circulação e prosseguimento dos seus saberes maiores. Entendido é aquele que não deixa de lado o que escuta. O que ele falar, nem todos vão entender, nem questionar, já que para perguntar, já tem que ser entendido. Entendido é aquele que não deixa de lado o que escuta, que já vem escutando e levando adiante o que escuta. Dizia aos jovens que queria que eles aprendessem, mas que nem todos conseguiriam.:

Vocês pensarão igual a gente, serão igual a gente [aos velhos conhecedores]

[aos velhos conhecedores].

Vocês, estudando, escrevendo, lendo, vão entender::

assim como nós entendemos mas sem estudar.

Vocês vão entender como nós.

Com o tempo vocês serão igual a gente.

Pensarão igual a gente com o passar do tempo,

se praticarem como nós, que não estudamos.

Mesmo sendo estudados, podem chegar a saber do jeito dos velhos,

poderão entender até um pouco melhor que a gente (*nemosañuro t#oñe*)

tornando-se pessoas que falam em público nas Casas em Festa.

Depois de nós,

também vendo escrita,

pensarão no que dizíamos quando estávamos vivos.

Mas nem todos de vocês não serão *baya*...

penso que aqueles que foram benzidos para isso

é que seguirão esses caminhos de *baya*.

Finado velho Casimiro Lima: precisa fazer jejum

Prosseguirá quem fizer jejum, dizia finado Casimiro, durante a reunião de Canoa em Pupunha. Sem isso não vai continuar. Mesmo os velhos sabendo muita coisa, a circulação dos saberes acontece através dos jejuns de todos. Sem os jejuns, perdem potência, circulam em partes. Sem as lideranças que organizam as Casas em Festa e animam a todos, ficam fracos. Há muitos grandes conhecedores silenciados, isolados: ele mesmo, diz que esperava ter sido mais convidado a falar, que sua fala ainda pudesse ganhar força (e ser exibida) em algum circuito de confiança. Se não no rumo de sua própria comunidade (onde já pouco ficava nos últimos anos), que fosse nesse sentido, da Escola (das lideranças opaya, de São Pedro).

Pouco antes de morrer, Casimiro planejou essa aproximação e disse, na ocasião que,, apesar das dificuldades de liderança ritual e nas práticas de jejum em geral na região, haviam ainda grandes conhecedores com vontade de falar (pior seria, se não houvessem,comentava). Segundo ele, se todos estão sabendo dessas coisas (dos saberes maiores que não se praticam e que não circulam) e não tomam atitude alguma, tanto pior. Por outro lado, se buscam suas bonitas linhas, mesmo que de novos modos (“-Não sei se vai dar...”), tanto melhor. Assim marcava sua tendência de aproximação de São Pedro, com suas lideranças, convergente com uma tendência de maior circulação das pessoas entre essa região do alto rio Tiquié e São Gabriel da Cachoeira.

A gente pensa que nossos avós sabem de tudo,

que já benzeram tudo, então, a gente já come tudo.

A gente pensa que a nossa vida vai continuar.

E não é nada disso, porque os velhos não faziam isso.

Estamos como pessoas quaisquer (*buri nira*).

Ninguém mais tem coragem de falar nisso,
enquanto a primeira coisa que nossos avos preparavam era isso.
Ninguém fala de *diarige wanoare*, não se toca nisso.
Parece brincadeira nesses dias.
Parece que estamos como pessoas quaisquer.
Parece que esquecemos, que estamos com pensamento perdido.
Agora, ninguém mais manda fazer, ninguém fala sobre isso.

Nesses dias ninguém segue as orientações dos benzedores,,
ninguém se reorganiza para fazer a dança tradicional, fazer benzimentos.
ninguém benze antes de *hiamasa* (tempo de gente-lagarta;
ninguém benze cigarro, nem jenipapo,
nem ipadu, essas coisas, antes do aparecimento das lagartas hiã.

Ninguém benze para as mulheres,
homens, para crianças, menino e menina.
Benzimentos para cercar e proteger com *imisa*,
cercar todos os venenos que dão doença.
Cercar tudo com benzimentos.
Deveria fazer todo mês.

Quem era interessado, fazia jejum de todo jeito.
Já a gente, que poderia fazer, não está fazendo nada.
A gente está fazendo brincadeira nesses dias.
Eu sei que vocês também são assim.
Meus netos, meus filhos, meus cunhados,
estamos todos assim nesses dias.

A gente come de tudo...,
qualquer coisinha a gente come:
peixe assado, piaba assada,
carne assada, carne frita,
peixe frito misturado pimenta verde,
peixe tinguizado, comida quente.
A gente come todas essas comidas,
por isso que a gente fica dormindo.
Dormindo, a gente nem se preocupa com mais nada.

Mesmo a gente querendo ser pajé ou cantor,
pensando nisso, a gente não se comporta.
Como a gente vai conseguir entender,
se não faz jejum, não vomita e não cuida bem do nosso corpo?
Porque nossos avos eram interessados é que eles faziam jejum de todo jeito.

Por isso que a gente não tem força e envelhece rápido.
O nosso corpo é fraco, parece que a gente está tremendo:
porque a gente não se cuida bem, não faz jejum, não faz nada.
Mesmo assim estamos querendo benzer, dançar.
Como a gente vai conseguir, se a gente nem faz jejum como nossos avós?
Se gente não faz jejum, parece brincadeira.

Estamos aqui, alguns conhecedores vivendo e sabendo fazer esses
benzimentos.
Eu, que estou vivendo e sabendo fazer esse benzimentos e essas danças,
eu esperava você falar para eu fazer isso,
[dirigia-se às lideranças *opaya* de São Pedro]

mas vocês não chegavam a conversar comigo assim:

-A gente podia fazer assim.

Você não dizia, e eu ficava assim mesmo.

Eu sempre ficava pensando:

-Acho que eles pensam que a gente está melhor

Mas eu vivo sozinho...

Nesses dias, se um dia eu conseguisse ficar aqui,

eu mandava fazer caxiri e reunir todas as pessoas,

os velhos que sabem dançar e benzer.

Faríamos proteção para as mulheres, os homens e as crianças,

de todas as doenças que acontecem nesses dias.

Se eu ficar morando aqui uma semana,

eu queria benzer breu e porronca e outros cigarros que cheiram...

e we também...

Tudo o que se benze.

Eu posso fazer isso.

Mas parece que eu não consigo mais ficar por aqui, nesses dias.

Se vocês prepararem e me convidarem,

eu posso fazer de tudo que vocês querem fazer,

benzimentos, essas coisas.

Mas vocês não pensam nessas coisas,

Ao invés disso, ficam mais me criticando porque eu não fico muito parado aqui,

que às vezes chego e às vezes vou embora...

Essas coisas que atrapalham!

José Ramos: é preciso entender melhor, buscar mais longe

José Ramos, filho do finado velho Laureano, comentava em nossas conversas no final de 2008 em São Gabriel, onde passava férias com filhas e sobrinhos, que precisavam prosseguir pesquisando entre muitos, como o fizera seu pai. E na perda dos seus próprios benzedores mais velhos, os que estão morrendo (diante dos quais, segundo ele, foram tantas vezes passivos), seguir sempre em busca de outros.

“- Alguns são mais abertos,” dizia José. Já outros prosseguem com seus saberes em circuitos mais controlados (sovinam), supondo que um registro eventual já lhes tirou mais do que desejavam: uma gravação em vídeo, um registro escrito em papel.

“-Temos que buscar os benzedores,” dizia, enfatizando a preocupação de que ninguém vive sem benzimentos. Se não perguntou ao pai, porque tomara a fala dele por brincadeira; isso foi na juventude. Hoje tem muita vontade de entender melhor. José afirma ter se aproximado mais dos saberes do pai através da Escola tuyuka (acima, falas de finado Laureano Ramos, segundo seu filho José. E agora, não só para benzer a seus filhos, como para continuar aprendendo, tem que procurar outros conhecedores.

Eu pensava que ele viveria para sempre.

Quando eu conversava com meu pai,
quando tinha meus dez anos,
não tinha vontade de perguntar sobre benzimentos
Pensava que ele viveria para sempre,
que seria sempre um benzedor para mim.
Por isso eu ficava assim: sem perguntar.

Meu pai falava como eram essas coisas, com outros.
No tempo que eu era estudante, eu via meu pai com meu avô:
meu avo falava benzimentos pro meu pai, meu pai entendia o que meu avô
falava.

Meu pai tinha benzimentos que conhecia perguntando para todos.
Ele era um cara que também perguntava aos outros.
Com cunhados tukano, com pessoal do Komeña,
Com os velhos de Yoariwa
Com Ernando (com avô deles Sabino)
[avós de Higino e Gire].

Tendo feito assim,
escutando como eles benziavam, ele era conhecedor.
Ele juntou falas das pessoas que ele ouvia,
incluindo as falas do pai dele,
depois saindo com outros,
como que pesquisando, para poder juntar.

Ele se sentava com o irmão dele ainda,
e conversavam entre eles:
-Os benzimentos são assim.
-As casas de transformação são assim.
-Os nossos primeiros viviam assim.
-Assim aconteceu com os nossos irmãos maiores.
Eles conversavam, mas eu, por mim mesmo, não perguntava nada.
Eu pensava que ele ia viver muito.

Ele chegava a me falar do que mais ensinaria com esses estudos [na Escola].
Ele sempre chegava sem cansaço,
mas, de repente, ele morreu

Eu queria tanto escutar melhor, entender melhor.
Depois [que ele morreu] ficou só meu tio,
que me fortalecia com a vida dele:
-Meu tio ainda está vivo para mim. Isso era um consolo.
Tinha perdido meu pai,
mas confiava no meu tio e tive coragem, tinha.
Ele poderia benzer se houvesse alguma coisa.
Mas não deu tempo de chegar lá,
agora morreram os dois.

Eu queria escutar melhor com meu tio:
as coisas que tinha escutado com meu pai.
Queria entender melhor,
queria tanto escutar melhor,
perguntar,
para ajeitar as coisas [ordenar os conhecimentos]
que meu pai já havia me contado.

(saiña kenoro bomiw#)

E agora, o que eu vou fazer?
O que será possível fazer?
Será que alguns outros conhecedores,
quando eu perguntar,
será que eles vão me falar?
Não sei como vamos continuar vivendo.

Ninguém sentiria dificuldade,
se nós estivéssemos
acompanhando e perguntando a sabedoria dos nossos pais.
Com outros velhos é difícil, pois já vem a palavra:
- Você não ouviu teu pai que viveu muito,
por que vem agora me perguntar?

Alguns velhos acham que quem escreve já guardou tudo.
Isso é idéia dos velhos.
Mas a gente defende que não é assim não.
Dizemos a eles que aprendemos tomando caapi,
conversando e perguntando às outras pessoas.
Mas eles quase não entendem.

Por isso eu preocupo tanto.
Higino também preocupa muito da parte dele.
Preocupamos porque temos filhos,
porque temos filhas mulheres.
A preocupação é grande,
porque temos que buscar os benzedores.

Da minha parte, eu só queria perguntar para algumas pessoas,
para eu entender mais sobre aquela parte... [que não entendeu bem]
Porque meu pai ultimamente me falava muitas coisas.
Contava: benzimento na hora do parto, banho, comida, tudo isso, contava...
às vezes fico pensando:
-Em que parte ele começou?
-Onde ele terminou?
-Quando ele fez reza da água, onde começou?.
Só que a gente vai lembrando no início, no final: tudo misturado.

Meu pai benzeu para M. J., talvez S.
Agora para L., foi Mario, porque ela estava aqui na cidade.
Para poder entender essas coisas,
eu vinha já conversando muito com parentes de Ars., se ele não poderia ajudar

Podemos conseguir, se prosseguirmos dando conselhos, dizia Higino Tenório

Prosseguir na fabricação do corpo e enfrentando perigos, com brancos, com Escolas, com maior proximidade entre homens e mulheres, e tudo o mais que dizem vir deixando suas almas e corpos mais leves e fracos. Prosseguir escutando os velhos.

Eu não consigo falar um benzimento de proteção na época de uma enchente, porque nossos pais já nasceram com os padres, estudando a bíblia. A gente não consegue falar essas coisas para todo mundo [proteção pelos parentes]

Tudo o que nossos avós tinham, a gente descobre através dos velhos. É assim que a gente consegue descobrir as coisas que são importantes. Por isso os velhos vivem agora.

Através dos brancos, mudaram os comportamentos com as mulheres, Conhecedores ficaram muito próximos das mulheres. Isso que atrapalhou.

Aqueles meus tios disseram que a gente já pegou cultura dos brancos. Isso foi isso que atrapalhou.

Que com estudo dos brancos, com as coisas dos brancos, através dos estudos dos brancos.. hoje em dia só querem tomar banho com as mulheres, brincar com as mulheres, estudar com as mulheres.

Isso que atrapalha quando a gente quer aprender nossa cultura.

Porque nosso avô não era assim ainda, por isso eles entenderam bem benzimentos e danças. É legal quando a gente não tem mulher. Depois disso, diminuiu um pouco. Esses padres ensinaram para estudar. Os padres mesmos fizeram diminuir a nossa cultura.

Prosseguir a diferenciação e circulação de saberes na aproximação entre jovens e velhos, homens e mulheres, brancos e índios. Prosseguir liderando Casas em Festa, buscando bonitas linhas, e procurando aconselhar. Excessos são próprios da circulação dos saberes, com eles é também possível prosseguir.

“-Tem que falar todo o tempo”, aconselhar, para entenderem.

Essas reuniões que estamos fazendo sempre, a gente está falando sobre política. Essas políticas entram nas falas. Aconselhar as lideranças. Dar conselho para filhos. Dar conselho pras novas gerações que estão por vir. A fala de umas regras ou conselhos. Essa conversa se chama política. Sendo bons conselhos, entra nas políticas. Nesses dias a gente aconselha. Vai aconselhar para ter responsabilidade Assim que vamos conseguir entender. Acho que podemos cuidar também.

E seguir os próprios conselhos.

Tem que falar todo o tempo.
Eu peço que falem todo o tempo.
para podermos entender.
Mas quando a gente dá conselho,
quando a gente fala assim,
tem gente que fica com raiva.
Até eu também fico com raiva,
todo mundo é assim...

Conselhos se chamam política. Assim, havendo excessos ou discussões entre os conhecedores, entre eles e os mais jovens, recoloca-se novamente os saberes em circulação adiante, os reúne novamente, e prossegue, nos próprios modos de confronto e transformação dos saberes.

Todos temos pensamento para entender isso.
Mas às vezes uns exigem, e outros cansam.
Mesmo assim, temos que pensar de poder construir uma política,
A gente esta procurando política,
nessas coisas importantes...
Estamos montando política com conversa.

O velhos que sabem, favorecem...
Quando a gente convida,
eles vêm ensinar prá gente e pros nossos filhos.

Ultimamente reunimos os *bayar*oa,
Como eles sempre brigavam entre eles mesmos,
os *bayar*oa, os meus parentes.
Então ficou muito difícil,...

Eu não queria mais que eles brigassem entre eles,
então pensei que não poderia mais juntá-los.
Era um tipo de discussão que vem
desde os avós deles.
É jeito dos velhos, também é jeito dos professores.

Mas eu ficava pensando como fazer
Eu sei que quando um menino quer ser *baya*,
ou quer ser um benzedor,
ele consegue entender, consegue aproveitar essas coisas.
Mas não é qualquer um que consegue.

Depois que todos os mais velhos morrerem,
acho que a gente não consegue mais fazer isso,
mesmo assim a gente está tentando.
A gente vai conseguir, eu acho.

A gente está vivendo agora
porque a gente está escrevendo um pouco.

por causa dos nossos estudos.
Com isso, a gente vai viver.

Nesses dias, vai melhorar um pouco.
Vamos convidar novamente os dançadores.
Eles ainda conhecem muito bem.
Eles já dançaram muito,
convidavam os cunhados deles,
tinham maloca,
trocavam conhecimento entre os cunhados.
vivendo com isso.

Saberes maiores circulam fortalecidos pelos pensamentos-intenções dos velhos. Intenções que se compõem com a Escola, com a circulação das pessoas Com pensamentos e intenções das lideranças e jovens tuyuka; homens e mulheres.

Os mortos não levam consigo tais saberes maiores, nem tais nomes, mas também os filhos não ficam com as partes dos saberes que não puderam aprender. Ou com parte das intenções que escolheu-se não incorporar. Mas outros, alguns as têm. Mas não cabe a eles, e sim às gerações, dar prosseguimento. Buscar bonitas linhas, entre os velhos destes lugares, com boas políticas. Com jejuns.

Conclusão

A pessoa adquire nomes no início da vida e deve despir-se deles no fim. (Hugh-Jones, 2002: 55)

Múltiplos modos de circulação de saberes e alguns focos

Nesta tese, saberes maiores se apresentam em uma multiplicidade de manifestações, em circuitos heterogêneos. *Niromakañe* não se substancializa enquanto narrativas consideradas por si mesmas aquelas de maior poder e eficácia transformadora, sejam os mitos de origem, os benzimentos de nominação, ou certas formas dos cantos e entoações; nem se substancializa enquanto xamanismo vertical. Busca-se sim, acessar tais saberes em sua circulação ou transformação, sob suas múltiplas atualizações, sempre transformando as condições de produção de relações (e de pessoas-linhas). Analisa saberes em redes empíricas, enquanto saberes continuamente confrontados; confrontos que geram, por sua vez, novas transformações e variações, re-atualizações da agnação da hierarquia ou distinção entre maiores-menores; entre ancestrais - brancos - índios; gente peixe - gente onça; dentre outras.

As redes de saberes em foco não se restringiram a saberes maiores enquanto circulando entre conhecedores maiores, em suas falas; mas abrangem os saberes *niromakañe* enquanto circulam entre jovens, lideranças e velhos, em suas falas; entre os tuyuka e seus aliados políticos, em nossas falas. A estrutura de texto e análise caleidoscópica, sem me redimir de limitações analíticas e literárias pessoais, reflete também proximidade aos modos de circulação destes saberes e ao próprio pensamento dos interlocutores, apresentados como falas que se passam em grande medida no âmbito da geração e atualização contínua da agnação e da hierarquia. Incluídas as referências a ataques xamânicos ou estragos desestabilizadores, convivência transitória com aprendizados de afins ou inimigos, sobretudo curas e eventualmente estragos, mas não enfatizando aqui a circulação de saberes maiores ou *niromakañe*. Reflete um tanto da circulação dos conhecimentos entre os tuyuka e os brancos, eventualmente como aliados políticos, transformados em diferentes épocas.

Dizia-se na introdução, que eu decidira voltar-me, já no curso avançado da pesquisa de doutorado, às especialidades altoninegrinas. Mas mesmo essa se torna ao final apenas uma discussão de fundo, já que a descrição centra-se nos saberes maiores em circulação e transformação, em diversas situações (como já dizia, marcadamente em

ambientes masculinos tuyuka, uma limitação etnográfica mas não necessariamente analítica); e apenas uma circunscrição possível das redes empíricas de saberes.

Niromakañe tem implicações mais amplas do que as aqui consideradas. Estes saberes foram assim considerados nesta tese enquanto categoria genérica, cujo aprofundamento exigiria maior discussão de seus múltiplos aspectos; modos de estabilização narrativa (ou habilidades retóricas adquiridas mais plenamente pelos mais velhos) como *basere*, *wanoare*, *basare*, *wederige hire*, que também implicam em modos de circulação e transformação mais próprios.

Aportes

A discussão das redes empíricas de saberes *niromakañe* levanta questões que parecem ter alguma importância para a discussão rionegrina acerca da descendência e agnação, hierarquia e nomação. Os aportes principais estariam nos conceitos de expansão de predomínios agnáticos, circulação e transformação de saberes; redes agnáticas e eixos de confiança) e o eixo *niromakañe - kiti*, no que remete aos modos de abrandar e incrementar (poderes e perigos) saberes *niromakañe* em circulação. Outros conceitos de fundo, como a noção de fractalidade (da pessoa e dos saberes), embora muito relevantes, foram pouco explorados.

Continuidades e separação: da ancestralidade difusa à ancestralidade dispersa - Questões analíticas e percursos etnográficos delineados pela discussão das continuidades-vitalidades no alto rio Negro inspiraram fortemente esta tese: continuidades entre corpos-alma (afecções-capacidades), pensamentos (intenções) e objetos., que direcionaram esta análise para o entendimento da agnação, não como linhagens ou descendência, mas circunscrita pela circulação de vitalidades e saberes (como objetos, saberes, nomes, narrativas e outras riquezas; narrativas históricas - em Cabalzar, por exemplo - e outras atualizações dos chamados “pedigrees” de linhas), e também enquanto aspectos de pessoas e linhas.

Aгнаção e hierarquia - enquanto processos de personificação e objetificação, no rio Negro - operariam entre uma ancestralidade difusa (atualizações mítico-xamânicas e efetuações andróginas dos objetos e seres) e uma ancestralidade dispersa (configurando por exemplo, irmãos e linhas relacionadas agnática e hierarquicamente, configuradas pela circulação das riquezas). Conforme discutido no primeiro capítulo (e por S. Hugh-Jones), “Artefatos são produtos e índices de pensamentos e intenções das divindades míticas.” Na

originação (ancestralidade difusa), esses *kumua* ou benzedores prototípicos existiriam como espírito - pensamento - intenção de criar a humanidade através de artefatos. Ao mesmo tempo, ganham agência através de artefatos (que estão no lugar de seus corpos ausentes). Já nos rituais ou benzimentos contemporâneos (ancestralidade dispersa), os *kumua* manipulam artefatos rituais - identificados como partes do corpo e também aos ancestrais -, controlando as capacidades ou afecções corporais (corpo-afeto) e intenções (pensamentos) das pessoas. Segundo tal teoria da mente, vitalidades (os índios falam em espiritualidades) então objetificadas, como aspectos que se destacam da pessoa como bens rituais, seriam identificadas com corpos-afecções da alma e intenções-pensamentos da pessoa, e com os ancestrais: ancestralidade difusa ou dispersa.

Essa tese perseguiu essas agências (circulação de vitalidades, continuidades vitais) e suas efetuações cosmopolíticas, a partir da vida humana e das redes empíricas de saberes (transformação de saberes maiores e de seus modos de circular).

Redes de sujeitos e redes de saberes - A discussão focada na fabricação do corpo e da pessoa, desenvolvida por Andreello e S. H.-Jones, por exemplo, em torno dos processos de personificação e objetificação (circulação de partes de corpos e propriedades metafísicas da pessoa) está intimamente vinculada, tanto a redes de sujeitos, quanto a redes de saberes. No alto rio Negro, particularmente dos saberes considerados de maior valor, *niromakañe* tuyuka ou *ketioka* barasana.

Focou-se nessa matização dos saberes (abrandamentos e incrementações), cuja circulação produz relações. Ao certo que transformações nos modos de circulação e nos conteúdos dos saberes remetem a descontinuidades, que possibilitam os confrontos. A tese foca antes de tudo, certas descontinuidades produzidas no sentido do valor ou eficácia dos saberes: enquanto abrandamentos dos saberes *niromakañe*, atualizados nestes confrontos.

Aqui, optou-se por perseguir redes empíricas de saberes e, apenas numa via colateral, aproximar-se dos modos de relação e alteração: diferentes possibilidades de destacar a fabricação do corpo, e suas instâncias de perigo, ambos os processos condicionados pelas relações com ancestrais, inimigos, brancos. Como dizia Goldman, hierarquia teria antes, a ver com forças vitais, com relações marcadas por gradações de força e eficácia, e apenas secundariamente com status ou honra.

Aproveita-se das discussões de Andreello, S. H.-Jones e Goldman, partindo de suas detalhadas discussões etnográficas com foco no mito ou ritual, assim como Cabalzar e

Goldman, com focos também nas conexões mito-históricas, como sentidos em que tais autores já vislumbram fluxos de valor. Mas deve estar claro, entretanto, que esta tese não circunscreve descontinuidades enquanto mítico-rituais ou mito-históricas, entendendo que estas circunscrições mereceriam debate mais aprofundado a partir das redes de saberes, aqui não levado a cabo. Mais efetivamente, esta tese foca as redes empíricas de saberes, modos como poderiam atravessar todos estes ambientes.

No bojo de diferenciados modos de circulação de saberes (apenas alguns debatidos), emergem possibilidades de abrandamentos da potência destes saberes, assim como possibilidades de se viver como pessoas comuns (sem conhecimentos maiores). Os debates em torno da nominação já indicam circuitos de abrandamentos da potência e do perigo dos saberes. Aspectos de processos como transformações rumo ao mundo dos brancos, mudanças na forma como os xamãs estão curando o mundo”, aqui são pensados enquanto modos como saberes maiores em transformação (em suas qualidades e eficácias) mobilizam diferenciadamente as conexões vitais.

Expansão de predomínios agnáticos - Esta noção apóia mais diretamente a compreensão dos modos de relação e suas transformações no rio Negro, mas também a descrição das redes de saberes. Inspira-se na confluência dos dois processos delineados e descritos por Cabalzar (2008): a expansão territorial e a configuração de ‘nexus regionais,’ fundamentados na hierarquia, e que estariam em reconfiguração contínua. O autor os descreve em termos de deslocamentos e dispersão dos sibs e reconfiguração de alianças, explorando o caso dos segmentos de sibs (ou pessoas) que se dispersam e voltam a co-residir nestes nexus regionais. Nestes ambientes geralmente mais marcados pela cognação e alianças próximas¹, as referências territoriais, rituais, de uma língua (tuyuka, no caso) e de lideranças maiores, se mantêm. A essas referências em seu conjunto, refiro-me como predomínios agnáticos, lembrando que agnação não se resume ao aparentamento, mas a processos cosmopolíticos.

A expansão de predomínios agnáticos que leio neste autor, mais do que memória territorial, correlacionou-se nesta tese, à própria circulação empírica de saberes maiores niromakañe: seus modos de circulação pensados também como diferenciação, como modos de abrandamento que configuram confrontos,, orientando a transformação dos saberes, em graus de poder e eficácia (sua hierarquização).

¹ Do que outros, mais marcados por relações agnáticas mais estritas e alianças mais distantes.

Predominam os circuitos agnáticos em expansão: onde saberes maiores circulam numa multiplicidade de correlatos abrandados. Maiores têm saberes mais potentes que mais jovens. Velhos buscam as bonitas linhas de entoação, buscam as gerações seguintes, buscam circular saberes maiores até entre alunos de escolas, pesquisadores brancos, em livros. Alguns pais morrem, filhos se dispersam, moças podem desejar escutá-los, irmãos maiores não se concentram nestes saberes, velhos avós se desiludem com novas gerações, linhas se extinguem.

Transformações dizem respeito antes de tudo, nesta tese, à circulação de saberes maiores que, enquanto se diferenciam e se confrontam, re-atualizando a agnação ou tais continuidades (entre pensamentos-intenções, objetos, e afecções-capacidades-disposições corporais ou: a circulação de vitalidades materiais e imateriais)²: Aqui, modos de confronto são como modos de agenciamento destes poderes vitais (e seus perigos), de re-atualização da agnação. Vitalidades como poderes e enquanto fontes de vida; “poderes criativos que entram na estabilidade das formas”, dissera Goldman, questão que gostaria muito de ter tomado com maior cautela na tese, nos termos da dispersão de aspectos da alma e sua reunião no bojo dos benzimentos; ou nos termos das conexões entre almas humanas, dos peixes e dos animais no rio negro; assim como das conexões entre a vida e a morte. Confrontos (enquanto modos de circular saberes maiores, nesta tese) são motores de transformação que se fundam nessa qualidade fractal dos saberes maiores (que circulam se diferenciando).

Buscou-se observar modos de atualização de confrontos envolvendo saberes maiores, que evidenciavam diferenciações em força e eficácia. Falou-se de abrandamentos para dar conta destas dinâmicas cosmopolíticas observadas entre modos de circulação de nomes; de saberes maiores entre os próprios conhecedores maiores e mais velhos ou entre diferentes gerações; no eixo kiti - niromakañe; e nos múltiplos eixos como se destacam, em eficácias e perigos, *niromakañe*. *Que são também modos de circular (documentar) tais saberes ao pesquisador, por escrito nesta tese, , na coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, em pesquisas da escola; entre regiões diversas*). Nesses sentidos é que se tirou foco das funções especializadas (redes de sujeitos) ou das relações hierárquicas por si mesmas.

² Modos de circulação diferenciados.

Kiti e niromakañe: entre o abrandamento e a incrementação dos poderes e perigos (dos saberes em circulação)

Muito se repetiu que as agências de mudança no rio Negro produzem continuamente (em modos distintos) a disjunção entre maiores e menores (e que rebatem sobre outras disjunções ou distensões, entre velhos e jovens, índios e brancos). Nesse sentido é que mudanças com relação aos modos de circular e aos conteúdos dos saberes ganharam relevo: observando-se como são circunscritos certos abrandamentos ou possibilidades de incrementação dos saberes.

Os confrontos, movidos pela explicitação do valor maior diante da fraqueza dos saberes, são percebidos explicitamente como grandes insultos. A possibilidade de saberes futuros sem maior eficácia, ou de um futuro sem conhecedores maiores, é explicitada como uma grande preocupação pela morte dos velhos. Abrandamentos, próprios da fractalidade dos saberes em circulação, são explicitados em sua correlação com a fractalidade das linhas (e mobilidade das pessoas, que se voltam de várias maneiras a seus predomínios agnáticos). No curso da transformação dos saberes, discutiu-se inúmeros aspectos dos abrandamentos: enquanto abrandamentos dos perigos e diminuição de distensões entre maiores e menores, mais e menos sábios (*masirã* e *buri nira*), homens e mulheres, humanos e gente-onça; brancos e índios. Saberes maiores circulando entre conhecedores maiores, ou enquanto saberes que não foram bem escutados-entendidos, e que por não serem plenos ou completos, não se quer expor abertamente; as possibilidades de circulação dos saberes maiores, a partir da alta mobilidade das pessoas, dentre outras distensões.

Discutiu-se que abrandamentos também indicam possibilidades de sua reversão, entre maiores e menores eficácias e perigos. Quando se falou em fraqueza, falava-se desse movimento, entre qualidades e potências, entre maior e menor eficácia de niromakañe, entendendo-se sempre força e fraqueza como atributos reversíveis, que se alternam, orientando confrontos que geram ou transformam saberes. Saberes que também se configuram em história e memória de origem das linhas e lugares (*kiti*).

Falou-se de modos de circulação de saberes que produzem diferenças hierárquicas, sob vários aspectos, mas sempre no que empoderam e abrandam saberes. Aqui se pensou nos eixos das histórias e benzimentos; das falas em assembléias e dos estragos; saberes em pesquisas e saberes para a vida; interesse em aprender procurando os conhecedores maiores (ainda sem medo) e a capacidade de seguir com rigor as abstenções e dietas (incrementando também o medo); entre ironizar a falta de rigor e

saberes, a tomar caapi ou ver jurupari; entre uma descontinuidade ou interrupção do fluxo de saberes maiores nas gerações intermediárias e sua continuidade entre gerações distais; entre o fala à toa ou falar por brincadeira (se excedendo e insultando) de coisas importantes, ou tomá-las seriamente (em sua potencialidade e perigo, em seus modos de incrementação e abrandamento). Enfim, como saberes *niromakañe* orientam o eixo das transformações cosmopolíticas, possibilitando que conhecedores de partes, promovam de modos criativos e sempre ao lado dos mais velhos, as conexões ancestrais.

A ênfase na expansão de predomínios agnáticos, qualidade fractal das linhas e na qualidade fractal dos saberes é discutida aqui com ênfase no modo como que tais saberes maiores circulam produzindo linhas e hierarquia: em séries enredadas (*nested series*) e em modos nuançados, abrandados ou incrementados. Modos que englobam todo tipo de ação, sejam rituais ou de trabalho, aconselhamentos, brincadeiras ou ironias. E englobam tanto a circulação de nomes, como de substâncias (alimentos). Nesses sentidos falou-se de vários abrandamentos produzidos, enquanto deu-se foco à evitação de impregnar a alma da criança com todos os adornos, na intenção de transformá-lo em um grande conhecedor e dançador, deixando de desenvolver outros aspectos igualmente fundamentais.

Autores como SHJ e mesmo Strathern enfatizam a política dos conhecimentos, e diferenciações entre o que pode se manifestar (visível) e o que não pode ser visto, modo em que se correlaciona a circulação de aspectos materiais e imateriais das riquezas altoninegrinas. Diferenciações nos modos apropriados de falar. Segundo ele, oposições entre falas mais especializadas a falas ordinárias, que dariam sentido às riquezas e, inclusive, à noção de língua e de especialistas (que manifestam certo tipo de fala, ao mesmo tempo os diferenciando). Esta tese parte, justamente, destes processos e modos de diferenciação entre conhecedores maiores, com foco específico nas continuidades entre a produção dos chamados especialistas e a de pessoas comuns, percebidas no âmbito da circulação dos saberes maiores. Já suas transformações, percebidas como modos de abrandamento /incrementação dos saberes maiores, Os modos de marcação das descontinuidades e confronto são vários: entre os conhecedores maiores e os que falam à toa (de saberes maiores), observando a circulação de saberes não apenas entre conhecedores (*masira sesaro*), mas entre os mais velhos (e plenos) e os mais jovens; homens ou mulheres; maiores e menores; em várias circunstâncias, pensando também nos tipos de sujeito que aí se configuram. Discute modos possíveis e alternos (nuançados) de produzir as mesmas distinções, modos alternativos de produzir linhas e hierarquias.

Modos de, como se dizia, destacar proteções de agressões; ou hierarquizar saberes, valores, sujeitos. Modos alternativos de atualizar estas sínteses entre fontes de poder e perigo, -como, nos sentidos em que são circunscritos os perigos, também o são as possibilidades de abrandá-los; como os benzedores manejam a alma, através da nominação e dos procedimentos de descontaminação dos alimentos com esse objetivo.

Modos de confronto: confrontos circunscritos em torno da qualidade, assim como da potência e perigo dos saberes (*kiti-niromakañe*). Qualidades relacionadas percepções da condição geral de criação (*masãre*) da pessoa tuyuka em seu tempo, da circulação das pessoas.

Modos de circulação de certos aspectos da alma, corpo, pensamento, que envolvem também a circulação de substâncias e alimentos no corpo, como no abrandamento do rigor de dietas, dos que não as seguem estragando-se por si mesmos. Abrandamentos aqui vistos como possibilidades de prosseguir com todos os benzimentos, sem os riscos mais potentes e fulminantes.

Modos tuyuka de confrontar saberes nos termos das suas qualidades. De buscar, com isso, não percepções dos conflitos, mas do alcance produtivo das redes de saberes no que alternam argumentações nos conflitos. Havendo excessos ou discussões entre os conhecedores, entre eles e os mais jovens, recoloca-se novamente os saberes em circulação adiante, os reúne novamente, e prossegue-se nos próprios modos de confronto e transformação dos saberes.

Redes agnáticas: dos avós ou netos próprios aos outros eixos de confiança - As redes empíricas de circulação de saberes maiores são pensadas no rio Negro como fundamentalmente agnáticas (em redes de saberes agnáticas ou linhas paternas). Ao longo de várias gerações, linhas tuyuka se dispersam em sub-linhas, que se reaproximam em novas configurações, possibilitando aproximação entre diferentes conhecedores, configurando eixos de confiança que envolvem também os brancos, deslocamentos os mais variados. Diversos eixos de circulação são concretamente circunscritos (eixos de confiança), que se transformam. Esse aspecto também é evidenciado nos modos como hoje confrontam os seus saberes (continuidades e descontinuidades); e de como, no âmbito destes confrontos, saberes são gerados e transformados em seus atributos vitais de força e fraqueza.

Como enfatizava Goldman, os próprios índios reconhecem que seus saberes maiores têm qualidade parcial e particular. Aqui se observa os processos de

transformação enquanto saberes são confrontados de múltiplas maneiras. Quando delineiam eixos de convivências mais intensas e significativas, inclusive com os brancos, no curso da criação da pessoa, alguns deles são ressaltados (eixos marcados de circulação dos saberes *niromakañe*) e confrontados (modos de confronto). Por exemplo, destacam-se qualidades (agnáticas, coafinais; afinais) em tais confrontos, marcadamente entre os conhecedores mais velhos e de mesma geração.

A partir de um pequeno grupo de irmãos se propôs tal exercício descritivo, dos saberes que se confrontam enquanto se diferenciam em suas qualidades, também agnáticas, co-afinais, afinais. Se, conforme dizia S. H.-Jones, processos de criação (*bukware*, *masãre*) circunscrevem-se em torno da circulação (nos ritos, mitos) de substâncias clônicas (substâncias fluindo em tubos) em formas masculinas ou femininas - no sentido em que geram interpretações variadas no curso das Casas em Festa -; aqui, de modo menos estruturado, a transformação dos saberes maiores se pensa curso dos diferentes processos de criação.

Interesses

Várias reflexões não foram levadas adiante como se poderia. Aqui não se explorou transações entre pessoas e coletividades enquanto continuidades e descontinuidades de gênero; nem fluxos de substâncias; não se explorou o gênero como modo de relação (sempre tensa e contraditória), ou para pensar outros modos de relação (geracionais, rituais, domésticas, por exemplo).³ Explorou-se apenas de modo genérico a noção de fractalidade, tão detalhadamente explorada por SHJ, tanto enquanto possibilidade de melhor entender a etnografia do noroeste amazônico, como como sugestão e vias de comparação amazônicas, melanésias (266). Esta tese apenas se alimentou (ou inspirou-se) da percepção mais geral de todas as análises deste autor, de que a agnação vai muito além do parentesco.

A noção de linhas (agnáticas) tem um amplitude cosmopolítica tal que esta tese não deu conta de explorar, inclusive a partir da coexistência entre os dois tipos de xamanismo, dois diferentes corpos mitológicos, duas modalidades de origem (em suas implicações teóricas e comparativas a que chamava a atenção S.Hugh-Jones na argumentação em torno da fabricação do corpo no rio Negro), entre agnação e cogação. Um

³ Os eixos de gênero - enquanto capacidades de pensamento e reprodutivas- e geração - como processos de redução e aumento - convergem no rio Negro enquanto modos de produzir a relação maiores/menores que, por sua vez, se reduplica em séries enredadas ou *nested series* (1995)

aprofundamento dessa ordem dependeria sim do foco mais detido sobre os saberes maiores, uma discussão mais aprofundada dos modos de transmissão e circulação dos nomes, ou das correlações entre os lugares de transformação da humanidade (*pamuriwi*) e os lugares de originação dos não-humanos (*wametiriwi*). De todo modo, é a partir dessa suposta amplitude que se descreve a configuração de linhas, também como coletivos de pessoas (diferenciação entre linhas de gente, linhas masculinas, adensamentos), ou de conhecedores (*masira*) e pessoas sem saberes maiores (*buri nira*). Certamente uma análise nesse sentido poderia ser aprofundada a partir dos próprios dados etnográficos aqui apresentados.

Discutiu-se os modos de acalmar, entre diferentes gentes, deixando cada qual prosseguir animado em suas vidas, sem invejas e raivas uns dos outros. Como os benzedores vão aprendendo saberes maiores para melhor proteger, desviando-se destes pensamentos (e estragos). Dizem que alguns estragos deixam a gente-peixe, que deve seguir vivendo tranqüilo ao modo intencionado pelos benzedores, como quase-mortos.

Desanima, não tem mais vida, tudo o que tinham desapareceu,
fica como um cemitério, com tudo enterrado.
Nem acorda, nem mexe, nem olha, nem pensa.
Os peixes, que viviam com esses waimasã, cuidados por eles,
como filhos deles,
eles diminuem aqui pois não têm mais seus donos (cuidadores).
Ficam vivendo no rio de Umari (*wamudia*), rio dos mortos.

A idéia dos waimasã quase-mortos, nos aproxima daquela das vitalidades, dos abrandamentos e incrementações em torno dela. Ou inspira a aproximações para além dos humanos e entre os seres (e os lugares), de modos mais abrangentes do que os já etnografados.

Todos os seres devem estar bem nas suas casas, não movidos pela inveja das coisas dos outros. Quando vistos uns pelos outros, devem usar das proteções para acalmar tais invejas e raiva. Trocar de estilos ,vendo uns com os olhos do outro, para não sentir. Fala-se inicialmente (ainda superficialmente), que passam pelos lugares que conectam suas vidas, promovendo essa transformação.

Tudo o que tinha o vivo, o morto já não tem mais. Quando o morto aparece muito no sonho do vivo, eles se vendo, se alimentando, pensando, lembrando um do outro, o benzedor procura acabar com essa fraqueza alimentando (em pensamento), oferecendo ao morto com comida de morto (*señodupo*). Com esse alimento, direciona sua intenção e seu lugar, sua transformação. Lugares dos seres são plenos de transformação.

Certamente há muito mais sendo pensado pelos benzedores, para além das Casas e Trajetórias da humanidade.

Conforme o que o benzedor oferece aos outros seres, direciona e dá sentido à sua transformação / humanização (que pode se dar entre vivos, mortos, animais, entre cada um e através deles). A visibilidade das coisas, entre uns e outros, precisa ser controlada. Quando no momento da morte, o benzedor junta essa alma, juntando todas as coisas do morto, só então oferece “ao morto” comida de morto. Que não é o alimento ritual de quem está vivo.

“...abre porta do sul e manda ele viver para lá.. fecha a porta de ouro ou prata, que é a da frente, para ele não conseguir sair mais por ali. Ele virou pro outro lado, para adivinhar de onde ele veio, mas não apareceu mais porta. O jeito era ficar lá. Quando amanheceu outro dia, ele olhou e viu. Não sabia de onde que tinha vindo. Não tinha mais porta, era como alvenaria, não tem como entrar e sair. Vive para lá eternamente, nunca mais vem para cá.”

Segundo Goldman, o nome é o atributo da mortalidade humana. Os benzedores sempre explicam a nominação como relação profunda da alma nome com diversos lugares. Goldman fala do nome como proteção que apenas os humanos têm, que os estabiliza, impede intercâmbio de almas com outros sujeitos que não têm nome, e constitui atributo da mortalidade humana. As almas dos outros seres não teriam nome. Essa alma com nome, segundo Goldman, não poderia ser intercambiada, nem com peixes ou animais, nem com outras “linhagens.” Para os Cubeo, os peixes roubariam essa alma para escondê-la nos rios, não para usá-la para si mesmos como os Desana (que, segundo Reichel-Dolmatoff, possuiriam uma visão oposta, em que humanos compartilhariam com animais e peixes um estoque limitado de almas). Ainda segundo Goldman, por não terem nome (mas terem alma), os animais em geral poderiam partilhar almas entre eles, podendo morrer, clamar uma alma de sua espécie e viver novamente. Os humanos, tendo uma alma com nome, teriam perdido a imortalidade. Os *waimasã* seriam invejosos por uma perda tão grande que comparável, para eles, à morte; seriam hostis também porque os humanos os comem e os caçam, por isso tentam capturar espíritos de crianças humanas para sua própria espécie.

Segundo Andreello, o corpo dos humanos agrega uma força de vida que vem dos peixes (*waikoari*) e que é agregada aos adornos cerimoniais (corpo dos ancestrais, pela junção dos instrumentos de vida e transformação) e aos ancestrais que estão conduzindo seus grupos. Essa composição corpórea é princípio ativo da transformação (379), e essa capacidade de vida vai sendo transferida aos ancestrais humanos. Uma vez que todos os

seres são dotados dessa agência e intencionalidade humanas, todos os outros animais nos vêem como animais predadores. Peixes e humanos prosseguem usando adornos e fazendo festas, mas se aos peixes os adornos são seus corpos, aos humanos são também uma decoração de seus corpos que tornam os humanos, gente de verdade, “graças ao realce corporal que os adornos lhes conferem”. Desse modo, até os peixes passam a ver os humanos como Gente de Verdade e não, como se poderia supor, animais predadores.

Ao modo narrativo desta tese, propôs-se muito superficialmente visualizar contrapartes entre a circulação dos saberes, a circulação de substâncias, a circulação de pessoas, e a circulação de nomes e adornos. Teria sido fundamental, mas não foi possível delinear melhor os modos de produzir as descontinuidades entre a vida e a morte, entre as quase-mortes, das agressões e curas, e muitas outras continuidades e descontinuidades da ordem dos lugares (de todos os tipos) e das gentes. Para que essas discussões alimentassem àquela em torno dos aspectos dos saberes em circulação, no que se fundamentam na circulação de vitalidades por linhas paternas.

A descrição parte do interesse tuyuka pelo abrandamento dos perigos iminentes aos saberes *nirōmakañe*.

A discussão da tese - problematiza e confronta-se à idéia das riquezas transmitidas por linhas agnáticas corrente na literatura altoniegriana. Ao invés de pressupor a transmissão patrilinear de saberes e bens, ou saberes nomeados e configurados transmitidos por linhas agnáticas, interessa-me os modos de geração destes saberes e das linhas cosmopolíticas alto rionegrinas, modos como se delineiam continuamente tais coletivos (Casas/pessoas/saberes considerados de maior valor - *nirōmakañe*).

Essa discussão nos remete ao ambiente conceitual de análise das transformações locais e possíveis (nuances regionais, modelos locais)⁴ do modelo geral do perspectivismo na Amazônia. Ou seja, à descrição etnográfica das especificidades do perspectivismo altoniegriano, um regime de socialidade ou modo de relação problematizado por alguns autores, ali no rio Negro, enquanto reverberação entre duas tendências, expressas pelo rituais de iniciação e rituais de oferecimento,

⁴ Ver particularmente S. Hugh-Jones, Andreello, Arhem, L. Cayon, Viveiros de Castro.

xamanismo horizontal e vertical; materialidade e animalidade; perspectiva da anaconda e do jaguar; a ancestralidade e os mortos; agnação e cognação. Materialidade no sentido de arrefatos implicados da mitologia da criação da humanidade tukano, na formação do corpo, na troca cerimonial, na vida cotidiana, relacionados à ênfase tukano na hierarquia, patrilinearidade, hierarquia. S. Hugh-Jones e G. Andreello chegam a falar de dois perspectivismos no rio Negro, aprofundando aspectos relativos especificamente, entre povos dessa região, à continuidade humanos / ancestrais / objetos (que coincidiria com o delinear de predomínios agnáticos, como proponho na tese de doutorado, ou com noções nativas de “linha” como desenvolvido por S. Hugh-Jones): *nessas relações perspectivas, não são homens e animais, mas homens e objetos que não se separam*. Como já dito, Viveiros de Castro propõe, no caso altoninegrino envolvendo a *divisão do trabalho de mediação cosmopolítica* entre duas categorias distintas de xamãs, o kumu e o yai, que o xamanismo vertical (contínuo homens-objetos) seja visto como uma diferenciação a partir da função xamânica de base (contínuo humanos-animais), associada a um processo de constituição de uma interioridade social, com surgimento de valores como a ancestralidade⁵ - que enfatizam a continuidade diacrônica entre vivos e mortos -, e de valores como a hierarquia - que enfatizam descontinuidades sincrônicas entre os vivos. Avesso a *imagens mais cartesianas, determinações de dimensões horizontais e verticais das estruturas cosmopolíticas indígenas, da alternância pendular das dicotomias*, propõe *escapar transversalmente disso através de uma outra antropologia... que não abole as fronteiras entre nós eles, humanos e não humanos, mas as indefine no movimento de proliferar a multiplicidade; através da noção de xamanismo transversal*.

Propõe-se na tese uma aproximação à noção de multiplicidade corporal no bojo da atualização dos saberes em foco; uma aproximação ao modo de relação

⁵ Esse “outro” do xamanismo vertical tenderia a assumir feições antropomórficas do Ancestral. Ainda que mortos ainda sejam parcialmente animais (pois todo morto gera um espectro wati), humanos e animais podem passar a não se comunicar tão diretamente. Ainda assim todo morto continua um pouco bicho; ao mesmo tempo, por outro lado, ninguém morre imediatamente ancestral, não há puro Ancestral (mas apenas como devir, potência cósmica): nesse sentido é que o xamanismo vertical nunca coincidiria perfeitamente com o poder político (onde ele prevê entrar em diálogo com R. Sztutman).

altorionegrino através da dinâmica da circulação (transformação) de saberes em geral, em correlações com saberes de maior valor *niromakañe*, considerados vitais: seus aspectos e efeitos, alcançando uma percepção das linhas cosmopolíticas (e predomínios agnáticos) mais abrangente que a estrita configuração de linhas patriorientadas. A partir de atualizações empíricas dos saberes em circulação/transformação ou sua multiplicidade, problematiza-se a imagem da descendência ou de transmissão de saberes *niromakañe* por linhas agnáticas. As riquezas (vitalidades), e as transformações nos seus modos de circulação⁶ como parte dessas múltiplas atualizações desse modo de relação/diferenciação.

Pensar modos de relação implica ao mesmo tempo o contínuo indiferenciado ou alma conformada a substâncias que fluem (S. Hugh-Jones) ou a múltiplos corpos. Circulação de vitalidades (contínuos) e de afecções corporais (descontínuos, do *que é posto para ser transformado, que é irredutível a essências fixas, definindo corpos destotalizados*): corpos humanos, roupas animais, ancestralidade difusa nos objetos... tudo isso como *capacidades reversíveis, postos para serem transformados, diferindo de de si mesmos*, segundo Viveiros de Castro: relações de continuidade (modo humano) implicam uma corporalidade dinâmica ou diferentes experiências de trocar de lugar: onde o 'modo humano' é referência para estados corpóreos múltiplos e heterogêneos que se superpõem⁷ e que, quando não vistos são humanos, se vistos são não-humanos⁸.

⁶ Incrementações, abrandamentos e produção de hierarquia entre saberes foram os modos de circulação / transformações focadas no doutorado, mas essa análise deve se aprofundar no pós-doutorado.

⁷ O devir como **ocupação de posições relativas no campo perceptivo**, condicionado pela presença de uma alteridade que não é nem sujeito nem objeto, mas uma posição por quem se é percebido (visto), relações que se desenvolvem nessa diferença, disparidade, devir... (Viveiros de Castro, Propriedade do Conceito, 16)..Uma condição de possibilidade, um devir, uma disparidade ou diferença.

⁸ Enquanto seres não humanos, seres intrinsecamente capazes de ser outra coisa, uma multiplicidade de corpos, roupas, afetos ou afecções. Seres-espíritos que implicam almas humanas, espíritos animais, espectros dos mortos, imagem do trovão, imagem da anaconda, imagens de objetos, não-animais, etc. e No xamanismo vertical do alto rio Negro, tenderiam a assumir feições antropomórficas do Ancestral. humanos e animais passariam a não se comunicar tão diretamente, ainda que mortos ainda sejam parcialmente animais (pois todo morto gera um espectro wati), ou que todo morto continue um pouco bicho; por outro lado e ao mesmo tempo, ninguém morre imediatamente ancestral, não havendo puro Ancestral (mas apenas como devir,

O foco etnográfico e descritivo da pesquisa centrado nas relações, práticas e teorias de conhecimento contemporâneas, ou como são mobilizadas e atualizadas relações de conhecimento, permite também elaborar a discussão destas linhas (de continuidade, perspectivismos) em suas atualizações, mais interessante numa continuação desta pesquisa, se envolvendo interfaces e modos de relação entre kumua (xamas verticais) e yaia (xamãs horizontais), a partir dos Tuyuka do alto rio Tiquié; relações atualizadas também em outras regiões por onde circulam seus moradores atuais ou as pessoas que se criaram nessa região, mas encontram-se vivendo alhures, acessando o modelo do perspectivismo altorionegrino, ou de como se dão as interfaces e modos de relação entre agências dos kumus (xamãs verticais) e dos pajés (ditos xamãs horizontais).

potência cósmica): nesse sentido é que o xamanismo vertical nunca coincidiria perfeitamente com o poder político (aqui um previsto diálogo entre Viveiros de Castro e R. Sztutman).

Bibliografia

ALBUQUERQUE, Judite Gonçalves. *Educação Escolar Indígena: do Panóptico a um Espaço Possível de Subjetivação na Resistência*. Tese de Doutorado (inédita). Unicamp, 2007.

APPADURAI, A. "The past as a scarce resource. *Man* 16 (2):201-219, 1981.

ÅRHEM, Kaj. *Makuna social organization: a study in descent, alliance, and the formation of corporate groups in the North-Western Amazon*. Uppsala Studies in Cultural Anthropology. Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1981.

Ethnographic puzzles: essays on social organization, symbolism and change. London: Athlone Press, 2000.

Ecosofia Makuna. In: CORREA, F. (ed.). *La Selva Humanizada*. Santafé de Bogotá: CEREC, 1993.

Cosmic food web. Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. In: DESCOLA, P. & PÁLSSON, G. (eds.). *Nature and Society. Anthropological perspectives*, pp. 185-204. London and New York: Routledge, 1996.

From Longhouse to Village: Structure and Change in the Colombian Amazon. In: RIVAL, L.M. & WHITEHEAD, N.L. (eds.). *Beyond the Visible and the Material*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ARHEM, Kaj *et alli*. *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Água*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2004.

ANDRELLO, Geraldo. Iauaretê: transformações sociais e cotidiano no rio Uapés (alto rio Negro, Amazonas). Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: IFCH/Unicamp, 2004.

Hierarquia e história: considerações sobre a descendência entre os Tariano do rio Uaupés (alto rio Negro, Amazônia brasileira). Mss. Congresso Internacional de Americanistas, Sevilla, Espanha, 2006a.

Organizações indígenas e hierarquia no rio Uaupés. Paper preparado para o 30º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Anpocs). Mss. São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2006b.

Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI, 2006c.

Patrimônio imaterial em Iauaretê, rio Uaupés (noroeste da Amazônia brasileira) VII Encuentro para la Promoción y Difusión del Patrimonio Inmaterial de Países Iberoamericanos. Mss. 2006d.

Narradores indígenas do Rio Negro (ou antropologia "faça você mesmo"). 32º Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, outubro de 2008.

Nossa história está escrita nas pedras: conversando sobre patrimônio cultural com os índios do Uaupés. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, v.32, 2006. p. 185 - 207.

AZEVEDO, Marta Maria. *Demografia dos povos indígenas do alto rio Negro (AM): um estudo de caso de nupcialidade e reprodução*. Doutorado em Demografia. Campinas: Núcleo de Estudos de População/Unicamp, 2003. 283 p.

BAZIN, M. Ciência na Nossa Cultura? Uma Práxis de Educação em Ciências e Matemática: Oficinas Participativas. In: *Educar*. Curitiba: Editora da UFPR, n. 14, 1998. pp. 27-38.

Ensinar Matemática e Ciência Indígenas. Ou Como Aprendi com o Povo Tuyuka. Mss., 2001.

Fazendo mais ciência e matemática com o povo Tuyuka. Mss., 2002.

Ethnomathematics with and for Indigenous people. "Indigenous teachers" cultural and pedagogical liberation through their ethnomathematics in the Upper Rio Negro region of Brazil's Amazonian forest. Mss., s/d.

BAZIN, Maurice e Gilvan Oliveira. *Resistance Indigene par l'écrit. Les Tuyuka de l'Amazonie*. Ms. www.ipol.org.br/subsecao.phd?id=39, 2003.

BÉKSTA, Casimiro J. (SDB), A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura, 1988.

BIDOU, Patrice. *Les fils de l'Anaconda Céleste (les Tatuyo): étude de la structure socio-politique*. Tese de Terceiro Ciclo. Paris: Université de Paris, 1976.

BRANDHUBER, Gabriele. Why Tukanoans Migrate. Some remarks on conflict on the Upper Rio Negro (Brazil). In: *Journal de la Société des Americanistes*. Paris: 85, 1999. p. 261-280.

BRÜZZI ALVES DA SILVA, Pe. Alcionílio (SDB). *A Civilização Indígena do Uaupés*. São Paulo, Centro de Pesquisas de Iauareté, 1962.

BUCHILLET, Dominique. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupés (Brésil). Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d'une société amazonienne*. Doutorado. Nanterre: Université de Paris X, 1983.

Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Antropologia*. Belém: v. 4, n.1, 1988.

Los Poderes del Hablar. Terapia y agresión chamanica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro In BASSO, E. & SHERZER, J. (eds.). *Las Culturas Nativas a traves de su discurso*. Quito: Abya-Yala/MCAL, 1990.

Pari Cachoeira: o laboratório tukano do projeto Calha Norte. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu especial 18*. São Paulo: CEDI, 1991a. pp. 107-115.

Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia. Belém: Cejup, 1991b.

Nobody is There to Hear. Desana Therapeutic Incantations. In: LANGDON, L.M. & BAER, G. (eds.), *Portals of Power. Shamanism in South America.* Albuquerque: University of New Mexico Press, 1995.

Os Índios da região do Alto Rio Negro: história, Etnografia e situação fundiária. Laudo antropológico pela Procuradoria Geral da República. Mimeo. Brasília, 1997.

CABALZAR, Aloisio. *Organização social tuyuka.* Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), inédita. São Paulo: FFLCH/USP, 1995. 233p.

O garimpo indígena do rio Traíra. In: RICARDO, C. A. (ed.). *Povos indígenas no Brasil (1991-1995).* São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 1996. p.130-2.

O templo profanado: missionários salesianos e a transformação da maloca tuyuka. In: WRIGHT, Robin (org.) *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.* Campinas: Editora da Unicamp, 1999.

Descendência e aliança no espaço tuyuka: a noção de nexos regional no noroeste amazônico. In: *Revista de Antropologia.* São Paulo: v. 43, n. 1, 2000. p. 61-88.

Gente Peixe: os peixes na cosmologia dos povos tukano do rio Tiquié. In: CABALZAR, A. (org.). *Peixe e gente no alto rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia.* São Paulo: Instituto Socioambiental (ISA), 2005. 399p.

Iniciativas de Desenvolvimento e Conservação da Biodiversidade dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro. Apresentação para o 19th Annual Meeting of the Society for Conservation Biology: Conservation Alliances with Amerindian Peoples of the Amazon. Ms, 2005.

Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico). São Paulo: Editora Unesp, ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2008.

CABALZAR, A. (org) *Manejo do Mundo. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico. Série Conhecimentos indígenas, pesquisa intercultural.* No prelo.

CABALZAR, Aloisio & RICARDO, Carlos A. *Povos indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira. Mapa-livro.* São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN)/Instituto Socioambiental (ISA), 1998. 128p.

CABALZAR, Flora Dias. *Escolas indígenas. experiências de autonomia e gestão.* In:

RICARDO, C. A. & Fany Ricardo (eds) *Povos indígenas no Brasil (2001-2005)*. São Paulo, 2000: ISA. p. 249-253.

Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Escolhas de itinerários e geração de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié. *Relatório para exame de Qualificação de Doutorado Apresentado ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da USP*, 2007

CALAVIA SÁEZ, Oscar. Autobiografia e liderança indígena no Brasil. In: *Tellus*. Campo Grande, n. 12, 2007. p. 11-32.

CALVET, LOUIS-JEAN. *La Guerre des Langues et les politiques linguistiques*. Paris: Payot, 1987.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. In: *Mana*. Rio de Janeiro, n.4, v.1, 1998. p. 7-22.

"Culture" and culture: traditional knowledge and intellectual rights. In: *Marc Bloch conference*. Paris: EHESS, 2004.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). Introdução. In: *Revista do IPHAN. Patrimônio cultural e biodiversidade*. Rio de Janeiro, n.32, 2005.

CAYÓN, Luis. *En las aguas de Yuruparí: cosmología y chamanismo makuna*. Bogotá: Uniandes, 2002. 260p.

CHERNELA, Janet Marion. Estrutura social do Uaupés. In: *Anuário Antropológico*, n. 81, 1982.

Hierarchy and economy of the Uanano (Kotiria) speaking peoples of the Middle Uaupes Basin. PhD Thesis. New York: Columbia University, 1983.

The Wanano indians of the Brazilian Amazon: a sense of space. Austin: University of Texas Press, 1993. 185p.

The "Ideal Speech Moment": Women and Narrative Performance in the Brazilian Amazon. In: *Feminist Studies*, vol.23, n.1, 1997a.

Cross-genre Talk: Expanding the Ground. In: *Reviews in Anthropology*, 26 (93-116), 1997b.

Piercing Distinctions: Making and Remaking the Social Contract in the North-west Amazon. In: RIVAL, Laura & WHITEHEAD, Neil (eds). *Beyond the Visible and the Material. The Amerindianization of Society in the Work of Pieter Rivière*. New York: Oxford University Press, 2001.

Language Ideology and Women's Speech: Talking Community in the Northwest Amazon. In: *American Anthropologist, Special Issue: Language Politics and Practices*, vol.105, n.4, 2003.

The Politics of Language Acquisition: Language Learning as Social Modeling in the Northwest Amazon. In: *Women and Language*, vol. 27, n.1. 2004.

COELHO, Marcela S. *A propriedade da cultura: transformações kisêdjê (suyá)*. Projeto de pesquisa de pós-doutorado. Rio de Janeiro: Núcleo Transformações Indígenas (NuTI), 2005.

CORREA, François. *Por el camino de la Anaconda Remedio: Dinâmica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia/Colciencias, 1996.

DESCOLA, Philippe. The genres of gender: Local models and global paradigms in the comparison of Amazonia and Melanesia. In: GREGOR, Thomas & TUZIN, Donald (eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001.

DIAKURU & KISIBI [Desana]. A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Pōrã. *Coleção Narradores indígenas do rio Negro*. São José /São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, v.2, 1996.

DIAS, Flora. Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/FFLCH-USP, 1995.

ESCOLA INDÍGENA ʘTAPINOPONA-TUYUKA. *Mariya dita iñanunuse masire*. (Nossa terra, conhecimentos para o manejo). São Pedro Alto Tiquié/São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: AEITʘ/FOIRN/ISA, 2001. 96p.

BUEADARE SʘONIRE. 2001. Projeto Político Pedagógico da Escola Tuyuka. Ms.

Kiti wederira tʘohearira. São Pedro Alto Tiquié/São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: AEITʘ/FOIRN/ISA, 2002. 64p.

Histórias tuyuka de rir e assustar. Organização e tradução de João Bosco Azevedo Rezende e Flora Dias Cabalzar. São Pedro Alto Tiquié/São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: AEITʘ/FOIRN/ISA, 2004.

Kiti wederira tʘohearira (Histórias tuyuka de rir e de assustar). São Gabriel da Cachoeira, 2002.

Waikʘra wʘra (Bichos da terra e bichos do ar) [autor Gustavo Barbosa], São Gabriel da Cachoeira, Associação Escola Indígena ʘtapinopona Tuyuka; Foirn; Isa (eds.), 2002.

ʘtapinopona keore, saiña hoa bauaneriputi (Guia para continuar pesquisando a matemática tuyuka). Associação Escola Indígena Tuyuka; Foirn; Instituto Socioambiental (eds.). São Gabriel da Cachoeira, 2004.

Butoa masirere mamara tugeñare. utapinoona Bueriwi saiña masi buere (Pensamento dos jovens a partir do conhecimentos dos velhos, ensino com pesquisa - conhecimento através de pesquisa). Associação Escola Indígena utapinoona Tuyuka (ed). 2007.

Álbum Utapinoona Basamori [cd triplo com livreto tuyuka, português e inglês]. FOIRN; ISA; Dartmouth College Faculty; Montgomery Endowment, 2003.

FRANCO, Roberto. *Contribución al estudio de la historia y organización sócio - política Makuna*. Tesis de Grado en Antropología, Universidad de los Andes, 1984.

FULOP, M. *Aspectos de La cultura tukana*. Cosmogonía. Revista Colombiana de Antropología, Bogotá, 1954

Aspectos de La cultura tukana. Mitología, Parte I., Revista Colombiana de Antropología, vol. V, Bogotá, 1956.

GALLOIS, Dominique Tilkin. O movimento na cosmologia Waiãpi: criação, expansão e transformação do universo. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: PPGAS/FFLCH-USP, 1988.

“Xamanismo Waiãpi: nos caminhos invisíveis, a relação i-paie” In: E. J. Matteson Langdon (org). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996.

Avanços da pesquisa individual. Relatório de Pesquisa. Mss. 2009.

Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes. In: *Revista de Antropologia*, v.50, n.1, São Paulo enero/jun., 2007.

GALVÃO, Eduardo. Aculturação indígena no rio Negro. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n.7, 1959.

Encontro de sociedades tribal e nacional no Rio Negro. In: SCHADEN, E. (org.), *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

Aculturação Indígena no Rio Negro. In Encontro de Sociedades. In: *Encontro de Sociedades. Índios e Brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

Encontro de sociedade tribal e nacional no rio Negro, Amazonas. In: SCHADEN, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p.421-34.

GARNELO, Luíza. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: Saúde e Harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2004.

GELL Alfred. Strathernograms, or the semiotics of mixed metaphors. In: *The art of anthropology: essays and diagrams*, Londres: Athlone, 1999.

GENTIL, Gabriel. Mito Tukano. Quatro Tempos de Antiguidades. Histórias proibidas do Começo do Mundo e dos Primeiros Seres. Tomo I. Edição para Regula Ruegg e Dorothee Ninck, Zurich e Basel: Waldgut, 2000.

GOLDMAN, Irving. *The Cubeo: indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press, 1963.

Time, space and descent: the Cubeo example. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris: n.2, 1977. p.287-92.

Cubeo Hehénewa. Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People. New York: Columbia University Press, 2004.

GOMEZ-IMBERT, E. When Animals become “rounded” and “feminine”. Conceptual categories and linguistic classification in a multilingual setting. In: *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

GOMEZ-IMBERT, Elza & BUCHILLET, DOMINIQUE. Proposta para uma grafia Tukano normalizada. In: *Chantiers Amerindia*. Paris, 1986.

GOW, Peter. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

HILL, Jonathann & WRIGHT, Robin. Time, narrative and ritual: historical interpretation from an Amazonian society. In: HILL, J. (ed.), *Rethinking history and myth*. Urbana: University of Illinois Press, 1988.

HUGH-JONES, Christine. Skin and soul: the round and the straight: social time and social space in Pirá-paraná society. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris: n.2, 1977. p.185-204.

From the Milk River: spatial and temporal processes in the Northwest Amazon. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. Like the leaves on the forest floor: ritual and social structure amongst the Barasana. In: *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. Paris: n.2, 1977. p.205-15.

The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

The gun and the bow: myths of white men and indians. In: *L'Homme*. Paris: v.106-7, 1988. p.138-55.

Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia In: HUGH-JONES, S. & HUMPHREY, C. (eds.). *Barter, Exchange and Value. An anthropological approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of tukanoan social organization. In: *L'Homme*. Paris: v.126-128, 1993. p.95-120.

Inside-out and back-to-front: the androgynous house in Northwest Amazonia. In: CARSTEN, J., HUGH-JONES, S. *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Shamans, prophets, priests and pastors. In: THOMAS, N. & HUMPHREY, C. (eds.). *Shamanism, history, and the state*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996a. p 32-75.

Shamans, prophets, priests and pastors. Mss 1989.

Bonnes raisons ou mauvaise conscience? De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande. In: *Terrain*, 26, 1996b. p. 123 - 148.

Éducation et culture. Réflexions sur certains développements dans la région colombienne du Pira-Parana. In: *Cahiers des Amériques Latines*, n. 27, 1997. p. 94-121.

The gender of some amazonian gifts: an experiment with an experiment. Gender In: GREGOR, Thomas and TUZIN, Donald (eds.). *Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Los Angeles: University of California Press, 2001.

Nomes secretos e riquezas visíveis: nominação no noroeste amazônico. In: *Mana*. Rio de Janeiro: v.8, n.2, 2002. p.45-68.

Afterword. In: GOLDMAN, Irving. *Cubeo Hehénewa: religious thought, metaphysics of a Northwestern Amazonian people*. New York: Columbia University Press, 2004. p.405-12.

Brideservice and the absent gift. Mss., s.d., 28p.

The substance of Northwest Amazonian names In: VOM BRUCH, G. & BODENHORN, B. (eds.). *The Anthropology of Names and Naming*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

The Fabricated body. Mss. 2009.

The fabricated body: objects and ancestors in NW Amazonia', in F. Santos-Granero ed. *The Occult Life of Things*. Tucson, University of Arizona Press. 2009a.

Patrimonialisation: entre image et écrit. Mss. 2009b

Prefácio. In: CABALZAR, A. *Filhos da Cobra de Pedra. Organização social e trajetórias tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo: Editora Unesp, ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2008.

HUGH-JONES, Stephen & CARSTEN, Janet. Introduction. In: *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

JACKSON, Jean. Language Identity of the Colombia Vaupés Indians. In: BAUMAN, R. & SHERZER, J. (eds.) *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge: Cambridge University Press, 1974.

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

Becoming Indian: The Politics of Tukanoan Ethnicity. In: ROOSEVELT, Anna (ed.). *Amazonian Indians: From Prehistory to the Present. Anthropological Perspectives*. Tucson: University of Arizona Press, 1994.

Preserving Indian Cultura: Shaman Schools and Ethno-education in the Vaupés, Colombia. In: *Cultural Anthropology*, vol.10, n.3, 1995a.

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

JOURNET, Nicolas. *Le jardins de paix: étude des structures sociales chez les Curripaco du haut rio Negro (Colombie)*. Tese de Terceiro Ciclo. Paris: EHESS, 1988.

KAPLAN, Joanna. *The Piaroa: a people of the Orenoco Basin*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil 1903 - 1905(Capítulo 1-3). In: *Série História nº 01*. Manaus: CEDEM, 1995.

Dos años entre los indios: viajes por el noroeste brasileño, 1903-1905. Santafé de Bogotá: Editorial Universidad Nacional, 1995. 2vols.

LANGDON, E. J. . Resenha Poder, Hierarquia e Reciprocidade: Saúde e Harmonia entre os Baniwa do Alto Rio Negro de Luiza Garnelo. *Cadernos de Saúde Pública (Fiocruz)*, v. 22, 2006. p. 31-33.

Introdução. In: Esther Jean Matteson Langdon. (Org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. 1 ed. Florianópolis: Ufsc, 1996, p. 9-39.

LANGDON, Thomas. *Food restrictions in the medical system of the Barasana and Taiwano indians of the Colombian Northwest Amazon*. New Orleans: Tulane University, 1975.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora UNESP/ISA/NUTI, 2005. 285p.

LASMAR, Cristiane (org). "Levantamento Socioeconômico, Demográfico e Sanitário da cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM). São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), 2004.

LATOUR, Bruno. *Jamais Fomos Modernos*. São Paulo: Editora 34, 1995.

LEA, Vanessa. Mebengokre (Kayapó) onomastics: a facet of houses as total social facts in Central Brazil. In: *Man*, 27(1), 1992. p. 129-153.

LIMA, Tânia S. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. In: *Mana*. Rio de Janeiro, vol.2, n.2, 1996.

Um Peixe Olhou para mim. O povo Yudjá e a perspectiva. Nuti/ISA.2005.

MAHECHA RUBIO, Dany. *La formación de Masa Goro "personas verdaderas". Pautas de crianza entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, 2004.

MAIA, M. & MAIA T. *Ûsâ yêk usumia masîke*, O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé. *Coleção Narradores indígenas do rio Negro*. Iauaretê/São Gabriel da Cachoeira: CIDI/FOIRN, v. 5, 2004

MAIA, PAULO. Desequilibrando o convencional. Estética e ritual entre os Baré do Alto rio Negro. Tese de doutorado. Rio, 2009, PPGAS/MN/UFRJ.

MENEZES DE SOUZA L. M. T. Para uma ecologia da escrita indígena: a escrita multimodal kaxinawá In: SIGNORINI, I. (Ed.) *Investigando a relação Oral/Escrito*. Mercado de Letras: Campinas, 2001.

Hibridismo e tradução cultural em Bhabha. In: ABDALA Jr., B. (ed.) *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo e outras misturas*. Editorial Bontempo: São Paulo, 2004.

ÑAHURI (Miguel Azevedo) & KUMARÕ (Antenor Nascimento Azevedo). *Dahsea Hausirõ Porá Ukûshe Wiophesase Merã Bueri Turi*. (Mitologia Sagrada dos Hausirõ Porã). *Coleção Narradores indígenas do rio Negro*. São José /São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, v.5, 2003.

NIMUENDAJU, Curt. Reconhecimento dos rios Içana, Ayarí e Uaupés. Relatório apresentado ao Serviço de Proteção aos Índios do Amazonas e Acre, 1927. In: *Journal de la Société des Américanistes*. Paris, n.39, 1950. p. 125-83.

OLIVEIRA, Ana Gita. 1981. *Índios e Brancos no Alto Rio Negro. Um Estudo da Situação de Contato dos Tariana*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB, 1981.

O mundo transformado: um estudo da "cultura de fronteira" no alto Rio Negro. Doutorado. Brasília: UnB, 1992.

OLIVEIRA, Gilvan M. *O que quer a lingüística e o que se quer da lingüística. A delicada questão da assessoria lingüística ao movimento indígena*. Ms, 1997.

A Língua entre os dentes. Entrevista concedida ao *Jornal da Unicamp*,
Caderno Temático, agosto/2001.

www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/ago2001/unihoje_tema165pag04.html

A pesquisa como princípio educativo. Ms, 2004.

Política Lingüística, Política Historiográfica = Epistemologia e escrita da História da(s) Língua(s) a propósito da língua portuguesa no Brasil Meridional (1754 ã 1830). Doutorado. Campinas: IEL/Unicamp, 2005.

OVERING, Joanna. Review Article, Amazonian anthropology. In: *Journal of Latin American Studies*, n.13, 1981. p.151-64.

Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and the North-West Amazon socio-political thought. In: *Antropologica*, v.59-62, 1983. p.331-48.

“A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa”. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo, 34, 1991. p. 7-33.

Pãrökumu, Umusĩ & Kẽhĩri, Tõrãmu. *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kẽhĩripõrã*. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995.

POZZOBON, Jorge. *Hierarquia, liberdade e exclusão: reflexões sobre a identificação da área indígena do rio Apaporis*. 1995, 10p. (Mimeogr.)

RAJAGOPALAN, Kanavillil. *Por uma Lingüística Crítica: Linguagem, Identidade e a Questão Ética*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

Emotion and Language Politics: The Brazilian Case. In: *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 2004.

A Polêmica sobre os Estrangeirismos e o papel dos lingüistas no Brasil. Extraído de <http://www.comciencia.br>, 2001.

RAMOS, Alcida, SILVERWOOD-COPE, Peter & OLIVEIRA, Ana Gita de. Patrões e clientes: relações intertribais no alto rio Negro. In: RAMOS, Alcida (org.). *Hierarquia e simbiose*. São Paulo: Hucitec/INL/MEC, 1980.

RAMIREZ, Henri. *A fala tukano dos Ye'pã-Masa*. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem, 1997. 3t. (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem).

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Amazonian cosmos: the sexual and religious symbolism of the Tukano indians*. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

The shaman and the jaguar: a study of narcotic drugs among the indians of Colombia. Philadelphia: Temple University Press, 1975.

REZENDE, Eduardo. Basere (1996)

REZENDE, Justino Sarmiento. *Escola indígena municipal Utãpinopona-Tuyuka e a construção da identidade tuyuka*. Dissertação (Mestrado em Educação). Campo Grande, Universidade Católica Dom Bosco, 2007.

Escola Indígena. Iauaretê, Mss. 1998.

Biaru yara atiya! Venham comer quinhampira! Refeição familiar e comunitária. Mss.

Escola Tuyuka: espaço intercultural. In: *VIII Encontro de Pesquisa em Educação da Região Centro-Oeste*, Cuiabá: UFMT, 2006. 262 p.

Aventuras de um índio. In: *Tellus*. Campo Grande, 2006. p. 155 -169.

Da escola com os salesianos para a escola indígena. In: *VI ELES! - Encontro sobre leitura e escrita em sociedades indígenas - 15o Congresso de Leitura do Brasil*. Campinas, 2005.

Parentesco na educação tuyuka: perspectiva intercultural. In: *Seminário de estudos de antropologia e história ameríndia*. Porto Alegre, 2005.

Espiritualidade indígena: a noite como construção da vida. Mss. 2007

Repensar a Civilização. Justino Sarmiento Rezende . Mss., s.d.

Um dia na minha infância. Campo Grande, Mss. 2005

Crianças indígenas de Iauaretê: fortalecimento das identidades e das diferenças! Campo Grande, Mss., 2008.

Bahseré Eduardo Rezende, Mss.s.d.

RIBEIRO, Berta. *A civilização da palha. a arte do trançado entre os índios do Brasil*. São Paulo: tese de doutorado, Universidade de São Paulo, 1980.

RIVIÈRE, Peter. *Individual and Society in Guianas. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

ROCHA, Pedro. *Bahsare Wamã. Parentesco e Onomástica na Bacia do Uaupés*. Dissertação em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ, 2007.

SORENSEN, Arthur P. Multilingualism in the Northwest Amazon. In: *American Anthropologist*, v.69, n.6, 1967.

STRATHERN, Marilyn. Same-sex and cross-sex relations: some internal comparisons. In: GREGOR, Thomas & TUZIN, Donald (eds.) *Gender in Amazonia and Melanesia. An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2001.

Partial Connections. Updated edition. Walnut Creek/Lanham/New York/Toronto/Oxford: Altamira Press, 2004.

The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press, 1988.

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

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal. A ação política ameríndia e seus personagens.* Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 2007.

TENÓRIO, Geraldino Pena. A maloca e a escola Tuyuka. Trabalho de conclusão de curso. Ufam, Graduação em Pedagogia, 2007.

TENÓRIO, Higino, João Bosco Rezende e Flora Cabalzar (orgs.). *Wiseri Makañe Niromakañe* (Casa de Transformação, origem da vida ritual *Utapiñoƨona* Tuyuka). São Pedro Alto Tiquié/São Gabriel da Cachoeira/São Paulo: AETU/FOIRN/ISA, 2005.

TORRES LABORDE, Alfonso. *Mito y cultura entre los Barasana: un grupo indígena Tukano del Vaupés.* Bogotá: Universidad de los Andes, 1969.

UMUSI PĀRÖKUMU & TÖRĀMU KEHIRÍ. Antes o mundo não existia. In: *Coleção Narradores indígenas do rio Negro.* São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, v.1, [1980] 1995.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. *Amazônia: etnologia e história indígena.* São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo-USP/Fapesp, 1993.

On Tukanoan onomastics: four remarks and a diagram. Mss. 6p. s.d.

Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. In: *Mana.* Rio de Janeiro, v.2, n.2, 1996. p.115-144.

A propriedade do conceito. Texto apresentado ANPOCS 2001/ ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena), 2001.

Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena In: *A Inconstância da Alma Selvagem.* Cosac & Naify: São Paulo. 2002a.

Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. In: *A inconstância da alma selvagem.* São Paulo: Cosac & Naify, 2002b. p. 401-455.

O problema da afinidade na Amazônia. In: *A Inconstância da Alma Selvagem.* Cosac & Naify: São Paulo. 2002c.

A Inconstância da Alma Selvagem. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology. In: *Annual Review of Anthropology*, 25, 1996. p. 179-200.

A propriedade do conceito. Apocs. Mss. 2001.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & FAUSTO, Carlos. *O parentesco nas terras baixas da América do Sul*. In: *L'Homm*. Paris, 1993. p. 126-8.

WAGNER, Roy. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, M. J. (ed.) *Frontiers of Anthropology: An Introduction to Anthropological Thinking*. New York: D. Van Nostrand Company, 1974. pp. 95-112.

The fractal person In: GODELIER, M. & STRATHERN, M. (orgs.), *Big Men and Great Men: the Personifications of Power*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. pp. 159- 173.

WRIGHT, Robin. História indígena do noroeste da Amazônia: hipóteses, questões e perspectivas. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Fapesp/Companhia das Letras/SMC-SP, 1992. p. 253-66.

WRIGHT, Robin (org.). *Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígena no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.