

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

SE FAZER CHEFE, SE FAZER DONO:
PISCICULTURA E MAESTRIA ENTRE OS TUKANO DE PARI-CACHOEIRA/ AM.

TÚLIO SÁVIO MAGALHÃES BRANDÃO DINIZ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Durán

Brasília
Maio de 2023

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

SE FAZER CHEFE, SE FAZER DONO:
PISCICULTURA E MAESTRIA ENTRE OS TUKANO DE PARI-CACHOEIRA/ AM.

TÚLIO SÁVIO MAGALHÃES BRANDÃO DINIZ

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luís Abraham Cayón Durán
(Presidente - PPGAS/ DAN/ UnB)

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
(Examinador Externo – PPGAS/UFSCar)

Prof. Dr. João Paulo Lima Barreto
(Examinador Externo – Neai/UFAM/ Centro de Medicina Indígena Bahseriko'wi)

Prof. Dr. José Antônio Vieira Pimenta (Examinador Interno – PPGAS/DAN/UnB)

Profa. Dra. Fabiane Vinente dos Santos (Examinadora Suplente - LAHPSA/Fiocruz)

Brasília
Maio de 2023

Para meu filho Tom, para que outros mundos possam te inspirar, te ensinar.

À memória de *Suegū* Dagoberto Lima Azevedo e *Ahkuto* Gabriel Sodr  Maia

AGRADECIMENTOS

Ainda que a autoria seja individual, um grande número de pessoas e instituições contribuíram para que fosse possível a realização deste trabalho, fica aqui o meu mais sincero agradecimento a todos que fizeram parte desta trajetória.

Entre as instituições de fomento que colaboraram com este trabalho o apoio do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico) e da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) através das bolsas concedidas foram cruciais para a viabilidade da pesquisa e de toda a formação durante a pós-graduação. Agradeço também à FAP/DF, pelos recursos disponibilizados para a etapa da pesquisa de campo.

Aos povos indígenas do Alto Rio Negro em especial aos Ye'pá Masã, FOIRN e associações locais pela confiança no trabalho. A comunidade de Pari-Cachoeira e suas lideranças pela acolhida e oportunidade de realização da pesquisa.

Ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, seus professores, alunos colegas e funcionários.

Ao meu orientador, Prof. Luis Cayón, pela dedicação, suporte, ensinamentos e inspirações.

Ao Sr. Afonso Machado e Rafael Castro, lideranças tradicionais que me receberam tão bem em Pari-Cachoeira. Ao Sr. Nildo Fontes e sua família, por toda confiança e amizade. Ao Sr. Anacleto Gonçalves e sua família por toda ajuda e amizade durante o período em Pari-Cachoeira.

Aos *kumua* Ye'pá Masã que tanto me ensinaram: Tarcísio Barreto, Avelino Prado Neri e Severiano Sampaio.

A Paróquia de Dom Bosco em Pari-Cachoeira e aos párocos responsáveis durante meu período por lá, Padre João Nilton e Padre Renan.

Aqueles que estiveram mais próximos de mim durante o período do doutorado, minha mãe Antônia, por todo apoio durante a trajetória, sem você não seria possível. Ao meu filho Tom, por me ensinar tanto durante este caminho. A Monique Damasceno, por todo amor, companheirismo e auxílio em tudo o que precisei nos últimos anos. Aru, Zora e Juma pela companhia e por cuidarem de nossa família na floresta.

A Clara Gomes pelos anos de escuta atenta, conversas precisas e suporte nessa caminhada.

Ao Kaapi (Grupo de Estudos em Linguística e Antropologia do Noroeste Amazônico) e seus integrantes: Professores Luis Cayón e Thiago Chacón, Francisco Sarmiento, Braulina

Baniwa, Arthur Walipere, Ivete, Camila, João Pimenta e outros que por lá passaram.

Ao coletivo de antropólogos Ye'pá Masã, que tanto contribuíram para este trabalho: Francisco Sarmiento, Oseias Marinho, João Paulo Barreto, João Rivelino Barreto, Dagoberto Azevedo (em memória) e Gabriel Maia (em memória).

Aos professores que foram tão importantes nesta trajetória na UnB e na UFMG, Profa. Alcida Ramos, Prof. José Pimenta, Professora Silvia Guimarães, Prof. Paulo Maia e Profa. Karenina Andrade.

Ao Professor Geraldo Andrello pelas observações e críticas construtivas realizadas desde o trabalho de mestrado. Aos Professores Aloisio Cabalzar e Pieter Van der Veldem, pelo compartilhamento de um amplo material e conhecimento de anos de trabalho entre os povos do Alto Rio Negro, que foram fundamentais para a realização da pesquisa. A Professora Fabiane Vinente, que através de seu trabalho foi tão importante para a tese.

Ao Instituto Socioambiental, por toda trajetória de trabalhos na região do Alto Rio Negro, cujas publicações são fontes de informações preciosas para tantos pesquisadores.

Ao meu amigo Marcos Damasceno, que me recebeu em São Gabriel da Cachoeira nos dois períodos de trabalho de campo, e foi ponto de apoio de tantos pesquisadores que por lá estiveram nessa época. Aos meus amigos e colegas antropólogos, Michel Barbará e Ernesto Belo, os quais pude partilhar parte das alegrias, angústias e desafios do trabalho de campo em São Gabriel e Pari-Cachoeira.

Ao meu amigo Joaquim Melo (em memória), famoso livreiro da banca do Largo em Manaus, grande intelectual da Amazônia, fundamental na busca bibliográfica da pesquisa.

A minha grande amiga de tantos anos Mel Veneroso, que acompanhou e apoiou toda essa trajetória desde os tempos de escola.

Aos meus familiares que sempre foram alicerce neste caminho, meu irmão Thiago, meus sobrinhos Pedro e Gabriel, minha cunhada Mariana e toda sua família. Meu pai Adalberto e sua esposa Giselda. Tio Pedro (em memória), Tia Scila e Tio Roberto, Tio Paulinho, Tia Lalá e Tio Lolô, Tia Lú, Tio Arnaldo. Aos primos queridos e seus respectivos filhos. À tia Adriana e tio Ronaldo, e aos primos queridos Rafaela, Felipe e Bela, pela acolhida em Brasília, e por serem sempre porto seguro desde minha chegada à capital. À minha prima Paola e meu primo Júnior, que me receberam e tanto me ajudaram em situações diversas em Brasília. A Eliete Marques e sua família, por todo cuidado que sempre tiveram comigo e minha família.

A Luciana e sua família por todo cuidado com o Tom.

As minhas avós Íris e Leonor (ambas em memória), por todo amor e as boas memórias de infância. A Creuza Maria (em memória), nossa saudosa Dadá.

Ao meu antigo Sensei Ronaldo (em memória) e toda academia Tatami de Belo Horizonte, que me apresentaram os caminhos do Judô e das artes marciais.

Aos meus amigos de Belo Horizonte, Fernando Guimarães, Guilherme Abjaudi, Lucas Denucci, Vinícius Fiumari, Danilo Murta e Ivan Maia pelas boas conversas e momentos. Aos amigos da família, tia Lídia e tio Hélio, que foram tão importantes na minha formação humana e escolar. Tia Dade, Tia Celi e Tia Rejane (em memória), pelos momentos de partilha e aprendizados.

À oportunidade de ter vivido este caminho e aprendido tanto.

As sociedades amazônicas turvam nossa distinção convencional entre 'selvagem' e 'doméstico' de outras maneiras. Entre os animais que costumam caçar para alimento estão o porco-do-mato, a cutia e outros que classificamos como 'selvagens'. No entanto, esses mesmos bichos são considerados localmente como domesticados, pelos menos no sentido de serem vassalos de 'senhores dos animais' de caráter sobrenatural que os protegem e aos quais estão ligados. As figuras do 'senhor' ou 'senhora dos animais são na verdade muito comuns nas sociedades de caçadores; por vezes, assumem a forma de um exemplar enorme ou perfeito de certo animal, como se fosse uma personificação da espécie, mas também aparecem como os donos humanos ou humanoides da espécie, a quem as almas de todos os veados ou focas ou renas precisam ser devolvidas pelos caçadores que os abatem. Na Amazônia, isso significa na prática que as pessoas evitam qualquer ingerência na reprodução dessas espécies a fim de não usurparem o papel dos espíritos. (Graeber e Wengrow, O despertar de tudo. Uma nova história da humanidade, 2022, p.293)

RESUMO

Personagens importantes das elaborações sobre o mundo entre os povos de línguas tukano oriental, os peixes são um dos pilares da alimentação cotidiana e também de histórias que contam sobre a origem do universo e da humanidade. Porém, nas últimas décadas, os Tukano (*Ye'pa Masã*) de Pari-Cachoeira, comunidade indígena multiétnica localizada no alto rio Tiquié e liderada pelo clã *Yeparã Panicu*, têm sofrido com a escassez desse alimento fundamental. A pesquisa foi pensada a partir de uma demanda apresentada pelas lideranças de Pari-Cachoeira, representadas pela associação local CIPAC (Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira), e trata sobre a escassez dos peixes e a busca da comunidade pela implementação da piscicultura. Ao longo do trabalho analiso a trajetória de iniciativas relativas à piscicultura e manejo dos peixes no alto rio Tiquié, bem como o lugar ocupado pelo clã *Yeparã Panicu* entre os *Ye'pa Masã*. Por que a insistência na piscicultura pelas lideranças *Yeparã Panicu* mesmo com os revezes das tentativas anteriores no rio Tiquié?

Palavras-chave: Tukano; *Ye'pa Masã*; Pari-Cachoeira; Piscicultura; Povos Indígenas; Alto Rio Negro; Chefia Indígena

ABSTRACT

TO MAKE YOURSELF CHIEF, TO MAKE YOURSELF OWNER: PISCICULTURE AND MASTERSHIP AMONG THE TUKANO PEOPLE FROM PARI- CACHOEIRA/AM.

Fish displays an important role as one of the pillars of everyday food supplies amongst peoples of Eastern Tukano languages and, also, is related to stories about the origin of the universe and humanity. However, in recent decades, the Tukano (Ye'pa Masã) of Pari-Cachoeira, a multiethnic indigenous community located on the upper Tiquié River and led by the Yeparã Panicu clan, have suffered from the shortage of this fundamental food. The research was designed based on a demand presented by the leaders of Pari-Cachoeira, represented by the local association CIPAC (Indigenous Coordination of Pari-Cachoeira), and deals with the scarcity of fish and the community's search for the implementation of pisciculture. Throughout the work, I analyze the trajectory of initiatives related to fish farming and fish management on the upper Tiquié River, as well as the place occupied by the Yeparã Panicu clan among the Ye'pa Masã. Why the insistence on fish farming by Yeparã Panicu leaders even with the setbacks of previous attempts in the Tiquié river?

Keywords: Tukano; Ye'pa Masã; Pari-Cachoeira; Pisciculture; Indigenous Peoples; Alto Rio Negro; Indigenous Chief

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Pari Cachoeira e o Alto Rio Negro. Mapa elaborado pelo ISA (Instituto Socioambiental) em novembro de 2019.	23
Mapa 2 - Alto e Médio Rio Negro: Famílias Linguísticas. Fonte ISA.	57
Mapa 3. Áreas de pesca em Pari-Cachoeira. (Vinente, 2019, p.181)	242
Mapa 4. “Mapa de atividades para a autossustentabilidade; piscicultura, criação de animais e produção de produtos agrícolas”. Faz parte do material com as demandas da comunidade apresentadas em audiência com o ministério público.	247

LISTA DE TABELAS E IMAGENS

Imagem 1. Complexo da Missão em Pari Cachoeira.....	29
Imagem 2. Sala da Casa Paroquial da Paróquia Dom Bosco em Pari-Cachoeira.....	33
Imagem 3. O filhote de cotia que virou bicho de estimação das crianças.	51
Imagem 4. Viveiro de peixes na comunidade de Matapi, baixo rio Uaupés.	51
Tabela 1. Noroeste Amazônico - Grupos Étnicos, Famílias Linguísticas e Principais Áreas de ocupação.....	57
Imagem 5. <i>Bahseri'wi</i> na comunidade de Caruru Cachoeira.	65
Imagem 6. Vista externa da <i>Bahseri'wi</i> na comunidade de São José II.	65
Imagem 7. Vista interna da <i>Bahseri'wi</i> da comunidade de São José II.	66
Tabela 2. Clãs Tukano. (Maia e Andrello, 2019, p.58,59)	93
Imagem 8. Vista aérea da comunidade de Pari-Cachoeira no alto rio Tiquié. Foto: Juliana Radler/ISA.....	105
Imagem 9. Barragem de Jandú-Cachoeira no Igarapé Umari,	108
Imagem 10. Ponte que liga as vilas Aparecida e São Domingos.	110
Imagem 11. Quadro Populacional Disponibilizado no Pólo-Base de Saúde com a descrição censitária de Pari-Cachoeira e comunidades vizinhas. Fonte: DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), Pólo-Base de Pari-Cachoeira, abril de 2019.	111
Imagem 12. “Histórico do Trocano Yara”, cedido por Afonso Machado durante o trabalho de campo em 2019.....	146
Imagem 13. <i>Kumu</i> Tarcísio Barreto, e o tanque de piscicultura da comunidade de São Domingos. Alto rio Tiquié, abril de 2019.	229
Imagem 14. Fotos da Estação de Caruru Cachoeira em atividade durante o Projeto de Manejo dos Peixes no rio Tiquié no ano de 2003. (CABALZAR, Aloízio. 2005, p.19)	231
Imagem 15. Antônio Marques me apresenta o que restou da antiga Estação Caruru. Comunidade de Caruru-Cachoeira, alto rio Tiquié, abril de 2019.....	232
Imagem 16. “Reparando a malhadeira”. Vila de São Domingos, Pari-Cachoeira 2019.....	241
Imagem 17. Área do antigo buritizal “aberta” após o primeiro <i>wayurí</i> para a construção do tanque de piscicultura na Vila São Domingos.	248

LISTA DE SIGLAS

ACIMET – Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié
ACIRC – Associação das Comunidades Indígenas de Taracuí Rio Uaupés e Tiquié
ACIRU – Associação das Comunidades Indígenas do Umari AEITY – Associação Escola Indígena Tukano Yupuri
ACIRN – Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro
AEITYKB – Associação Escola Indígena Yupuri, Kisibi, Buu
AEITU – Associação Escola Indígena Utapinozona Tuyuka
AIS – Agente Indígena de Saúde
AMIBV – Associação das Mulheres Indígenas de Bela Vista AMIM – Associação das Mulheres Indígenas de Maracajá
API – Assessor Pedagógico Indígena
APIARN – Associação dos Professores Indígenas do alto rio Negro
ATRIART – Associação das Tribos Indígenas do alto rio Tiquié
BEF – Batalhão Especial de Fronteira
CASAI – Casa do Índio
CAPC - Cooperativa Agro-Mineral de Pari-Cachoeira
CEF – Comando Especial de Fronteira
CEPTA - Centro de Pesquisa e Gestão de Recursos Pesqueiros Continentais.
CIERNM (Cooperativa Indígena de Extrativismo de Recursos Naturais e Minerais)
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CIPAC – Coordenação Indígena de Pari Cachoeira
CFRN – Comando de Fronteira Rio Negro
COITUA – Coordenadoria das Organizações Indígenas do rio Tiquié, Uaupés e Afluentes
CSN – Conselho Segurança Nacional
CRETIART – Conselho Regional das Tribos Indígenas do alto rio Tiquié
DSEI/RN – Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro
EEIDPM – Escola Estadual indígena Dom Pedro Massa
FGAIA – Fundación Gaia Amazonas
FLONA – Floresta Nacional
FMA – Filhas de Maria Auxiliadora
FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro
FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde
ICPRN – Instituto de Conhecimentos Indígenas e Pesquisa do Rio Negro
IFAM – Instituto Federal do Amazonas
INSS – Instituto Nacional do Seguro Social
ISA – Instituto Socioambiental
LDB – Lei de Diretrizes e Bases
MEC – Ministério da Educação
MinC – Ministério da Cultura
MME - Ministério das Minas e Energia
MUH – Micro Usina Hidrelétrica
OIDS – Organização Indígena para o Desenvolvimento Sustentável
OEA – Organização dos Estados Americanos
OAIMT – Organização Indígena Associada do Médio Tiquié
OIBV – Organização Indígena de Bela Vista
PAR – Plano de Ações Articuladas
PCN – Programa Calha Norte
PDPI – Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas
PEF – Pelotão Especial de Fronteira
PIN – Plano de Integração Nacional
PRN – Programa Rio Negro
RADAMBRASIL – Projeto Radar da Amazônia
SDH/PR – Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República
SEAS – Secretaria de Ações da Cidadania
SEMEC – Secretaria Municipal de Educação
SIL – Summer Institute of Linguistics
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
TI – Terra Indígena
UEA – Universidade do Estado do Amazonas
UFAC – União Familiar Animadora Cristã
UFAM – Universidade Federal do Amazonas
UNIRT – União das Nações Indígenas do rio Tiquié
3TIIC – Três Tribos Indígenas do Igarapé Cucura

NOTA ORTOGRÁFICA

As palavras e expressões em língua tukano são grafadas em itálico, e a grafia das palavras segue aquela adotada pelos autores das obras utilizadas como referências. Nos últimos anos a grafia das palavras em língua tukano tem sido adaptada pelas escolas locais aos caracteres utilizados no português, o que facilita o uso da língua escrita no cotidiano, ao mesmo tempo que se afasta de uma escrita fonêmica *strictu sensu*, tal como aquelas propostas pelos salesianos e linguistas, como Henri Ramirez (1997). A grafia atual em tukano não é unificada e a variação ortográfica das palavras tem sido utilizada como importante marcador de diferença entre pesquisadores, escolas indígenas, grupos e sub-grupos étnicos. Um exemplo é a grafia do verbete *wáí-mahsã* / *wáímahsã* / *way marsã*; em que *wáí-mahsã* foi utilizada amplamente na literatura regional, e trouxe consigo a tradução etimológica, “gente-peixe”, *wáí* (peixe) / *mahsã* (gente). Com a chegada dos antropólogos Ye’pá Masã novos significados são atribuídos a estes verbetes e novas possibilidades de tradução se refletem na grafia destas palavras, como é o caso de *wáímahsã*, proposta por João Paulo Barreto (2018) e traduzida por ele como “seres invisíveis”, ou “humanos invisíveis”; e *way marsã*, proposta por João Rivelino Barreto (2019), que a traduz como “encanto de peixe” ou “encanto das águas”. Diferentes grafias que apresentam nuances importantes nas reflexões em busca de traduções para o português que mais se aproximem dos sentidos destas palavras ou expressões em língua tukano.

Sumário

INTRODUÇÃO	17
Sobre as antropologias possíveis em tempos de pandemia	17
Os caminhos até Pari-Cachoeira e a piscicultura	23
A chegada a Pari-Cachoeira.....	29
Quem cai em Pari é peixe!	35
“O que os <i>Yeparã Panicu</i> querem é alimentar!” – problema e abordagem	42
Organização da Tese.....	52
CAPÍTULO I.....	55
O Alto Rio Negro, os Ye’pá Masã e os <i>Yeparã Panicu</i>	55
O manejo do mundo pelos <i>Bayaroa</i> , <i>Kumua</i> e <i>Yaiwa</i>	67
A origem do mundo e os <i>Pâmiri-masã</i> (Gente da Transformação)	79
<i>Mamí</i> e <i>nihã</i> : aspectos da hierarquia Ye’pá Masã	83
Do rio Papuri ao alto rio Tiquié: a trajetória dos <i>Yeparã Panicu</i>	97
A comunidade de Pari-Cachoeira	105
As seis vilas de Pari e alguns aspectos da dinâmica comunitária.....	110
CAPÍTULO II.....	122
Mundo indígena invadido: os <i>Yeparã Panicu</i> frente ao encontro colonial	122
O encontro colonial e o Alto Rio Negro.....	126
O século XX e a chefia de José Metri.....	141
A missão salesiana e seu “processo civilizador”	150
O Plano de Integração Nacional e a Denúncia de Álvaro Sampaio no IV Tribunal Russel	159
O garimpo na Serra do Traíra e a luta pela demarcação de terras	163
CAPÍTULO III.....	175
A piscicultura e o manejo dos peixes no alto rio Tiquié.....	175
As primeiras tentativas de “criação de peixes” no alto Rio Tiquié.....	176
A parceria com o ISA – chegada de recursos, perspectivas e os primeiros passos do Projeto de Piscicultura no rio Tiquié	183
A Estação Iauaretê: equívocos e acordo tácito na prática da piscicultura	189
<i>Waímahsã</i> - Será que peixe é mesmo gente para os tukano?.....	197
Manejo ambiental, uma nova empreitada no rio Tiquié: piscicultura onde falta peixe e manejo onde ainda tem!	203
O Plano de Manejo ambiental no rio Tiquié e dois grandes desafios: a representatividade do associativismo e o engajamento dos povos naduhup.....	211
A piscicultura no rio Tiquié: um olhar a partir do Instituto Socioambiental.....	221

CAPÍTULO IV	228
O que restou da piscicultura no alto rio Tiquié e as novas iniciativas em Pari-Cachoeira	228
A Estação Caruru – do sucesso às ruínas.....	228
Pari-Cachoeira e a escassez dos peixes	238
As recentes iniciativas em torno da piscicultura em Pari-Cachoeira	244
A falta de peixes e o Manejo do Mundo	250
“Antes comíamos ipadu, hoje leite em pó!” - Mudanças na alimentação tradicional em Pari-Cachoeira e algumas de suas implicações.....	262
Os <i>Yeparã Panicu</i> se fazem Chefes! Estratégias frente à escassez de especialistas e dos peixes em Pari-Cachoeira	279
Considerações Finais	288
Se fazer dono, se fazer chefe e a criação de peixes em Pari-Cachoeira.....	288
REFERÊNCIAS	294
ANEXO I	306
HISTÓRICO YEPARÃ PANICU - Afonso Machado	306
ANEXO 2	325
A legitimidade documentada da chefia Yeparã Panicu.....	325
ANEXO 3	330
Glossário de palavras em língua Ye’pâ Masa (Tukano).....	330

INTRODUÇÃO

Sobre as antropologias possíveis em tempos de pandemia

O que aprendi ao longo dessas décadas é que todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas que estávamos ameaçados de ruptura ou extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda. (Krenak, Ailton, “Ideias para adiar o fim do mundo”. 2019, p.23)

A maior parte deste trabalho foi produzida durante a pandemia de COVID-19 que deixou mais de seiscentas mil vítimas no Brasil, entre 2020 e 2022. O que se viveu foi um momento de exceção, algo nunca antes vivido pela minha geração ou mesmo pela dos meus pais, e mesmo assim, a vida acadêmica, os cronogramas, nossas pesquisas, não pararam, não puderam esperar. Toda escrita é feita em determinado tempo, e esta tese, bem como os métodos utilizados para produzi-la, também refletem este momento histórico. Tais circunstâncias encurtaram o trabalho de campo que se propunha a um ano, e modificaram o acesso a documentos que antes estariam facilmente disponíveis em bibliotecas ou museus.

Se mesmo com esse cenário de pandemia mundial as pesquisas e seus produtos finais devem seguir os prazos programados, inevitavelmente passamos a requerer outros tipos de abordagens, aquelas que são possíveis nestes tempos de exceção. Como realizar a pesquisa nestas circunstâncias?

Do projeto inicial ao formato final, este trabalho percorreu uma trajetória nada linear que precisou se adaptar às circunstâncias e explorar as possibilidades que se enunciaram. A pesquisa foi inicialmente planejada como uma longa etnografia a ser desenvolvida durante um ano completo entre povo de língua tukano; incluía o aprendizado da língua e tinha como enfoque o conhecimento dos Ye'pá Masã acerca dos lugares, importantes elementos no sistema de conhecimento dos povos tukano. De lá para cá as mudanças foram muitas, além da pandemia que criou uma série de impedimentos nunca antes vistos, minha vida mudou com a chegada do meu primeiro filho, Tom, em maio de 2018, o que me fez reestruturar o período tão longo e ininterrupto em campo. Outra mudança importante foi com relação à própria temática da pesquisa, que logo após um primeiro encontro com os Ye'pá Masã precisou ser redirecionada para atender uma demanda deles próprios.

Após o campo de reconhecimento realizado entre janeiro e fevereiro de 2018 em São Gabriel da Cachoeira e Taracuí, e já com o aceite da comunidade, pensar o trabalho de campo

de forma contínua longe de meu filho recém-nascido já não era razoável, e junto ao meu orientador, Professor Dr. Luis Cayón, optamos em dividir e adaptar o trabalho em terra indígena em duas temporadas mais curtas, de aproximadamente quatro meses cada. As duas idas ao campo seriam possíveis graças aos recursos de um projeto maior¹, submetido pelo Professor Luis e que eu fazia parte da equipe. O projeto chegou a ser aprovado junto à FAP/DF em 2018, e assim acreditávamos que os recursos que custeariam os deslocamentos até a comunidade e outras despesas da pesquisa estariam disponíveis até o começo do próximo ano. Fato é que o tempo e os prazos acadêmicos estão em um ritmo bem diferente das burocracias que envolvem os recursos que fomentam as pesquisas. Até o início de 2019 o dinheiro ainda não tinha sido liberado e temíamos que não chegasse até nós. Em março desse ano optei em fazer o trabalho de campo com o dinheiro da bolsa mensal e o que restava da taxa de bancada, ambos disponibilizados pela Cnpq, e que eu já havia utilizado a maior parte durante o campo de reconhecimento.

Com recursos limitados fui para São Gabriel da Cachoeira, e depois Pari-Cachoeira, bem como percorri algumas das comunidades do rio Tiquié, onde conheci muita gente, estabeleci redes importantes e pude aprender um pouco sobre o lugar e a dinâmica das relações entre as pessoas. Como Pari-Cachoeira é um pólo populacional da região, uma grande comunidade multiétnica com dinâmicas complexas e específicas, os objetivos buscados e atingidos neste primeiro momento foram os de abrir caminhos e levantar questões para que eu pudesse desenvolvê-las quando voltasse para a segunda temporada. Em meu planejamento, já com alianças estabelecidas e uma maior confiança das pessoas, poderia conversar sobre esferas da vida comunitária e trajetórias pessoais que até então não havia conseguido por falta dessa proximidade. Mal sabia eu que etapas fundamentais da pesquisa como o censo exaustivo da comunidade, ou assuntos importantes como o jurupari, que ficaram para este segundo trabalho de campo, não chegariam a ser desenvolvidos *in loco* por conta da impossibilidade de se voltar a Pari-Cachoeira.

O capital disponibilizado pela FAP/DF só chegou até nós no segundo semestre de 2019, pouco depois do meu regresso. A notícia, recebida com alegria e uma sensação de, “antes tarde do que nunca”, me motivou a um planejamento detalhado para o próximo período em campo. Com este dinheiro e o conhecimento adquirido sobre a região na primeira experiência teria

¹ O projeto, “A formação do Sistema Regional do Alto Rio Negro e a história de *longue dureé* dos povos tukano orientais”, coordenado pelo Professor Luis Cayón e que tinha como integrantes eu e meu colega de doutorado Francisco Sarmiento, indígena *Ye'pá Masã*.

maior autonomia para circular entre as comunidades do rio Tiquié e seus afluentes, e poderia buscar os conhecedores tradicionais e aqueles indígenas que estiveram envolvidos com os projetos de piscicultura. Após a primeira estadia em São Gabriel e Pari-Cachoeira já sabia quais pessoas e comunidades gostaria de visitar, já tinha conhecidos e amigos que se disponibilizaram em me receber, e já tinha até uma longa lista de assuntos a tratar. Elaborei também questionários relativos ao censo, agora que já conhecia o espaço físico daquele lugar, todas as vilas e seus capitães, o acesso a cada casa em Pari-Cachoeira estaria facilitado. Esta etapa da pesquisa não chegou a ser concretizada, a viagem e todo o trabalho de campo programados para o início de maio de 2020 foram cancelados por conta da pandemia do coronavírus. A pesquisa de campo possível de ser realizada, aconteceu em dois momentos: a primeira viagem, onde fui “apresentado” à Amazônia, ocorrida entre os meses de janeiro e fevereiro de 2018, em que percorri o rio Amazonas no trecho entre Santarém/PA e Manaus/AM, e de lá naveguei pelo rio Negro até São Gabriel da Cachoeira/AM, e depois até Taracuá, no baixo rio Uaupés para a assembleia comunitária onde negocieei a pesquisa. E o segundo período em campo, entre março e junho de 2019, onde estive em São Gabriel da Cachoeira/AM e Pari-Cachoeira, e visitei brevemente algumas das comunidades tukano envolvidas com a piscicultura ao longo do rio Tiquié.

E como lidar com tantas lacunas deixadas por este último período em campo não feito? As perguntas não respondidas, as informações não coletadas, as pessoas não visitadas? Como conseguir estes elementos essenciais para a pesquisa em circunstâncias tão adversas?

Eu, assim como tantos outros colegas temos feito tais questionamentos e acredito que cada um à sua maneira desenvolveu formas criativas para lidar com as demandas de suas pesquisas dentro das possibilidades do momento vivido. Durante a escrita da tese era possível identificar questões fundamentais a serem desenvolvidas na pesquisa como, as razões para a escassez de peixes, os conflitos políticos dentro da comunidade, a forma como o principal clã de Pari-Cachoeira era visto pelos demais, ou a quebra das regras matrimoniais tradicionais entre os jovens; mas, ainda me faltavam elementos que me permitissem relacionar todos estes aspectos, muito por conta das questões que ficaram para o campo que não pôde ser realizado.

No caso do meu trabalho entre os Ye'pá Masã de Pari-Cachoeira e do rio Tiquié, características específicas da região e da comunidade possibilitaram o surgimento de outras saídas metodológicas. Nesta busca em preencher tais lacunas o grande volume de material produzido pelos próprios indígenas da região nos últimos anos foi fundamental. Além da já

tradicional coletânea “Narradores Indígenas do Rio Negro”², que conta com nove volumes e que trata sobre as narrativas da criação do mundo para alguns dos diferentes povos da região, hoje já se multiplicam as temáticas e os tipos de publicações. São os livros que contam as histórias tradicionais; filmes sobre temas diversos como o manejo dos peixes, os lugares sagrados, os benzimentos de cura; boletins informativos sobre as notícias importantes das comunidades da região, material escolar diferenciado, monografias, dissertações e teses dos estudantes indígenas do alto rio negro que já frequentam as principais universidades do país. Há um bom número de indígenas Ye’pá Masã que são acadêmicos em antropologia e seus trabalhos tem trazido elucidacões e questionamentos essenciais para nos aproximarmos deste conjunto de conhecimentos tão sofisticados presentes no pensamento dos povos tukano. Além de ter a oportunidade de dialogar com suas obras, pesquisadores indígenas como meu colega de departamento no DAN/UnB, Francisco Sarmiento, ou de outros departamentos como os acadêmicos Ye’pá Masã da UFAM, Dagoberto Azevedo, João Paulo Barreto, Gabriel Sodrê Maia e João Rivelino Barreto, são abertos a conversar sobre as questões que envolvem as categorias, as experiências e o universo tukano. Vale ressaltar que o recente conjunto de obras de produzido por estes estudiosos chamado de “Reflexividades Indígenas” (2018), bem como as publicações seguintes que foram produzidas por estes intelectuais, como o fantástico livro de João Paulo Barreto (2022), “O mundo em mim”, são trabalhos preciosos que já chegam

² A coleção “Narradores Indígenas do Rio Negro” foi inaugurada em 1980 com o famoso “Antes o mundo não existia”, que conta algumas das principais histórias da criação do mundo a partir da perspectiva Desana pelo clã *Kenhíriporã*. Desde então já foram publicados mais oito volumes que narram as histórias antigas de outros povos da região, como, os Ye’pá Masã, Tariano e Baniwa. Os livros que integram esta coletânea atualmente são:

- 1- Umúsin Panlôn Kumu & Tolamã Kenhíri. *Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehíripõrã Umusî Pãrõkumu*. São Gabriel da Cachoeira. 1980.
- 2- Diakuru & Kisibi. *A mitologia sagrada dos Desana-Wari Dihputiro Põrã*. São Gabriel da Cachoeira.1996.
- 3- Cornelio, Fontes, Silva, Manuel, Maria. *Waferinaipe Ianheke - A Sabedoria dos nossos Antepassados – histórias dos Hohodene e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*. Acira/Foim, 1999.
- 4- Barbosa, Manuel M. (Kedali) & Adriano M. GARCIA (Kali), *Upíperi Kalísi. Histórias de Antigamente*. (Col. “Narradores Indígenas do Rio Negro”, vol. 4) São Gabriel da Cachoeira: UNIRVA/FOIRN, 2000.
- 5- Ñahuri (Miguel Azevedo) & Kumarô (Antenor Nascimento Azevedo). *Dahsea Hausirõ Porã Ukushe Wiophesase merã bueri turi – Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. São José I, Rio Tiquié, São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 2003.
- 6- Maia, Moisés e Tiago Maia. *O Conhecimento de Nossos Antepassados. Uma Narrativa Oyé*. São Paulo/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN/COIDI (ISA/H3000), 2004.
- 7- Galvão, Wenceslau S. (Totãmu Bayaru) & Raimundo C. GALVÃO (Guahari Te Ni), *Livro dos Antigos Desana - Guahari Diputiro Porã*. (Col. Narradores Indígenas do Rio Negro, vol. 7). São Gabriel da Cachoeira: ONIMRP/FOIRN, 2004.
- 8- Diakuru & Kisibi, D. *Kãdiri Maririye: os ensinamentos que não se esquecem*. São Gabriel da Cachoeira, FOIRN, 2006.
- 9- Adriano de Jesus (Kui), Pedro de Jesus (Pukutha), Luís Aguiar (Kuenaka). *Ennu ianáperi: história dos Tariano pelo clã Khoivate*. São Gabriel da Cachoeira, AM: Coidi - Coordenadoria das Organizações Indígenas do Distrito de Iauaretê : Foim - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2018.

como literaturas obrigatórias para quem pesquisa o conhecimento tukano e a história indígena da região. É em grande parte baseado nas informações presentes nesta coleção que me ancoro ao refletir sobre diversas questões sobre o pensamento Ye'pá Masã ao longo da tese.

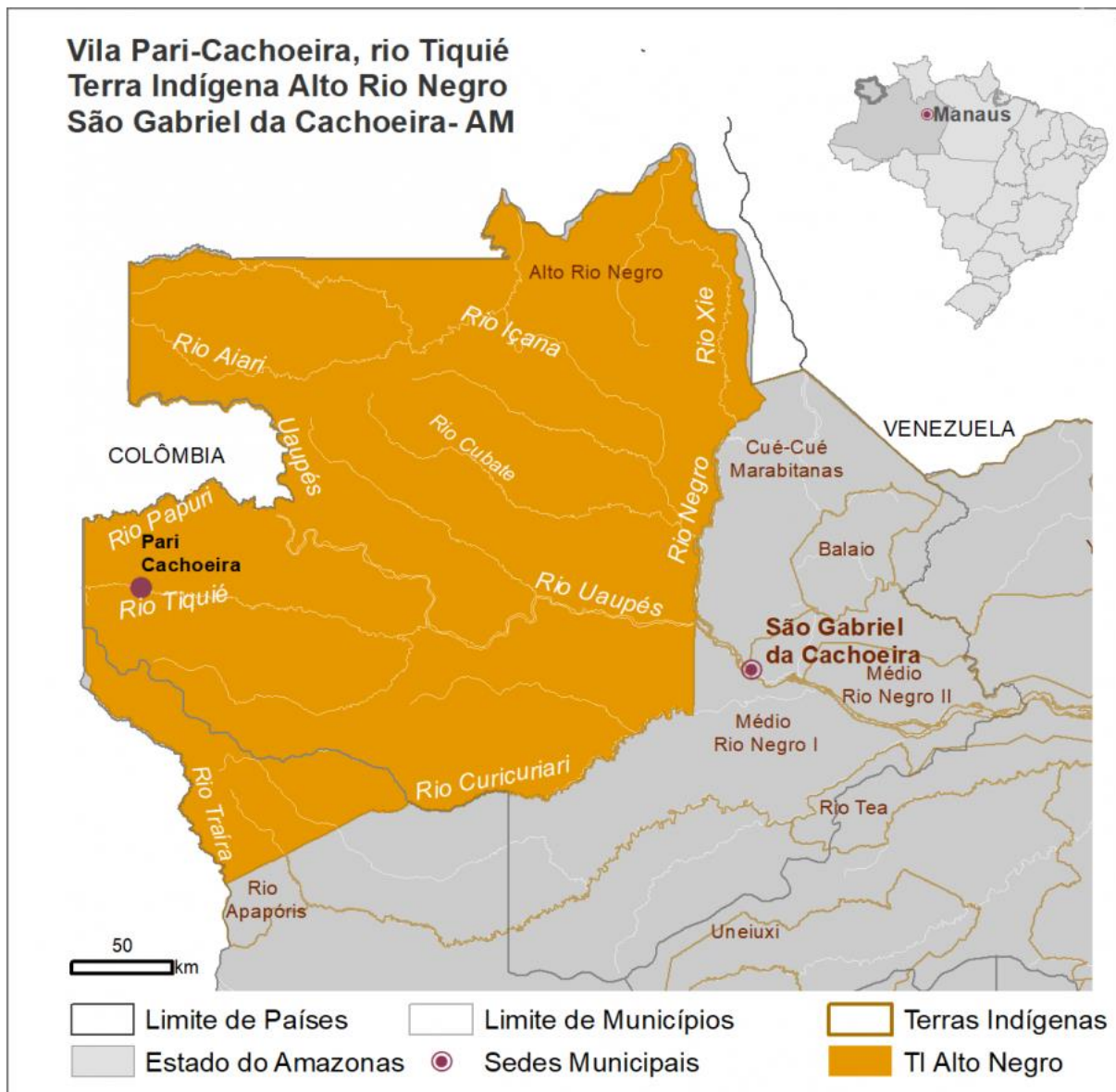
Uma característica importante que permitiu manter a comunicação com as pessoas de Pari-Cachoeira durante o período de isolamento foi o fato de haver luz elétrica e acesso à internet. Ainda que a conexão fosse precária, o uso dos aplicativos de trocas de mensagens por parte dos jovens e professores, e as constantes atualizações nas redes sociais permitiram uma linha de contato bastante útil. Ao acompanhar a página do Facebook de Pari-Cachoeira e seus comunitários, pude me inteirar um pouco sobre os acontecimentos após a minha saída, e manter um diálogo frequente com algumas pessoas. Além de me informar sobre os principais episódios como as festas de santo, assembleias, novidades em torno da piscicultura, brigas, casamentos e funerais, durante a época das eleições municipais de 2020 conflitos já observados durante o período em campo se escancararam através das diferenças políticas. De longe pude acompanhar alguns dos desdobramentos dos diálogos em tom de ameaça e conversar com os conhecidos para tentar entender o que estava acontecendo. O constante fluxo entre os moradores de Pari-Cachoeira e São Gabriel da Cachoeira, também proporcionava momentos de interação virtual que foram importantes fontes de informação para a pesquisa. Mesmo com as recomendações para que as pessoas não saíssem da comunidade, nos casos mais graves era necessário deslocar-se até a cidade. Alguns dos velhos conhecedores pediam para os familiares entrarem em contato avisando que estavam bem, perguntando as novidades e quando eu voltaria para terminar a pesquisa. Aproveitava estes poucos instantes para fazer perguntas pontuais sobre algum assunto que já havíamos iniciado, que normalmente se tratava sobre suas trajetórias, os peixes ou os benzimentos. A pandemia foi especialmente dura com esses anciões; é impossível mensurar o quanto de conhecimento perde nossa humanidade com a morte deles.

Outro ponto que creio ter sido determinante para que o trabalho fosse possível é a qualidade e diversidade da literatura regional. Se a revisão bibliográfica é uma etapa prevista em toda pesquisa, aqui ela foi primordial. Antes de ir a campo, evitei, por exemplo, ler determinados trechos da tese de Fabiane Vinente (2018), que fez sua pesquisa em Pari-Cachoeira no início dos anos 2000, com o receio de “enviesar” meu olhar sobre a comunidade. Agora, com um período em campo a menos, era ali que buscava elementos estruturais para guiar minhas análises, como as informações relativas à parentesco, assentamentos e distribuição da renda populacional. Analisar a dinâmica que pude visualizar em campo tendo como pano de fundo um passado de quase duas décadas trouxe para a pesquisa uma perspectiva diacrônica onde foi possível perceber os movimentos de ruptura e continuidade na comunidade e algumas

de suas motivações. Sem este alicerce, certamente os rumos das questões aqui propostas seriam outros, e muitas lacunas não seriam preenchidas.

Ainda com relação à bibliografia com temática específica da pesquisa, foi fundamental todo o conjunto de publicações produzidas sobre a questão do manejo de peixes no alto rio Negro. Um material vasto que conta com livros, cartilhas e filmes que abrangem de forma ampla a trajetória dos projetos relativos ao manejo de peixes na região e toda a importância dos peixes para os povos dali. Obras como, “Peixe e gente no alto rio Tiquié” (2005), que sintetiza algumas das pesquisas realizadas na Estação Caruru, “*Manejo dos peixes na bacia do Tiquié: memórias e perspectivas*”(2012); que traz de forma sistematizada dois encontros ocorridos em Pari-Cachoeira em 2008 sobre este tema, e o filme “*Manejo dos peixes no rio Tiquié*” (2012), todos com depoimentos de conhecedores tradicionais e AIMAS (Agentes Indígenas de Manejo Ambiental), me permitiram trazer uma perspectiva indígena diacrônica sobre as principais questões que norteiam o trabalho, como as relações entre os tukano e os peixes, as práticas relativas à pesca, e a escassez dos peixes no rio Tiquié e suas causas. Com meu curto período em campo e visitas pontuais às comunidades do rio Tiquié, recorri a trabalhos que dessem conta de forma exaustiva dos projetos que envolviam a piscicultura na região. Uma das referências principais foi a excelente compilação de Milena Estorniolo (2014), “*Laboratório na floresta. Os Baniwa, os peixes e a piscicultura no alto rio Negro*”, que forneceu informações valiosas para a análise do processo de tentativas de implementação da piscicultura em comunidades do Alto Rio Negro, e também o trabalho de André Martini (2008) sobre a estação de piscicultura em Iauaretê. Só posso agradecer a todos estes pesquisadores que através de seus trabalhos foram tão importantes para que esta tese fosse possível.

As adversidades decorrentes da pandemia do coronavírus que parecem marcar o fim da etnografia tal qual conhecemos, pelo menos temporariamente, funcionaram aqui como catalisadoras para outros tipos de abordagens que se somaram às questões etnográficas e trouxeram novas possibilidades de pesquisa. Se por vezes me senti alienado, trabalhando isolado por tantos meses na tese enquanto refletia sobre “o que seria desse mundo pós-pandemia”, foi no conhecimento tukano que consegui encontrar sentido e entender melhor, através de suas próprias categorias e experiências, um pouco sobre este mundo branco que claramente está desmoronando.



MAPA 1- Pari Cachoeira e o Alto Rio Negro. Mapa elaborado pelo ISA (Instituto Socioambiental) em novembro de 2019.³

Os caminhos até Pari-Cachoeira e a piscicultura

Mas então, como cheguei a Pari-Cachoeira, e como surgiu o tema da piscicultura?

Após realizar um trabalho de conclusão de curso⁴ de graduação em ciências sociais pela UFMG sobre as máscaras Apapaatai dos índios Waujá do Alto Xingu, expostas no museu de etnologia de Lisboa, cheguei na pós-graduação motivado a fazer o trabalho de campo. O tempo

³ Fonte: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/liderancas-indigenas-no-alto-rio-negro-exigem-reparos-para-geracao-de-energia-e-melhor-infraestrutura>.

⁴ Diniz, Tullio. *Os Wauja, os Apapaatai e as dinâmicas de reciprocidade - Sobre a 'vida' das máscaras Apapaatai expostas no Museu de Etnologia de Lisboa*. Monografia de Conclusão de Curso em Ciências Sociais. UFMG. 2014.

curto do mestrado carregado por uma intensa carga de disciplinas a serem cumpridas fez com que junto ao meu orientador Professor Luis Cayon optássemos por uma pesquisa bibliográfica que servisse como preparação para um trabalho etnográfico que viria a ser realizado no doutorado. Interessado pelo xamanismo tukano em especial pelos “segredos do jurupari”, e influenciado pelas teses de meus orientadores, tanto do Professor Paulo Maia (2008) sobre os Baré, e posteriormente o trabalho do Professor Luis Cayón (2013) sobre os Makuna, optei em fazer minha pesquisa sobre o Noroeste Amazônico. O conhecimento xamânico, os modos de vida, a variedade linguística, a imensidão do território; toda uma diversidade e riqueza que me encantaram. Era um universo novo que me estava sendo apresentado e me causava cada vez mais admiração. Neste período da pós-graduação integrei o KAAPI (Grupo de Estudos Linguísticos e Antropológicos do Noroeste Amazônico), coordenado pelo Professor Luis Cayón (DAN-UnB) e pelo Professor Thiago Chacón (LIP-IL-UnB), experiência que expandiu meus horizontes sobre o Noroeste Amazônico. Lá pude conviver e aprender com diversos estudantes e pesquisadores indígenas do Alto Rio Negro, foi lá também que conheci Francisco Sarmiento, indígena Ye’pá Masã do clã *Di’pé Porã*, que foi meu colega durante o mestrado e doutorado. Francisco foi uma figura chave para que a pesquisa fosse viável, além de estabelecer a ponte entre a FOIRN e eu, foi ele também um mestre paciente ao me explicar detalhadamente diversas questões do mundo tukano.

Em minha dissertação de conclusão do mestrado fiz uma revisão bibliográfica a partir das primeiras expedições científicas ao Noroeste Amazônico e as imagens que estas incursões produziram sobre a região ao longo do tempo. Neste trabalho intitulado “O espaço da morte e a alteridade no Noroeste Amazônico: de selvagens a civilizados pelo olhar dos cientistas (1780-1905)”, pude entender um pouco mais e refletir sobre o processo histórico colonial vivido pelos povos da região. Assim como Meira (2018), fiquei marcado profundamente pela leitura do livro de Michel Taussig (1993), “Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem”, e seu conceito de “espaço da morte” utilizado para pensar o Putumayo colombiano do período da borracha. A partir deste trabalho me atentei a similaridades e todo um *modus operandi* colonial extremamente violento que também ocorreu no Noroeste Amazônico. Na dissertação refleti sobre a mentalidade colonial presente no encontro com as alteridades indígenas, e apresentei aspectos que expõem muitas das fragilidades da ciência moderna e do pensamento ocidental. São claras as evidências que demonstram como por tantas vezes os cientistas reproduziram discursos missionários ou colonizadores, de maneira inconsciente ou mesmo deliberada, com o intuito de argumentar a favor de seus interesses próprios ou de quem representavam (Diniz, 2017). Não me parece muito distante do cenário que estamos vivendo onde a ciência tem sido

politizada e tido sua eficácia constantemente questionada pelo próprio governo, como por exemplo através do movimento contra as vacinas realizado durante a pandemia.

Já no doutorado era o momento de se pensar no trabalho de campo etnográfico, entre qual povo e a qual a temática seria abordada. Durante os meses de janeiro e fevereiro de 2018 realizei o período de trabalho de campo de reconhecimento da pesquisa, uma breve incursão pela região aonde viria a trabalhar. Nesta viagem optei por um longo trajeto de barco, com aproximadamente sete dias de duração e realizado em três etapas: a primeira pelo rio Amazonas, no trecho entre Santarém/PA e Manaus/AM, de lá pelo rio Negro até São Gabriel da Cachoeira/AM, e o último trecho subindo o rio Negro até baixo rio Uaupés, na comunidade de Taracuí-AM. Após alguns anos me dedicando aos estudos amazônicos principalmente nas disciplinas de antropologia e história, me deparar pela primeira vez com a imensidão amazônica foi impactante. Poder ver algumas das paisagens e lugares, percorrer trechos dos rios e conversar com toda gente que cruzou o meu caminho nesta viagem iluminou todo um conjunto de ideias que antes pareciam existir apenas nos livros e na minha imaginação.

A escolha por Pari-Cachoeira, localizada no alto rio Tiquié, se deu por ser uma comunidade grande (cerca de mil pessoas), onde vivem clãs Tukano de hierarquia elevada e muitos de seus cunhados que poderiam ajudar nas principais questões pretendidas no projeto inicial de pesquisa. Minha chegada à comunidade foi mediada através do meu já citado colega Francisco Sarmiento, que me colocou em contato com o Sr. Nildo Fontes, importante liderança Ye'pá Masã, que durante a pesquisa ocupava o cargo de Vice-presidente da FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). Era o Sr. Nildo o diretor responsável pela região de atuação da COITUA (Coordenadoria das Organizações Indígenas do Rio Tiquié e Uaupés) na época, coordenadoria atualmente chamada de *Diawí* (Coordenadoria das Associações Indígenas do Baixo Uaupés, Rio Tiquié e Afluentes). De início Pari-Cachoeira não seria a localidade principal de meu estudo, já conhecia um pouco da história da região e algumas características da comunidade me distanciavam de lá, principalmente o fato de ser uma antiga sede de missão, onde havia funcionado o internato Salesiano até o ano de 1987. Mas, ao planejar o trabalho de campo nem eu, ou Francisco, sabíamos ao certo em quais comunidades viviam os antigos conhecedores Ye'pá Masã que poderiam fornecer informações importantes para a pesquisa, em especial sobre os *bahsesé* (benzimentos), e as antigas migrações. Dessa forma decidi ir até Pari-Cachoeira, estabelecer uma rede de contatos, e de lá me deslocar até alguma comunidade menor para a pesquisa, mas uma vez em Pari, foi difícil sair de lá.

O projeto inicial era realizar um trabalho de atualização em temas já clássicos na literatura regional, em especial acerca da relação entre alguns lugares importantes mencionados

nas narrativas de origem dos Ye'pá Masã, e os chamados *bahsesé* (benzimentos). Porém as conversas que tive com os moradores de Pari-Cachoeira me mostraram que havia questões muito mais urgentes. Ao acompanhar a Assembleia da COITUA realizada em Taracuí em fevereiro de 2018, ficaram nítidas as carências que as populações do alto rio Tiquié, (não diferentemente da maioria das comunidades indígenas e ribeirinhas do norte do país), têm em aspectos diversos, como: educação, saúde, saneamento básico, comunicação, transporte, mas principalmente no que tange à alimentação. Segundo as lideranças a escassez de peixes no alto trecho do rio Tiquié havia se agravado nos últimos anos, diziam que a quantidade do pescado era menor e o tamanho dos peixes também havia diminuído. O pedido vindo dos moradores em contrapartida à pesquisa seria uma assessoria na busca pela implementação da piscicultura na comunidade. Como não tinha nenhum conhecimento sobre piscicultura ou manejo de peixes, percebi que a pesquisa deveria antes de tudo ser uma ferramenta útil (mesmo que apenas “mais um documento”) para que a comunidade de Pari-Cachoeira conseguisse atingir seus objetivos e sanar tais demandas. Naquele momento ainda não sabia sobre todo o esforço disposto nas tentativas de implementação da piscicultura no rio Tiquié. Como essas “criações de peixes” são muito comuns em Minas Gerais, de onde eu venho, imaginei que bastavam as parcerias certas e se resolveria o problema. Em pouco tempo perceberia que não era bem assim, logo em minhas primeiras leituras sobre o tema ficou claro que a questão da piscicultura no Noroeste Amazônico se tratava de algo muito mais complexo e que vinha de uma longa trajetória de mais de vinte anos de atividades.

Ao voltar do primeiro período em campo em fevereiro de 2018, ainda um pouco desapontado com a mudança do tema da pesquisa, não me esqueço da primeira reunião de orientação que tive com o Professor Luis para colocá-lo a par de todo esse novo contexto a ser trabalhado. Na etnografia o inesperado já é esperado, ainda assim romper com nossas expectativas pessoais sobre o que, e como a pesquisa deve ser, é um processo de desconstrução que demanda desprendimento. Estava satisfeito com o propósito alcançado no campo de reconhecimento que era o de conseguir ser aceito pela comunidade, mas não podia esconder certo descontentamento em imaginar que me distanciava dos temas que mais me interessavam como o xamanismo e as histórias antigas, já que a piscicultura, apesar de ser uma demanda comunitária extremamente pertinente, me parecia uma prática “exportada” dos brancos, e que me afastava cada vez mais do conhecimento tradicional. Conversei por algumas horas com o Professor Luis, contei a ele sobre o período no Alto Rio Negro e os novos objetivos dentro da pesquisa. Ao perceber minha hesitação ao abordar a nova proposta ele me falou algo fundamental que me abriu os olhos para as múltiplas possibilidades advindas desse novo recorte

etnográfico: “Tulio, a temática dos peixes é muito ampla, não se esqueça que comida é tudo!” E realmente, estudar e entender um pouco sobre os peixes e a alimentação no universo tukano me fez perceber que poderia desenvolver um estudo antropológico que não apenas analisasse a relação entre os moradores de Pari-Cachoeira e o projeto de piscicultura, mas que pudesse apresentar aspectos importantes do pensamento Ye’pá Masã através da busca de suas lideranças pela implementação da criação de peixes na comunidade.

A relação com os peixes é fundamental para o entendimento de como funciona o mundo para os Ye’pá Masã, uma interação baseada em um conjunto de regras e condutas específicas que tem como função manter uma boa convivência entre os humanos e os *wáimahsã*, conhecidos na literatura regional como “Gente-Peixe”. Martini (2008) que pesquisou sobre a piscicultura na comunidade de Iauaretê, no alto rio Uaupés, ressalta que “os peixes chamados *wáí-mahsã*, são considerados sujeitos sociais plenos pela cosmologia indígena”, e “mesmo quando o peixe é comida, trata-se da relação com outro sujeito e, por isso, cercada de perigos” (p.5). As narrativas tradicionais contam que antes “a humanidade era Gente-Peixe (*wáí-mahsã*). A Gente-Peixe ainda existe, mas uma parte se transformou, tornando-se a humanidade atual. Aqueles que não se transformaram, permaneceram na camada das águas, iniciando uma relação de hostilidade com a humanidade” (Cabalzar, 2005, p.51). Ao longo da pesquisa irei refletir sobre a categoria *wáí-mahsã*, já muito utilizada e discutida pela literatura regional, mas que vem sofrendo críticas importantes por parte dos pensadores *tukano*, como o antropólogo João Paulo Barreto (2013, 2018). De toda forma, é certo que a partir dos peixes e de seu lugar no pensamento Ye’pá Masã temos elementos importantes para refletir sobre a humanidade e o humano. As regras de convivência com estes seres e os procedimentos rituais requeridos para que se possa fazer deles alimento servem justamente para mediar essa relação conflituosa, e de alguma forma “neutralizar a vingança” daqueles que foram preteridos pelo demiurgo, não completaram a transformação e ficaram ressentidos com os que se tornaram humanos. (Martini, 2008). O desrespeito a tais prescrições torna aqueles que as negligenciaram ou as infringiram vulneráveis às represálias por parte dos *wáimahsã*, normalmente vindas através das doenças.

Os povos de línguas tukano detêm um impressionante conhecimento ictiológico em especial sobre as espécies endêmicas da região. Elas são classificadas em categorias detalhadas onde são analisados desde o tamanho dos peixes, se são comestíveis ou não, quais devem ter o consumo evitado de acordo com o ciclo vital, se tem escamas ou não, se tem ou não ferrões ou espinhos, em qual profundidade do rio são encontrados (no fundo, no meio ou mais próximos à superfície), se são ou não gordurosos, a quais estações pertencem, em qual tipo de água vivem (peixes de rios de águas claras, barrentas ou escuras), se são ou não peixes migratórios, de

acordo com o que se alimentam (se comem frutos, se comem larvas, se comem outros peixes), entre outras categorias que se entrelaçam e se completam compondo uma ampla compreensão do mundo. Cada peixe tem sua história contada pelas narrativas tradicionais, cada qual com uma origem e composição, e também com seus perigos específicos. Cada tipo dispõe de suas próprias “armas”, adquiridas em um tempo anterior ao dessa humanidade atual e que hoje são identificadas nos corpos dos peixes como ferrões, dentes poderosos, ou espinhos nas barbatanas.

Mas e quando o peixe começa a faltar? E, por quê falta peixe em Pari-Cachoeira hoje, se as narrativas contam que após a saída do rio Papuri os chefes *Yeparã Panicu* escolheram este trecho do rio Tiquié justamente pela abundância de peixes e terras férteis?

Ao iniciar a revisão bibliográfica em torno da piscicultura me impressionei com o volume de material publicado. Sabia que a temática dos peixes era importante no pensamento e na prática Ye’pá Masã, mas não tinha ideia de que as iniciativas relacionadas à “criação de peixes” já vinham de uma longa trajetória de mais de vinte anos de projetos no próprio rio Tiquié. Muitos dos meus questionamentos iniciais sobre a escassez de peixes na região foram respondidos com as informações presentes nesse vasto material, mas muitas outras perguntas foram surgindo, em especial as razões que levavam as lideranças de Pari-Cachoeira a insistir na “criação de peixes” mesmo com tantos insucessos.

As razões para a escassez de peixes em Pari foi um dos temas mais debatidos durante toda a pesquisa. No meu período na comunidade participei de duas reuniões realizadas em abril de 2019 onde estavam presentes os membros da associação local CIPAC e os capitães de cada uma das seis vilas, nelas pude apresentar a pesquisa e discutimos as razões para a falta de peixes no rio Tiquié em especial naquele trecho do rio. Também busquei conversar sobre este assunto com os *kumuã*/conhecedores tradicionais da região, comunitários mais velhos que viveram diversos períodos de pesca, e jovens indígenas que trabalharam como técnicos de piscicultura na estação de Caruru. Algumas das causas dessa diminuição na quantidade e no tamanho do pescado encontrado nos últimos anos eram citadas com frequência, como o aumento e concentração da população em Pari-Cachoeira; o uso de novas tecnologias para a pesca trazidas com a chegada dos brancos como: anzóis, malhadeiras e lanternas que permitem a pesca noturna; a pesca de mergulho que antes não era praticada; e o uso sem controle do timbó. Foram também identificadas as causas ligadas ao manejo do mundo e o conhecimento xamânico, como: o desrespeito às regras tradicionais relativas aos lugares sagrados; a falta de especialistas rituais; o desconhecimento e desinteresse dos jovens pelos conhecimentos tradicionais; e as frequentes acusações de “estragos” e feitiçaria entre clãs e famílias.

A aparente solução para esta falta de peixes seria criá-los, assim como fazem os brancos, mas as tentativas nesse sentido vêm sendo realizadas por indígenas da região desde o final dos anos 1980, ainda sem uma mudança efetiva no cenário da segurança alimentar destes povos, em especial no alto rio Tiquié. Inclusive projetos que contaram com apoio externo especializado como o “Projeto de Piscicultura do alto rio Tiquié” apoiado pelo ISA (Instituto Socioambiental) tiveram sucesso durante certo tempo, mas declinaram com a saída de recursos externos. Em Pari, mesmo sem um projeto voltado para a comunidade especificamente, haviam alguns tanques de piscicultura que estavam em desuso durante o período da pesquisa, em especial na vila Dom Bosco; outros ainda estavam em fase de construção, como o da vila São Domingos e os tanques de piscicultura da escola Dom Pedro Masa. Dessa forma, a demanda pela piscicultura apresentada a mim pelas lideranças de Pari-Cachoeira em 2018, longe de ser uma nova ideia, se tratava de um empreendimento de longa data daquelas pessoas e comunidades que já haviam tentado de muitas formas criar peixes.

A chegada a Pari-Cachoeira



Imagem 1: Complexo da Missão em Pari Cachoeira.

A comida e os peixes estão envolvidos em múltiplas esferas no mundo e no conhecimento Ye'pá Masã. Com a revisão bibliográfica inicial feita e mais satisfeito com as possibilidades

que se enunciavam ao longo do trabalho fiz o exame de qualificação exigido pelo doutorado com o projeto sobre a relação entre os Ye'pá Masã de Pari-Cachoeira e os peixes, e toda a trajetória das comunidades do rio Tiquié em busca da autossuficiência alimentar que já vem desde a década de 1990. Já habilitado ao trabalho de campo, entre março e julho de 2019 voltei ao Alto Rio Negro. Desta vez voei direto de Manaus para São Gabriel da Cachoeira onde fiquei por volta de um mês organizando a ida até Pari-Cachoeira. Durante minha estadia em São Gabriel fiquei hospedado na casa de meu conterrâneo e colega de graduação na UFMG, Marcos Damasceno, que em 2018 tinha recém assumido o cargo de indigenista na Funai local. Quando voltei no ano seguinte, a casa do Marquito, como é conhecido pelos amigos, já tinha se tornado um importante ponto de apoio para diversos pesquisadores que estiveram na região, as dificuldades no transporte até as comunidades fazia com que essa estadia em São Gabriel normalmente fosse bem mais longa que o planejado.

No caso de Pari-Cachoeira, na época, os dois principais barcos que faziam o trajeto até a comunidade, o barco do Candinho, indígena Bará, conhecido regatão⁵ do rio Tiquié, e o barco Doethiro, da própria associação comunitária de Pari-Cachoeira, eram conhecidos por proporcionar viagens arriscadas. Não bastasse a navegação perigosa por si só que é o trecho entre São Gabriel da Cachoeira e Pari, com curvas sinuosas, blocos de pedras e bancos de areia, o transporte acessível à população era feito por estes dois barcos, ambos já bastante avariados pelo uso e pela pouca manutenção. Os barcos colecionavam histórias assustadoras de motores que falhavam em momentos decisivos e deixavam toda tripulação à deriva em trechos onde o rio Uaupés mais parece um mar. Por vezes viagens que deveriam durar 3, 4 dias chegavam a mais de uma semana, isso se chegavam. Pelo que pude notar, ali os barcos eram usados literalmente até o fim, o que significava que seus destinos fatalmente seria o fundo do rio, provavelmente durante alguma viagem. Doethiro já vinha da tradição de pelo menos três barcos anteriores que terminaram assim. Quando já estava em campo, uma professora Tuyuka, dona de um comércio pequeno em Pari, me relatou que perdeu todas as suas economias com o naufrágio do antigo barco comunitário, usado para levar as mercadorias adquiridas na cidade até lá. Além de enfatizar a precariedade dos barcos, sua principal reclamação era a denúncia de que o prático, o comandante e vários passageiros estavam alcoolizados no momento do acidente. Meu colega Ernesto Belo, antropólogo pela UFAM que realizava sua pesquisa entre o povo Hupda da Serra do Cabari, passou pela experiência de descer à São Gabriel desde Pari com o barco do Candinho e relatou momentos de apuros em uma viagem de quase uma semana,

⁵ Comerciantes muito comuns na região que transitam em seus pequenos barcos com muitos produtos entre as comunidades e a cidade de São Gabriel da Cachoeira.

embaixo de chuva torrencial, em um barco superlotado e com goteiras, e com um motor que parecia falhar a qualquer momento. Em minha pesquisa não precisei utilizar desses transportes para me deslocar, seguindo as orientações do Sr. Nildo aguardei as datas de duas assembleias comunitárias e consegui carona em voadeiras tanto para ir até Pari-Cachoeira, quanto para voltar até São Gabriel. O trajeto costuma ser realizado em algo como 20 horas sem interrupção em voadeira com motor .90hp, ou um dia e meio com pernoite em alguma comunidade pelo caminho.

Quando fui a Pari subi o rio de voadeira com o Sr. Nildo e sua família que iriam à assembleia comunitária regional. A mediação dele, uma liderança com uma história de dedicação ao movimento indígena, muito respeitado em todo o Alto Rio Negro, em especial na calha do rio Tiquié, foi fundamental para minha estadia em Pari-Cachoeira. Em uma comunidade dividida por disputas diversas, foi ele quem negociou minha entrada com as lideranças tradicionais (os *wiogü*/chefes) de Pari, e as lideranças democraticamente escolhidas, representadas pela associação local. Membro da família Fontes, umas das famílias tradicionais que compõem o clã *Yeparã Panicu* de Pari-Cachoeira, Sr. Nildo sabia das dificuldades que me aguardavam e de forma habilidosa preparou minha estadia no único lugar respeitado por todos os comunitários: a Igreja.

Um antropólogo entre os padres?

Pode parecer estranho que o antropólogo fique alojado na casa paroquial e não em algum núcleo familiar e este fato também me surpreendeu, já que eu mesmo esperava passar a maior parte de meu período em campo na casa do professor Anacleto Gonçalves, indígena desano, membro da CIPAC, e amigo de infância do Sr. Nildo que eu havia conhecido durante a primeira passagem na região. Sr. Nildo só me informou que já havia combinado com o Pároco local durante o trajeto de subida do rio. De início a ideia não me pareceu boa, creio que pela forte impressão negativa das leituras que narraram as intervenções da Igreja na região, porém com o tempo pude perceber que a escolha da experiente liderança não foi por acaso, mas sim um local que me permitisse livre circulação entre diferentes grupos em Pari-Cachoeira, uma comunidade dividida por disputas internas. Me hospedar por exemplo na casa de Seu Anacleto, desano da comunidade São Francisco no médio Tiquié, professor da escola, membro da associação local CIPAC; trazia consigo uma série de implicações dentro dessa dinâmica que eu ainda não podia imaginar, mas que o Sr. Nildo certamente já previa.

Após um dia e meio de voadeira com pernoite em Taracuí e uma breve parada na comunidade de Serra de Mucura, localizada no médio Tiquié, chegamos em Pari-Cachoeira, alto trecho do rio. Quem nos recepcionou no porto da comunidade foram o Sr. Anacleto, que

esperava com entusiasmo seus compadres, Sr. Nildo e Dona Denise, que seriam padrinhos do seu filho mais velho, que seria batizado naquele final de semana. Outro que veio ao nosso encontro foi o simpático Padre Renan, que eu acabara de saber que seria meu anfitrião. Vindo de Recife era um padre jovem, com cerca de trinta anos, recém ordenado e que já estava na comunidade há alguns meses, ele dava suporte ao pároco local, Padre João Nilton, indígena Tariano da comunidade de Taracuí, também bastante jovem, com menos de trinta e cinco anos, ambos pertencentes à ordem dos diocesanos. Em Pari sempre que um barco atracava com mercadorias eram os padres que ajudavam os moradores a transportar as cargas no único trator da comunidade que é o da Paróquia. Logo após a chegada no porto, pouco antes do anoitecer, fomos para a casa paroquial, foi o Padre Renan dirigindo o “jerico” da comunidade quem me apresentou aos principais pontos de Pari, como as vilas de São Domingos e Aparecida, a escola principal, o pólo-base de saúde, o centro comunitário conhecido como “Maracanãzinho”, e o conjunto de construções relacionados às missões católicas, como a Igreja, a casa paroquial, os alojamentos usados durante o período do internato, a antiga escola, agora já em ruínas, a “casa das irmãs” e o cemitério.

Ao chegar na casa paroquial ao invés da tradicional *quinhãpira*, caldo de pimenta com peixe muito apreciado pelos Ye’pá Masã, fui recebido com coxinhas encomendadas pelos padres para a minha chegada, depois descobri que quem as fazia era a Dona Sandra, esposa do senhor Anacleto Gonçalves, família que eu mais me aproximei e pude conviver durante a minha estadia. A casa paroquial muito se assemelhava a uma casa comum, a entrada pela cozinha me fazia recordar das cozinhas de casas mineiras às quais eu estava acostumado, uma copa com mesa de jantar integrada à sala de televisão e diversos quartos, dois deles onde estavam os padres, e pelo menos mais três para hóspedes, um deles ocupado por mim; havia também uma dispensa com os alimentos vindos de São Gabriel e uma boa biblioteca ao fundo. Integrada à casa paroquial ficam os dois grandes salões que eram utilizados como alojamentos dos alunos nos tempos do internato, ambientes marcados por uma aura aterradora, de uma época onde a igreja agia com severidade e violência. Não por acaso fui questionado por muitas vezes se já tinha visto algum “fantasma” durante a minha estadia na casa paroquial, fato narrado por alguns locais, principalmente durante a noite ao olharem da rua pelas janelas dos antigos alojamentos; felizmente não presenciei nada parecido.

Uma característica que me chamou a atenção na casa paroquial muito representativa na foto da sala era a junção de elementos católicos cristãos com elementos da cultura indígena, e também elementos modernos como as novas tecnologias tão apreciadas atualmente, como a televisão. Esta sala era então uma miscelânea de imagens sacras, crucifixos, fotos dos papas

antigos, com diversos objetos e referências aos povos locais como o tradicional banco tukano *kumurô*, maracás, remos adornados. Bem ao centro uma televisão de tela plana com canais a cabo, que segundo o Padre João Nilton, grande fã de futebol, foi uma das poucas exigências que fez ao seu superior ao assumir a Paróquia de Dom Bosco.



Imagem2: Sala da Casa Paroquial da Paróquia Dom Bosco em Pari-Cachoeira

Pari-Cachoeira de muitas formas é essa diversidade complexa formada em um processo histórico colonial que teve como consequências grandes mudanças nos modos de vida das populações indígenas, mas, como veremos ao longo desta tese, nem com toda a violência do encontro colonial estes povos foram passivos, ou anulados. De forma resiliente, clãs como os *Yeparã Panicu* se fizeram agentes de suas histórias, se transformam, e transformam muitos daqueles com que se relacionaram nesta trajetória. Se sob um olhar desavisado Pari-Cachoeira aparentava ser apenas uma pequena comunidade rural católica do interior do Brasil, em pouco tempo de estudo era explícito como as relações que se estabeleciam ali seguiam dinâmicas baseadas em pressupostos tradicionais como parentesco, especializações rituais, e formas de cura.

Cheguei em uma sexta-feira e o padre Renan não tardou em me lembrar que aquele próximo domingo além do batizado de tantos moradores era também a celebração da Páscoa, e que estava sendo organizada uma grande comemoração onde diversas comunidades da região

havia sido convidadas. Na época não tinha dimensão de como eram raros os eventos desse porte, e o tamanho da responsabilidade em ser o anfitrião de tais encontros, que exigem uma grande preparação e uma complexa logística. Posteriormente em diálogo com os padres e senhores mais velhos me relataram do temor que existe durante estes momentos, principalmente por conta de conflitos exacerbados pelo consumo de bebidas alcoólicas que costumam terminar em brigas violentas, em diversos casos com vítimas fatais. Uma das principais regras desse encontro de Páscoa era a proibição do consumo de bebidas, talvez por isso tenha transcorrido de maneira muito harmônica; um momento de celebração pela data da Páscoa, batismo dos novos fiéis, e a comemoração de tantas pessoas por reencontrar diversos parentes.

Hospedado em um quarto entre os muitos da casa paroquial pude acompanhar toda a movimentação da chegada dos convidados, aqueles que tinham parentes próximos que moravam em Pari-Cachoeira se alojavam nas casas destes, já aqueles que moravam em comunidades mais distantes e não tinham local para ficar se organizavam nos grandes salões que eram os alojamentos do antigo prédio da missão salesiana. Muitos destes convidados que ficaram nas acomodações da Igreja eram da etnia Hupda da comunidade Suleo, os quais os Ye'pá Masã costumam acusar de beberem de forma excessiva e brigarem com frequência entre si, por esse motivo os padres checavam com frequência se estava tudo bem nos alojamentos e se os convidados estavam respeitando a regra de não consumirem ou portar bebidas alcólicas. No sábado foi realizada a recepção dos convidados, e no domingo logo cedo uma procissão seguida da missa de Páscoa celebrada pelo Padre João Nilton com o apoio do Padre Renan, que também se dividiram nas tarefas relativas ao batismo realizado posteriormente. Após a cerimônia do batismo fui almoçar na casa do Senhor Anacleto que dava continuidade às comemorações pelo batizado de seu filho mais velho e também pela presença do amigo querido, Senhor Nildo e sua família. Nas dependências paroquiais também foi oferecido o almoço aos convidados para a Páscoa, nestas celebrações cristãs organizadas pela Igreja o alimento normalmente é aquele vindo de São Gabriel da Cachoeira, que costuma ser o frango, que vem congelado, arroz, feijão e macarrão; o mesmo alimento de rotina na casa paroquial. Toda essa movimentação em torno da celebração da Páscoa em Pari-Cachoeira me deu um pouco da dimensão do que era este pólo populacional do alto rio Tiquié, onde circulavam e periodicamente se reuniam tantas pessoas de diferentes grupos indígenas da região, mas também diversos “personagens” do mundo branco, como padres e as irmãs missionárias, militares do exército, equipes de saúde, comerciantes e pesquisadores.

Como dito, o fato do Sr. Nildo organizar minha hospedagem na casa paroquial não foi uma escolha fortuita e pude entender que visava me manter acessível aos vários segmentos

dentro de uma comunidade tão diversa como Pari-Cachoeira. Estar hospedado na casa de alguma liderança poderia restringir as possibilidades de diálogo com pessoas de grupos divergentes naquele contexto. Pela receptividade dos padres Renan e João Nilton logo percebi que a relação entre os religiosos e a comunidade já não era como no tempo dos temidos “padres bravos” tão marcado na época do internato, onde a rigidez, o controle e a perseguição às práticas e crenças tradicionais indígenas faziam parte do cotidiano. Durante o período em que estive na comunidade além de promoverem e coordenarem as atividades usuais da paróquia local, como a celebração das missas, a realização dos eventos nos dias de santo, as itinerâncias às outras comunidades; os padres também davam suporte aos moradores com o trator da paróquia, e tinham grande amizade principalmente com os jovens, aos quais além de incluí-los nas atividades pastorais, e em diversos trabalhos na comunidade, também se reuniam para conversar, jogar vôlei no fim da tarde, ver ou jogar futebol, festejar, dançar e beber. Alguns membros do 6ºPEF como soldados e cabos também eram bem próximos dos padres e frequentavam a casa paroquial de forma amistosa. E também os líderes tradicionais da comunidade, principalmente os senhores Afonso Machado e Rafael Castro, apesar de não se mostrarem tão próximos dos padres daquela época, sempre estavam na casa paroquial realizando algum tipo de trabalho, fosse na oficina, na biblioteca, ou mesmo lá na sala de estar da “casa dos padres”, como foi o caso do lugar escolhido para trabalharmos no livro de Pari. Como imaginado pelo Sr. Nildo a figura da Igreja atualmente tinha um caráter agregador naquele contexto, bem como seus espaços eram locais onde eram possíveis encontros e convivência entre os diversos grupos da comunidade.

Quem cai em Pari é peixe!

Nos meus primeiros dias em Pari-Cachoeira fui convocado pelas lideranças tradicionais da comunidade, membros do clã *Yeparã Panicu*, Sr. Afonso Machado e o Sr. Rafael Castro, a auxiliá-los na publicação de um livro sobre as narrativas tradicionais que havia sido elaborado em um molde parecido com a coletânea “narradores indígenas do Rio Negro”. Uma versão preliminar do livro já estava pronta, um trabalho minucioso, elaborado a partir de três encontros de medicina tradicional ocorridos em Pari-Cachoeira durante os anos de 2001 e 2002 e organizados pela Articulação de Sabedores Indígenas de Pari-Cachoeira em parceria com a Associação Saúde Sem Limites e a FOIRN. A qualidade e o ineditismo da obra eram tais que

eu simplesmente não entendia as razões para o livro já praticamente pronto ainda não ter sido publicado. Sr. Afonso e Rafael queriam que eu, além de buscar recursos para a publicação do livro, incluísse ainda três histórias tradicionais que contam partes importantes da origem do universo e não haviam sido narradas, bem como suas respectivas ilustrações. Me pediram também que incluísse uma introdução que tratava sobre a criação da comunidade de Pari-Cachoeira, onde era relatada toda a saga do líder do clã fundador da vila *Yeparã Panicu*, ou *Pãresi* desde sua saída do rio Papuri, até a sua chegada no alto rio Tiquié. Já naquele momento duas questões vindas de Seu Afonso me chamaram a atenção, a primeira, logo de início de conversa era se eu tinha alguma ligação com o ISA, cuja negativa era imprescindível para continuidade do trabalho, e a segunda era para que tirasse o nome de determinado participante da edição final do livro. Estava claro que haviam ali muitas disputas e muito trabalho pela frente. No outro dia começamos a transcrição das histórias, duas delas narradas pelo Sr. Rafael e a outra pelo Sr. Avelino Prado Neri, e entrei em contato com o Professor Renato Athias que havia sido o coordenador editorial do livro para entender um pouco mais sobre as divergências que envolviam a publicação.

Fui muito bem recebido por todos os pesquisadores e professores envolvidos com os povos indígenas do Alto Rio Negro os quais recorri durante a pesquisa, e com o Professor Renato não foi diferente. Já em Pari-cachoeira, ainda me situando com relação à comunidade e ao trabalho a ser feito, entrei em contato via facebook e logo perguntei a ele sobre a publicação que estava parada. Pesquisador com vasta experiência no Noroeste Amazônico, em especial entre o povo hupda, e conhecido de muitas lideranças comunitárias da região, ele logo percebeu que eu não tinha muita ideia de onde estava e de forma enigmática e bem humorada me deu dicas importantes para que eu entendesse um pouco melhor sobre aquele lugar, quem eram seus líderes e um pouco das disputas veladas por trás do livro dos conhecedores tradicionais. Em nosso primeiro diálogo me lembro do Professor Renato me perguntar: “- Túlio, você por acaso é um peixe?” Eu com surpresa questionei o porquê daquela pergunta, ao que ele me responde, “só peixe cai em pari, quem cai em Pari é peixe!” A palavra “pari” se refere a uma armadilha de pesca que funciona como uma “cerca aquática” colocada em trechos mais estreitos do rio com o intuito de guiar os peixes a um local determinado. Mas o principal aqui, é que assim como tantos objetos no mundo indígena são dotados de agência, muitas das diferentes armadilhas tradicionais usadas na pesca pelos tukano contém feitiços de atração, as chamadas puçangas. Este tipo de feitiço é usado tanto para atrair os peixes quanto para atrair parceiros amorosos, ainda que possa acarretar em sérias consequências para seu usuário ou a vítima, como leva-los à loucura.

Para entender melhor este contexto o professor Renato me passou o contato de algumas pessoas a conversar e me orientou a perguntar a elas sobre o clã principal de Pari, entre elas conhecedores *Buberaporã*, os vizinhos de hierarquia similar da comunidade de São Domingos, alguns velhos do clã *Pamon Porã*, um clã de alta hierarquia, que vivia na comunidade vizinha de Bela Vista, e um professor do clã *Turo Porã* da escola de Pari-Cachoeira que havia sido seu orientando no mestrado em antropologia na Universidade Federal de Pernambuco, Oseias Marinho. Foi na casa do Professor Oseias onde ocorreram tantas conversas que para mim foram verdadeiras aulas sobre o conhecimento Tukano. Nos dias que se seguiram conversando com os moradores de Pari e das comunidades vizinhas, pude entender um pouco sobre as disputas em torno do polêmico livro, intitulado “*Kumuá Naâ Uúkuse Basesé: Origem do Mundo e da Humanidade – A sabedoria dos ancestrais Tukano do rio Tiquié*” (2006).

As publicações que compõem o conjunto conhecido como “Narradores Indígenas do Rio Negro”, são produzidas a partir do relato das narrativas de origem dos povos da região, conhecidas como *kihti uküsé* no caso dos Ye’pá Masã, que são contadas por um especialista ritual, em geral um *kumu*, que transmite este conhecimento a um aprendiz previamente preparado para recebê-lo, normalmente um de seus filhos. São os filhos que já possuem maior proximidade com a língua portuguesa e o mundo branco quem auxiliam na tradução e explicação dessas narrativas, onde cada clã tem suas próprias versões e dão ênfase a determinadas passagens que envolvem seus ancestrais. Alguns dos pontos de atrito acerca do material produzido em Pari-Cachoeira, são que muitos dos especialistas rituais que narram algumas das *kihti uküse* e dos *bahsesé* presentes no livro, não são do clã *Yeparã Panicu*, mas sim de seus aliados; há inclusive benzimentos que estão em língua tuyuka e foram narrados por um respeitado conhecedor deste povo e já falecido, que foi sogro de uma importante liderança de Pari. Dessa forma diziam dos dissidentes que o livro poderia ser uma apropriação pelos *Yeparã Panicu* de um conhecimento que tradicionalmente não lhes pertencia.

Uma outra acusação frequente feita pelos *kumuã* sobre o livro, era que a maneira como foram formados os narradores especialistas do clã *Yeparã Panicu*, não era a tradicional, já que muitos utilizaram de gravadores de voz para memorizar as recitações, e também não cumpriram todas as difíceis etapas para se tornar um *kumu*, o que de alguma forma diminuía a eficácia de seu conhecimento. Houve também grande incerteza por parte dos conhecedores sobre a escrita dos *bahsesé* e sua publicação, (em geral na coleção dos narradores indígenas só estão presentes as *kihti ukusé*). Entre aqueles que pude conversar não houve um consenso se este material deveria ser disponibilizado de forma tão aberta, uma vez que se trata de um conhecimento restrito, transmitido tradicionalmente de forma oral dentro do próprio clã, e que pode ser

extremamente perigoso se não for usado corretamente e com disciplina. Outros receios expressados por lideranças de outros clãs Ye'pá Masã eram sobre o uso desse conhecimento, se a publicação do livro poderia trazer lucro para Pari-Cachoeira, e sobre os riscos das lideranças *Yeparã Panicu* tomarem para si os louros de uma iniciativa que tinha em seu cerne uma participação bem mais ampla. Logo de início estas disputas e conflitos que por vezes permanecem velados foram se mostrando presentes na dinâmica comunitária e acabaram por mostrar aspectos importantes sobre o tipo de chefia exercido em Pari-Cachoeira.

“Quem cai em Pari é peixe!”, esta afirmação remete à agência das armadilhas de pesca Ye'pá Masã, que não somente esperam os peixes, mas os atraem; e principalmente se refere à toda a agência exercida por Pari-Cachoeira através de suas lideranças *Yeparã Panicu* que buscam tanto o reconhecimento da comunidade enquanto um pólo de desenvolvimento indígena no Alto Rio Negro, quanto alcançar status mais altos na hierarquia dos clãs Ye'pá Masã. O caminho até Pari-Cachoeira foi longo, mas tal qual um peixe sinto que fui atraído para essa Pari, e por lá realizei a maior parte do meu trabalho de campo. E por que afirmo que caí nessa pari? Pari-Cachoeira certamente não é o destino sonhado por antropólogos interessados no xamanismo Tukano para realizar suas pesquisas. Antes de ir a campo muita gente me alertava que se “queria ver a vida tradicional” deveria buscar as comunidades menores, menos “marcadas pelos processos coloniais”, como se isso fosse possível. Pari-Cachoeira tem suas peculiaridades, trata-se de um pólo multiétnico da região, uma pequena “cidade indígena” que foi uma antiga sede de missão católica e onde atualmente existe o 6º Pelotão Especial de Fronteira do Exército. A escola, única da região que comporta estudantes de ensino médio, é o principal fator de atração de tantas famílias da calha do Tiquié e adjacências à Pari-Cachoeira. Lá, nem os indígenas, nem a comunidade atendem aos estereótipos esperados pelos brancos: se tem luz elétrica, grande parte das casas são de alvenaria, o português já é falado pela maioria da população, muitas residências contam com televisores, geladeira, fogão a gás, algumas pessoas possuem smartphones, motocicletas, e há acesso à internet, ainda que limitada e de baixa qualidade.

O que para leigos seriam argumentos para desqualificar aquela comunidade como indígena, para os locais estas melhorias são tidas como conquistas obtidas e reivindicadas através de estratégias políticas que tiveram agência direta dos moradores e lideranças de Pari-Cachoeira. A comunidade também é nacionalmente conhecida como um dos berços do movimento indígena no Brasil, impulsionado pela educação formal duramente adquirida durante o período do internato salesiano e que teve como auge a criação da FOIRN e posterior demarcação das terras indígenas no Alto Rio Negro. Os *Yeparã Panicu* se destacam como

hábeis articuladores e políticos, uma característica já notada pelo linguista e etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg quando percorreu a região por volta de 1900 e pôde conhecer a principal liderança Ye'pá Masãdo rio Tiquié naquela época, José Metri, homem de muitas alianças através de seus três casamentos e que tinha boas relações com o patrão Germano Garrido, grande comerciante que tinha um domínio na calha do rio Uaupés.

Não fosse por uma história marcada por interferências coloniais e um cenário que em nada se assemelha ao romantismo de uma etnografia clássica, Pari também tem sua reputação pelos posicionamentos recentes de suas lideranças que não raramente se opõem à FOIRN, à sua própria associação local CIPAC, às ONG's que atuam na região, e por vezes aos próprios comunitários. Se a liderança indígena tem como aspectos centrais a capacidade diplomática, que se reflete em persuasão para se mobilizar as pessoas para trabalhos comunitários, e na generosidade em compartilhar o que se tem com seus parentes e co-residentes (Rivière, 1984; Clastres, 1974), em Pari-Cachoeira é bem diferente. Os líderes do clã *Yeparã Panicu* se impõem de forma autoritária e constantemente se reafirmam enquanto donos daquele lugar e das principais deliberações que o envolvem. Durante minha estadia de cerca de um mês em São Gabriel da Cachoeira até a subida para Pari pude conversar com muitas pessoas sobre o meu destino, a fala do senhor Baré pouco antes de minha subida rumo ao alto rio Tiquié resume bem a reputação da comunidade onde faria a pesquisa.

“Mas Seu Túlio, o que o senhor vai fazer lá no Tiquié? Ainda mais em Pari! Lá só tem tukano bravo e perigoso! O pessoal lá bebe muito, eles assopram a gente! Bom mesmo é lá no rio Içana, lá eles são crente, lá eles não bebem não, a comunidade é bem arrumadinha, eles recebem bem mesmo a gente por lá! Eu já andei tudo aí pra cima, eu sei bem como é!” (Senhor Baré em conversa no cais do porto Queiroz enquanto aguardava a voadeira para Pari-Cachoeira)

Pari-Cachoeira é reconhecida como um dos berços do movimento indígena no Brasil nas décadas de 1980 e 1990 e que culminou com a demarcação de terras fundamental para a manutenção de todo o complexo do Alto Rio Negro. A fama de “tukanos bravos” se expandiu pela luta política, onde através de uma oratória assertiva e corajosa enfrentaram e denunciaram as atrocidades cometidas por missionários, padres, representantes do exército, garimpeiros e comerciantes. Pari-Cachoeira é a casa de lideranças com uma trajetória de luta pelo reconhecimento dos direitos dos povos originários como Álvaro Sampaio, conhecido como Álvaro Tukano no movimento indígena nacional e que no início dos anos 1980 ganhou visibilidade por denunciar as ações da Missão Salesiana do Alto Rio Negro no IV Tribunal

Russel⁶, em Roterdã, ação fundamental para diminuir a influência católica na comunidade e se encerrasse o internato salesiano anos mais tarde. Quando a diplomacia se mostra insuficiente e a guerra parece ser a única opção os Ye'pá Masã de Pari-Cachoeira não se deixam intimidar, como no episódio do garimpo do rio Traíra na década de 1980. Após tentativas frustradas de negociações pacíficas para a retirada de um grupo de garimpeiros não-indígenas da área, houve um grave conflito com os indígenas que atuavam no garimpo que tinham como lideranças moradores de Pari-Cachoeira o que resultou em mortes pelo lado dos garimpeiros e na expulsão daqueles que sobreviveram.

Se a luta política e a postura de se impor mesmo em momentos de guerra trouxe a reputação de bravos aos tukano de Pari-Cachoeira, são suas habilidades xamânicas que conferem a eles a temida fama de “assoprarem” seus inimigos e desafetos, o que significa lançar malefícios chamados *dohasé* através dos sopros xamânicos realizados por especialistas. No Alto Rio Negro é comum ouvir-se dizer que enquanto a especialidade do povo Baniwa são os venenos, a dos Tukano são os sopros com o objetivo de causar malefícios. Outra diferença muito destacada entre estes dois povos é a religião, enquanto na calha do Rio Içana a maioria teve grande influência evangélica exercida pela figura icônica da missionária Sophia Muller que atuou entre os povos Baniwa e Coripaco na década de 1940, ao longo dos rios Uaupés e Tiquié o domínio missionário foi dos católicos com a fundação das grandes missões ao longo desses rios e que hoje são grandes comunidades. Essa “herança evangélica” trouxe consigo intervenções no cotidiano local que chegaram até os dias de hoje, como o fato de não se consumir bebidas alcoólicas em muitas comunidades Baniwa, o que contrasta com a realidade de Pari-Cachoeira, onde são realizadas grandes festas sempre regadas a muito caxiri. Eu mesmo me impressionei, com os grandes troncos de madeira escavados e repletos de vários tipos de caxiri preparados pelas mulheres em dias de festa. Kock Grüngberg (2007) no início do século XX já havia relatado com destaque esses grandes cochos da bebida e do alto consumo alcoólico naquela área. São durante estes eventos que apesar dos momentos de celebração, troca e alegria eclodem também muitos conflitos na comunidade, vários deles desencadeados por disputas hierárquicas e divergências políticas.

As comunidades que foram sedes das missões católicas atualmente são centros populacionais na região, além do grande número de pessoas estes locais atraem a população

⁶ Também chamado de Tribunal Internacional de Crimes de Guerra, o Tribunal Russel foi criado em 1966 pelos filósofos Bertrand Russel e Jean Paul-Sartre como um espaço de denúncia contra as atrocidades cometidas pelos EUA e seus aliados durante a Guerra do Vietnã. Ao longo dos anos tornou-se um importante espaço para que fossem visibilizadas lutas de minorias oprimidas em especial em contextos coloniais, como no caso dos povos indígenas nas Américas.

pelas escolas do nível fundamental ao ensino médio, maior infra-estrutura de saúde como os pólos-base que contam com equipes de profissionais de saúde que se revezam de forma permanente, e sempre há os padres responsáveis pelas paróquias que também prestam assistência aos moradores. Chamadas de triângulo Tukano, são respectivamente, Taracuí, fundada em 1923 no baixo rio Uaupés; Iauaretê, fundada em 1928 e situada na foz do rio Papuri, nas duas margens do rio Uaupés; e Pari Cachoeira, fundada em 1940 no alto rio Tiquié. O poder da Igreja dentro das tomadas de decisão na comunidade de Pari-Cachoeira duraram até 1987, último ano que funcionou o internato, até hoje lembrado de forma extremamente negativa pelos indígenas por conta dos castigos, privações e severidade dos párocos. Apesar dos embates com os missionários e das perdas inestimáveis com relação ao conhecimento tradicional, a educação formal duramente imputada aos indígenas da região pelos salesianos foi uma ferramenta importante no caminho da organização política e na busca por direitos dos povos do Alto Rio Negro. Muitas foram as lideranças do incipiente movimento indígena nacional que passaram pelas escolas missionárias e utilizaram esse conhecimento de maneira crítica de forma a não endossar as práticas da Igreja mas denunciá-las e combatê-las, assim como fez Álvaro Sampaio, ex-aluno do internato de Pari-Cachoeira, em seu discurso no Tribunal Russel. Em 1999 os salesianos decidiram se retirar da missão, e foram substituídos em 2000 pelos missionários do Sagrado Coração de Jesus que em 2004 também se retiraram. Após esse período a paróquia “Dom Bosco” de Pari-Cachoeira foi assumida pela Diocese de São Gabriel da Cachoeira que tem indicado padres indígenas como responsáveis pela paróquia (Dutra, 2008). Atualmente, após tantas mudanças na relação com a Igreja, seus representantes não desfrutam do prestígio e poder que já tiveram na comunidade.

Um exemplo das influências missionárias que se refletem diretamente na organização social e política em Pari-Cachoeira são as categorizações impostas pelos missionários que colocaram diferentes sobrenomes em famílias que antes eram um único clã, criando assim rivalidade e disputa por hierarquia. Como relata João Costa citado por Dutra (2008), tukano, antigo morador de Pari-Cachoeira:

Os Tukano de Pari-Cachoeira são descendentes de único pai e mãe. Os salesianos chegaram, dividiram as famílias colocando sobrenomes diferentes, depois disso, hoje, parece que as famílias descendem de diferentes subgrupos e brigam entre si para controlar a comunidade como se fossem adversários’. Essa divisão gerou forte hierarquização entre os Tukano de Pari-Cachoeira e, hoje, é usada como justificativa pelos irmãos maiores, que se consideram chefes dominarem os menores. A ordem da hierarquia social Tukano de Pari-Cachoeira é constituída dos seguintes sobrenomes: Machado, Abreu, Brandão, Gentil, Costa, Arantes, Maranhão, Fontes, Reis e Castros. (Dutra, 2008, p.178)

No Alto Rio Negro a fama de Pari-Cachoeira a precede, seus líderes são considerados políticos hábeis e imponentes, o tamanho e a força física dos *Yeparã Panicu* são reconhecidos, bem como suas temidas habilidades com o “sopro xamânico”, e suas grandes festas regadas a caxiri. No caminho da pesquisa, ao buscar um maior entendimento sobre os Ye’pá Masã de Pari-Cachoeira e sua busca pela implementação da piscicultura, pude saber um pouco mais sobre o que há por detrás desta reputação da comunidade e de seus líderes *Pãresi*.

“O que os *Yeparã Panicu* querem é alimentar!” – problema e abordagem

Mas, afinal, qual é o problema que norteia a pesquisa?

A chegada a Pari-Cachoeira ocorrida a pedido da associação local CIPAC para auxílio na busca por parcerias para as novas iniciativas envolvendo a piscicultura na comunidade, suscitou inicialmente questões pareciam centrais, como as razões para a escassez de peixes na comunidade, os motivos para o insucesso das experiências anteriores, ou como seriam os próximos passos para a implementação das iniciativas referentes à criação de peixes. Porém, logo na primeira fase da pesquisa fica evidente que estes questionamentos não abordavam o cerne do problema. A maioria deles já haviam sido discutidos e elaborados tanto por trabalhos anteriores sobre o tema, quanto pelos próprios indígenas com os quais pude conversar no meu período em campo. Após tantos anos de atividades envolvendo a piscicultura e o manejo dos peixes na calha do rio Tiquié muitas das causas percebidas sobre a escassez de peixes já eram conhecidas pelos moradores, e havia também plena consciência de que era não apenas um fator, mas a conjunção destes, o que vinha cada vez mais dificultando a pesca em determinadas áreas. Um exemplo é que muitas das vezes que conversávamos sobre este assunto me respondiam de forma clara sobre as questões ambientais, históricas e cosmológicas em torno desta escassez, como: a alta acidez dos rios de água preta, o aumento da concentração populacional em Pari Cachoeira, aumento do uso de malhadeiras e barcos a motor, ou a falta de bons benzedores para manter a fertilidade do rio.

Ainda assim algo me impressionava ao refletir sobre a piscicultura em Pari-Cachoeira, e era justamente a insistência nesta prática que as lideranças faziam questão de implementar, prática esta alheia ao conhecimento e à rotina tradicional, e que já vinha de uma longa trajetória de tentativas de insucessos na região. Outro fator que se destaca é que diferente da maioria das

experiências anteriores nas proximidades que obtiveram algum êxito, é que o tipo de piscicultura que almejavam não era aquela em pequena escala, voltada para o consumo familiar, com peixes endógenos; mas sim uma piscicultura “como a dos brancos”, com tanques grandes, onde seriam criados peixes comerciais como o tambaqui ou a tilápia, que poderiam ser consumidos na escola, mas principalmente comercializados. Havia uma ideia entre as lideranças de que as demais iniciativas “não deram certo porque não foram com a gente!”, assim como me disseram tantas vezes. Dessa forma um problema central foi se delineando: Por que mesmo com tantos revezes nas tentativas de criação de peixes em Pari Cachoeira e nas comunidades vizinhas os *Yeparã Panicu* insistem na piscicultura?

Com esta pergunta em mente retornei ao material da pesquisa para tentar entender como se relacionavam os aspectos etnográficos que falavam sobre os peixes e a piscicultura, e aqueles que eram em sua maioria sobre a comunidade de Pari-Cachoeira, o clã *Yeparã Panicu* e sua trajetória desde os tempos da Cobra-Canoa, até os dias atuais. Em meados de 2022 ficou pronta uma primeira versão da tese que foi dividida em capítulos com os principais eixos temáticos identificados: uma breve descrição sincrônica sobre a comunidade de Pari-Cachoeira, o contexto histórico da região e da comunidade, a trajetória dos projetos envolvendo a piscicultura e o manejo dos peixes no Alto Rio Negro, um breve panorama atual das atividades que continuam a ser desenvolvidas em torno da piscicultura, e uma análise sobre as novas iniciativas realizadas em Pari.

Ainda que não estivesse nítido, o eixo central da tese já tratava sobre todo o percurso realizado pelo clã *Yeparã Panicu* para se legitimar enquanto “donos” de Pari-Cachoeira, localidade que não pertence tradicionalmente aos Ye’pá Masã, mas que foi ocupada após a saída forçada dos antigos grupos moradores da calha do rio Tiquié por conta dos conflitos coloniais.

A este primeiro esboço da Tese faltava coesão, as informações estavam lá, mas precisavam ser reorganizadas. A crítica fundamental era que ainda faltava um fio condutor que perpassasse todo trabalho e que permitisse uma análise mais completa sobre as questões em torno da insistência na implementação da piscicultura pelas lideranças de Pari. Foi em uma conversa de orientação após a leitura desta primeira versão que o Professor Luis Cayón me contou sobre o que o meu texto dizia e o que precisava ser melhor trabalhado. Primeiro me atentou sobre a temática do “domínio e da maestria na Amazônia”, presentes de maneira implícita em todo o texto e que deveria ser devidamente enfatizada, afinal era este o fio condutor que perpassava todo o caminho daqueles que se fizeram e ainda se fazem “Donos” de Pari-Cachoeira. Neste primeiro momento, apesar de ter utilizado algumas das ideias propostas por

Carlos Fausto (2008) em seu artigo “Donos Demais” para analisar o processo em que os *Yeparã Panicu* “tornam-se donos” daquela localidade, ainda não havia percebido a centralidade do tema para pensar a questão da insistência na piscicultura. Foi o Professor Luis Cayón que em poucas palavras resumiu o insight que permitiria que o trabalho pudesse finalmente ser alinhavado:

“O que os *Yeparã Panicu* querem é alimentar!”

Assim como no início da pesquisa precisei ser lembrado que “comida é tudo”, para ter a dimensão que o tema da alimentação que se enunciava era muito mais amplo do que eu via; ao final da escrita da tese não foi diferente. Embora pareça óbvio que a produção de peixes seja o objetivo principal de qualquer piscicultura, no caso dos *Yeparã Panicu* o que parece justificar a insistência por essa atividade, menos que os peixes em si, é a busca pela posição de quem provê o alimento. No universo ameríndio a ação de alimentar o outro possui uma série de implicações, uma das principais é que ao “dar de comer” se cria uma assimetria entre aquele que provê o alimento e quem é alimentado. (Costa, 2013) Imbricado ao processo de se fazerem “donos” de Pari-Cachoeira está a busca por ascensão hierárquica dos *Yeparã Panicu* entre os demais clãs Ye’pá Masã e seu reconhecimento como tal. A insistência na piscicultura, menos que um símbolo de status ou domínio sobre o conhecimento e as práticas do mundo branco, como tantos outros em Pari-Cachoeira, aparece como um importante aspecto no processo de ‘tornarem-se’ Donos daquela localidade no sentido de possibilitar que os *Yeparã Panicu* ocupem uma posição de superioridade como provedores do alimento. Produzir peixes de forma autônoma e poder alimentar seus parentes e afins é uma maneira eficaz de gerar assimetria entre aquele que alimenta e os que são alimentados, aspecto imprescindível para a condição de chefe (*Wiogü*) entre os Ye’pá Masã.

A seguir apresento de forma sucinta as principais elaborações acerca da temática do “Domínio e Maestria na Amazônia” feitas por Carlos Fausto (2008), e os desdobramentos dessa discussão através dos trabalhos de Luiz Costa (2013; 2017) sobre os Kanamari da Amazônia Ocidental, fundamentais para a análise da relação entre a piscicultura em Pari-Cachoeira e toda a trajetória do clã *Yeparã Panicu*.

Importante categoria para se pensar o lugar ocupado pelos *Yeparã Panicu* como lideranças legítimas de Pari-Cachoeira é a de “dono”. Esta categoria traz consigo para além de uma relação de propriedade com aquela localidade, uma série de responsabilidades, condutas adequadas e mediações entre os “donos do lugar” e os humanos e não-humanos que lá habitam. Ao analisar a insistência na piscicultura por parte das lideranças em Pari, foi necessário entender essa demanda dentro do contexto mais amplo de como eles “se fizeram” e ainda “se fazem”

“donos” de Pari-Cachoeira e mantém sua legitimidade enquanto *wiogü* (chefes) dessa localidade, ao mesmo tempo que tentam se colocar enquanto chefes entre os Ye’pá Masã. Ser um chefe/dono é estar inserido em uma trama de relações com outros donos e tal como Fausto (2008) sugeriu para o universo ameríndio, acredito ser acertado que pensemos o cosmo Ye’pá Masã “como um mundo de donos e o dono como modelo da pessoa magnificada capaz de ação eficaz sobre esse mundo.” (p.333.)

Carlos Fausto (2008), trata sobre esta categoria amplamente encontrada entre grupos indígenas amazônicos, normalmente traduzida como “dono” ou “mestre”. O termo varia entre as diversas línguas ameríndias, mas de forma geral “designa uma posição que envolve controle e/ou proteção, engendramento e/ou posse, e que se aplica a relações entre pessoas (humanas ou não humanas) e entre pessoas e coisas (tangíveis ou intangíveis).” (p.330). A categoria presente em uma grande quantidade dos trabalhos que versam sobre as sociedades ameríndias, porém sem receber grande destaque, tem nesse artigo ressaltada sua centralidade para se pensar aspectos sociais e cosmológicos destes povos. Dono-mestre, denota por si só uma assimetria, uma hierarquia, e como bem reitera Fausto (2008), talvez por esse motivo tenha sido um aspecto relegado a segundo plano na etnologia ameríndia, onde durante muito tempo imperou uma ideia de que as sociedades indígenas das terras baixas sul-americanas eram pautadas por igualdade e simetria, diferente das sociedades andinas.

Apesar da assimetria inerente à categoria, Fausto (2008) enfatiza que na noção de “dono-mestre” não há apenas controle, tampouco se trata estritamente da questão da posse, ou uma simples relação de domínio ou propriedade, “os donos controlam e protegem suas criaturas, sendo responsáveis por seu bem-estar, reprodução, mobilidade”. (p.333). Em sua análise é destacado o tipo de relação que mestre/dono implica e os sentidos em torno dessa categoria que parecem oscilar entre “filho” e “animal familiar”, tendo em comum uma ideia de adoção, um tipo de “filiação adotiva”. Ao estabelecer algumas características da relação maestria/domínio e delinear os principais contextos em que aparecem Fausto (2008) destaca que este tipo de relação:

- a) aplica-se frequentemente à posse de certos bens materiais (principalmente cerimoniais) e imateriais (em especial conhecimentos rituais);
- b) não designa em todos os casos a relação pais-filhos, embora quase sempre se aplique à relação entre pais e filhos adotivos estrangeiros, em particular os cativos de guerra;
- c) jamais se aplica aos inimigos vivos autônomos, mas pode designar a relação entre o matador e sua vítima após o homicídio;
- d) tampouco se aplica aos animais de caça, embora designe a relação com os animais de estimação e, muito frequentemente, a relação do pajé com os espíritos auxiliares;

- e) aplica-se não poucas vezes à relação entre chefes e seguidores e, como veremos mais à frente, foi utilizado para designar novas relações no contexto da conquista e da colonização;
- f) não se aplica apenas à relação entre humanos (ou humanos e não-humanos), mas designa relações internas ao mundo não-humano. (Fausto, 2008. p.334)

Neste “mundo de donos” é possível notar que as relações entre eles se dão de formas muitos diferentes e em diferentes esferas. Neste trabalho descrevo um pouco dessa dinâmica, em que os *Yeparã Panicu* estão em constante relação com diversos tipos de donos, enquanto se fazem a eles mesmos donos de Pari-Cachoeira e seus *wiogü* (chefes). Muitas vezes a figura do dono e a do chefe aparecem sobrepostas, como advertiu Fausto (2008), “o dono é uma singularidade plural, contendo em si, como um corpo (Costa, 2007) ou uma maloca (Cesarino, 2008), outras singularidades. O mestre é assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. É nesse sentido que um chefe é um dono.” (p.334). Este “modelo da pessoa magnificada”, a figura prototípica do “Dono” no universo Ye’pá Masã, assim como em tantos povos de língua tukano, é o “Dono da *Bahseri’wi*”, também conhecido na literatura regional como o “Dono de Maloca”. Este tipo de liderança tradicional exerce uma chefia muito próxima àquela descrita por Pierre Clastres na coletânea “A sociedade contra o Estado”(1974), em que o poder do chefe indígena tem como aspectos centrais a capacidade diplomática, que se reflete em persuasão para mobilizar as pessoas para trabalhos comunitários, e na generosidade em compartilhar o que se tem com seus parentes e co-residentes. Como esclarece Cayón (2013) sobre o tipo de poder exercido pelo “Dono de Maloca” entre os makuna, já que cabe a ele:

Mobilizar as pessoas de seu grupo local na obtenção de recursos suficientes para a realização de rituais e convites a parentes ou afins. O sucesso político do dono de maloca depende da fartura de comida, coca, tabaco e bebida oferecida aos convidados e também da proteção e sustento derivados da cura que o xamã faz, associado com o dono de maloca. A recompensa dos trabalhadores é a obtenção de saúde e proteção contra as doenças. No entanto, o poder político de um dono de maloca é frágil porque seus colaboradores podem abandoná-lo em qualquer instante, originando uma fissão do grupo local. (Cayón, 2013, p.69)

Porém, o que se nota pela trajetória do clã *Yeparã Panicu* é um tipo de liderança que detêm a habilidade em estabelecer alianças, e mobilizar as pessoas para o trabalho, mas que destoa de forma marcante do modelo de liderança indígena proposto por Clastres (1974). Apesar de já não haver uma *Bahseri’wi* em Pari-Cachoeira há algumas décadas e este modo de habitação em antigas casas comunais esteja praticamente em desuso pelo lado brasileiro, discuto no capítulo II sobre a liderança exercida por José Metri do final do século XIX à meados do XX, famoso chefe do clã *Yeparã Panicu*, conhecido como o “Dono do Tiquié”. O ancestral

antigo Dono da Maloca de Pari-Cachoeira, já denotava características peculiares a um chefe Ye'pá Masã e que contrastam também ao modelo proposto por Clastres (1974), como por exemplo ao impor sua liderança pelo uso da força e pelo acúmulo de bens para si e aqueles mais próximos, traços que podem ser identificados em diferentes chefes do clã em outros períodos. Trata-se de um clã que também tem como característica uma relação singular com os não-índigenas através de alianças mais institucionalizadas que os proporcionem estar em posições hierarquicamente superiores.

Mas o que legitima os *Yeparã Panicu* enquanto “donos” de Pari-Cachoeira?

Uma série de fatores foram levantados durante a pesquisa e pontuados pelos interlocutores pertencentes ao clã *Yeparã Panicu* acerca do processo envolvido a tornarem-se e manterem-se como “Donos de Pari”, e também serem reconhecidos pelos demais clãs e grupos como tais. Entre os diversos aspectos que compõe a construção dessa legitimidade e envolvem a relação de domínio/maestria, estão:

- As narrativas contadas pelos descendentes atuais que versam sobre o pioneirismo dos *Yeparã Panicu* ao saírem do rio Papuri rumo ao rio Tiquié, e a necessidade da construção de relações sociais com os diversos “donos” (seres não-humanos *waímahsã*) que já habitavam aquela área para conseguir se estabelecerem onde hoje é a comunidade.

- As narrativas que os garantem como os donos da Serra do Traíra, área de mineração de ouro localizada a cerca de três dias de barco de Pari-Cachoeira. O garimpo do Traíra é significativo na história dos *Yeparã Panicu*, praticamente todos os homens adultos de Pari com os quais conversei durante a pesquisa já tinham passado algum período na região envolvido na atividade garimpeira. Foi através dela que diversos homens do clã tiveram acesso ao ouro que proporcionou com que muitos se mudassem da comunidade para os centros urbanos de São Gabriel e Manaus. Os *Panicu* se afirmam como donos da Serra do Traíra por serem os primeiros a chegar na área e estabelecer relações adequadas com os diversos seres não-humanos dali, mas não apenas. Foram eles juntamente com seus aliados do clã Ye'pá Masã *Tuoporã*, os responsáveis pela defesa daquele território quando invasores brancos tentaram se instalar. Um aspecto imprescindível na relação de domínio/maestria, como ressalta Fausto (2008), é uma dualidade por parte do mestre que oscila entre proteção e predação, “o dono é, pois, uma figura biface: aos olhos de seus filhos-xerimbabos, ele é um pai protetor; aos olhos de outras espécies (em especial os humanos), ele é um afim predador.” (p.335)

- A documentação das cartas-patente concedidas às lideranças *Yeparã Panicu* no período colonial que os deixava em lugar de destaque como mediadores entre brancos e indígenas. Estes documentos guardados e mostrados ainda hoje pelas lideranças atuais

conferiam títulos de chefia como Principal, Capitão e Tuxaua à antigos chefes indígenas que tinham como uma das principais atribuições fornecerem mão de obra para os empreendimentos coloniais. Diferente de uma simples troca de gente por mercadoria, Fausto (2008) reitera que entre muitos povos indígenas esta demanda colonial por pessoas foi entendida dentro da lógica da relação entre “Donos”. Os próprios brancos eram tidos como um tipo de “Dono” tanto das mercadorias, quanto das pessoas escravizadas por eles que eram aprisionadas em currais e direcionadas a determinadas atividades, de forma muito similar àquela pensada para o “dono dos peixes” ou o “dono da caça” nessas cosmologias.

- Relatos sobre o tipo de liderança exercido por José Metri, maior expoente de chefia *Yeparã Panicu*, Dono da *Bahseri’wi* de Pari que viveu entre o final do século XIX e início do XX. À partir das histórias acerca dos feitos desse antigo chefe é possível identificar características que marcam sua atuação como dono/chefe e que aparecem na chefia de outras lideranças posteriormente na história.

- Relação entre os *Yeparã Panicu* e os principais “convidados” com quem convivem diariamente em Pari-Cachoeira: a Igreja e o Exército. Tal qual um “Dono” o anfitrião deve cuidar de seus convidados e prover os meios para que eles possam se subsistir na comunidade, assim como existe uma série de contrapartidas por parte dos convidados, o que Fabiane Vinente (2018) chamou de a “ética do anfitrião e do convidado”.

- O apreço dos *Yeparã Panicu* pelos símbolos que demonstram o desenvolvimento da comunidade e o seu sucesso enquanto chefes/donos.

- Disputas em torno da publicação do livro sobre as narrativas tradicionais, históricas, e dos benzimentos (*bahsesé*), narrados pelo conjunto de conhecedores tradicionais tanto do clã *Yeparã Panicu*, quanto de seus sogros e cunhados que viviam em Pari Cachoeira em meados de 2000. Como descrevo há uma série de divergências sobre quem são os “donos” do conhecimento compilado neste material, e muita desconfiança sobre como este conhecimento será utilizado ou apropriado;

- Questões emanadas a partir das experiências anteriores com a criação de peixes, como a evitação em se consumir o pescado alimentado com a massa de beiju produzida pelas mulheres; evitação típica da relação entre donos e xerimbabos;

- O desejo das lideranças *Yeparã Panicu* pela piscicultura e a possibilidade de ocupar a posição de quem provê o alimento.

As ideias presentes no artigo de Carlos Fausto (2008) que abriram as portas da discussão em torno da categoria dono/mestre foram cruciais como fio condutor da análise sobre a relação entre os *Yeparã Panicu* e a localidade Pari-Cachoeira e todo o processo de “tornarem-se” donos

de um território que não os pertencia tradicionalmente. Mas, foi na continuidade desse debate através dos trabalhos de Luiz Costa (2013, 2017) onde estavam as elaborações que me permitiram lançar novas luzes sobre o problema central da pesquisa acerca da insistência na piscicultura por parte dos *Yeparã Panicu*. Ao me dizer que “O que os *Yeparã Panicu* querem é alimentar!”, o Professor Luis Cayon se referia às ideias de Luiz Costa (2013), principalmente aquelas sobre o tipo de vínculo que se estabelece quando se alimenta alguém em diversos contextos ameríndios.

os Kanamari sempre me traduziram *ayuh-man* por “dar de comer”, embora o sentido literal ou etimológico do termo seja “causar necessidade” ou “fabricar/criar necessidade”. Levar o outro a comer é, na verdade, um método para causar nele uma necessidade em relação à pessoa que o alimenta. (...) Não se trata de uma “necessidade” genérica, mas sim de uma necessidade pela pessoa que alimenta, que podemos caracterizar como uma “dependência”. (...) O que está implicado aqui é uma necessidade constitutiva, eventualmente vital. Sendo assim, a alimentação não é um ato que encerra uma necessidade prévia (por exemplo, a fome). É, ao contrário, um ato que cria ou perpetua uma necessidade. Em outras palavras, se tanto o verbo “alimentar” em português quanto o verbo *ayuh-man* em kanamari são causativos, o primeiro encerra-se em um ato de comer, enquanto o segundo conduz a uma necessidade e a uma dependência que se estendem no tempo. “Alimentar” implica um conjunto heterogêneo de eventos e atos, que incluem: amamentar; alimentar xerimbabos; transformar alimentos crus em refeições cozidas a serem servidas em festas coletivas; constituir um ambiente físico e moral onde os alimentos são distribuídos; fornecer a terceiros os meios necessários para que obtenham alimentos por conta própria (por exemplo, espingardas, anzóis, terçados); e ainda conhecer e executar os cantos rituais que tornam possível a reprodução da flora e da fauna. (...) Os atos e os eventos descritos em termos de “alimentação” são característicos das relações entre parentes, mas não se limitam a elas, podendo-se efetivar entre pessoas que mantêm relações dos mais variados tipos. Porém, uma vez estabelecida, a relação alimentar altera a natureza do vínculo prévio. As relações mais frequentemente associadas a *ayuh-man* incluem aquela entre as mulheres e seus animais de estimação, entre pais e filhos, entre xamãs e seus espíritos auxiliares, entre chefes e seus seguidores, e entre a Fundação Nacional do Índio e os Kanamari. (Costa, 2013, p.475, 476)

Como pontuei e analiso durante a tese há semelhanças entre os tipos de relações descritas em torno da alimentação entre os Kanamari e aquelas encontradas na pesquisa entre os Ye'pá Masã, como: a “filiação” entre os moradores com seus xerimbabos que impedia que os peixes alimentados com a massa de beiju produzida pelas mulheres fossem consumidos descrita por Martini (2008). Assim como Estorniolo (2014) descreve em sua pesquisa sobre a piscicultura entre os Baniwa do rio Içana, não foram poucas as vezes que ouvi entre os indígenas do Tiquié a afirmação que “índio nunca criou nada”, e que seus pais e avós nunca haviam criado peixes. Tais reflexões denotam como a prática da criação de animais para consumo é alheia àquelas tidas como tradicionais por estes povos. Entre muitos dos povos ameríndios a ideia de criar um animal remete a relação entre “dono” e xerimbabo, sendo o xerimbabo usualmente um

animal “órfão” de outro da mesma espécie que foi caçado ou encontrado na floresta, e que é criado em casa de forma muito semelhante a um “pet”.

Em meu período em campo pude acompanhar um filhote de cotia que teve sua mãe caçada e foi levada por um adulto para que fosse o animal de estimação de seus filhos. As crianças vedaram as portas para que o pequeno animal não saísse de casa, construíram uma espécie de toca com um cesto para que ela pudesse se esconder, e a alimentavam com vários tipos de comida de seu cotidiano, como frutas, biscoitos e beiju. Me lembro de perguntar de forma descontraída se aquela cotia algum dia iria para a panela, ao que fui logo repreendido de forma veemente pelas crianças que caíram na gargalhada e entre as risadas uma delas me perguntou: lá de onde você vem, vocês por acaso comem cachorro? Essa proximidade com o animal, em especial pelo compartilhamento do alimento, o torna da família e, portanto, impróprio para o consumo. Por isso não se estranham os casos como em Iauaretê (Martini, 2008), em que há uma recusa em se consumir os peixes alimentados com a massa de beiju produzido pelas mulheres. Abaixo duas fotos que por suas similaridades nos fazem refletir sobre essa condição de proximidade que impede o consumo, ambos os animais presos em gaiolas muito parecidas. Na primeira o filhote de cotia que viria a ser o *pet* das crianças na casa do Sr. Anacleto, na segunda um viveiro para peixes na comunidade de Matapi, no baixo rio Uaupés. Um fator interessante é que os peixes que são capturados e mantidos nestes pequenos viveiros dentro do rio não são destinados ao consumo próprio da comunidade, os moradores os vendem aos que transitam por aquele trecho, muito utilizado por quem vive nas regiões mais altas do rio Uaupés e no rio Tiquié.



Imagem 3: O filhote de cotia que virou bicho de estimação das crianças.



Imagem 4: Viveiro de peixes na comunidade de Matapi, baixo rio Uaupés.

Outras histórias contam que as experiências anteriores com a criação de animais para consumo na região foram marcadas por insucessos, como aquelas realizadas a partir da década de 1980 promovidas pelo projeto Calha Norte que tentaram, por exemplo, inserir a criação de galinhas e gado de corte e de leite entre os indígenas da região. Os relatos sobre esse período falam sobre as dificuldades do manejo nas criações, a falta de insumos, as dúvidas e a falta de solução quando os animais adoeciam, e mais que tudo, como o excedente alimentar entrava em uma outra lógica, tratava-se de uma oportunidade ímpar para promover as festas tradicionais conhecidas como dabucuri (*poosé* em tukano) e convidar aqueles grupos e famílias com quem mantinham alianças. Dessa forma, são comuns os relatos de tentativas de uma criação que já não vinha bem e que servisse a este fim, e não é diferente com a piscicultura, em mais de uma oportunidade me foi relatado que após as constantes adversidades com a criação de peixes, como a dificuldade para alimentá-los, ou os frequentes roubos, os comunitários realizaram a despesca total e convidaram parentes para compartilharem em momentos festivos.

Estar no lugar de quem alimenta, de quem provê o alimento, é estar em uma posição de prestígio, não apenas por oferecer comida ao outro, mas por criar um elo indissociável, cria-se uma dependência no outro, uma necessidade permanente naquele que é alimentado; assimetria importante para aqueles que almejam assegurar a posição de Donos de Pari-Cachoeira, e se colocarem como chefes (*wiogü*) entre os Ye'pá Masã. Ao longo do trabalho analiso a trajetória dos *Yeparã Panicu* enquanto “donos” de Pari Cachoeira, e como a insistência na piscicultura por parte de suas lideranças tem como objetivo não a produção de peixes para subsistência, mas os colocarem na posição daqueles que alimentam, criando assim, assimetrias que os legitimam enquanto chefes/donos.

Organização da Tese

Este trabalho foi dividido em quatro capítulos principais, o primeiro, “O Alto Rio Negro, os Ye'pá Masã e os *Yeparã Panicu*”, é uma apresentação mais geral que trata sobre o Sistema Regional do Alto Rio Negro, o povo Ye'pá Masã, a comunidade de Pari-Cachoeira e seus chefes do clã *Yeparã Panicu*. Nele é descrita brevemente a narrativa de origem dos Ye'pá Masã, e os desafios do ancestral dos *Yeparã Panicu*, desde a saída do rio Papuri até se estabelecerem onde hoje é Pari. Ao longo do capítulo são abordados aspectos centrais do pensamento e do modo de vida dos Ye'pá Masã que possibilitam a análise sobre o contexto em que os *Pãresi* e a comunidade estão inseridos, tais como: a importância dos especialistas rituais para o “bem

viver” tukano, a humanidade compartilhada entre os povos que se reconhecem como *Pãmiri Masã*, a questão hierárquica entre os Ye’pá Masã, e a cosmológica necessária para conviver em um mundo com diversos tipos de gentes.

“Mundo indígena invadido: os Yeparã Panicu frente ao encontro colonial”, é o segundo capítulo, de caráter histórico, onde é feita uma síntese do violento processo colonial vivido pelos povos indígenas do Alto Rio Negro e como Pari-Cachoeira e suas lideranças aparecem nesta trajetória. São destacados personagens e eventos que ficaram marcados pelas fontes históricas, e como estas descrições sugerem um tipo de liderança característica dos *Yeparã Panicu*, uma chefia impositiva e autoritária que destoa do modelo de chefia indígena proposto por Clastres (1974), marcada pela generosidade, capacidade diplomática, e de persuasão dos chefes. O percurso dos *Yeparã Panicu* fornece elementos que permitem identificar como foi construída a legitimidade do clã enquanto chefe/dono de Pari-Cachoeira, trata-se de uma liderança documentada, daqueles que se fizeram chefes, e que para isso optaram estrategicamente em alianças com diversos tipos de “*pehkasã*” (não indígenas), como, comerciantes, missionários, e militares do exército.

No Capítulo Três, “A piscicultura e o manejo dos peixes no alto rio Tiquié”, é feito um panorama das atividades relacionadas à piscicultura e manejo dos peixes realizadas na região do alto rio Tiquié e rio Uaupés, com as experiências na Estação Caruru e Iuretê. Neste capítulo são tratados alguns dos pontos principais dos mais de vinte anos de trabalhos em torno da criação de peixes no Alto Rio Negro: as motivações dos indígenas ao se aventurarem na piscicultura, a busca por parcerias e as expectativas em torno do projeto, os “desencontros” no diálogo com os brancos, as experiências bem sucedidas, e os principais desafios e dificuldades encontrados neste caminho.

No quarto capítulo, intitulado “O que restou da piscicultura no alto rio Tiquié e as novas iniciativas em Pari-Cachoeira”, são apresentadas as informações pesquisadas durante a breve incursão etnográfica realizada ao alto rio Tiquié em 2019. Relato as informações obtidas em minha passagem em Pari-Cachoeira, e também nas visitas às antigas instalações da Estação Caruru, e algumas das represas utilizadas na piscicultura nas comunidades que participaram do Projeto, como São Domingos, São Paulo e São José II. Neste capítulo analiso os diálogos com antigos participantes do projeto que me contaram suas impressões sobre os altos e baixos destas iniciativas, e suas expectativas com relação à criação de peixes para o futuro. São trazidos também para a discussão novos elementos para se pensar a escassez de peixes em Pari-Cachoeira e a insistência na piscicultura por parte de suas lideranças, como as mudanças na alimentação tradicional e a falta de especialistas. Afinal, por que os Yeparã Panicu insistem na

piscicultura mesmo com as dificuldades e insucessos ocorridos nas experiências anteriores na região?

CAPÍTULO I

O Alto Rio Negro, os Ye'pá Masã e os *Yeparã Panicu*

Pesquisar o Alto Rio Negro é ter a oportunidade de contemplar a imensidão em múltiplas formas: da floresta, dos rios, das pessoas em suas alteridades, e dos conhecimentos de tantos povos que fazem dessa região situada na fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela um dos lugares com maior diversidade socioambiental do mundo. A área total das Terras Indígenas contínuas do Alto Rio Negro no Brasil, demarcada em 1998, é de aproximadamente 80 mil km² e sua população é de aproximadamente 45 mil pessoas (IBGE, 2020). Elas estão distribuídas entre o núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira (cerca de 35 mil) e mais de 700 comunidades indígenas distribuídas ao longo da bacia do rio Negro e seus tributários. Trata-se de uma população majoritariamente indígena, que tem suas origens, modos de vida e visão de mundo imbricados com esse território conhecido e manejado por estes povos desde muito antes da chegada europeia neste continente.

Etnografar esta região é também me reconectar às minhas próprias raízes, me deparar com um Brasil profundo que não se aprende na escola, revirar histórias das tantas violências do encontro colonial e perceber *in loco* que estas marcas persistem. Trata-se de um Brasil distante dos grandes centros sul/sudeste, mas não é só a distância física que parece separar estes “Brasis”; nestes cantos da Amazônia parece que se vive um outro tempo, um tempo agora mas que constantemente evoca o passado onde as heranças da colonialidade ainda são explícitas. Os personagens estão todos diante dos nossos olhos e parecem ainda figurar em seus papéis e agir sob as mesmas lógicas: Igreja, exército, comerciantes... Chegar aos pólos populacionais do Alto Rio Negro como São Gabriel da Cachoeira, Taracúá ou Pari-Cachoeira é se deparar com esta miscelânea complexa, indecifrável ao primeiro olhar: uma paisagem amazônica exuberante com florestas densas e rios caudalosos, cravejadas com grandes igrejas e estruturas das antigas missões. Entre aqueles que estão em constante circulação nestes lugares estão os próprios indígenas e os brancos de vários tipos, missionários, comerciantes, pesquisadores, equipes de saúde e militares do exército. Importante lembrar que atualmente muitos indígenas compõem categorias antes ocupadas exclusivamente por brancos, como são os casos dos atuais padres e missionários indígenas; dos antropólogos indígenas que tem se formado na universidade e agora produzem conhecimento sobre seus próprios povos e região; dos Pelotões de Fronteira do

exército, compostos majoritariamente por soldados indígenas; das equipes de saúde que muitas vezes contam com funcionários das próprias comunidades locais....

Atualmente o sistema regional do Alto Rio Negro, região mais conhecida como “cabeça do cachorro” por conta do desenho formado pela linha que delinea a fronteira é onde vivem mais de vinte povos indígenas falantes de diversas línguas das famílias Tukano Oriental, Aruak, Naduhup e Karibe, e há uma dinâmica específica envolvida nas relações entre estes grupos que tem sido amplamente estudada.⁷ Algumas características marcam os povos de línguas Tukano e Aruak como aqueles que habitam as margens dos rios e exploram essa zona da floresta próxima e os grandes cursos d’água. São conhecidos como os “índios do rio” e tem uma alimentação baseada no cultivo de mandioca e no consumo de peixes. Já os Naduhup, anteriormente chamados maku (expressão considerada pejorativa por estes povos), são conhecidos como os “índios do mato”, os que habitam e exploram as florestas nos interflúvios dos rios, falam as línguas hupda, yuhupdé e dow, além das línguas kákua e nukak que pertencem a outra família linguística. Eles se alimentam principalmente da carne de caça e frutas silvestres, são excelentes caçadores e reconhecidos conhecedores dos caminhos da floresta, em especial dos chamados “varadouros”, longas trilhas pela floresta adentro que possibilitam o deslocamento a pé em uma abrangente área entre os rios principais. No mapa e na tabela abaixo fornecidos pelo Instituto Socioambiental é possível visualizar melhor a distribuição dos grupos étnicos e suas respectivas famílias linguísticas ao longo da região do Alto Rio Negro:

⁷ O Noroeste Amazônico se destaca como uma das regiões com mais estudos antropológicos, entre estes se destacam os de: Andrello (2006); Århem (1981, 1998); Århem et. al. (2004); Beksta (1988); Bidou (1976); Brüzzi Alves da Silva (1977); Buchillet (1983); A. Cabalzar (2009); F. Cabalzar (2010); Cabrera (2002); Cayón (2002, 2013); Chernela (1993); Correa (1996); Dufour (1981); Figueiredo (2009); Fontaine (2001); Franky (2004); Fulop (1954); Galvão (1979); Goldman (1963, 2004); van der Hammen (1992); von Hildebrand (1980); Hill (1993); C. Hugh-Jones (1979); S. Hugh-Jones (1979); Jacopin (1981); Jackson (1983); Journet (1995); Koch-Grünberg ([1909] 2005); Langdon (1975); Lasmar (2005); Lolli (2010); Mahecha (2004); Münzel (1969-74); Nimuendajú (1950); A.G. Oliveira (1995); M.S. Oliveira (2016); Palma (1984); Pozzobon (1983); Ramos (2018); Reichel-Dolmatoff (1986 [1968], 1978, 1996); B. Ribeiro (1995); Silverwood-Coope (1990); Torres (1969); Trupp (1977); Wright (1998, 2005).

Nos anos recentes uma nova safra de trabalhos tem sido publicada por pesquisadores indígenas de diversas etnias do Alto Rio Negro, o que traz novas perspectivas à literatura regional e tem fomentado novos debates sobre diferentes temas da região, entre estas obras estão as de: Gerssem Luciano (2011), Gabriel Gentil (2000, 2005), Israel Fontes Dutra (2009, 2010), Oseias Marinho (2012), Francisco Sarmiento (2018), Dagoberto Azevedo (2018), João Paulo Barreto (2018, 2022), João Rivelino Barreto (2018), Gabriel Maia (2018), Justino Sarmiento (2021), Braulina Aurora (2018), entre tantos outros trabalhos que foram realizados e que ainda estão em fase de produção.

Karapanã Bará Siriano* Makuna* Barasana (Panenoá)* Tatuyo* Yuruti* Taiwano (Eduria)*		- Rio Apaporis e seu afluente Traíra - Departamento do Vaupés (Colômbia)
Baniwa Kuripako Baré Warekena	Aruak	- Rio Içana, Aiari, Cuiari e Cubate - Rio Içana, Dpto. de Guainia (COL) - Médio e Alto Rio Negro, Rio Xié - Rio Xié
Tariana	Aruak	- médio curso do Rio Uaupés, entre Ipanoré e Periquito
Hupda Yuhupde Dow Nadöb Kakwa* Nukak*	Makú	- região entre os rios Tiquié, Uaupés e Papuri - afluentes da margem direita do Rio Tiquié (principalmente os grandes igarapés Castanha, Cunuri e Ira) - rios Apapóris e Traíra - proximidades da cidade de São Gabriel (do outro lado do rio) até a foz do Rio Curicuriari e do Rio Marié - Rio Uneiuxi e no Paraná Boa-Boá (médio Japurá) - Rio Téa - Departamento do Vaupés e Guaviare (Colômbia)

(*) Etnias que vivem em território colombiano.

Tabela 1. Noroeste Amazônico - Grupos Étnicos, Famílias Linguísticas e Principais Áreas de ocupação.⁹

Os povos tukano e aruak se caracterizam por uma alimentação com base na mandioca “brava”, que por ser venenosa necessita de um trabalhoso processo antes de ser consumida, tarefa incumbida às mulheres. O alimento diário preferido é a quinhãpira, caldo de pimenta com peixe acompanhado de beiju de mandioca, é esse o prato que normalmente é oferecido aos visitantes quando chegam às comunidades. Outras características em comum são “os equipamentos e técnicas empregados diariamente nas atividades de subsistência (na agricultura,

⁹ FONTE: Site do ISA- Instituto Socioambiental. Consultado em 27/10/2022. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/etnias-do-rio-negro/1524>

coleta, pesca e caça; nos deslocamentos cotidianos e a mais longa distância; nas atividades de processamento culinário e de conservação de alimentos, e assim por diante)” (Cabalzar e Ricardo, 2006, p.37). Objetos como o tipiti, o cumatá, o aturá e o ralador de mandioca são fundamentais no cotidiano das comunidades no Alto Rio Negro. Importante destacar as mudanças atuais na alimentação das comunidades indígenas no Alto Rio Negro que cada vez mais dependem de alimentos industrializados vindos de São Gabriel da Cachoeira.

No caso de Pari-Cachoeira com alta concentração populacional a depender da época do ano a situação se agrava já que um grande número de professores da escola e suas famílias, além da própria escola, dependem dos mantimentos vindos de fora, o que se torna inviável nos períodos de maior seca do rio Tiquié que fica com trechos não navegáveis impedindo que cheguem os barcos com mantimentos. Inclusive durante a pesquisa, um período longo de seca causou muitas dificuldades aos moradores de Pari, a situação se agravou a tal ponto que em 17 de março de 2018 a CIPAC (Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira) decretou Estado de Calamidade Pública no distrito de Pari-Cachoeira. Neste ano, após verão intenso e com poucas chuvas na região do alto rio Tiquié a navegação tornou-se inviável pelos rios da área o que deixou muitas comunidades completamente desabastecidas de produtos essenciais como mantimentos e combustível.

Apesar dessas categorizações com o intuito de se compreender a região, todos estes povos se relacionam num amplo sistema de trocas, tanto matrimoniais e rituais, quanto de materiais para uso cotidiano e conhecimentos específicos de cada grupo. Atualmente os modelos clássicos antes utilizados para descrever a região, onde se tem os “índios do rio” quase que em uma oposição aos “índios do mato”, já não corresponde à realidade encontrada. Pode observar tais mudanças em diversos locais por onde passei ao longo do rio Tiquié e noto que estas “exceções” à regra tem se tornado cada vez mais comuns. Exemplos não faltam, como povos Hupda ou Yuhupdé morando em comunidades fixas na beira do rio Tiquié, pescando e até trocando peixe moqueado por gasolina ou outros produtos. Ou mesmo a mudança no padrão alimentar, como no caso dos tukano nos pólos populacionais indígenas como São Gabriel da Cachoeira, Pari-Cachoeira e Iauaretê, em que a crescente entrada e dependência de alimentos industrializados por conta do aumento e concentração de pessoas faz com que se mude de uma dieta que tinha como base o peixe e a farinha de mandioca, para alimentos “do branco”, como o frango congelado, arroz, feijão e macarrão. Essas mudanças alimentares afetam uma série de preceitos tradicionais relativos à dieta que são fundamentais na construção da pessoa Ye’pá Masã, onde conhecimentos especializados só são acessíveis àqueles que tem corpos capacitados a recebê-los, corpos estes construídos a partir de uma alimentação específica.

A literatura regional destaca ainda uma relação histórica de longa data de convívio e “trocas” entre os povos tukano e naduhup, em especial os povos Hupda e Yuhupdé, onde os tukano ocupam posições superiores hierarquicamente e dispõem de objetos, alimentos e produtos desejados pelos povos “Maku” como é o caso da farinha de mandioca e do ipadu. Em troca os Naduhup podem trabalhar na roça ou na casa das famílias tukano por longos períodos podendo inclusive ser incorporados por aquelas comunidades, e em alguns casos até “tukanizados”, como é o caso de famílias hupda/yuhupdé incorporadas posteriormente por meio ritual aos clãs de baixa hierarquia Ye’pá Masã após longo convívio. Esse status privilegiado dos tukano se baseia em toda uma ideia de origem cosmológica comum entre estes povos, que se dá a partir do nascimento do ancestral de cada um deles desde a Cobra-canoa de Transformação e no qual a ordem hierárquica e a divisão dos conhecimentos e atribuições nesse novo mundo são divididas de forma específica para cada um daqueles que saem da *Pāmiri Yukusé*. (Cobra-Canoa de Transformação).

No meu período em Pari-Cachoeira não conheci nenhuma família Ye’pá Masã que tivesse essa proximidade com indivíduos Hupda ou Yuhupdeh, mas pude entender melhor essa relação quando estive na comunidade São Domingos. Nessa época a comunidade estava bastante esvaziada, e o senhor Tarcísio Barreto e sua esposa já idosos conviviam em sua residência com uma moça hupda de aproximadamente 18 anos. Como ela não entendia o português não pudemos conversar, mas percebi que de forma geral ela auxiliava nas tarefas domésticas e da roça, e em troca compartilhavam o alimento e a moradia. Uma regra que aparentava ser muito rígida nas primeiras descrições sobre o Noroeste Amazônico diz respeito ao casamento entre pessoas tukano e dos povos Naduhup considerada uma grave transgressão dos princípios matrimoniais e com possíveis represálias sociais para aqueles que assim o fizessem. Hoje já é possível notar uma flexibilização nos casamentos considerados tradicionais e perceber novas conformações dos grupos locais, como por exemplo a comunidade de Barreira Alta, no médio rio Tiquié. A comunidade é de ocupação tradicional Ye’pá Masã do clã Turoporã, que nos últimos anos, após a massiva migração dos antigos moradores para a cidade, conta com apenas uma única liderança tukano que se casou com mulheres Hupda, e muitas outras famílias Hupda vivendo na comunidade.

Muitas vezes as diferenças entre os povos Aruak e Tukano são destacadas por pesquisadores e indígenas no que se refere à ligação com o território, relações matrimoniais, hierarquia e origens ancestrais; ainda assim, em outros contextos, tais povos tem consciência do compartilhamento de “características culturais e da constituição de um só sistema sociocultural, aberto e dotado de identidade própria”. (Hugh Jones, p.138, 2012) Algumas das

características em comum entre os povos que pertencem às famílias linguísticas tukano e aruak são os clãs patrilineares exógamos organizados de acordo com uma hierarquia, em que os irmãos mais velhos ocupam posições superiores aos mais novos. Cada clã se relaciona com um ancestral mítico, um território específico e bens rituais próprios do status que ocupa. O modo de residência é o virilocal, em que as mulheres vão viver nas comunidades de seus esposos. O matrimônio tem como princípio a exogamia, que no caso Tukano se tornou célebre na etnologia nacional por conta do modelo de “exogamia linguística”, em que idealmente os cônjuges não falam a mesma língua, o que gera um multilinguismo que próprio deste sistema regional.

A noção clássica de exogamia linguística no Noroeste Amazônico é tida como uma das principais características entre os grupos de línguas Tukano Oriental, foi cunhada inicialmente por Sorensen (1967) e posteriormente reiterada por Jackson (1983), e propõe como modelo matrimonial que os indivíduos de mesmos grupos étnicos não se casam entre si, e cada grupo étnico corresponde a uma língua distinta, havendo assim matrimônios entre indivíduos de línguas diferentes e conseqüentemente famílias nucleares bilíngues. Porém, tais pressupostos já não se enquadram perfeitamente com o que é encontrado na região. No modelo canônico a sociedade multilíngue é formada a partir da filiação patrilinear dos grupos e a forma de residência patri/virilocal. Enquanto circulam mulheres de diferentes línguas, a língua “oficial” de uma determinada localidade onde vive um conjunto de famílias é a língua dos homens daquele lugar, já que apesar dos indivíduos serem plurilíngues, eles tomam apenas a língua associada a sua unidade patrilinear como sua língua própria. (Chacón Cayón, 2013) É interessante perceber como o complexo regional do Noroeste Amazônico apresenta características que rompem com algumas concepções, tais como, uma língua, um povo, uma cultura. Por muito tempo a noção de exogamia linguística foi concebida como uma das principais características do Noroeste Amazônico, mas as dinâmicas locais revelam uma complexidade que vai para além do modelo, onde fica nítido que a língua é um aspecto importante deste processo, mas não o único. Estudos recentes como os de Hugh-Jones (2004), Cayón (2013), Chacón e Cayón (2013), têm sido consonantes em afirmar que “a correspondência entre exogamia e identidade linguística não é tão importante quando vista à luz das definições locais dos grupos exogâmicos” (Chacón e Cayón, 2013, p.8).

Chacón e Cayón (2013) advertem para os inúmeros processos de deslocamentos linguísticos que ocorrem na região provavelmente desde antes da chegada europeia no continente através do contato inter-étnico e aqueles já posteriores, documentados historicamente, como os “descimentos” com o intuito de escravizar populações indígenas para o trabalho dos colonos, a influência das missões nos sistemas locais, a debandada de certos

grupos no período da borracha, “entre outros fatos que produzem assimetria nas relações políticas entre diferentes grupos exogâmicos”. (Chacón e Cayón, p.11. 2013). Nesse momento fica mais claro pensar em casos onde os grupos foram submetidos a grandes violências e praticamente impedidos de falar suas línguas, mas também vale ressaltar que falar determinada língua pode muitas vezes ser uma opção política, e que tal fluidez não indica uma “aculturação”, mas sim denota aliança ou tentativa de se aproximar de determinado grupo. Para a compreensão da exogamia linguística no Noroeste Amazônico é mais importante se atentar aos grupos exogâmicos. Dessa maneira fica nítido que a língua é um importante marcador da filiação patrilinear, que “reforça os elos socioculturais dentro de um grupo étnico, e evidencia a separação com relação a outros grupos” (Chacón e Cayón. p.17. 2013); mas não é o único aspecto que define um grupo étnico, que além da língua, é definido por um conjunto de aspectos culturais específicos, “como um ancestral mítico, um conjunto de flautas de ritos ancestrais, um local de nascimento mítico, que constituem fronteiras que estão em relação com outros grupos étnicos com as mesmas características”. (Chacón e Cayón. p.17. 2013).

Aqui vale também notar que com as mudanças nos assentamentos tradicionais e migração de muitas famílias para os centros como a cidade de São Gabriel, Iauaretê ou Pari-Cachoeira, o intercâmbio matrimonial já não tem seguido de forma rígida as regras de casamento observadas por tantos pesquisadores que se dedicaram aos estudos de parentesco na região, e que formularam o modelo que ficou conhecido como “exogamia linguística”, onde via de regra um homem não se casa com uma mulher do mesmo povo que o seu, e conseqüentemente que não fala a mesma língua. Ao longo do trabalho abordo o caso específico de Pari-Cachoeira, comunidade que teve sua dinâmica social modificada pela alta concentração populacional por conta da missão salesiana e presença do exército e como isso interferiu nas práticas de casamento entre as pessoas dali. Com relação às línguas também são frequentes as mudanças, atualmente a língua tukano é usada como língua franca nas calhas dos rios Tiquié, Uaupés e Papuri, o que faz com que alguns povos já tenham adotado essa língua e que muitos jovens já não falem as línguas de seus avós. Durante o trabalho foi perceptível também que algumas crianças Ye’pá Masã criadas na cidade de São Gabriel, ou mesmo em Pari-Cachoeira, já não falam a língua tukano, somente o português, mesmo com seus pais usando a língua indígena cotidianamente. Ao conversar com elas sobre os motivos de não falarem a língua de seus pais me diziam sobre a vergonha de usarem o tukano na escola, onde isso era motivo de piadas entre os colegas, outra razão era que pelo fato de não conseguirem fazer as pronúncias corretas das palavras, o que os tornavam alvos de chacota pelos mais velhos. Muitos afirmavam conseguir

entender seus pais, mas tinham dificuldades em reproduzir corretamente os sons da língua tukano.

Outros aspectos compartilhados entre os povos da região são partes das histórias de origem, e princípios presentes nestas narrativas que orientam as condutas neste mundo em que habitam tantos diferentes seres e povos. Apesar de diferenças com relação às narrativas particulares de cada grupo, pesquisadores e indígenas já atentaram para as diversas características comuns aos povos Aruak e Tukano, uma vez que “podemos falar de uma tradição narrativa compartilhada, distribuída entre grupos diferentes, cada qual conferindo à sua tradição um viés especial”. (Hugh Jones, p.142, 2012). Como salienta Cayón, “muitos desses lugares do macro-espaço pertencem simultaneamente a vários grupos, afirmando os vínculos históricos e culturais destas sociedades” (Cayón, p.169, 2012). Trata-se de uma ligação visceral com o território como argumenta o antropólogo Ye’pá Masã, Francisco Sarmento (2018):

Os povos indígenas da região explicam suas origens dentro do território próprio, ou melhor, dentro da extensão ou abrangência do rio Negro, tendo um lugar central como ponto de imersão: a cachoeira de Hípana para muitos Aruak, a cachoeira de Ipanoré para muitos povos Tukano Orientais, a cachoeira de S. Gabriel ou outros lugares dentro do território para outros grupos. Estes pontos são como os locais dos cordões umbilicais para os povos da região. Para o pensamento dos antigos tukano, assim como uma criança tem seu umbigo enterrado no local onde nasce, do mesmo modo a cachoeira de Ipanoré tem o umbigo dos povos Tukano enterrado e o Buraco de Surgimento da Humanidade (*Mahsá Pa'mü'kare Pee*) como o lugar de cordão umbilical que interliga as múltiplas camadas do cosmos, o Cipó de Caapi (*A'koda*), para cima e para baixo e, tem no mesmo cordão umbilical a ligação dos seres humanos como filhos da Terra Criadora, a deusa *Ye'pa*, do qual saem os *Ye'pamahsã* (Gente da Terra), por ser filhos de *Ye'pa* (Adão Figueiredo, tukano, 2017 – conversa pessoal). Portanto, filhos originários da terra. (Sarmento, 2018, p.109)

A leitura xamânica do espaço é primordial para entendimento de como essas sociedades se organizam e concebem as paisagens, Cayón (2012) destaca que uma das bases desse pensamento é a concepção do macro-espaço como uma maloca que abarca o universo e contém dentro de si, outras malocas menores, que são os territórios específicos de cada povo e as casas dos diferentes seres não-humanos. Além de uma rede de lugares onde vivem todos os seres do universo, a maloca cosmos também abarca uma série de “formas de vida constituídas por objetos e substâncias contidas em lugares específicos do macro-espaço, e que só podem ser manipuladas por xamãs”. (Cayón, p.169, 2012) Desta forma para entendermos a construção do território para os povos dessa região, é central a “relação entre xamanismo, espaço, noção de pessoa e as concepções de vitalidade” (Cayón, p.169, 2012). Hugh Jones também adverte para a complexidade da análise sobre questões diversas da região, uma vez que estas estão

imbricadas umas nas outras, de forma que “lugar, objeto, nome, narrativa, benzimento, canto e música podem ser todos considerados como diferentes partes ou manifestações de uma mesma e única entidade”. (Hugh-Jones, p.146, 2012). No Noroeste Amazônico há também um grande número de petroglifos dispersos ao longo dos rios principais que são de grande importância para as cosmologias dos povos dali. São indicativos de uma relação entre os “lugares sagrados” dos grupos atuais e sítios arqueológicos que denotam antiga presença humana na área. Como salienta Hugh-Jones (2012), este tipo de “escrita grafada nas pedras” está inserida em um complexo sistema mnemônico dos povos da região e se relacionam diretamente com as narrativas de origem e os conhecimentos fundamentais para estes povos como os benzimentos e as regras de boa convivência com os diversos seres do cosmos.

Outra característica compartilhada entre os povos da região é o ciclo ritual que envolve a iniciação masculina conhecido como “yuruparí” entre os povos de língua tukano e naduhup, e “kwai” entre os povos de línguas aruak. Nos rituais do Jurupari são utilizadas flautas e trombetas sagradas proibidas de serem vistas pelas mulheres. Estas práticas foram “demonizadas” pela Igreja no período da catequização na região que as associavam diretamente ao diabo, visão que destoa completamente das perspectivas indígenas que relacionam a figura e os costumes que envolvem “Jurupari” com a vitalidade e fertilidade do universo e dos seres que nele habitam. Atualmente muitos grupos e comunidades do lado brasileiro, como a comunidade pesquisada, Pari-Cachoeira, já não realizam os rituais de iniciação masculina conhecidos como “complexo do jurupari” e tem dificuldades na formação de novos especialistas rituais fundamentais para a organização social e qualidade de vida destes povos.

São muitas as mudanças nos modos de vida dos povos da região decorridos do encontro colonial. Tradicionalmente os povos que habitavam as margens do rio moravam em grandes casas comunais que abrigavam famílias extensas. Tal forma de habitação, presente ainda hoje entre alguns grupos tukano na Colômbia, atualmente caiu em desuso do lado brasileiro após intensa perseguição missionária e, há cerca de três gerações os índios não vivem mais nas *Bahseri'wi'i*. Nos últimos anos tem-se promovido a reconstrução destas casas tradicionais como espaço de partilha de conhecimento em diversas comunidades no Alto Rio Negro e inclusive na sede da FOIRN em São Gabriel da Cachoeira; nas comunidades de Caruru e São José II no Rio Tiquié pude conhecer estas tradicionais habitações que atualmente ocupam esse lugar de espaço de saberes que rememora as *Bahseri'wi* do passado.



Imagem 5: *Bahseri'wi* na comunidade de Caruru Cachoeira



Imagem 6: Vista externa da *Bahseri'wi* na comunidade de São José II

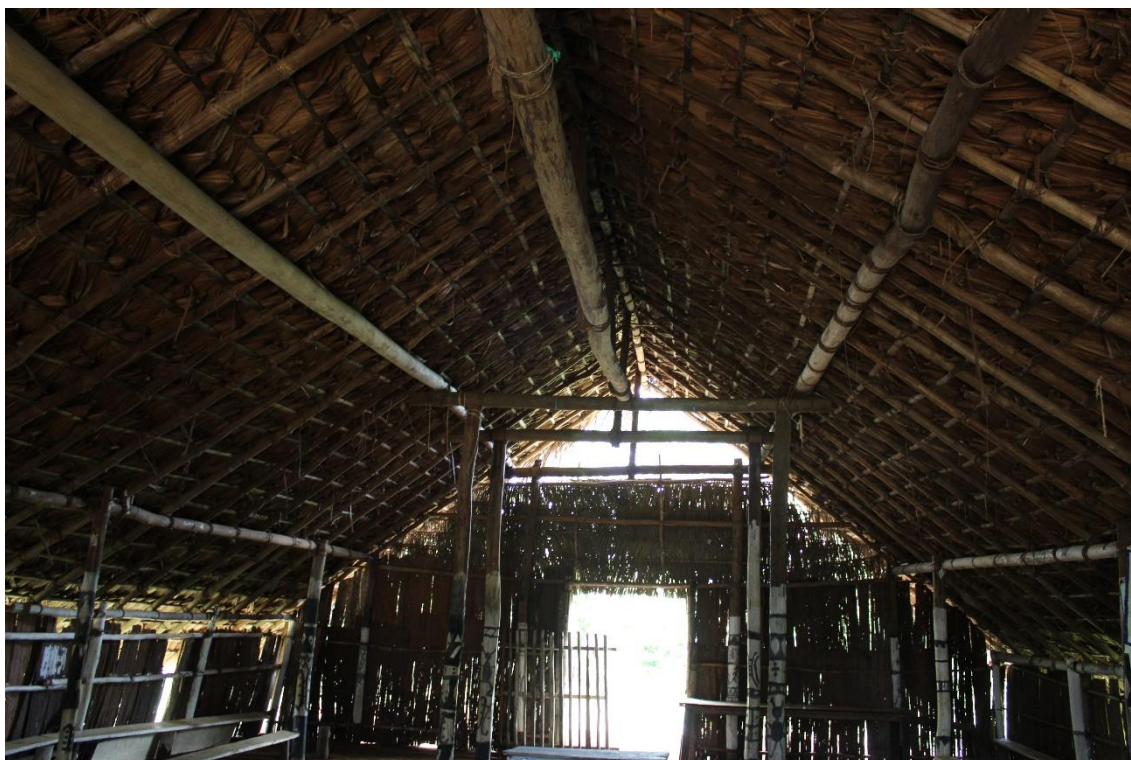


Imagem 7: Vista interna da *Bahseri 'wi* da comunidade de São José II.

Um entre os 23 povos indígenas integrantes do sistema regional do Alto Rio Negro pelo lado brasileiro, o povo *Ye'pâ-masa*, também conhecido como *Tukano* ou *Dahsea*, é a etnia mais numerosa entre os falantes da família linguística tukano oriental e tem uma população aproximada de seis mil pessoas¹⁰ pelo lado brasileiro. Os Ye'pá Masã se organizam em mais de trinta clãs hierarquizados segundo a ordem de nascimento, cada um com um nome específico e suas comunidades situam-se principalmente nos rios Papuri, Uaupés e Tiquié; mas também no trecho que vai da foz do Uaupés até o médio rio Negro, envolvendo os núcleos urbanos de São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel, na terra indígena Balaio. Há também um número significativo de indígenas Tukano que migraram do alto e médio Rio Negro e vivem hoje na capital Manaus.

As histórias de origem dos povos de línguas tukano, remetem a um tempo antigo e contam sobre a chegada dos diferentes povos à região, e como se estabeleceram em seus respectivos territórios. Até chegarem ao Alto Rio Negro eles ainda não haviam se diferenciado e tampouco eram humanos,, foi somente após a viagem conhecida como Viagem de Transformação, percorrida no interior de uma Anaconda Ancestral (Cobra-Canoa de Transformação/*Pãmuri Yukusé*), que se tornaram os *Pãmuri Masã*, Gente da Transformação. A viagem de Transformação vai desde o Lago ou Rio de Leite (muitas vezes associado à Baía de

¹⁰ Fonte Povos Indígenas no Brasil. <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano>

Guanabara), e tem como local de emergência as cachoeiras de Ipanoré, no rio Uaupés. Como elucidarei a seguir, entre os *Pãmiri Masã* uma característica compartilhada é a importância dos especialistas rituais, *bayaröa*, *kumuã* e *yaiwa* e suas práticas de “manejo do mundo”.

O manejo do mundo pelos *Bayaröa*, *Kumua* e *Yaiwa*

Manejo do mundo é assunto abrangente. Inclui experiências cotidianas e rituais das comunidades ao longo do ciclo anual, no manejo apropriado dos peixes e animais da terra, aves, insetos, das atividades da agricultura, pesca, caça e coleta, das doenças de cada tempo. Compreende diversos procedimentos cerimoniais e cotidianos, em diferentes aspectos: o calendário astronômico (passagem das constelações), classificações de diversidade, observação dos ciclos de vida, da fenologia das plantas, práticas de uso de lugares. Diz respeito também a uma série de comportamentos relativos à formação do corpo e da pessoa, práticas de processamento e consumo alimentar, procedimentos de proteção e prevenção de doenças. (Cabalar (org). 2010.p 13)

Aspectos relativos ao pensamento e ao modo de vida dos povos Tukano chegaram a um público mais amplo por volta da década de 1970 por meio de Gerardo Reichel-Dolmatoff, considerado o patrono da antropologia colombiana. Seus trabalhos destacam o sofisticado conhecimento xamânico destes povos e como suas cosmologias apresentam elaborações que reverberam em formas de pensar e agir no mundo ecologicamente adaptadas ao ambiente em que vivem. Para Reichel-Dolmatoff estes povos buscam manter um equilíbrio energético de forma a harmonizar a subsistência e o consumo dos recursos vitais com o contexto ambiental em que estão inseridos, ele argumenta que, “os índios desenvolveram um conjunto de normas de conduta adaptativa, que controlam o crescimento da população, a exploração do ambiente natural e a agressão interpessoal.” (Reichel-Dolmatoff, 1997, p.7). Para que este equilíbrio seja possível o autor argumenta que os povos Tukano têm em suas cosmologias um amplo arcabouço de informações presentes em suas narrativas sobre a origem do mundo que dissertam sobre as regras de convivência e interação entre os diversos seres humanos e não-humanos existentes, bem como os lugares que eles habitam no cosmo. Sua proposta apresentava não apenas uma nova imagem do indígena, mas também outra concepção sobre a própria floresta. Embasado em pressupostos do pensamento Tukano, ele foi um dos primeiros a notar que existia um manejo do mundo mediado pelos xamãs, com regras específicas com relação ao uso dos lugares e dos recursos.

Posteriormente Kaj Århem , (1993), descreveu como os Makuna, povo de língua Tukano que habita a região dos rios Apaporis e Pirá-Paraná em território Colombiano, entendem sua relação com outros seres como uma Ecosofia, ou seja, como “uma filosofia da natureza investida de valor normativo; conhecimento ecológico convertido em crença” ou, “uma atitude moralmente regulada diante da natureza, que informa e guia suas práticas de manejo de recursos” (Århem , 1993, p.126). Ao apresentar a dinâmica Makuna na interação com o meio em que viviam, Århem (1993) mostra como as ideias desse povo embasavam um tipo de ecosofia, um “sistema integral cuidadosamente regulado” que se manifesta de forma evidente nas práticas de caça e pesca. Os peixes e os animais de caça são tratados como tipos de pessoas que pertencem a determinados “espíritos donos”, estes “donos” habitam malocas invisíveis (*wi'i*) aos olhos comuns, localizadas em lugares onde aconteceram eventos importantes no processo de constituição do mundo. A relação com estes seres e lugares é marcada por uma série de condutas específicas já enunciadas nas histórias antigas. Essa paisagem permeada por relações sociais, e marcada por “lugares sagrados” que nos lembram dos eventos ocorridos nos tempos dos ancestrais, tem suas histórias contadas nas muitas formas de narrativas da região, conhecidas pelo mundo branco sob a categoria de “mitos”. Estas histórias envolvem uma grande complexidade, já que perpassam diversas dimensões da vida social como as noções de descendência, história, paisagem, as regras relativas à alimentação, festas, restrições alimentares e sexuais, entre tantas outras que influem diretamente no cotidiano das pessoas. Na rotina com os peixes não é diferente, cada tipo exige um conjunto de regras, toda uma maneira específica de se lidar para que não haja riscos a quem pesca e consome. Muitas destas regras são explicadas e justificadas nas histórias que os velhos contam e que exprimem toda uma forma de se pensar o funcionamento do mundo.

Em seus trabalhos sobre os Desana, Reichel-Dolmatoff (1981) ao perceber uma importante relação desses povos com determinados locais, desenvolveu o termo “geografia xamânica” para designar estas paisagens simbólicas, dentro das quais as pessoas devem atuar de acordo com normas sociais e econômicas específicas. Essa “geografia sagrada” exige certo tipo de etiquetas com relação aos lugares, tais regras envolvem frequentemente jejuns alimentares de diversos tipos e abstinência sexual (Reichel-Dolmatoff, 1981). Posteriormente à elaboração da noção de “geografia xamânica” tal como percebida por Reichel-Dolmatoff, Cayón (2012, 2013) expandiu o conceito, uma vez que seus trabalhos de campo apontavam para uma noção mais abrangente. Para ele a “geografia xamânica” é entendida como “um aspecto fundamental que estrutura a realidade, vincula metonimicamente as pessoas com o espaço que vivem, lhes dá um lugar no cosmos e as relaciona com outros seres, humanos e não-

humanos”. (Cayón, p.171,2012) A noção de “geografia xamânica” de Reichel-Dolmatoff, muito ligada a aspectos ecológicos, se diferencia da de Cayón, uma vez que o enfoque do segundo é menos entender os “lugares sagrados” enquanto santuários de proteção ecológica, mas sim, tomá-los enquanto “componentes do cosmos e das pessoas, bem como os lugares onde está depositado o conhecimento local, seja histórico ou metafísico”, (Cayón, p.171, 2013). Este olhar se inspira nas análises de Keith Basso (1996) sobre os Apache da América do Norte, que destacam a importância da toponímia na percepção e construção dos lugares. Sua análise ressalta que as histórias e os significados que emanam de determinados locais, “são fundamentais para codificar condutas morais, construir biografias, estabelecer princípios cosmológicos que criam sentidos múltiplos que implicam diversos níveis cognitivos e fenomenológicos que evidenciam modos específicos de construção do pensamento” (Cayón, 2013, p.17). Desta forma é possível pensar a relação dos povos tukano com sua “geografia sagrada” por meio de uma relação entre toponímias, narrativas e regras morais que influem na vida cotidiana.

Entre os povos tukano os especialistas responsáveis por realizar o correto manejo do mundo e orientar suas comunidades sobre as condutas a serem tomadas para uma vida harmoniosa são os *kumua*, *bayaroa* e *yaiwa*. Estes especialistas rituais são considerados pilares na organização social tradicional e as suas práticas cosmopolíticas fundamentais para o bem viver de suas comunidades. Entretanto, após tantas investidas coloniais, sendo uma das mais efetivas a incisiva perseguição salesiana desde o início do século XX, deixaram suas marcas. Hoje são muito poucos os conhecedores especialistas no manejo do mundo no alto rio Negro e as novas gerações demandam este conhecimento cada vez mais raro.

“Não seria melhor perguntar: ‘quem eram os pilares da identidade indígena no Uaupés?’, e não: ‘Quem são os pilares da identidade indígena no Uaupés?’”. Não é fácil responder. Essa pergunta provoca dor no coração dos *bayaroa*, *kumuã* e *yaiwa*. Ela machuca duramente a dimensão espiritual do nosso ser indígena. Dá vontade de chorar quando pensamos em respondê-la. Machuca porque traz de volta todas as lembranças de como viviam nossos ancestrais, e nossos corações os devaneios das mortes, das surras, dos extermínios de nossos pais, dos incêndios criminosos das *Bahsawihseri* (‘Malocas’), da destruição dos instrumentos dos rituais de Jurupari e dos elementos materiais dos rituais de pajelanças, dos instrumentos musicais e danças tradicionais, dos instrumentos e ornamentos tradicionais que foram levados à força para fora de nossas *Bahsawihseri*. Dá vontade de chorar porque sabemos que nossos elementos materiais, ornamentos tradicionais e instrumentos sagrados foram levados para vários museus do mundo e nunca mais voltaram. No entanto, entendemos que apesar de tudo que aconteceu durante a história de contato entre nossos pais e colonizadores, temos que continuar dando sentido ao nosso ser indígena. Temos que dar sentido à nossa existência e construir novas bases culturais para futuras gerações indígenas. Nossos *Bayaroa*, *kumuã* e *yaiwa* não desapareceram totalmente. Eles ainda existem. Já não são muitos como antes e nem detêm mais os principais conhecimentos dos rituais de pajelança como nossos antepassados. E,

apesar das intensas transformações socioculturais que ocorrem entre as comunidades indígenas no Uaupés, resistem e ainda constituem fundamentos da nossa identidade indígena. (Israel e Avelino Dutra, 2018, p.73,74)

A melancólica reflexão de Israel Fontes Dutra e seu pai Avelino, indígenas Tuyuka do alto rio Tiquié, nos dá uma dimensão da violência do processo colonial ocorrido na região e do impacto causado nos modos de vida e no conhecimento dos povos locais. Hoje já são bem poucas as casas comunais e os especialistas rituais tukano no alto rio Negro, ainda assim o conhecimento que detinham sobre como viver e se relacionar com os diferentes seres daquele ambiente parece fundamental para o bem viver das novas gerações. Uma fala frequente dos conhecedores que pude conversar durante a pesquisa foi que os jovens indígenas já não se interessam pelo conhecimento tradicional, não tem a disciplina necessária para aprendê-lo, e tampouco dispõem de bons mestres para acompanhá-los em suas formações; porém, o que pude perceber é que existem sim jovens preocupados e que já sentem os impactos da falta desse conhecimento e de seus especialistas em seus cotidianos em suas comunidades, e que têm se dedicado a resgatar, preservar e transmitir o que puderem, como é o caso da nova geração de antropólogos indígenas Ye'pá Masã. Apesar dos desafios impostos pelo contexto colonial esse conhecimento persiste e ainda hoje em diversas ocasiões ele surge como fundamental para a própria vida dos povos tukano, como em momentos de adoecimentos, gravidez e parto, primeira menstruação da menina, quando ocorrem acidentes como picadas de cobra, ou mesmo quando vão plantar uma nova roça ou fazer uma viagem a outra comunidade. Para que a vida corra bem se faz necessária uma cosmopolítica adequada entre os humanos e os diversos seres que habitam o cosmo, e quem garante esse correto “manejo do mundo” são os especialistas rituais *bayá*, *kumu* e *yaí*; por isso, apesar de já serem tão poucos, seus conhecimentos ainda figuram como importantes pilares desta identidade indígena do Uaupés.

Antigamente os povos de línguas tukano viviam em grandes casas comunais (*Bahsari'wi* em tukano), que tinham como principais “alicerces” seus chefes (*wiogü*) e especialistas rituais que se complementavam entre suas funções: *bayá*, *kumu* e *yaí*. Com a intensa perseguição salesiana a partir de meados do século XX a habitação em casas comunais foi completamente abandonada entre os indígenas do lado brasileiro, a missão de Pari-Cachoeira por exemplo, foi instalada em 1940 justamente no local onde ficava a imponente *bahsari'wi* desta comunidade. Enquanto para o olhar dos missionários católicos que viam o diabo em todos os lugares as “malocas” eram verdadeiras casas do mal (mal + ‘oca’/casa em tupi), e o símbolo de muitos dos pecados indígenas, como: a promiscuidade, a poligamia, o culto ao diabo, o consumo exagerado de bebidas e substâncias alucinógenas; para os povos

tukano as habitações tradicionais significavam alegria e conexão com os ancestrais, eram casas de festas e cerimônias tradicionais de músicas, cantos e danças. Eram nas *bahsari'wi* que se vivenciava o conhecimento tradicional, sua arquitetura e organização interna era repleta de significados, uma sabedoria recebida diretamente dos demiurgos. Era um lugar onde se aprendia e se ensinava, onde se reuniam os conhecedores para compartilhar seus conhecimentos sobre *kihti ukuse*, *bahsesé* e *bahsamori*, e também o local em que eram celebrados os importantes *póose*¹¹ (dabucuris). Durante a pesquisa o Professor Otávio Bruno Brandão, Ye'pá Masã do clã *Yeparã Panicu* de Pari-Cachoeira deu uma dimensão da perda que foi para a transmissão do conhecimento tradicional com a mudança na forma de habitação pela perseguição às *bahsari'wi*.

Agora na maloca comia todo mundo junto. Na porta direita, vamos dizer assim, na porta direita era pra jovem e mulheres saírem, na porta do fundo nem criança nem mulher passava por que lá, tava uma roda de velhinho e de jovens que queriam aprender né, ouvindo, perguntando, como fazia *bahsesé*? Por que que essa época é assim? Por que que essa época da muito peixe? Por que que é nessa época? E o velho contando, contando, contando mesmo, e o jovem aprendendo, aprendendo, aprendendo, e perguntando: e como é que eu vou benzer? Por que que eu vou benzer? Pra que que eu vou benzer? E como é esse negócio? Aquilo acabou quando eles saíram da maloca. (Professor Otávio Bruno Brandão, entrevista em Pari-Cachoeira, abril 2019)

Na língua Tukano por exemplo, a palavra que designa as casas comunais “*bahsari wi'i*” é formada pelas palavras *wi'i*, que significa casa, e *bahsa*, usada para música, canto, dança e cerimônia. “Suas partes e toda sua arquitetura estão entrelaçadas com as histórias e ritos que vão além do material. Abarca os conhecimentos que se deram nas origens e reflete o próprio cosmos e o corpo dos seres criadores”. (Sarmiento, 2018, p. 33) Dada a sua importância, embora não seja mais usada na forma de habitação, nos últimos anos os indígenas da região tem construído novas *bahsari'wi* que funcionam como “casas de saberes”, locais para as reuniões e trocas comunitárias e que são também importantes símbolos da resistência das tradições milenares dos povos do alto rio Negro. Na *bahsari'wi* três especialistas principais exerciam funções diferentes e complementares para garantir a prosperidade daquela casa e daquele grupo

¹¹ *Póose* em língua tukano, ou dabucuri em língua geral, “acompanhando as constelações e seus bioindicadores, os *Yepamahsã* promovem os *póose*, constituídos de danças (*kahpiwaya*), coreografias, pinturas corporais, de *murupu ukusé* (discurso proferido sobre hierarquia e origem dos humanos), bebidas fermentadas, *kahpi*, instrumentos musicais e consumo de ipadu e tabaco. Assim, os *póose* são grandes eventos realizados ao longo de um ciclo temporal. Alimento à base de caça são tomados como elementos agregadores entre os humanos e os *waimahsã*. Cantando, dançando, reproduzindo o corpo, fazendo discursos e tomando bebidas fermentadas e *kahpi*, os participantes interagem entre si e com os *waimahsã* e assim, atualizam os conhecimentos.” (Barreto *et al.*, 2018, p.119)

doméstico, eram os *bayaroa* (cantores/dançarinos), *kumua* (benzedores, curadores) e *yaiwa* (pajés/onça). Entre os Ye'pá Masã estes especialistas tinham uma formação “básica” comum em três domínios principais do conhecimento tradicional tukano: *kihti ukuse* (histórias da origem), *bahsese* (benzimentos) e *bahsamori* (práticas sociais, festas e cerimônias rituais).

Antes das interferências salesianas estas especialidades respeitavam regras hereditárias, sendo repassadas pelos pais ou avós para seus filhos, que já iniciavam a preparação do corpo dos futuros especialistas desde a primeira infância através de *bahsese* (benzimentos), *betise* (regras e abstenções) e também das cerimônias rituais cumpridas em cada etapa da vida. Não apenas os pré-requisitos hereditários se faziam necessários para se tornar um especialista, as potencialidades individuais eram indispensáveis para que os candidatos superassem o rígido período de formação. A capacidade em memorizar as longas histórias de origem de seus respectivos grupos e decorar as várias recitações de cura era essencial para que o aspirante tivesse sucesso nessa caminhada. Como me disse o *kumu* Ye'pá Masã Avelino Neri, “o benzimento ou você pega, ou não pega!” Como se não dependesse apenas do desejo, ou da posição hereditária dos indivíduos que almejam ocupar estas posições, mas sim de capacidade/habilidade do próprio corpo em absorver estes conhecimentos. Especificamente para a habilidade mnemônica além dos *bahsesé* realizados pelo mestre dos aspirantes em formação existem práticas corporais como uma dieta específica, o consumo do ipadu (preparado com as folhas de coca e cinzas das folhas de embaúba), e os “banhos internos”¹² (vômitos de água) voltados para que a mente daquela pessoa torne-se “como um gravador”. A construção do corpo exigia disciplina e longos períodos em *betise* daqueles que estavam em formação, algumas das regras que deveriam ser seguidas eram: a abstenção das práticas sexuais e do consumo de alimentos feitos por mulheres menstruadas; não consumir alimentos quentes, carnes ou peixes fritos, assados ou moqueados; ficar longos períodos em reclusão onde deveriam seguir dietas restritas; não circular onde estivessem mães com recém nascidos (dizem que exalam um cheiro forte que atrai os *waimahsã*¹³). O longo processo na trajetória dos

¹² Segundo o antropólogo Ye'pá Masã Dagoberto Azevedo (2021) esta prática do vômito induzido é chamada em língua tukano de *o'ko e'toase* traduzido como ‘vômito da madrugada’. “É uma prática para manter-se *dirotigu* (sadio), *iñoduogu* (esperto), *u'pututuâgu* (robusto). Esses atributos, decorrentes do *o'ko e'toase* do aprendiz e do especialista, facilitam a aprendizagem quando se precisa estar sentado por várias horas na roda noturna de *pátu* e na festividade coletiva entre sogros e cunhados. A isto se chama *duhiri ututise* (disciplina) e *tuõña nuruse* (concentração). São habilidades que um conhecedor precisa para ter o reconhecimento do seu papel no coletivo. À medida que pratica o *o'ko e'toase*, vai se inclinando e despertando em certos tipos e dimensões do conjunto de *base*.” (Azevedo, 2021, p.201)

¹³ *Waimahsã*: Conhecidos na literatura regional pela tradução de “gente peixe”, (*wai*=peixe/ *mahsã*=gente) o que limita bastante o sentido da categoria, optarei aqui em utilizar a palavra *waimahsã* em uma conotação mais ampla, tal como propõe João Paulo Barreto (2013, 2018). Em Omerô (2018) o coletivo de antropólogos indígenas Ye'pá

bayaroa, *kumua* e *yaiwa*, iniciado na infância perdurava durante toda a vida em constantes atualizações através das cerimônias rituais onde se encontravam com outros conhecedores e partilhavam seus conhecimentos.

O *Bayá* é o cantor/dançarino, músico, aquele que detêm o conhecimento dos cantos e danças tradicionais, dono dos adornos e dos instrumentos tradicionais como o cariçu, o trocano, a cabeça de veado e o casco de jabuti. O *Bayá* é também quem conduz e anima os trabalhos comunitários em especial aqueles em torno dos *póose*, e que nestes momentos tem a capacidade de interagir e estabelecer relações com os outros seres do cosmo como os *waímahsã*. Embora o antigo líder ancestral dos *Yeparã Panicu* de Pari-Cachoeira, José Metri, tenha sido um reconhecido *Bayá* no rio Tiquié entre o final do século XIX e início do XX, durante a pesquisa não encontrei ninguém que se identificasse com esta posição de tamanho prestígio. Em Pari os descendentes das famílias dos ramos principais dos *Pãresi* ainda conservam alguns dos ornamentos importantes para as cerimônias de cantos e danças tradicionais, mas que somente são usadas em raras ocasiões já que os tradicionais *poóse* já não ocorrem na comunidade.

Kumu vem da palavra *kumurô*, o banco tradicional tukano, aquele onde o avô do mundo se sentou para fumar tabaco, comer ipadu, refletir e criar o que viria a existir; ele é a firmeza, a estabilidade. Conhecidos na região como “benzedores”, “desempenham o papel de sábios, pensadores, entoadores de narrativas sagradas, conselheiros e condutores de atividades ritualísticas.” (Sarmiento, 2018, p.35) As funções desempenhadas pelos *kumuã* englobavam diversos tipos de *bahsesé* para garantir a saúde dos moradores e a prosperidade da *bahsari’wi*, como prevenir e curar doenças variadas e acidentes como picadas de cobra, garantir uma gestação e um parto seguro às mães, assegurar a produtividade das roças, realizar a assepsia dos alimentos perigosos aos humanos, prevenir ou reagir a ataques xamânicos de inimigos ou potenciais inimigos, fazer uma adequada comunicação e orientar as condutas corretas com relação aos *waímahsã* que podem ser potencialmente nocivos aos humanos. Eram conhecedores que detinham um amplo conhecimento astronômico, e do calendário ecológico, sabiam sobre as estações do ano e a incidência das espécies frutíferas e plantas medicinais, sobre as diversas espécies de animais, seus hábitos alimentares e seus respectivos “donos”.

Masã esclarecem que o termo, “refere-se, na verdade, aos seres que habitam todos os espaços do cosmos (o domínio terrestre-florestal, a água e o ar), onde possuem suas residências, seus roçados, suas canoas, seus bichos de estimação. Os *waimahsã* são seres que possuem as mesmas capacidades dos humanos, inclusive sua morfologia, mas que não são visíveis pelas pessoas comuns na vida cotidiana. Eles só podem ser vistos por um especialista (xamã) em sonhos. São os responsáveis, guardiões ou protetores dos lugares, paisagens e espaços onde circulam todos os seres.” (Barreto *et al.*, 2018, p.50)

Já a posição de *yaí* ocupa um lugar mais enigmático nessa organização tradicional perceptível tanto na literatura regional quanto nas conversas com os locais. A própria palavra *yaí* é usada também para onça, felino que ocupa lugar privilegiado nos sistemas de pensamento ameríndios pela sua potência predadora; não por acaso os *yaiwa* são também chamados de pajé-onça pela capacidade de transformarem-se nesse ser. O *yaí* tem também importante papel na cura das enfermidades e era um grande especialista no conhecimento sobre as plantas medicinais e alucinógenas, *kahpi* (ayahuasca), tabaco, paricá (*wihō*) e ipadu (coca). A formação de *yaí* parece ser a mais rígida, com severos períodos de dietas restritas, abstinência sexual e isolamento social. Durante a pesquisa quando perguntei sobre o *yaí* sempre recebi respostas evasivas, me disseram que costumavam ser perigosos, que sua função estava mais voltada ao diagnóstico das doenças, que ele trabalhava em conjunto com o *kumu* e que “curava jogando água” (*ahkó-sitahgué*) para extrair os elementos patógenos. De toda forma é certo que paira sobre o *yaí* uma certa carga negativa que não é perceptível nas figuras do *bayá* e do *kumu*, talvez por ser essa uma posição de mediação privilegiada com seres, elementos e potências que podem ser manipuladas não somente para o bem. Na obra de Israel e Avelino Dutra (2018) consta parte do relato do *yaí* do povo Tuyuka Henrique Barrera, já falecido em 2008, em que ele relata a frequente desconfiança com os indivíduos que ocupam essa posição.

O *Yaí* era uma pessoa que não se expunha totalmente ao mundo do senso comum. Não andava em quaisquer lugares, festas e espaços públicos para dizer que era um *Yaí*. Ele procurava sempre se resguardar das vaidades mundanas e abster-se de comidas e bebidas prejudiciais à sua vida de pajé. Evitava andar ou viajar para outras comunidades e cidades para se proteger das ameaças de outros pajés, pois sabia que quaisquer ameaças externas colocavam em risco a sua existência e o domínio de seus rituais de *yaiare*. Por tal conduta, muitas vezes era rotulado como uma pessoa antissocial e perigosa por qualquer doença que surgia, ou quando alguém morria, seus próprios parentes o culpavam. Mesmo ele morando entre seus irmãos, curando as doenças e realizando rituais de prevenção e cura de doenças, a vida de *Yaí* nunca foi fácil. (...) Por exemplo, disse aí o Henrique, aqui em Trinidad, quando quero beber caxiri, peço para minha esposa preparar uma panela só pra mim. Pego meu banquinho para sentar e fico em casa bebendo sozinho. (...) (Israel e Avelino Dutra, p.182, 183. 2018)

O único *yaí* em formação entre os Ye'pá Masã que pude conhecer e conversar brevemente foi Bu'u Kennedy Barreto, do clã *Buuberaporã* que tem realizado suas etapas rituais no Apapóris, em território colombiano. Em nossos rápidos diálogos quando lhe perguntei sobre a transformação em onça e a manipulação dos elementos visando algum ataque xamânico a outra pessoa (*doahsé*), ele tentou de forma assertiva se distanciar dessa perspectiva, me disse que aprendia aquele conhecimento somente para o bem, que o *yaí* usa a forma do jaguar somente para a guerra, e que aqueles tempos eram outros. De toda forma, em sua própria biografia

presente em Barreto et. al. (2018) Bu'u conta que foi ao rio Apaporis em busca de alguém para “benzer sobre sua vida, sua estrutura, seu banco espiritual”, e que nessa trajetória um de seus principais orientadores na formação de *Yai* foi Arturo Jarruano, que além de grande xamã e conhecedor, era “ao mesmo tempo uma pessoa perigosa que também tem os dados das magias negras”. (Barreto et. al. 2018. p.189). Essa dupla faceta, daquele que tem conhecimentos poderosos que podem ser manipulados para o bem ou o mal, parecem inerentes à figura do *Yai*, especialidade cada vez menos encontrada entre os Ye'pa Masã. Com os especialistas cada vez mais raros no alto Rio Negro, as principais funções outrora atribuídas de forma exclusiva aos *Yaiwa* atualmente têm sido incorporadas ao acervo de alguns *Kumua* que assumem as duas posições.

Importante destacar que embora haja um mestre mediador que acompanha e guia o aprendizado dos aspirantes nas diferentes etapas, ao longo desse caminho os futuros especialistas têm um contato direto com alguns dos seres e potências criadoras do universo e recebem este conhecimento diretamente deles. Grande parte da comunicação entre os especialistas *kumua* e *yaiwa* e os *waimahsã* se dão através do sono além do consumo do *kahpi* (ayahuasca) e *wihô* (paricá) em contextos rituais.

é preferencialmente durante a noite que os especialistas tukano fazem suas viagens de comunicação e aprendizado com os *wai-mahsã*. Além das cerimônias com o uso de *kahpi* – ocasião especial de contato com entes ancestrais – é também durante o sono que eles acessam outros domínios do cosmos, as residências dos *wai-mahsã*, recebendo as revelações sobre acontecimentos futuros na vida das pessoas. É por meio dessas viagens que os especialistas (*kumu e yai*) atuam na vida cotidiana, servindo-se de mediadores com os *waimahsã*, por meio do *bahsese*. Essas ações convertem-se em práticas de curas, agressões e prevenção das doenças. (Barreto et. al. 2018, p.45)

Os três domínios do conhecimento Ye'pá Masã indispensáveis para que os especialistas realizem suas práticas de manejo do mundo, como esclarecido em Barreto *et al.* (2018), são: *kihti ukuse, bahsese e bahsamori*.

As *kihti ukuse* são o conjunto de narrativas tradicionais que versam desde a origem do universo até os humanos atuais, repleta de demiurgos, heróis e seres não-humanos, que através de suas histórias fornecem um amplo arcabouço de informações importantes para os atuais Ye'pá Masã. Nas *kihti-ukuse* está presente um complexo sistema taxonômico acerca da fauna e da flora da região, onde constam os principais alimentos, suas origens e o perigo envolvido no seu consumo, as plantas mais importantes, a forma de uso e suas funções, além dos principais lugares e os *waimahsã* que são seus “donos”, e quais as regras de conduta tomar para que seja estabelecida relações pacíficas com estes seres. Nestas histórias também estão a origem das

doenças e dos *bahsesé*, as regras relativas ao matrimônio, as etiquetas e os *betise* (conjunto de abstinências e restrições) importantes em cada uma das fases da vida Ye'pá Masã. “O *kihti ukuse* é, assim, um conteúdo de filosofia, um repositório de conhecimentos e de entendimentos sobre o mundo, o sentido da existência, a fonte e a orientação do pensamento e da prática dos Yepamahsã”. (Barreto *et al.* 2018. P.26). Pode-se dizer que tanto os *bahsese* (benzimentos) quanto as práticas envolvidas no *bahsamori* já estão “prescritas” nas *kihti ukuse*, histórias estas que ensinam os conhecimentos necessários para que os humanos possam viver bem neste mundo.

Bahsamori é, principalmente, o conjunto das cerimônias rituais e compreende o conjunto das músicas, coreografias e execuções instrumentais. Esses rituais estão organizados ao longo do ano, de acordo com um complexo calendário inscrito pelas constelações, tendo como referência os períodos de “inverno” e “verão”. Para cada intervalo de tempo é feita a prática de *bahsese* de comunicação com os *waimahsã* (guardiões do espaço). O especialista e mestre de cerimônias responsável pelo *bahsamori* é o *bayá*, que, além de dinamizador dos rituais, é um astrônomo, conhecedor do *Yōkoāpama'a* (trajetória das constelações) e de todo o seu ciclo anual. O *bayá*, a exemplo do *kumu*, é alvo de uma formação específica que vai da adolescência até o início da sua juventude. (...) *Bahsamori* é também o conjunto de etiquetas sociais seguidas pelos Yepamahsã na construção da sua relação com os diferentes grupos sociais, ampliando assim sua territorialidade e sua interfamiliaridade. O *bahsamori* não se restringe ao *dabucuri* (“festas”), mas se ampliam para o *duhi* e o *betise*, as regras e restrições a serem vividas e praticadas no cotidiano ou nos momentos especiais da vida das pessoas nas comunidades. (Maia, 2018, p.26)

Fica nítido que se trata de um conhecimento experienciado pelas pessoas, que permeia a rotina das comunidades, agrega e ordena as interações entre os humanos e também entre os diversos seres que habitam o cosmo. O conjunto de narrativas sobre a saga dos *Pamurimahsã* é um exemplo de *kihti-ukuse*, nestas histórias tradicionais está um amplo e sofisticado conhecimento sobre o mundo que engloba sistemas taxonômicos de plantas e animais, informações sobre as constelações, os ciclos anuais e as práticas necessárias para se viver de forma pacífica com os diferentes seres do cosmo. Das *kihti ukuse* é que os especialistas conseguem extrair as fórmulas dos *bahsesé* (benzimentos) recitados e fundamentais para o bem viver Ye'pá Masã.

Os *bahsese*s são um vasto repertório de fórmulas, palavras e expressões especiais retiradas dos *kihti ukuse* (narrativas míticas) e proferidas ritualmente pelos especialistas *yepamahsã*. Os *bahsese* possibilitam a comunicação e interação entre os *mahsã* (humanos) e os *waimahsã*. É também uma prática terapêutica de prevenção, proteção e cura de doenças a partir da habilidade de ativar verbalmente elementos e princípios curativos, contidos em tipos de vegetal e de animal e, por fim, de limpeza

e despotencialização dos alimentos, tornando-os próprios para consumo humano. (Barreto *et al.*.2018. P.24)

O antropólogo Ye'pá Masã, Dagoberto Azevedo (2018, p.56) propõe a classificação dos *Bahsese* em três categorias principais que se subdividem:

- 1) *waimahsã turi: wetidaresé* - (interação, comunicação e troca com os *waimahsã*) – conjunto de *bahsesé* voltado à prevenção e proteção aos ataques dos *wiorã*, aqueles *waimahsã* que são os donos dos lugares e protegem os diversos tipos de seres que habitam os diferentes espaços do cosmo: aéreo, terrestre/florestal e aquático.
- 2) *bahseakasé* - (limpeza ou assepsia dos alimentos) – conjunto de *bahsesé* que inibe ou abranda determinadas potências presentes nos alimentos que podem trazer malefícios aos humanos.
- 3) *mahsãya turi: bahsese wetidarese* - (interação, comunicação e troca entre as pessoas) – *Bahsero* relacionados ao convívio entre humanos, se divide em três categorias: *wetidarese* (proteção); *doatise bahsese* (cura); e *useró betise* (agressão).

Durante os *bahsesé* as viagens de origem dos *Pāmuri Masã* são realizadas em pensamento pelos especialistas que acessam as Casas de Transformação (locais onde ocorreram eventos importantes durante a viagem), evocando as potencialidades dos seres que existem ali de acordo com a necessidade e o objetivo de seu benzimento. Um exemplo elucidativo de como funciona o *Bahsese* do nascimento do bebê para os especialistas é relatado pelos tuyuka Israel e Avelino Dutra (2018); o momento do parto é crucial e repleto de perigos tanto para a criança como seus pais, trata-se de um instante limítrofe em que os envolvidos ficam mais vulneráveis e atrativos aos ataques dos *waímahsã*, enfrentando as mesmas dificuldades que a humanidade atual enfrentou em sua origem.

Na hora do parto, do mesmo modo que os grupos humanos enfrentaram o risco de morrer na Porta da Emergência de *Diasihti Mahkãwi*, o bebê também corre o mesmo risco de morte na hora de seu nascimento, pois há vários seres espirituais prontos para mata-lo. O principal ser espiritual que põe em risco a vida de uma criança é Sê. Ele é o guardião do óstio da vagina, é como se estivesse na Porta de Emergência de *Diasihti Mahkãwi* pronto para destruir a vida da criança. É aqui que entra a figura do pajé, que tem a missão de garantir e proteger a sobrevivência da criança por meio dos rituais de pajelanças, com o ritual de pajelança do parto. Para isso, o pajé tem que pajelar o chão do parto e o ambiente por onde o bebê vai percorrer. Essa é a forma tradicional de se proteger uma criança na hora do nascimento. Se o pajé não souber pajelar o ritual do parto, a criança e a mãe correm sérios riscos de morte, porque os *wai-mahsã* estão prontos para mata-los. (Israel e Avelino Dutra, 2018, p.92,93)

Pouco antes do final do período da pesquisa, em um jantar na casa do Sr. Nildo Fontes, estiveram reunidos amigos e lideranças que estavam em São Gabriel da Cachoeira para uma assembleia da FOIRN. Naquele período o Sr. Nildo recebia em sua casa um jovem *kumu* do povo Yeba Mahsã para tratar alguns problemas de saúde debilitada pela diabetes. Me surpreendi com a pouca idade daquele jovem, por volta de vinte anos, mas que em poucos minutos de conversa já demonstrava pleno domínio em assuntos profundos do conhecimento tukano que deixavam perplexos líderes bem mais velhos e experientes. Minha dificuldade em acompanhar a conversa tão fluida em língua tukano não impedia que eu percebesse seu amplo conhecimento taxonômico sobre as espécies vegetais e animais; ele descrevia com detalhes algumas categorias, como por exemplo, os tipos de pimentas, seus usos, suas origens, seus ‘donos’, e enquanto a maioria dos chefes sabia entre cinco a seis tipos, ele descrevia facilmente mais de quinze. João Paulo Barreto (2021) discorre sobre esta dimensão invisível onde atuam os *bahsesé* e como as recitações se baseiam em complexos sistemas taxonômicos e evocam propriedades específicas manipuladas segundo o objetivo do benzimento.

Os *bahsesé* são fórmulas discursivas utilizadas por um especialista capaz de evocar as qualidades das plantas, dos animais e das coisas em geral metaquimicamente. Nesse contexto, o *bahsesé* estabelece, ou nele é encontrado, um padrão classificatório e das qualidades das plantas, dos animais, dos vegetais, dos minerais e dos elementos dos chamados “fenômenos naturais” (Barreto, 2013). (Barreto, J. P. 2021, p.88)

Quem me ajudou a entender mais do diálogo com o jovem especialista foi o Sr. Anacleto Gonçalves, indígena do povo Desana que havia sido seu professor na escola Dom Pedro Masa em Pari-Cachoeira. Professor de física e matemática na escola da comunidade o Sr. Anacleto me falou uma reflexão sobre os *bahsesé* que eu nunca mais me esqueci: “O sopro é pura física quântica!”. Longe de uma análise que empreenda enveredar pela física, minha intenção aqui é apenas indicar uma perspectiva dentro do conhecimento ocidental que apresenta pressupostos que nos permitam refletir sobre como funcionam os *bahsesé* tukano. Como leigo, entendi que a afirmação do Sr. Anacleto se referia ao fato da prática do *bahsesé* agir em uma dimensão de escala atômica, onde um sopro realizado pelo especialista acessa potencialidades de seres e lugares que podem ser manipulados para fins variados por aqueles que detêm este conhecimento, transformando elementos e purificando corpos, objetos e lugares.

A origem do mundo e os *Pâmiri-masã* (Gente da Transformação)

No início dos tempos os velhos nos disseram que esse mundo onde nós vivemos não existia. Não existia nada. As Florestas não existiam. Apenas existia um infinito vazio. Porém, já existia um Ser Supremo que existia sempre, por ter aparecido por si próprio, com seu poder. Esse ser era *Suriã Yeku*. (...) Ele morava no alto, na junção do nosso mundo, no cume da abóbada celeste. Ele vivia com a Força Vital da Fumaça do Seu Cigarro. A fumaça do seu cigarro era sua moradia, era a sua maloca. Era a sua Casa de música e de sua dança. A fumaça do cigarro era *Pari*, que formava o mundo e o céu, era dentro desse cercado que vivia o *Suriã Yeku*. (CIPAC, 2006, p.5)

“Antes o mundo não existia!”¹⁴ Assim se inicia a narrativa cosmogônica dos povos de língua tukano do alto rio Negro e essa é a frase que dá título à obra célebre que conta a origem do mundo pelo povo Dessana a partir do clã *Kêhíripōrã* narrada por Firmiano e Luiz Lana (*Umusi Pārōkumu e Tōrãmu Kêhíri*). Este livro trouxe a um público mais abrangente no início dos anos 1980 a dimensão grandiosa do conhecimento indígena dos povos tukano através de um amplo conjunto de histórias dos tempos primordiais (*kihti ukuse*) que além de descrever de forma minuciosa a construção do mundo por demiurgos e personagens diversos, apresenta uma série de instruções e informações sobre os seres e lugares do cosmos fundamentais para que a humanidade atual possa viver bem em um mundo repleto de perigos. Meu objetivo neste tópico é apresentar em linhas gerais algumas das ideias Ye’pá Masã sobre a origem do mundo e elucidar como categorias que se destacam nessa trajetória do início dos tempos até a emergência da humanidade atual como, *Pâmiri Masã* (Gente da transformação/fermentação) e *Waímahsã* (seres-espírito), ainda são importantes para a vivência dos povos tukano refletindo-se não apenas no pensamento das pessoas destes grupos, mas em muitas de suas práticas cotidianas.

Para os Ye’pá Masã desde o início do mundo até a emergência da humanidade atual houveram quatro tempos antigos (Gentil, 2000) que são narrados em uma complexa rede de histórias (*kihti ukuse*) que conectam a uma origem compartilhada os diversos povos tukano que se reconhecem como “*Pâmiri Masã*” (Gente da Transformação). Cada grupo e clã tem suas versões específicas que dão destaques a determinadas passagens; estas histórias compõem um abrangente arcabouço de conhecimentos sobre o mundo e são repassadas de forma oral de avô para neto e de pai para filho, de acordo com princípios hereditários, maturidade e o interesse de quem aprende. Nessa trajetória demiurgos e organizadores do universo criam, instruem e repassam conhecimentos e elementos vitais aos proto-humanos, como: os *bahsese* (benzimentos fundamentais para a vida nesse mundo), o conjunto de práticas ligadas ao

¹⁴ UMUSÏ PĀRŌKUMU & TŌRĀMU KĒHÍRI. Antes o mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kenhíripōrã. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN, 1995.

bahsamori (cerimônias, danças, músicas), as *bahsari 'wi* (casas tradicionais de festas e danças), os *betise* (conjunto de restrições e abstinências necessários em momentos diversos da vida), sabedoria sobre a origem das doenças (*doatise*), etc. O avô do universo (*Umuku Ñeku* ou *Buhpó*), ser não criado que já habitava o “mundo primordial” e que detém a força criadora que rege o cosmos, deixou aos humanos os *bahsesé* e *bahsamori* para que pudessem entrar em contato essa potência criadora para fins diversos, como: a comunicação com os *waímahsã* (seres-invisíveis), a assepsia de alimentos potencialmente perigosos aos humanos, o acesso a elementos presentes nas plantas e animais com a finalidade de cura, ou como veículo de agressão aos inimigos. A humanidade atual também dispõe de objetos e elementos de poder deixados por esse ser primordial, como: o *kumurô* (banco tukano), *pahtu* (ipadu), *kahpi* (ayahuasca) e o *mururõ* (tabaco). O ipadu, o *kahpi* e o tabaco permitem que os especialistas possam acessar outros domínios do cosmos e entrem em contato direto com os diversos seres que o habitam. (Barreto *et al.*. 2018)

O conjunto de narrativas mais conhecido neste arcajou mais amplo são aquelas que tratam da trajetória de *Pãmiri Yuhkusé* (Cobra Canoa da Transformação/ canoa de fermentação da vida), chamada *Pãmiri Masã Kihti*, a história da humanidade. Essa *kihti* conta sobre a longa viagem de transformação percorrida pela Canoa de Transformação guiada por *Doethiro*, primeiro Ye'pa Masã, desde o Lago de Leite (*Ohpekó Diá* - normalmente associado à Baía de Guanabara), subindo pelo litoral Atlântico até entrar pela foz do rio Amazonas e subir o seu curso até chegar ao rio Negro e Uaupés, lugar de emergência dos *Pãmiri Masã* (Gente da Transformação) do Buraco da Transformação em Ipanoré (*Topã-Durí / Diá Petawi*). A saga persiste depois da emergência na cachoeira em Ipanoré até a diferenciação dos grupos e seus respectivos clãs. Ao longo desse percurso *Pãmiri Yukusé* passa por diversas Casas de Transformação (*Pãmiri wi'i*), “nessas Casas, essa gente ia fazendo cerimônias e festas (*póose/dabucuri*), adquirindo conhecimentos, sabedorias e elementos culturais, feitos que são lembrados com seus significados nos dias atuais”. (Sarmiento, 2018, p.65). Dessa forma a paisagem da região é marcada com lugares que emanam potências de conhecimentos, como: cerimônias, músicas, danças, benzimentos (*bahsese*) repassados pelos ancestrais e que podem ser acessados pelos especialistas *kumu*, *bayá* e *yaí* através das práticas de *bahsese* (benzimentos) e *bahsamori* (cerimônias de festas e etiqueta tukano), para que a humanidade atual possa viver bem.

Os brancos (*pehkasã*¹⁵ – gente da arma de fogo) também fizeram parte da Viagem de Transformação, mas no momento do seu desembarque ao invés dos objetos de poder cerimoniais como o *kumurô* (banco), ou o *yaígu* (bastão cerimonial), seu líder ancestral se apossou da arma de fogo destinada a *Doétiro* e foi expulso por *Yepa Ñeku* da região do rio Negro. *Doétiro* o chefe ancestral dos Tukano, ficou com o arco e flecha (*buakate*), e essa diferença nos tempos primordiais reverbera atualmente nesta relação de alteridade entre os Ye'pá Masã e os *Pehkasã*. (Barreto *et al.*, 2018) Enquanto os primeiros tem seus conhecimentos e poderes baseados no tripé: ' *kihti ukusé* (narrativas de origem), *bahsese* (benzimentos) e *bahsamori* (cerimônias, festas, restrições), e utiliza-se de substâncias e objetos de poder como o ipadu, o tabaco, o *kumurô* e os adornos; o homem branco tem seu conhecimento ligado à escrita, domina tecnologias de fabricação e a manipulação dos metais, e como o próprio sentido que a palavra *pehkasã* carrega, seu principal instrumento primordial tem como função matar e fazer a guerra. Exemplos de “Casas de Transformação” que se destacam nessa trajetória, são: *Diá Wi'i*, onde se originaram as línguas, as flautas sagradas e os cipós de *kahpi*; *Dia Mairiwi'i* (atual Belém) onde os tripulantes da Canoa de Transformação (*Pãmiri Yukusé*) aprenderam sobre a construção da *bahsari'wi* e os primeiros *bahsamori*, e *Merenrã wi'i*, na foz do Igarapé *Seaña*, lugar onde *Yepaoãku* decidiu escolher entre os que permaneceriam na condição de *waimahsã* e aqueles que se tornariam humanos. (Sarmiento, 2018; Barreto *et al.*, 2018; Cabalzar, 2012).

Este momento de separação no tempo primordial entre os *waimahsã* e os *Pamiri Masã* é emblemático pois denota a origem compartilhada por esses dois tipos de seres e marca o instante em que os primeiros foram preteridos de completar a transformação e não se tornaram humanos; a intenção do demiurgo com essa distinção era que todos os domínios do cosmos ficassem habitados e protegidos. (Barreto *et al.*, 2018) Este acontecimento que marcou o destino destas duas classes de seres ainda nos tempos ancestrais influi diretamente na vida dos Ye'pá Masã de hoje que devem se relacionar de uma maneira adequada com os *waimahsã* para que não sofram pelos ataques causados por aqueles que nutrem sentimentos ruins por terem sido relegados. Nos tempos atuais os *waimahsã* não são visíveis aos olhos comuns e quem garante uma relação adequada com estes seres são os especialistas rituais *bayá*, *kumu* e *yaí* que mediam a comunicação entre humanos e *waimahsã*, e organizam e informam suas comunidades sobre como proceder da maneira correta para manter uma relação amistosa com esta alteridade potencialmente perigosa. Aqueles que continuaram na viagem de transformação no interior da

¹⁵ *Pekasã* vem de *Pekawi* [Arma de fogo/Madeira de fogo] + *Masa* [Gente]. Designa os não-indígenas, os brancos.

Pâmiri Yuhkusé e chegaram ao final da transformação através das “Casas de transformação”, são os humanos, *Pâmiri Masã*.

A palavra *Pâmiri* que designa por exemplo a “Cobra Canoa da Transformação” (*Pâmiri Yuhkusé*), as “Casas de Transformação” (*Pâmiri wi'i*), e os humanos propriamente ditos (*Pâmiri Masã*), normalmente é traduzida como ‘transformação’, mas seu significado literal vem do verbo *Pa'mi* (fermentar) e compreende também um sentido de ‘fermentação’, que ilustra melhor o tipo de mudança ocorrida nesta viagem ao longo das diferentes Casas. Normalmente o verbo *Pa'mi* é utilizado para se referir à fermentação do caxiri (*pêeru*), mas também descreve o processo acontecido com a ‘fermentação das pessoas’ no interior da Cobra Canoa de Transformação, como analisado por Andrello (2008):

O que se fala a respeito do caxiri aplica-se literalmente às pessoas, isto é, não se trata de metáfora. O cocho do caxiri é nesse sentido análogo ao corpo da cobra-canoa que em seu ventre trouxe ao Uaupés os ancestrais de todos os *pa'miri-masa*. Essa viagem dos ancestrais da futura humanidade, qualificada na literatura etnográfica como uma gestação (ver C. Hugh-Jones, 1979, p.249), é geralmente tomada como o evento-chave da mitologia dos povos do Uaupés, que lhes dá origem e os aloca em seus respectivos territórios. Mas, tal como no processo de produção de caxiri, a viagem-gestação dos ancestrais constitui um passo culminante de um processo mais amplo, cujo início é propiciado à medida que os poderes criativos (*u'úro*) que existiam por si próprios no início do tempo-universo – *imikoho*, ‘dia’, ‘tempo’, mas também ‘mundo’, pois não há distinção clara entre as duas noções – põem em operação seus ‘instrumentos de vida e transformação’ (seus *o'mó*, ‘ferramentas’). Iniciando o relato de sua história desde esse espaço-tempo primordial, os *pa'miri-masa* de hoje ensinam às novas gerações como o mundo veio a ser o que é, e como sua constituição respondia a necessidades que só vieram a se manifestar com o surgimento de uma nova humanidade e com seu crescimento. (Andrello, 2008, p.354)

Após a emergência em Ipanoré, já com a fermentação completa os diferentes grupos humanos foram em direção aos seus respectivos territórios, dessa forma os “*Yepamahsã* resolveram permanecer na região de Ipanoré; os Tuyuka (*Utãpirõmahsã*) partiram em direção à Cachoeira de Jurupari no Alto rio Uaupés, os Barassana (*Ñamirimahsã*) decidiram tomar o mesmo destino dos Tuyuka (...)” (Barreto *et al.*. 2018. P.48,49), e assim por diante. Posteriormente após disputas fraternas uma parte dos grupos Ye'pá Masã estabelecidos em Ipanoré migraram sentido inverso ao caminho percorrido pela Canoa de Transformação, outra parte se instalou no baixo rio Papuri, (Maia e Maia, 2004) onde após crescerem em população novos atritos e disputas hierárquicas entre irmãos mais velhos e mais novos levaram à novas cisões e à dispersão Ye'pá Masã tal como narrada pelos diferentes clãs. A dinâmica entre irmãos maiores (*mãmi*) e menores (*nihã*) envolve tensões inerentes a esta relação que já estavam

previstas nas narrativas de origem e parecem fazer parte de um modo de “reprodução” Ye’pá Masã, já que destas cisões além da dispersão territorial não é incomum que surjam subgrupos, ou novos clãs que aos poucos vão sendo realocados na hierarquia.¹⁶

Mamí e nihã: aspectos da hierarquia Ye’pá Masã

Após a emergência como *Pāmiri Mahsã* na Cachoeira de Ipanoré os últimos grupos humanos a sair da Canoa da Transformação (*Pāmiri Yukusé*) se destinaram aos seus respectivos territórios para fundar suas comunidades, construir suas *bahseri’wi* e no caso dos Ye’pá Masã viver conforme os princípios de *Ye’pá Ñeku*, o criador do universo, avó do mundo. Dessa forma cada grupo está associado a um território próprio, e “possui um conjunto distintivo de bens que inclui instrumentos musicais sagrados, ornamentos plumários, músicas, cantos, fórmulas mágicas e nomes.” (Hugh-Jones, 2002, p.46). Nessa época já haviam alguns dos ancestrais do que viriam a ser os principais clãs dos Ye’pá Masã descendentes de *Doehtiro*, que na narrativa tukano foi aquele que guiou a canoa de transformação sob a orientação de *Ye’pá Ñeku* (Avó do universo). Os Ye’pá Masã continuaram sua trajetória após a emergência como *Pāmiri Masã*, e percorreram diversos locais buscando um lugar com abundância de peixes e terras férteis até escolherem o baixo rio Papuri onde hoje é conhecido como Piracúrua para viverem. Segundo a análise dos antropólogos Ye’pá Masã sintetizada em “*Omerō*” (Barreto *et al.*, 2018) ao longo da trajetória de transformação dos Ye’pá Masã foram quatro *Doéthiros* que orientaram e repassaram os conhecimentos necessários um ao outro que sucessivamente representaram esse papel de liderança. Eles foram precursores nas tradições de transmissão dos nomes, importante aspecto na construção da pessoa Ye’pá Masã, e após cumpridas suas missões se recolhiam em suas respectivas casas de transformação. (Barreto *et al.*, 2018, p.52). Após o quarto *Doéthiro* se recolher na Casa do Jacamin (*TuTu Wi’i*) quem dá sequência à trajetória dos Ye’pá Masã é *Yu’puri Wauro*, “aquele que surgiu boiando no Lago de Leite antes da partida da canoa dos ancestrais para sua última viagem” (Maia e Maia, 2004, p.92), que fica no lugar de irmão maior (*mamí*) dos Ye’pá Masã; e o filho de *Doéthiro*, chamado *Yeparã* que ocupa a posição de irmão menor (*nihã*). (Barreto *et al.*, 2018).

¹⁶ Os grupos, por sua vez, são também identificados por um estoque de nomes pessoais e por uma hierarquia organizada pelo par conceitual irmão maior/ irmão menor. Essa hierarquia é lembrada e atualizada durante o discurso ritual de *murupu ukuse*. (Barreto *et al.* 2018.p.49)

Os mais de trinta clãs Ye'pá Masã descendem a partir do desenrolar da trajetória desses dois irmãos que trazem em sua relação aspectos prototípicos da dinâmica hierárquica entre irmão mais velho e irmão mais novo entre os tukano já enunciados nos tempos dos demiurgos, como as frequentes disputas que envolvem poder e prestígio que muitas vezes ocasionam conflitos que resultam em fissões e migrações dos sub-grupos envolvidos. (Maia e Andrello, 2019) Estas “disputas fraternas” são recorrentes entre os povos de língua tukano e a análise de Cayón (2020) sugere que a rivalidade entre irmãos já tematizada nas narrativas míticas se dá principalmente pela vantagem que os irmãos mais velhos têm em conseguir esposas. “Como o casamento é exogâmico e implica, idealmente, a troca recíproca de irmãs verdadeiras ou classificatórias, os irmãos mais velhos têm maiores opções de achar esposas; por sua vez, os irmãos mais novos podem recorrer a um intercâmbio diferido ou ao rapto” (Cayón, 2020, p.17). Na história que conta sobre o primeiro par de irmãos Ye'pá Masã narrada pelo clã *Oyé* (Maia e Maia, 2004), atualmente o clã de mais alta hierarquia entre os Tukano, o irmão mais velho *Yupuri Waúro* fica enraivecido e com inveja por estar acompanhado de um grupo bem menor que seu irmão mais novo *Yeparã*, o baixo crescimento do clã repercute de maneira negativa no prestígio do primogênito. Após uma discussão ríspida o *mami Waúro* desafia o irmão menor a mostrar sua força e provar definitivamente quem era o mais forte. Apesar de mais novo, *Yeparã* era muito hábil e conseguiu enganar *Yupuri* e matá-lo com um golpe de sua lança envenenada.

Depois disso, todos os grupos que estavam então com *Ye'parã* continuaram pelo rio Papuri e, mais tarde, pelo Tiquié e Uaupés. Já os grupos que estavam com *Yupuri Wauro* decidiram acompanhar seu filho, também chamado *Yupuri* em direção ao Lago de Leite, seu lugar de surgimento. (...) (p.94) (...) A partida de *Yu'úpuri* não deixou de causar um certo mal estar entre os Ye'pá-masa, pois muitos sentiam saudades desses irmãos que os havia deixado. Pensaram então em pedir a *Ye'pârã* que substituísse aqueles que haviam partido por outros que pudessem ocupar seus lugares. *Ye'pârã* concordou com isso, e marcou um dia específico para a realização de uma cerimônia em que seus dois filhos passariam a ter novos nomes. Com isso, *Ye'pârã* veio a estabelecer uma nova ordem de hierarquia para os Ye'pá-masa, colocando seu filho mais velho, *Ki'mâro*, como chefe do primeiro grupo, e dando-lhe um novo nome: *Kimâro Wa'úro*. Isto é *Kimâro* passou a ter o apelido de *Yu'úpuri: Wa'úro*. E assim ele passou a ser o chefe do primeiro grupo dos Ye'pá-masa. Ao segundo filho, *Ye'pârã* repassou seu próprio nome: *Ye'pârã Oyé*, que ficou como chefe do segundo grupo dos Ye'pá-Masa. (Maia e Maia, 2004, p.96,97)

Essa história que narra o surgimento dos subgrupos Ye'pá Masã é bastante elucidativa pois apresenta além da tensão inerente à relação entre *mami* e *nihã* possibilidades de se “refazer” esta hierarquia através de procedimentos rituais, em especial o ritual de nomeação, fundamental na constituição da pessoa tukano, e que tem a potencialidade de realizar

transformações conferindo novos atributos àquele corpo. Como reitera Stephen Hugh-Jones (2002) para os grupos tukano orientais “esses nomes são o aspecto espiritual de seus referentes, de modo que nomear algo é conferir poder, uma peculiaridade que se aplica também aos nomes secretos de grupos e indivíduos.” (Hugh-Jones, 2002, p.50).¹⁷

os nomes de espírito tukano estão, de várias maneiras, ligados aos nomes e à constituição dos grupos aos quais pertencem. Os nomes de espírito são os nomes dos ancestrais do clã, são propriedade dos grupos exogâmicos aos quais pertencem os clãs e servem para perpetuar a existência e a vitalidade do grupo que está acima e além da vida dos indivíduos que, temporariamente, são seus portadores. Os nomes são partes de um todo e, ao portar um nome, o indivíduo em questão compartilha a vitalidade do grupo e é identificado com ele. Além disso, assim como os indivíduos têm nomes de três tipos diferentes, os grupos exogâmicos e clãs também são conhecidos por uma combinação de nomes sagrados, apelidos e nomes de estrangeiro. (Hugh-Jones, 2002, p.53,54)

A questão dos nomes como já mencionada é fundamental nessa trajetória de “multiplicação” Ye’pá Masã, cada nome carrega sua força e suas potencialidades, cada um teve uma origem em determinada Casa de Transformação, trata-se de um processo que “é descrito como uma multiplicação progressiva de ancestrais-nomes, que por sua vez darão origem aos diversos clãs que compõem o grupo”. (Maia e Andrello, 2019, p.10). Os nomes dos dez irmãos que surgem sucessivamente nas paradas nas diferentes *wi’i* (Casas de transformação) ao longo da trajetória da “Cobra canoa de transformação” e também durante o caminho até o rio Papuri e que compõe tanto o acervo de nomes individuais masculinos quanto os nomes dos clãs

¹⁷ Stephen Hugh-Jones (2002) apresenta de forma mais detalhada aspectos acerca dos nomes pessoais tukano: “Os indivíduos tukano têm três tipos de nomes pessoais: nomes de espírito, apelidos e nomes de estrangeiro. Cada grupo exogâmico possui um conjunto particular de nomes de espírito específicos quanto ao gênero (basere wame, bükü wame, “nome xamânico ou antigo”). Quando nasce uma criança, é dado a ela um nome pertencente a esse repertório e que foi previamente portado por uma pessoa morta do mesmo grupo, da segunda geração ascendente, um pai do pai (FF) real ou classificatório para meninos e uma irmã do pai do pai (FFZ) para meninas. Os indivíduos recebem, portanto, nomes de membros falecidos do grupo, tal como estes haviam recebido os seus nomes; os nomes dos vivos são logicamente os nomes dos ancestrais. Como o conjunto de nomes é restrito, dois ou mais indivíduos terão freqüentemente o mesmo nome. As pessoas enfatizam que o portador anterior do nome não está reencarnado na criança; esta substitui o epônimo mas não fica no seu lugar. (...) O nome é comparado a uma fenda ou a um espaço oco (toti) que deve ser mantido preenchido, de modo que todos os nomes disponíveis continuem em circulação. Através da nomeação, o indivíduo adquire a identidade de grupo e uma parte da alma do grupo, enquanto a coletividade dos viventes é a continuação dos ancestrais e mantém vivos suas memórias, nomes e vitalidade. Cada nome é pensado como incorporando qualidades particulares que se ligam ao portador, um ponto vinculado à especialização de papéis. Em teoria, a posição hierárquica do clã é associada à ocupação, de modo que o clã situado no topo, ou os “irmãos mais velhos”, são os chefes, seguidos pelos dançarinos e cantadores, guerreiros, xamãs e servos, em ordem descendente. Também em teoria, o mais velho de um grupo de germanos masculino deveria ser o chefe da maloca, o seguinte um dançarino e assim por diante. Os nomes de espírito também estão ligados a essas idéias, de modo que, para as crianças do sexo masculino, o xamanismo e a escolha do nome ao nascer deveriam determinar o papel que assumirá na vida adulta.” (Hugh-Jones, 2002, p.51).

pertencentes aos Ye'pá Masã são: *Yu'úpuri*, *Ki'mâro*, *Akîto*, *Ye'pârã*, *Bu'û*, *Doê*, *Se'éripîhi*, *Urêmiri*, *Ãhusiro* e *Wesemi*. Cada um destes nomes, conhecidos como “nomes de benzimento” (*bahseké wamé*), tem sua força vital associada a um local específico de acordo com a história que narra seu surgimento, lá esta força fica alojada e pode ser ativada pelos especialistas rituais por meio de *bahsesé* com o intuito de proteção ou cura. É por esse motivo que alguns conhecedores dizem que os “benzimentos” e os “sopros” não pegam muito bem nos brancos, porque eles não têm um *bahseké wamé*, um “nome de benzimento”, parte fundamental da pessoa. Os nomes, tanto dos clãs como dos indivíduos, fazem parte do que eles são com todas suas potencialidades, contam muito sobre suas histórias e seus status dentro do grupo ou família.

(...)Os nomes compostos dos clãs consistem em uma combinação de um nome tradicional e um apelido. Verificamos também que alguns dos nomes tradicionais são nomes de peixes que remontam à viagem originária da cobra-canoa, e que os apelidos guardam uma conotação jocosa, informando acerca de episódios nos quais alianças e conflitos, bem como aproximações e separações, são tematizados no tempo humano e, assim, rememorados. Ao fornecer um dispositivo eficaz para a identificação de grupos e sub-grupos, assim como coordenadas precisas para conceitualizar suas relações, esse sistema vem permitindo aos *Ye'pá-Di'iro-Mahsã* integrar-se a uma grande variedade de situações, nas quais encontram-se em contato muito próximo com outros povos, especialmente com os Desana, Tariano, Pira-Tapuia, Tuyuka e Arapasso, em diferentes rios e, cada vez mais, nas próprias cidades da região. Nesses contextos, diferentes clãs articulam-se entre si e com clãs “cunhados” de outros povos, atualizando uma dinâmica de relações que implicam as formas de tratamento que verificamos entre os distintos blocos: são, entre si, irmãos maiores e menores, sobrinhos e tios, netos e avós. (Maia e Andrello, 2019, p.20)

Embora haja uma equidade entre os povos que se reconhecem como *Pãmiri Masã* a relação hierárquica entre *mamí* e *nihã* nos clãs internos destes povos é fundamental para entender a organização social e as trocas matrimoniais entre estes grupos, realizadas idealmente entre clãs de hierarquias equivalentes. Essa relação entre *mami* e *nihã* se dá em diversos níveis. A nível interclânico os clãs são organizados hierarquicamente, dos irmãos mais velhos aos mais novos. É sempre bem claro e inquestionável o lugar de quem ocupa a posição de *mami*, o irmão mais velho entre todos os outros, também conhecido como o cabeça, e também é sabido quem é o *nihã*, o caçula. Porém os clãs intermediários vivem em uma dinâmica de disputa constante com o objetivo de se colocarem em posições hierárquicas mais altas e serem reconhecidos como tal. (Maia e Andrello, 2019). Dentro de cada clã a lógica de *mami/nihã* segue o mesmo princípio e ainda que após a interferência missionária tenham sido dados sobrenomes de famílias portuguesas a cada família nuclear que fazia parte de um mesmo clã, esta reorganização foi devidamente “tukanizada”, de forma que continuaram existindo famílias *mamí* e outras *nihã*. Em Pari Cachoeira por exemplo, os *Yeparã Panicu* já haviam recebido nomes e sobrenomes

portugueses pelos franciscanos, mas após um período de hiato das atividades missionárias na região e posterior chegada salesiana eles foram novamente batizados e cada família nuclear recebeu diferentes sobrenomes: Machado, Brandão, Fontes, Gentil, Abreu, Maranhão, Arantes, Reis, Teles e Castro. Onde invariavelmente os Machado surgem como irmãos maiores e os Castro como irmãos menores, mas as posições intermediárias são constantemente concorridas e a depender do interlocutor variam bastante.

Dentro de cada família também é possível perceber a tensão hierárquica fraterna entre os indivíduos e em momentos como as festas e assembleias podem surgir conflitos e discussões. Durante a Assembleia que pude participar em Taracuí em 2017, na cerimônia de encerramento um ocorrido durante o caxiri me chamou a atenção. Em um canto mais afastado pude notar uma discussão acirrada entre o Sr. Nildo Fontes, na época diretor da Foirn, e seu irmão mais novo Oswaldo, presidente da CIPAC. Como não entendia bem a língua tukano, após o atrito fui perguntar ao Sr. Nildo sobre o ocorrido, e ele em poucas palavras me deu a entender que eram questões envolvendo prestígio. Oswaldo dissera a Nildo que agora era ele quem era o chefe em Pari-Cachoeira, presidente da associação local, e que seu irmão mais velho que já não vivia na comunidade a tanto tempo deveria respeitá-lo como tal e cuidar dos assuntos da FOIRN em São Gabriel de forma a levar benefícios aos seus parentes em Pari, algo que segundo Oswaldo não vinha acontecendo. O Sr. Nildo por outro lado, não gostou nada dessa cobrança pública, uma vez que sua longa trajetória de dedicação ao movimento indígena o obrigava a estar afastado da comunidade, porém sempre trabalhando por eles. Nildo alegava que Oswaldo recém eleito para a associação não tinha a capacidade para ocupar seu posto no alto escalão das lideranças regionais, uma vez que não falava bem o português, e não possuía as características necessárias para um bom líder, como a diplomacia, a habilidade nas negociações, e o carisma. A discussão acalorada deixou um clima tenso que poderia facilmente se desenrolar para uma briga física, porém foi interrompida por outros homens que assistiam, separaram os dois irmãos e os encaminharam às suas redes. Em outros momentos festivos pude perceber que eram frequentes as discussões que envolviam o ranqueamento e a classificação entre os clãs Ye'pá Masã e seus descendentes, ofensas do tipo: “Você é de tal categoria! Você não pode falar esse assunto, você é um ‘à toa’!”, eram comuns e denotavam a importância dessa organização hierárquica no cotidiano. No trecho abaixo o *kumu* Luciano Barreto discorre sobre estas frequentes discussões em torno da hierarquia entre os Ye'pá Masã.

Conforme o *kumu* Luciano Barreto, as discussões envolvendo o sistema hierárquico de irmãos maiores e irmãos menores é sempre tenso, principalmente por parte dos

irmãos menores que se sentem ofendidos quando em clima de discussões se utilizava o termo *yarparikhara*, era uma ofensa para eles. Ninguém gosta de ser classificado desta forma, de *yarparikhara*. Meus irmãos que já morreram é que eram muito rígidos, falavam sem medo, eles eram muito autoritários. Chamavam nossos irmãos menores de *yarparikhara*, principalmente nas discussões que surgiam nos dias festivos, dias em que tomavam caxiri. Mas, era uma coisa muito difícil, porque, criava clima de desconfiança, mas meus irmãos não ligavam para isso. Hoje, da minha geração, sou o irmão maior de todos que pertencem a *Yúpuri Sararó Búbera Põra*, mas eu penso diferente dos meus irmãos falecidos, não utilizo meu status de ser irmão maior para desprezar meus irmãos menores, eles me respeitam e me tratam como irmão maior deles, assim como eu respeito-os e trato-os como meus irmãos menores, isso porque discussões envolvendo a hierarquia tukana já desconstruiu muitas aldeias, as pessoas brigavam e se separavam. Isso não só conosco, com outras pessoas isso aconteceu também. (Barreto, João Rivelino, 2019, p.61)

A hierarquia entre os Ye'pá Masã não é estática e nem fechada, de forma que permite que novos clãs sejam incluídos, que os antigos se subdividam e que haja rearranjos nas posições ocupadas desde que legitimados de maneira ritual. Da mesma forma que um irmão mais novo cronologicamente pode ser promovido à posição de irmão mais velho por motivos variados e através de procedimentos rituais, um clã mais baixo na hierarquia pode alcançar maiores status e posições diante dos demais, caso suas conquistas sejam reconhecidas e a posição alcançada legitimada também de maneira ritual. Segundo o antropólogo Ye'pá Masã Oseias Marinho (2012) foi esse o caso do ancestral dos *Yeparã Panicu*, que não era o primeiro filho homem da primeira esposa, mas que por sua força física privilegiada, vitalidade e tamanho avantajado foi renominado ritualmente e assumiu a posição *mamí*. Inclusive, a grande estatura dos *Yeparã Panicu* é uma característica sempre lembrada pelos descendentes de José Metri, e que chamou a atenção de Koch-Grünberg em sua passagem pelo Tiquié no início do século XX com seus aproximados 1,80m de altura. Ao revisitar a literatura regional é possível perceber que esta estratégia ritual de tornar um irmão mais novo um *mamí*, seja um indivíduo ou um clã, é mais usual do que parece. Um destes exemplos está na tese de Raphael Rodrigues (2019) sobre os Ye'pá Masã dos clãs *Duca Porã* e *Inapé Porã* da comunidade de Ananás, no baixo rio Uaupés. Neste trabalho o interlocutor Pedro Meirelles, reconhecido benzedor do clã *Inapé Porã* esclarece que “a condição de irmãos maiores e menores pode se inverter, pois em algum tempo no passado os *Duca Porã* eram considerados os irmãos maiores.” (Rodrigues, 2019, p.73) A dinâmica entre *mamí* e *nihã* muitas vezes analisada pela lógica do conflito é também fundamental na reprodução e dispersão dos Ye'pá Masã enquanto grupo naquele território. Marinho (2012) dá mais detalhes sobre como funciona a prática ritual que legitima a hierarquia Ye'pá Masã “lembrada e presentificada durante o discurso ritual de *murupu ukuse*.” (Barreto *et al.*, 2018, p.49).

Cigarro ritual hierárquico, elemento cultural utilizado para identificar a ordem hierárquica dos clãs através da recitação pelos Yepa-mahsã, esta prática costuma-se ser realizado durante as celebrações clássicas como nos eventos da oferta dos donativos, na apresentação dos *bihkurā bahsa* (cântico dos antigos); de um grupo linguístico com o de reciprocidade, de irmandade e com os aliados estrangeiros. Neste modelo de celebração sempre coube a pessoa do *ukurĩ mahsĩ* (aclamante) recitar toda a relação dos clãs de uma etnia, este ritual objetiva atualizar o pertencimento, observando a ordem de nascimento dos *pamirĩ mahsã* (cigarro de fermentação de gente, cigarro de surgimento da humanidade). Este é o memorial que se celebra em memória do dia em que o Avô do Universo utilizou o cigarro mágico para realizar o milagre dos primeiros seres humanos. Portanto, os Yepa-mahsã acreditam que as vidas dos espíritos dos ancestrais Tukano estão contidas nesta coleção dos cigarros. Por isso, os sábios antes de efetuar o uso dos termos da terminologia de parentesco, perguntam da pessoa a que grupo linguístico a pessoa pertence. Após esta identificação passam a utilizar o uso dos termos de tratamento do parentesco, isto é, a pessoa nunca é chamada pelo nome dado pelos brancos. A rejeição do clã de pertencimento ou é deixada de ser citada pelo aclamante Yepa-mahsã, é para afirmar que aquela pessoa é filho bastardo ou é fruto das práticas adúlteras (*numiã pésumahkĩ*). Este é o procedimento dos Tukano para regularização da organização hierárquica dos clãs, na teoria a estratégia é muito pesada, na prática é muito salutar, faz a pessoa se sentir parente e irmão de todos. (Marinho, 2012.p.115)

Com a dispersão geográfica dos clãs tukano e adversidades trazidas com o encontro colonial os *póose* (dabucuris), momentos onde eram atualizadas essas posições, passaram a ser cada vez menos frequentes e a não contar com tantas autoridades especialistas no assunto, o que acarretou em uma intensificação nas disputas e incertezas com relação às posições hierárquicas intermediárias entre os Ye'pá Masã. De toda forma é importante ressaltar que a depender do interlocutor seu clã normalmente será mencionado como mais alto na hierarquia quando comparado a um clã rival de status aproximado como sugere a tabela abaixo com as listas de clã tukano elaboradas por conhecedores e pesquisadores Ye'pá Masã. No caso dos *Yeparã Panicu* de Pari-Cachoeira vale observar a disputa com os *Buúbera Porã* da comunidade vizinha São Domingos, clãs que optaram por diferentes formas de angariar prestígio e que cada um considera a si próprio como superior hierarquicamente ao outro. Enquanto os chefes de Pari-Cachoeira tem uma trajetória marcada pela busca pelo progresso, alianças com os brancos e um apreço ao desenvolvimento e seus símbolos como a escola, ruas pavimentadas, ginásio poliesportivo, hospital, energia elétrica; os membros do clã *Buúbera Porã* investiram em uma dupla abordagem de aprofundamento no “conhecimento tradicional”, tanto ao buscar as formações de *kumu* e *yai* de maneira formal com outros povos *Pãmiri Masã* do lado colombiano, como os Barasana; quanto através da formação acadêmica de integrantes do clã que tratam em suas pesquisas antropológicas sobre os principais temas relacionados ao conhecimento tradicional Ye'pá Masã. Estes pesquisadores são chamados de *Papera kumua*,

os “xamãs dos papéis”, aqueles que dominam o conhecimento da escrita e leitura e usam destas ferramentas para fortalecer o conhecimento dos especialistas com seus registros. Na tabela abaixo a lista que me foi apresentada pela liderança tradicional de Pari, Afonso Machado, através do documento intitulado “Histórico *Yeparã Panicu*” (anexo1), que representa a perspectiva deste clã acerca do posicionamento hierárquico que ocupam entre os Ye’pá Masã.

Classe Superior:

01° *K̄marō Wauro*(chefe)

02° *Yupuri Wákapea*

03° *Yepasurin Kuiseré*

04° *K̄marō*

05° *Bú Diperi*

06° *Seriby Oyé*

07° *Pamó*

08° *Mimi Sipé*

09° *Toanrō*

10° *Doethyro*

11° *Yupuri Waró*

12° *Yupuri Nerō*

13° *Unrenmirin Sararó*

Classe Nobre:

14° *Yeparã Panicú* (Tukanos de Pari-Cachoeira)

15° *Yupuri Bubera* (Tukanos de São Domingos)

16° *Yupuri Diipé* (Tukanos de Sto Antônio e Maracajá)

17° *Yupuri Merin* (Tukanos de São Paulo)

18° *Ñahori Ñiranpé Porã* (Tukanos de Ananás)

19° *K̄marō Porã* (Tukanos do Rio Papurí)

Classe Médio:

20° *Unrenmirin Sacuró*

21° *Buú Papera*

22° *Erein Turó*

23° *Secei Omepere*

24° *Aruperi*

25° *Unremirin Ahunsiron* (*Tuoporã*) Marinho, Sampaio, Azevedo, Gomes.

- 26° *Bohsó Cahperi*
 27° *K#marō Uosoan*
 28° *Ahk#to Koanpá*
 29° *Yupuri Baaporã*
Classe Inferior:
 30° *Yepá Bayri*
 31° *Aunsiron Yeró*
 32° *Yai*
 33° *Yupuri Umucisi*
 34° *Yupuri Bayaporã*
 35° *Aunsiron Baporã*
 36° *Ahn#nkeri Porã*

Estas listas que variam em número de clãs e também nos posicionamentos hierárquicos de cada um, escondem subdivisões, ordenamentos, e relações complexas entre os clãs Ye'pá Masã que correspondem à longa trajetória de descendência, migração, segmentação e reprodução desse grupo. Os clãs de mais alta hierarquia como *Waúro*, *Oahkapea* e *Oyé* tendem a não variar, embora apareçam nas listas com diferentes grafias ou com seus respectivos apelidos. Os interlocutores Ye'pá Masã que pude conversar no Tiquié contam que os *Waúro*, irmãos maiores dos Tukano, se deslocaram pelo Uaupés, Rio Negro e Amazonas abaixo, e se estabeleceram nas cidades como Manaus e Belém, onde passaram a viver como os brancos e atualmente celebram suas tradições com um grande *poosé* apenas no dia 19 de abril, dia do índio. Já o ancestral do clã *Oakahpea* não teve descendentes homens, por isso já não tem representantes, deixando o clã *Oyé* como atual *mamí* entre os Ye'pá Masã. Durante o período em Pari-Cachoeira em um dos diálogos sobre as histórias tradicionais que tive com o Senhor Afonso Machado e Rafael Castro me contaram uma experiência pessoal que viveram alguns anos antes quando estiveram em Manaus e lá avistaram duas moças muito bonitas, loiras, e que falavam a língua tukano perfeitamente entre elas. Segundo eles aquelas deveriam certamente ser descendentes de *Waúro* que tinha seus filhos já “disfarçados como que brancos, mas que ainda tinham muito do conhecimento Ye'pá Masã”. Em conversa pessoal meu colega antropólogo Ye'pá Masã Francisco Sarmiento me relatou ter uma perspectiva mais pessimista sobre o que teria ocorrido com os *mamí* do seu povo; já que para ele os membros do clã *Waúro* que tinham assentamentos nos rios principais teriam sido alvos das tropas de resgate escravistas e dos descimentos intensificadas principalmente durante o século XVIII. Para Francisco esta

seria uma versão menos aceita entre os velhos Ye'pá Masã por conta do orgulho em admitirem que o clã de mais alta hierarquia do seu povo tenha sido subjugado frente às atrocidades coloniais.

O trabalho mais completo recentemente publicado sobre a classificação hierárquica dos clãs Yepa Masã é o de Maia e Andrello (2019) fruto de mais de vinte anos de reflexões sobre o tema entre Arlindo Maia e seu pai, Moisés, pertencentes ao clã de alta hierarquia entre os Tukano, *Yeparã Oyé*, e o antropólogo Geraldo Andrello. Como dito, listar a “escalação dos clãs tukano” é um assunto especializado e requer um profundo conhecimento e legitimidade daquele que o realiza, sendo os representantes do clã *Oyé* considerados os mais apropriados a fazê-lo já que são os *mamí* (irmãos mais velhos) dos Ye'pá Masã atualmente. Um dos pontos principais deste trabalho é abordar a composição interna dos subgrupos Ye'pá Masã em sua complexidade, já que nas listas conhecidas tem sido apresentada uma listagem simples dos clãs que passa a ideia de muitos irmãos filhos de um mesmo pai que são classificados de acordo com a ordem de nascimento do mais velho ao mais novo. Este modelo esconde informações importantes que esclarecem a constituição da lista, como os já mencionados processos de renomeação ritual que conferem novas posições a irmãos mais novos. Na escalação proposta por Moises e Arlindo Maia (2019), diferente das anteriores, foi realizado um ordenamento em blocos heterogêneos de clãs patrilineares que permite visualizar melhor a trama histórica percorrida pelos ancestrais dos Ye'pá Masã, a longa narrativa que vai desde a Cobra-da-Transformação, até a diferenciação entre grupos e posteriormente seus sub-grupos. Dessa forma é possível avançar em questões já bastante discutidas sobre a organização em clãs do povo tukano, mas que ainda deixam dúvidas como por exemplo a razão do uso de termos de parentesco inter-geracionais como forma de tratamento entre os indivíduos de clãs situados em diferentes blocos. Abaixo reproduzo a lista elaborada por Arlindo e Moises Maia e organizada em parceria com Geraldo Andrello, publicada no artigo de 2019:

Ye'pá-Di'iro Masa [Clãs Tukano]	
Doêtihiro [nomeador dos clãs]	
BLOCO I - Masã ma'mi sũmã kurua [Grupo dos irmãos maiores]	
1- Yu'úpuri	2- Ye'pãrã
1.1- Yu'úpuri wa'ũro [partiu da regiãõ]	
1.2- Yu'úpuri oãkapea [partiu da regiãõ]	
2.1- Ke'mãro wa'ũro	
2.2- Ye'pãrã oãkapea [extinto]	
	2.3- Ye'pãrã oyé
BLOCO II - Akabihi sũmã kurua [Grupo dos irmãos menores]	
Ma'ma kurua [Grupo dos novos]	Bekãtiro kurua [Grupo dos antigos]
2.1.1- Wesẽmi kuisere	2.3.1- Yu'úpuri pamo
2.1.2- Maakupi	2.3.2- Yu'úpuri atãro
2.1.3- Yãkẽ deka	2.3.3- Ye'pãrã me'ru
2.1.4- Bu'ũ di'peri	2.3.4- Ye'pãrã ne'kõ
2.1.5- Buũ be'ra	2.3.5- Akẽto batiro ou pa'tiro
2.1.6- Hẽremiri sa'kurõ	2.3.6- Ye'pãrã ku'kũ
	2.3.7- Ye'pãrã beré
	2.3.8- Ye'pãrã yãmiro
	2.3.9- Ye'pãrã pãresi ou torogã
	2.3.10- Akẽto yĩrape ma'mẽ
	2.3.11- Akẽto papẽra
	2.3.12- Ye'pãrã-su'i ou Ta'ro o'meperi
	2.3.13- Bosõ kaperi [surgiu depois, serra Garça]
	2.3.14 - Ahũsiro turo
BLOCO IIIa- Wi'seri kumua ou Wi'seri bayaroa(ke'mãroa) [Zeladores de cantos e entoações]	
1- Ke'mãro po'rã	
BLOCO IIIb- Ye'pá-Di'iro Masa yekũsũmã [avõs dos Tukano]	
1- Bayã põ'ra	
2- Akẽto buũse, tambẽm Baa Porã	
3- Bosoã	
4- Apẽ keria	
5- Ye'pãrã nuhiro, tambẽm Ye'juroã	
6 - Akẽto kulha	
7- Yairõ	
BLOCO IV	
Ma'rõ i'yãnurokõ'tekarã [preparadores do cigarro]	
1- Umũ si'si	
2- Yai	
3- Ye'pã kutiro	
4- Wa'ise paro	
4- Kutiro	
5 - Bu'ũ yii	
6- Mumũ	

Tabela 2. Clãs Tukano. (Maia e Andrello.2019, p.58,59)

Como advertem Maia e Andrello (2019) a cerimônia do cigarro que lista os clãs Ye'pá Masã trata-se de uma “reencenação da própria distribuição de papéis originalmente desempenhada por *Doêtihiro*, o demiurgo nomeador de todos os clãs, que comandou desde o Lago de Leite a viagem dos *Pãmiri Masã* até o seu destino final.” (Maia e Andrello, 2019, p.6). Neste momento ritual novas possibilidades na dinâmica entre irmãos mais velhos e mais novos

podem ser concebidas pelos especialistas, “incorporações, troca de posições, realinhamentos, tudo parece ser concebível, mas com a condição de que nomes apropriados sejam atribuídos, em composições que registrem esses acontecimentos.” (idem, p.17) Dessa forma a lista trazida pelos conhecedores *Oyé* classifica os diversos clãs segundo seus “papéis rituais” (C. Hugh-Jones, 1979) e quando analisada à luz das narrativas que contam como se deu a multiplicação dos Ye’pá Masã é possível entender melhor todo esse processo onde um se tornam muitos.

O Bloco I, ou Bloco dos Chefes, corresponde ao “Grupo dos irmãos maiores” (*Mahsã ma’mi sumua kurua*) e é composto pelos filhos de *Yupuri* e *Yeparã*. Este bloco conta com apenas dois clãs, *Kimarô Waúro* e *Yeparã Oyé*, uma vez que foi necessário um novo ordenamento com a partida de *Yupuri*, e a não continuidade do clã *Oâkapea* por não terem filhos.

O Bloco II nomeado de *Akabihi sumua kurua* (Grupo dos irmãos menores) são os Guerreiros e é composto pelos clãs relacionados ao par de irmãos que compõem o Bloco dos Chefes: *Kimârô Waúro* e *Ye’parã Oyé*. São seis os clãs que correspondem aos irmãos menores de *Waúro*, designados por *ma’ma kurua* (os “novos”), enquanto que os irmãos menores de *Oyé* somam quatorze clãs, chamados *Bukûtiro kurua* (os “antigos”). Estes dois sub-blocos dão continuidade a ordem do Bloco dos Chefes, enquanto os antigos são comandados por *Oyé*, os mais novos tem como chefe *Kimaro Waúro*, filho do próprio *Oyé* que recebeu um novo nome ritual e passou a ocupar esta posição após a partida de *Yupuri Waúro*. O grupo dos antigos são aqueles surgidos ainda no caminho da Canoa de Transformação, enquanto os mais novos provavelmente se incorporaram posteriormente no período da construção da maloca em Piracúara, local onde *Oyé* permaneceu durante um longo período. (Maia e Andrello, 2019).

O Bloco III, também é composto por dois subgrupos, os “Zeladores de cantos e entoações” (*Wi’seri kumua / Wi’serí bayarora*), formado apenas pelo clã *Ku’mârô po’rã*, especialistas nas práticas de *bahsesé*, nas histórias antigas (*kihti ukuse*) e nas cerimônias (*bahsamori*), e que por esta razão são conhecidos como “a biblioteca dos Tukano”. Este clã tem sua origem relacionada à chegada da Canoa de Transformação à Cachoeira de Ipanoré, onde permaneceram cuidando durante muito tempo desse território tradicional tão importante aos Ye’pá Masã em um assentamento conhecido como comunidade de Santa Luzia na foz do Igarapé Turi. (Maia e Andrello, 2019). Já o segundo sub-grupo do Bloco III é formado por sete clãs chamados pelos chefes do Bloco I de “avós dos tukano” (*Ye’pâ-Di’iro Mahsã Yekusumuá*). A origem dos clãs pertencentes a este subgrupo dos “avós” se distingue de outros grupos já que eles tem sua história marcada pelo evento ocorrido na viagem de transformação em que se adiantaram e saíram da Canoa de Transformação (*Pãmiri Ukusé*) prematuramente vivendo suas

próprias trajetórias no rio Uaupés. Estes clãs tidos como “inferiores” foram incorporados e reconhecidos pelos Chefes Ye’pá Masã somente posteriormente. (Maia e Andrello, 2019).

No último bloco da listagem dos clãs Ye’pá Masã, o Bloco IV, estão os “Preparadores do cigarro” (*Mu’rô i’yânuroko’tekarã*), composto por sete clãs considerados os *peorã* dos Chefes, aqueles que servem aos clãs de mais alta hierarquia e auxiliam nos preparativos para as cerimônias de *poosé*, na construção das *bahseri’wi*, abertura de roças e demais atividades importantes na rotina das comunidades. O vocativo usado pelos Chefes para se referirem a eles é *Paki-yekí*, “avô de meu pai”, e suas trajetórias não aparecem na narrativa *Oyé*, o que se sabe é que após a dispersão Ye’pá Masã “desde o igarapé Turí, subiram pelo Papuri, estabelecendo-se na região dos paranás na área da atual comunidade de Pato. Eles foram reencontrados mais tarde por *Oyé*, quando estes retornam do alto Papuri, onde viveram depois da dissolução na maloca de Piracuára”. (Maia e Andrello, 2019, p.19)

Dessa forma a listagem de clãs em blocos elaborada pelos integrantes do clã *Oyé* Arlindo e Moisés Maia fornece detalhes importantes para que situemos não apenas uma classificação dos clãs Ye’pá Masã, mas aspectos ligados às suas trajetórias, origens e filiações. Um exemplo é que ao visualizar o Bloco II de acordo com a subdivisão entre aqueles comandados por *Waúro* e aqueles comandados por *Oyé* é possível entender melhor algumas disputas hierárquicas ocorridas entre clãs que pertencem a diferentes sub-blocos. No caso dos *Yeparã Pãresi*, integrantes dos *Bukûtiro kurua* (os antigos) e filiados a *Yeparã Oyé*, há disputas sobre quem ocupa uma posição mais alta nessa escala principalmente com o clã *Bu’ubera*, filiado à *Kimarô Waúro*. Embora os *Pãresi* façam parte do grupo dos antigos, deve-se lembrar que a ordem cronológica não garante a superioridade hierárquica que pode ser mudada ritualmente, desta forma parece haver uma dinâmica de disputa inerente aos clãs situados em uma mesma faixa hierárquica, mas que estão enfileirados sob o comando de diferentes ancestrais. Interessante notar que cada clã faz seus próprios caminhos na busca por suas ascensões tanto pelo acúmulo de prestígio como o reconhecimento dessa nova posição frente aos demais clãs.

O artigo de Maia e Andrello (2019) tece ainda considerações acerca das dúvidas que envolvem as formas de tratamento entre os clãs e indivíduos Ye’pá Masã, como o emprego dos vocativos “tios/sobrinhos” e “avós/netos”, que podem ser melhor entendidos quando pensados à luz da trajetória percorrida pela Canoa de Transformação e do processo de diferenciação dos ancestrais dos clãs atuais durante a viagem de transformação. Maia e Andrello (2019) advertem que existe uma grande distância entre as Casas de Transformação de onde surgiram os dois principais ancestrais Ye’pá Masã, o que indica um longo período de tempo entre o surgimento de *Yeparã* e *Yupuri*. Este aspecto que caracteriza as relações hierarquizadas dos clãs que

descendem destes ancestrais e estas formas de tratamento evidenciam as assimetrias de status entre os grupos construídas pelos lapsos temporais entre o surgimento destes. Desta forma além dos termos já mencionados *mamí* (irmão mais velho / primogênito) e *nihã* (irmão mais novo/caçula) utilizado em uma sequência de irmãos listados de maneira sucessiva em um mesmo bloco, são também utilizados os pares de termos intergeracionais para destacar distâncias maiores entre os interlocutores e seus clãs que pertencem a blocos diferentes. Por isso é comum que alguém de um clã de alta hierarquia se refira como “tio” ou “avô” a outra pessoa que pertença a um clã de bloco inferior, “com efeito, tratam-se de outros pares que intensificam as distâncias hierárquicas, tais como *meêkihi / meé*, “sobrinho” (BS) / “tio” (FB), e *makikihí / pakîroho*, “neto” (SS) / “avô paterno” (FF).” (Maia e Andrello, 2019, p.22) Isso acontece devido à grande diferença de idade entre o irmão mais velho e os irmãos mais novos mais distantes, como já havia notado Jean Jackson (1983) em sua pesquisa entre os Bará. Em um grupo grande de irmãos, como no caso dos Ye’pá Masã que surgem em uma longa trajetória, quando os mais novos vêm a nascer os mais velhos já tem filhos e/ou netos, o que pode fazer com estes se situem na mesma faixa etária de seus irmãos mais novos.

Essa incongruência entre geração genealógica propriamente dita e geração cronológica, que inclui agnatas de diferentes clãs em idade aproximada, faz com estes últimos utilizem entre si, além do par irmão maior / irmão menor, termos intergeracionais de parentesco, como sobrinho / tio ou neto / avô. Assim, rapazes a serem iniciados conjuntamente, ou em idade de casamento, podem ser tios/sobrinhos ou avôs/netos entre si. Portanto, uma vez que a diferenciação originária entre clãs se baseia na idade relativa de seus ancestrais fundadores, com o tempo e mesmo na ausência de um reconhecimento genealógico minucioso, os vocativos irmão menor, tio e avô prestam-se a designar distâncias hierárquicas progressivamente mais acentuadas, a ponto de que se um homem referir-se a um parente como avô isso significará que o considera como um irmão menor bastante inferior. Assim, a antiguidade variável dos nomes – e também dos clãs -, consiste em um aspecto central de suas relações recíprocas, determinando suas posições relativas. (Maia e Andrello, 2019, p.23)

As formas de tratamento entre os diferentes clãs evidenciam suas distâncias no posicionamento hierárquico que remete a um tempo antigo e se relaciona com todo um conjunto de eventos ocorridos desde o início da trajetória da Cobra Canoa da Transformação até o surgimento dos *Pãmiri Masã*, e seus sub-grupos. Como visto no início deste tópico as disputas fraternas entre os Ye’pá Masã já estavam previstas nas narrativas de origem e para além do aspecto do conflito se caracterizam como um importante catalizador para a segmentação e surgimento de outros clãs, dispersão para uma área de maior abrangência no território, e conseqüentemente reprodução dos Ye’pá Masã através de um maior número de alianças e incorporação de outros clãs legitimados ritualmente. A seguir trato sobre a narrativa que conta

sobre a migração do ancestral dos *Yeparã Pãresi* do rio Papuri ao rio Tiquié narrada por um membro da família Brandão, as motivações para a saída do assentamento em Piracuíra e alguns dos eventos importantes destacados pelos seus descendentes que ocorreram neste caminho.

Do rio Papuri ao alto rio Tiquié: a trajetória dos Yeparã Panicu

Após a origem da humanidade a região do Rio Tiquié era habitada por vários grupos de índios, originários desta Cachoeira *Bussapoéa* (Samaúma), selvagemmente bravios, como: *Nohāyarã*, *Waiararã*, *Waumuarã*, *Detuarã*, *Parenrõan*, *Mehtã*, *Buhpuamaçã*, *Yapiamaçã*, *Emoãmaçã*, *Oá* e *Cenrã*. Na época qualquer tribo do Norte especialmente do noroeste amazônico, era arredia de qualquer civilização, por isso contavam o dia, mês e ano e sim através dos astros (lua e estrelas), portanto não temos uma data marcante quando o *Yeparã Panicú* desbravou o Rio Tiquié, quando na época os primeiros habitantes do Rio Tiquié sofreram várias invasões e agressões físicas, morais e psicológicas pelos brancos comerciantes e neste Rio Tiquié travou várias lutas sangrentas entre índios e brancos. Não suportando as agressões os índios acima mencionados, evacuaram do Rio Tiquié, fugindo para lugares distantes como no Rio Apaporis, Rio Caquetá (Colombia) e Japurá. (Machado, Afonso; Histórico *Yeparã Panicu*. 2019)

As narrativas orais dos povos da região que contam sobre a dispersão Tukano pela calha do rio Tiquié, descrevem que este rio não é o local de origem dos Ye'pá Masã e que a sua ocupação ocorreu já em tempos pós-coloniais possibilitada pelo esvaziamento dessa área por conta de toda violência trazida no encontro com os brancos. O trecho acima mencionado pela liderança *Yeparã Panicu* Afonso Machado corrobora com estas histórias e também com as pesquisas mais recentes (Wright, 2005; Neves, 2012; Cayón, 2013; Meira, 2018) que apontam a colonialidade como principal fator de extermínio de alguns dos povos que viviam ao longo do rio Tiquié, bem como o deslocamento forçado de outros grupos rumo às cabeceiras dos rios, área de difícil acesso aos colonizadores pelos diversos trechos encachoeirados no percurso. Durante certo período a calha do rio Tiquié ficou desocupada por conta da intensificação das atividades escravistas possivelmente nas décadas seguintes após a derrota dos índios Manaos que viviam na região do encontro do rio Amazonas com o Negro onde hoje fica a capital do Estado do Amazonas que tem seu nome em referência a este grupo. Os Manao apresentaram dura resistência às investidas portuguesas, mas sucumbiram em meados de 1720 o que abriu acesso ao rio Negro e tornou a prática dos descimentos que escravizavam e levavam os indígenas aos grandes centros coloniais de Manaus e Belém cada vez mais frequentes.

Neste período a maioria dos clãs Ye'pá Masã viviam em Piracuára, no rio Papuri, onde cresciam em população, mas se acirravam as disputas fraternas. Diminuíam os recursos fundamentais como peixes e terrenos férteis para plantio e juntando a isso as frequentes acusações de feitiçaria, o ancestral dos *Yeparã Panicu* decidiu buscar uma nova área para que pudesse se estabelecer. Em contato com seu cunhado Tariano que já percorria a região trabalhando como guia em expedições dos brancos, souberam que o rio Tiquié estava sem moradores, tinha abundância de peixe e caça, e em alguns trechos o solo era adequado para que fossem abertas as roças de mandioca. Com o objetivo de encontrar um novo local para sua família *Pãresi* partiu em uma longa jornada rumo ao rio Tiquié até se estabelecer onde atualmente se encontra Pari-Cachoeira, trajetória esta narrada pelos seus descendentes. Essa *kihti* (história) narra como os *Yeparã Panicu* se fizeram donos de Pari-Cachoeira e fornece elementos que os legitimam nessa posição, não apenas por ocuparem este território, mas por estabelecerem uma série de relações com os diversos tipos de seres que o habitam. Durante a pesquisa pude ouvir duas versões que narram o trajeto percorrido por *Yeparã Panicu*, uma delas mais conhecida me foi fornecida por Afonso Machado, já em formato de texto¹⁸ e que consta no Anexo I deste trabalho, a outra me foi contada pelo Professor Otávio Bruno Brandão, a qual reproduzo os principais trechos abaixo. Enquanto a versão dos Machado privilegia os feitos do principal Chefe dos *Yeparã Panicu* no período, aquela contada pela família Brandão dá mais ênfase ao clã como um todo, sua dinâmica interna, e aos lugares de paragens dos ancestrais, por isso a opção em trazê-la nesta descrição:

A saída de Piracuára e o caminho até Pari-Cachoeira

A nossa saída dos nossos antepassados foi o seguinte: todos os *Pamiri Masã*, vamos dizer assim, os *Pamiri Masã* se saíram de Ipanoré e foram se espalhando e o nosso grupo foi para o rio Papuri, onde atualmente a gente chama de Piracuára. Aí se reuniu todo o grupo, vamos dizer assim, moraram lá né, aí teve épocas que, que eles comemoravam faziam cerimônias, tudo bem, foi correndo, foi correndo, foi correndo... (moravam) todos os clãs juntos, não tavam espalhados ainda não. (...) E a nossa turma do *Yeparã Panicu* era o sétimo dos clãs. Aí como o sétimo clã o nosso *Yeparã Panicu* ele tinha, como benzer, como proteger o nosso clã, tinha tudo, tinha baiá, tinham *kumú*, tinha *yaí*, tinha tudo, era completo. Os nossos primeiros *Waúro* essa turma lá, não tinham esses, essa qualidade vamos dizer assim¹⁹... Aí teve uma festa, que os outros tinham esses poderes, mas não pra benzer, só tinha pra estragar mesmo, estrago pra matar, só tinha essas coisas. (...) Os *Mimisipéporã*, essa turma lá, tinha aquele negócio de praga daquelas forte mesmo, que matava mesmo. Até eles disse que numa festa, esse grupo matou um dos líderes de um dos clãs, aí... (**matou**) com *dohasé* mesmo. Aí (...) como eles não podiam adivinhar, deram culpa do nosso

¹⁸ Anexo I - Documento intitulado “*Histórico Yeparã Panicu*”, fornecido por Afonso Machado durante meu período em campo conta com uma compilação de informações sobre o clã de Pari-Cachoeira, desde o traslado até o rio Tiquié, a listagem hierárquica dos clãs Ye'pá Masã e a ordem classificatória das famílias *Pãresi*.

¹⁹ *Waúro*, irmão maior dos Ye'pá Masã tinha como especialidade a chefia, era o “Dono de Maloca”.

clã, da nossa turma, vamos dizer assim, do nosso grupo. Aí já tiveram desavenças, brigaram, aí essa briga era continua, continua, continua... (...). Aí, naquela época tinha um grupo dos espanhóis, dos índios portugueses que vieram pra cá nesse rio, nesse rio Tiqué, e nesse grupo tinha o genro do velho que veio fazer... pegavam né, como se diz, tráfico de homens pra cá né, pegavam... (...) Aí ele veio pra cá ele viu as cachoeiras aqui, cachoeira bonita pra cá, pra outras coisas de pescaria né, e dava muito peixe pra cá, aí como ele chegou pra lá e ele disse, olha meu sogro, lá tem um igarapé, tem um rio com muita fartura de peixe e terra firme pra plantação... (O primeiro que veio ao Tiquié) era Piratapuia ou Tariano alguma coisa assim, e casou com uma dos Tukano. Aí como eles não aguentavam mais né, toda bebedeira, toda vez era isso (...) eles saíram de lá, vieram até Ipanoré. (...) vieram sozinhos ainda.

Vieram aí, até Ipanoré, parou por lá, parece que uns, 15 (quinze), 10 (dez) anos por aí. (...) abriam roça, ficavam lá, viam que não dava certo, aí veio para lá onde diz, Di'péri né, mas como lá já tinha gente, quem moravam lá eram os *Pamón Porã* (...) (que agora moram) em Bela Vista, e tem um grupinho lá também, atualmente né. (...) (Eles são) *Mamí*, nossos irmãos maiores vamos dizer assim, são *mamí*. Aí ele como *Panicu*, já tinha (tido problemas com os *Pamónporã*), os dois grupos não davam certo mais né, aí ele queria morar só... aí ele passou veio até Taracua, na época eles não chamavam de Taraqua, era Meremaroña. (...). Aí ele passou mais de 20 (vinte) ano de novo lá, fez roça, morou lá, aí na pescaria ele desceu lá pro rio abaixo e viu... (...) no Uaupés, e viu um barranco bonito lá, aí ele falou pro, pros irmão dele, lá tem terra firme lá, bora lá passar mais uns anos lá, desceram e foram até Ananás. Hoje é Ananás. Lá ele passou um bocado de tempo, uns 15 (quinze) ou 20 (vinte) anos por aí, ou mais talvez né, a gente calcula assim.. Aí eles retornam ele que, como ele não, não tava se dando bem dali que meu pai, finado meu pai, o finado meu avô ia até São Tomé, hoje Uriri. São Tomé né, até a remo pra fazer cunhavara lá com uma mulher de lá, que era prima dele que meu avô tinha, tinha mulher Piratapuia. São Tomé no Uaupés. (...) Pois o meu avô ia até lá né, por que meu avô, meu bis né, vamos dizer assim, ele era casado com uma Piratapuia de lá, então eles mudaram pra lá também né. (...) Aí o meu avô passava lá, não sei, antigamente eles tinham todo esse poder né, benziam, cada remo que ele dava, eles davam um pulo assim longo né, ele chegou lá fazia cunhavara. (...) passou um bocado de tempo, aí depois o pessoal vieram pra cá, o Zé Metri né, veio pra cá, até Coro-coro... (...) Ali a foz, quase foz, do rio Tiqué, a baixinho de Matapi. Veio lá e passou um bocado de tempo, de lá subiu, veio até *Wahperacó*, até aquele, aquele aquela baiazona lá abaixo de Matapí, lá acima no fundo tem uma capoeira grande que é nossa, que ele morou lá uns tempos já de novo. Pouco a pouco ele veio subindo, veio subindo, veio subindo, São José, de lá de São José veio até Maracajá, de Maracajá veio até São João. Atual São João essa comunidade lá, aí não aguentou mais ele parou lá, viu que tem aquele poço grande, bonito né, tinha Tucunaré, tinha todo tipo de peixe lá. (...)

Aí ele ficou lá, aí ele ficou pensando... meu genro disse que tinha cachoeira, mas até aqui uma longa viagem né, não tô achando nem uma cachoeira... Ele ficou lá um bocado de tempo, e não tinha nem gente pra cá, ficou lá um bocado de tempo, aí toda madrugada no silêncio a gente ouve aquele barulho da cachoeira né, todo tempo, toda manhã ele ouvia esse barulho. Aí ele disse um dia né, eu vou ter que remar um bocado pra ver se tem cachoeira lá, ele veio, entrou pro rio Umarí, ia até na cachoeira onde, onde tem barragem né, até naquela cachoeira... Jandu Cachoeira hoje, ele parou até lá, aí ele disse, poxa, essa cachoeira é muito bonita tem lugar pra cá, a caça pra pescaria, tem tudo, tá tudo aqui, eu vou me mudar pra cá... aí ele voltou, não sei, passou uns 2 (dois), 3 (três) dias lá né, depois ele voltou pra São João onde é o São João. Aí no outro dia seguinte teve mais barulho né, na enchente sempre dá barulho forte né. (...) Aí era enchente né, mais barulho.. Poxa, dessa vez eu vou pelo rio a esquerda né, que foi pra Tiqué... (Ao invés do) Umarí ele veio pra cá, pro Tiqué. Chegou aqui quando era três horas da tarde umas duas, três horas da tarde, nessa faixa assim... Ele chegou até ali onde chamamos de *Serepé* né, aí ele fez um roçadinho acima com um, barquinho, uma barraquinha lá né, um tapirizinho, vamo dizer assim..Ficou lá, mas não suportou, quando deu quatro hora da tarde já havia pedra, pedaço de pau, todo tipo... Que lá tinha fantasma né, dizia meu finado pai que lá naquela ilha era o *Uhipiokorã*, onde os homens pegavam homens deixava lá amarrado até morrer. (...) Na ilha. (ilha logo de frente a Pari-Cachoeira atual) E tanto que é

verdade na nossa (infância) quando era guri a gente passava lá, a gente achava dente, ou resto de ossos, alguma coisa assim, ou missanga né. (...)

Nisso ele pegou a cachoeira né, não aguentou mais, vamos dizer assim né, o espírito ia matar ele... Pegou a canoa desceu lá naquela pedra e quase que eles alcançavam lá, jogava pedra a noite toda... e Zé Metri chegou lá, e ele viu que tinha muito peixe ele acendia assim né fosforo né, rapaz, peixes tão assim. Meteu puxar, dizem é... Diz, finado meu pai que ele pegou dois aturá de peixe, só Aracu e Pacu, daqueles peixe bom pra cá né. Aí no dia seguinte quando deu dez horas da manhã desapareceu ficou calmo aí ele veio lá, que, quebrou o breu, benzeu... que ele era benzedor forte né... fez tudo isso, espantou espírito no dia seguinte não tinha mais, parou lá, fez o roçado, acabou farinha dele desceu de novo pra, onde é São João... Aí depois de duas, três semanas, vamos dizer um mês assim, ele veio de novo, queimou aquele roçado, plantou, desceu foi embora de novo pra lá. Pela terceira vez ele ficou pra cá, pela terceira vez. Veio, fez uma maloca ali nesse outro lado né, fez uma maloca lá no outro lado, ficou lá, o José Métri, e finado meu pai, meu avô (Manuel) ficaram lá em Uiri São José.. Quem era mais mais poderoso no negócio de benzer, jogar água era meu avô, e o finado José Métri, o Júlio, essa turma lá, só tinham, era só *bayá*²⁰. (...) não tinham esses poderes de curar. Como ele viu que não tava dando certo, criança morrendo, não sei o que, de lá, então ele convidou meu avô pra voltar, pra cá, junto com ele por que tinha que ser uma cúpula completa né, vamos dizer assim, uma turma completa, o benzedor, aquele que era o guerreiro, tinha tudo lá. (...) Aí veio pra cá né, aí foram lá pegaram meu pai, finado meu avô meu bis né, bisavô, e ele não queria vir pra cá, por que eles parecem que brigaram uma vez brigaram já pra cá... (...) Aí não queria mais voltar, aí ele foi lá convenceu ele, voltou, ali ó, ele voltou pra lá. (...)

Aqui no outro lado, era maloca com maloca grande. Aí teve briga de novo, aí como meu pai era, o meu avô, meu bisavô era poderoso né, ele deu uma (trovoada) que aquela maloca pegou fogo, onde o nossos, os nossos ornamentos queimou, só ficou um tá, só ficou um daqueles, o *utikaró* que eles chamam *amarô/numiarô* né, reprodutor masculino, reprodutor feminino... (a) Forquilha de cigarro onde eles benziam todo aquele poder né, e só ficou feminino, o masculino queimou, só ficou o feminino, é por isso que nosso, do nosso grupo *Yeparã Panicu* toda vez que casam só da mulheres e um filho só macho, de menino do sexo masculino, é assim. Aí meu, meu avô foi embora de pois os cara foram lá pediram ele de volta de novo, pela terceira vez ele voltou e passou pra cá, hoje onde é a casa do Ramiro, fizeram mais outra maloca lá, meu avô voltou, que ele não queria mais morar pra lá então disse, ele pediu pra cá meu avô, veio aí fez uma maloca junto com eles, com eles né, aí chegaram os padres... (...) É, a época dos padres. (...) Antes das missões ainda...É, muitos antes ainda. (...) Só faziam mesmo visita, itinerância alguma coisa assim né, ia embora, não era permanente. Depois teve mais outra briga com meu avô e com Júlio Machado, aí já era quase recente né, aí meu pai, brigaram, brigaram, brigaram lá, meu pai veio embora trazendo um varadorzinho veio até pra cá, onde, onde tem essa quadrazinha de areia. (...) Aí eles ficaram lá. (...)

Saíram da maloca até pra cá né, o meu avô já era, já, ela já conhecia Manduca e essa gente lá, já entendia português e falava língua geral meu pai finado meu pai, e, depois de muito tempo né, que eu tô resumindo pouco né. Aí os cara procuraram, andaram por ali, querendo pegar meu pai ele veio pra cá e fez um porto lá, hoje tem essa, esse porto aí da cachoeira né, ele ficou lá, depois de 15 (quinze) dias acharam ele pra cá, brigaram lá de novo com esse avô do, da família Castro e deu nele por que não sei o que brigaram lá... (...) Ainda não (era o Henrique Castro), era o Miguel, o pai dele. Aí veio procurando, ele encontrou meu pai. Aí o velho Júlio disse, poxa, bora construir mais uma outra maloca aqui pra gente morar só nós aqui, nós da família Machado só, separado deles. Aí o finado meu pai disse, olha, nós já moramos em maloca e já não deu certo, agora cada um vai fazer sua casinha, tá, bora dividir. Aí finado meu pai colocou o meu tio, finado meu tio, finado Floriano, Florêncio, finado Joaquim, finado Firmino Castro, Henrique Castro, até Avelino Castro. No outro lado ele colocou tal de Porciano tá, irmão dele João, Graciliano, Francisco Machado, Júlio Machado, Henrique Gentil, o Francisco Gentil e Henrique Gentil, deixou assim tá. Aí

²⁰ Outros relatos como o de Kock-Grünberg por volta do ano 1900 confirmam que José Metri era um reconhecido chefe e *bayá*, enquanto o ancestral da atual família Brandão era um poderoso *yai e kumu*.

começaram a se dividir um por um, cada um com sua casa própria agora... (...) Como meu pai já conhecia pra lá né, que cada um morava sua casinha, fazia sua, por que pra lá já era assim só, agora pra cá era maloca ainda na época, aí meu pai veio aí ele disse poxa onde cada um vai morar, ninguém vai mais brigar tá, cada um com sua esposa, pega seu peixe vem trás, só quando pegou muito se reúne come junto (...) Aí ficou assim até aí. Pra contar a verdade, aí tinha uma maloca ali onde hoje é posto de saúde, ali no Pólo Base, aí era cemitério. (...) Ali onde é a atual casa do Ramiro. (...) E pra cá não aparecia porto, o pessoal tomava banho lá naquele igarapezinho Samaúma. (Entrevista com o Professor Otávio Bruno Brandão, Ye'pá Masã do clã Yeparã Panicu. Pari-Cachoeira, abril de 2019)

É nítida uma continuidade entre a narrativa que descreve a migração do clã *Yeparã Panicu* do rio Papuri ao alto rio Tiquié, e a chamada “*Pãmiri Masã kihti*” (História dos *Pãmiri Masã*), que versa sobre toda a trajetória da *Pãmiri Ukusé* (Cobra-Canoa de Transformação), desde o Lago de Leite (*Ohpekó Diá*) até a sua emergência nas cachoeiras de Ipanoré, no rio Uaupés. Em seu caminho a *Pãmiri Ukusé* realizou longas paradas nas “Casas de Transformação” (*Pãmiri Wi'i*), onde os futuros *Pãmiri Masã* adquiriram conhecimentos, realizaram cerimônias, aprenderam sobre as *bahseri'wi*, plantaram roças de alimentos ancestrais, e enfrentaram todo tipo de desafios na relação com os diversos seres que encontraram. Como visto, o deslocamento do ancestral dos *Panicu* muito se assemelha, foi uma viagem com longas paradas, com todo um desafio de logística envolvido, como destacado pelo Professor Bruno, ia-se “morando pelo caminho”, nos lugares escolhidos se abriam roças, construíam casas temporárias (tapiris), e se “negociava” constantemente com os demais seres que já habitavam estes locais. Através desta continuidade a narrativa destaca elementos que legitimam a posição de “donos” de Pari-Cachoeira ocupada pelos *Pãresi*, como o pioneirismo ao chegar na região, as cerimônias que foram realizadas para “acalmar” os diversos seres não-humanos que viviam naquele lugar, as “benfeitorias” realizadas naquele território como as capoeiras antigas, os roçados, a identificação e o mapeamento daquela área.

A escolha por trechos da versão contada pelo Professor Otávio Brandão e não aquela descrita por Afonso Machado não foi fortuita, optei pela versão trazida pela família Brandão para ilustrar o caminho de *Yeparã Panicu* uma vez que ela aborda com mais clareza elementos importantes que contam sobre as motivações para o deslocamento do clã rumo à calha do rio Tiquié, e também nos permite identificar padrões na dinâmica das relações internas e entre os clãs Ye'pá Masã que geram fissões e conseqüente reprodução deste grupo. Um dos componentes que surge como motriz dos conflitos em Piracúara e que aparece de maneira frequente entre os Ye'pá Masã são as acusações de feitiçaria, em especial quando surge alguma doença ou mortes com causas específicas que são atribuídas à prática de *dohasé*, os malefícios lançados através de práticas xamânicas também conhecidos como sopros que tem como

objetivo causar principalmente graves enfermidades ou mesmo a morte aos inimigos, como no caso da acusação contra *Pãresi*. Um ponto que merece ser destacado no relato do Sr. Otávio é o fato de admitir a existência de alguns clãs Ye'pá Masã terem seu conhecimento específico voltado para as práticas dos *dohasé*, que eram extremamente necessários nos momentos de guerra, como no conflito entre os Tukano e os garimpeiros na serra do Traíra no início dos anos 1980.²¹

Na versão do Professor Bruno, a situação em Piracuára parece ter se agravado para o seu clã, já que o antepassado dos *Yeparã Panicu* foi acusado da morte de um integrante de alta hierarquia entre os Ye'pá Masã. As versões contadas pelos membros do clã *Yeparã Panicu* negam de forma veemente que tenham tido alguma culpa no conflito que culminou com a dispersão Ye'pá Masã, Porém, a fama dos tukano de Pari-Cachoeira de serem “perigosos”, e “soprarem os outros”, no sentido de causar malefícios através do xamanismo, remete a essa época. Um exemplo é a versão sobre a dispersão Tukano contada pelos membros do clã *Oyé* (Maia e Maia, 2004), atualmente o mais alto clã em hierarquia entre os Tukano. Nesta narrativa, os *mamí* (irmãos mais velhos) entre os Ye'pá Masã, são assertivos ao atribuírem aos *Pãresi* a culpa pela grande epidemia que aterrorizou o assentamento em Piracuara e obrigou os diversos clãs a se separarem.²²

Em seu depoimento o Professor Bruno coloca seu clã como aquele que ocupa a sétima posição na hierarquia dos Tukano, e afirma que os *Pãresi* possuíam todo o conjunto de especialistas rituais *bayá*, *kumu* e *yaí*, sendo a especialidade de *yaí* aquela que competia à sua família, Brandão. A principal motivação para esta migração era se afastar dos conflitos com os outros clãs que nos momentos de festa com consumo de álcool eclodiam e os envolvidos

²¹ Abordo o conflito entre indígenas e garimpeiros no Capítulo II, evento marcante na história do Alto Rio Negro cujas histórias ainda impressionam os sobreviventes.

²² Na maloca de Piracuara, *Kimâ-ro-wa'uro* e *Ye'parã-oyé* ainda viveram durante muito tempo com os outros grupos Ye'pá-masa em torno deles. Ali, eles aumentaram muito em número. Havia um homem do grupo de *Ye'parã-oyé*, chamado *Akito-miguera*, que chefiava os Ye'pá-masa em ataques a grupos de outras etnias. O propósito desses ataques era a obtenção dos *basâ-bu'sa*, os adornos de danças. (...) *Akito-miguera* tinha um problema com os seus filhos. Depois do nascimento, viviam apenas um ou dois anos, até que iam ficando pálidos e rapidamente morriam. Isso acontecia a seus filhos, mas não aos filhos dos demais. Na verdade, alguns temiam que ele tivesse muitos filhos, pois, sendo um guerreiro valente, poderia tornar-se incontrolável e começar a fazer guerra entre os próprios *Ye'pá-masa*. *Akito-miguera* começou a desconfiar disso, e logo veio a saber que um dos *Ye'pãrã-pãresi*, grupo que está entre os irmãos menores dos *Ye'parã-oyé*, era o responsável pela morte de suas crianças. E assim, com uma chicotada, esses *Ye'pãrã-pãresi* foram expulsos por *Akito-miguera* de Piracuara. Em seguida, todos os *Ye'pãrã-pãresi* acompanharam seus irmãos, como também dois outros grupos Ye'pá-masa, os *Âhû-siro* (*Tuûro*) e *Akito-papéra*. Todos eles foram para as cabeceiras do rio Tiquié, onde até hoje vivem seus descendentes. Porém, antes de partir, esses grupos deixaram uma doença entre os Ye'pá-masa de Piracuara. Essa doença foi o principal motivo que levou à dispersão dos Ye'pá-masa que até então estiveram vivendo em Piracuara. (...) (Maia e Maia, 2004, p.111, 112)

rememoravam as disputas e as acusações sobre as práticas de *dohasé*. É possível perceber que existe uma longa memória sobre estes conflitos como no trecho em que o Professor Bruno destaca que determinados lugares foram evitados por conta de antigas desavenças entre os clãs, como na rivalidade descrita entre os *Yeparã Panicu* e o clã *Pamón Porã*. Se os antigos conflitos são evitados nesta procura por uma nova terra a narrativa salienta também a busca e o estabelecimento de importantes alianças com os povos cunhados que os recebem de forma amistosa durante longos períodos até que encontrem o lugar ideal. Posteriormente na história os *Yeparã Panicu* se destacarão pela habilidade em tecer alianças tanto entre os povos da região através dos casamentos, como entre os brancos nas relações comerciais.

Um ponto importante que não é mencionado na versão do Professor Otávio Bruno é sobre a legitimidade dos *Yeparã Panicu* enquanto “donos” da área relativa à Serra do Traíra, conhecida pela presença de ouro e de garimpeiros indígenas e brancos. Com o ouro super valorizado as disputas em torno dos pontos de garimpo foram frequentes, e na versão apresentada por Afonso Machado os “domínios” dos *Pãresi* não se restringem à comunidade de Pari-Cachoeira, mas são estendidos ao valioso garimpo que fica a cerca de três dias de viagem.

Yeparã Panicu, após ter fundado *Cirípa*, formou um grupo de uma comissão de toda a Região para fazer uma viagem à Região do Traíra e Apapóris, conheceu o Rio Traíra e a cordilheira da Serra do Traíra e a Região do Rio Apapóris, antes da comissão viajar para a Região do Traíra, chegou com o *Yeparã Panicú* o seu primo *Buhpuamaçã*, com o corpo todo ticado com faca, vendo a situação do primo o Velho *Panicú*, ficou muito furioso e mandou chamar o seu tio Maximium que era guerreiro quando este chegou autorizou a matar todos os *Nohayarã*. Este conseguiu matar todos os índios bravios e somente escapou um, e que até hoje andam-se revoltando, índios bravios como: *Nohayarã*, *Detuarã*, *Cawyria*, *Buhpuamaçã*, por ser a sua terra Natal e a Cachoeira *Cirípa* é a cachoeira de sua origem. (Machado, Afonso; Histórico *Yeparã Panicu*. 1994)

Estas histórias de verdadeiras jornadas pelo território, com conflitos vencidos inclusive sobre os antigos “donos” dali, legitimam de maneira estratégica os *Yeparã Panicu* como “donos” desses lugares. Se a saída de Piracuára está atrelada à conflitos entre clãs, com o desenrolar da história que chega até as gerações mais atuais fica evidente que as disputas fraternas se dão em diversos níveis e os conflitos entre os irmãos das diferentes famílias que compõem o clã *Yeparã Panicu* geraram novas cisões e uma destas brigas trouxe graves consequências à vitalidade do clã. Durante o confronto entre os especialistas *bayá* e *yaí* do clã *Yeparã Panicu*, o “Pajé-Onça” lançou um raio contra seu rival que queimou a caixa de ornamentos guardada por ele; este episódio é tido como um momento marcante em que se situa uma “perda do poder” do clã. Pelo fato de somente o elemento feminino do par de *utikáro*

(forquilha de cigarro) ter sobrevivido após esse episódio os *Yeparã Panicu* passaram a ter dificuldades em ter descendentes do sexo masculino, o que prejudica diretamente na reprodução, fertilidade e vitalidade do clã. Os clãs sem descendentes homens tendem a acabar e podem vir a ser considerados irmãos menores por aqueles que conseguem se multiplicar. (Maia e Andrello, 2019). Estas rixas entre os diferentes especialistas rituais também foram destacadas como motivadoras do abandono da vida nas malocas para a moradia em casas habitadas por famílias nucleares; mudança muitas vezes atribuída apenas às imposições católicas. Mesmo distanciados por disputas e conflitos nota-se que há uma complementariedade entre os especialistas rituais que faz com que o irmão mais velho que ocupa a posição de *bayá* sinta falta das práticas e do conhecimento de seu irmão mais novo *yaí* e busque uma reaproximação. A mudança na forma de habitação é um momento em que o narrador nota também uma modificação na dinâmica alimentar e de interação entre as pessoas na comunidade, a comida que antes era compartilhada pela família extensa na maloca que fortalecia os laços fraternos e as alianças com os cunhados através da necessidade de provisão e comunhão do alimento, agora com as casas separadas, habitadas por núcleos familiares, muitos parentes e cunhados passaram a se reunir somente nas ocasiões das festas, eventos marcados pelo consumo de bebidas alcoólicas e eclosão dos conflitos.

Uma curiosidade que surge ao final do relato e que me chamou a atenção é que diversos agentes de saúde em conversas pessoais me contaram histórias horripilantes de “assombrações” no Pólo-Base, e que de vez em quando os tais fantasmas assustavam os funcionários desavisados. Justamente o lugar mencionado pelo senhor Brandão onde ficava localizado o antigo cemitério e onde hoje é o atual centro de saúde. Por mais que os brancos não saibam das inúmeras histórias relativas aqueles lugares, nem sobre os tantos seres que os habitam, ou como se relacionar com eles, me parece claro que de muitas formas suas presenças não passam despercebidas. A seguir apresento uma breve descrição da comunidade de Pari-Cachoeira que pude conhecer em 2019 e trato sobre alguns destes lugares e pessoas (humanos e não-humanos) que fizeram e fazem parte da história da comunidade e do clã *Yeparã Panicu*.

A comunidade de Pari-Cachoeira



Imagem 8. Vista aérea da comunidade de Pari-Cachoeira no alto rio Tiquié. Foto: Juliana Radler/ISA.²³

Pari-Cachoeira, ou *Siripa* em língua tukano, se localiza no alto rio Tiquié, afluente do rio Uaupés que possui aproximadamente 354km de extensão e cruza os limites entre Brasil e Colômbia. Hoje Pari-Cachoeira é uma comunidade indígena multiétnica localizada no alto rio Tiquié, região de fronteira entre o Brasil e a Colômbia no Noroeste da Amazônia Brasileira. Apesar de ser o lar de pessoas de diferentes grupos indígenas da região como os Desano, Tuyuka, Pira-tapuia ou Miriti-tapuio, são os Tukano (*Ye'pâ Masa*) do clã *Yeparã Panicu*, aqueles que tradicionalmente são os *Wiogü* (chefes) da comunidade.

Como tudo no Alto Rio Negro, o nome *Ye'parã Pa'nicu* é o nome “formal” do clã, que possui também um apelido, pelo qual é mais conhecido: *Ba'titororã*, que por sua vez é uma aglutinação de três palavras: *Ba'ti* [Japurá] + *Torô* [sorver] + *Porã*[filhos]. O fundador do clã *Ye'parã Pa'nicu*, conhecido como “*Ye'parã Pareci*”, ganhou o apelido de *Ba'titororã*, às vezes também chamado de *Ba'titorogê*, em alusão a um hábito cômico seu: por ocasião das refeições, *Yeparã Pareci* sorvia o caldo de peixe com Japurá diretamente da panela, e tão avidamente, que chegava a derramar o líquido pelo rosto e pelo peito. Daí ganhou o apelido inusitado de “aquele que sorve o caldo

²³ Fonte: <https://site-antigo.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/no-alto-rio-negro-e-a-voz-e-a-vez-da-juventude-indigena>

de Japurá”, numa glossa bem difícil de executar em português. O apelido aos descendentes conhecidos informalmente como *Ba'tirororã*. (Vinente, 2021, p.43)

A saga do ancestral dos *Yeparã Panicu* apresentada de maneira sintetizada por Afonso Machado e pelo Professor Otávio Bruno Brandão, contam como se estabeleceram naquela área e se fizeram os *wiogü* (chefes) de Pari-Cachoeira. Os descendentes de *Yeparã Panicu* dão continuidade à manutenção dessa posição de “donos/chefes” de Pari, e se utilizam de estratégias próprias para se legitimarem e se garantirem enquanto líderes e conquistarem o reconhecimento de sua comunidade como um pólo de “desenvolvimento” do Alto Rio Negro. A construção da legitimidade dos *Yeparã Panicu* enquanto “donos” de Pari é inclusive documentada, e eles não perdem a oportunidade em apresentar todo esse material que comprova seu prestígio. Em meu primeiro encontro com os senhores Afonso Machado e Rafael Castro, além de se apresentarem como as lideranças tradicionais da comunidade, eles também reafirmaram essa posição me apresentando uma série de documentos²⁴ que comprovavam essa chefia reconhecida ainda no período do Império através da concessão de títulos como “capitão”, “principal”, ou “tuxaua”, para os ancestrais diretos dos atuais chefes *Yeparã Panicu*. Como esclarece Vinente:

Através da ligação da Igreja com o Império, os franciscanos ancoraram a figura do tuxaua – ou “principal”, liderança política nativa, à do “capitão”, que seria o intermediário entre os índios e brancos cujo fundamento da autoridade seria o vínculo deste como agente do Estado. Enquanto o tuxaua tinha como área de atuação a aldeia, ou seja, seu núcleo de parentes diretos, ao capitão era dada autoridade sobre os demais indígenas no âmbito da missão religiosa. (Vinente, 2018, p.71)

Mesmo em tempos recentes, poucos meses antes da pesquisa, em 2018, as lideranças tradicionais de Pari-Cachoeira mantinham um diálogo com assessores do governo federal através da CIERNM (Cooperativa Indígena de Extrativismo de Recursos Naturais e Minerais), por intermédio do exército, e em prol da mineração em terras indígenas. Como símbolo dessa aliança receberam uma espécie de “bastão” do Governo Federal, um símbolo que segundo Afonso Machado significava a continuidade da chefia dos *Yeparã Panicu* naquela comunidade, reconhecida pelo chefe geral do Brasil, na figura do presidente.

Na comunidade de Pari-Cachoeira a população de aproximadamente mil pessoas varia por conta do ano letivo, temporada em que outras famílias da região se mudam para as

²⁴ Anexo II – “A legitimidade da chefia de Pari-Cachoeira em documentos”. Neste anexo é possível conferir uma parte das cópias da documentação que me foi apresentada por Afonso Machado e Rafael Castro que legitima os *Yeparã Panicu* como *wiogü* de Pari-Cachoeira. Há também uma foto do bastão repassado pelo Governo Federal às lideranças da comunidade já em 2018.

proximidades para que os filhos possam estudar, há também um fluxo constante de pessoas entre Pari e São Gabriel da Cachoeira, sede do município. A missão fundada pelos salesianos em 1940 a convite das lideranças *Yeparã Panicu* que gostaram do “desenvolvimento” implementado em Taracuí com o funcionamento da missão desde 1923, marca de forma drástica a história da comunidade de Pari-Cachoeira, perpassada por este contexto histórico regional de colonização e atividades missionárias extremamente violentas. O próprio nome da Escola Indígena Dom Pedro Massa é em homenagem ao bispo da Prelazia de São Gabriel da Cachoeira, que em 1938 quando visitava a Missão de Taracuí recebeu o convite do Sr. Julio José, então chefe de Pari-Cachoeira para que a missão se instalasse em sua comunidade já com a garantia do terreno para que os pudessem desenvolver suas atividades. (Vinente, 2018). A estratégia das Missões em aldear os índios em grandes comunidades, se por um lado facilitava e muito os trabalhos missionários, por outro, interferiu diretamente na organização tradicional indígena. Como consequências desse novo tipo de assentamento surgiram problemas sérios como a diminuição da fertilidade do solo e a escassez de peixes, caça e frutas silvestres, situação que têm se agravado nas últimas décadas. Além do intenso trabalho missionário os militares também se fazem presentes no cotidiano da comunidade, de forma contínua na região pelo menos desde a década de 1980 através do Projeto Calha Norte²⁵, e após 1998 quando foi instalado em Pari-Cachoeira, também em negociações e com o aval das lideranças *Pãresi*, o 6º Pelotão Especial de Fronteira e a presença dos militares passou a ser uma constante.

Pari-Cachoeira possui alguns diferenciais se comparada às demais comunidades no rio Tiquié, como a presença do Pólo-Base de Saúde, que mantém uma equipe técnica no local, e o abastecimento de energia elétrica produzida pela Mini Usina Hidrelétrica de Jandú Cachoeira, localizada no Igarapé Umari, próximo à comunidade de São Sebastião, e que fornece energia para o 6º PEF e para as comunidades de Pari-Cachoeira, São Sebastião e Bela Vista, conhecidas como mini triângulo Tukano. A luz elétrica é uma das principais demandas da região e um dos símbolos do desenvolvimento almejado por estas comunidades. A Usina de Jandú é fruto de

²⁵ Segundo o site do Governo Federal, consultado em 10/01/2023: “Criado em 1985 e integrado ao Ministério da Defesa desde 1999, o Programa Calha Norte (PCN) tem a missão de contribuir para a manutenção da soberania nacional, a integridade territorial e a promoção do desenvolvimento ordenado e sustentável na sua área de atuação. Também busca a promoção do desenvolvimento sustentável; a ocupação de vazios estratégicos; a melhoria do padrão de vida das populações; a modernização do sistema de gestão municipal e o fortalecimento das atividades econômicas estaduais e municipais da região onde atua. O PCN abrange, atualmente, 442 municípios, distribuídos em dez estados: Acre, Amapá, Amazonas, Maranhão, Matogrosso, Matogrosso dos Sul, Pará, Rondônia, Roraima e Tocantins. Ao todo, são 5.986.784 km²): 70,30% do Brasil (Área do Brasil: 8.515.767 km²). Total da População da Área de abrangência do PCN (15.832.958 hab): 7,53% do Brasil (a população do Brasil em 2019 era de 210.037.000 hab, segundo o IBGE).”

Fonte: https://www.gov.br/defesa/pt-br/assuntos/programas-sociais/copy_of_programa-calha-norte

uma iniciativa do Exército com financiamento do Programa Calha Norte na década de 1990, onde foram construídas Pequenas Centrais Elétricas com o intuito de suprir os Pelotões de Fronteira e toda infraestrutura das vilas militares que os acompanham. A mão de obra utilizada nestes empreendimentos foi em grande parte de indígenas locais e em contrapartida o exército se comprometeu a fornecer energia às comunidades afetadas, o que no caso de Pari-Cachoeira só ocorreu muitos anos depois da instalação da MUH, e após intensos embates entre as lideranças da comunidade e os representantes dos militares. No período da minha pesquisa pude conversar com conhecedores que contaram que durante a construção da barragem foi quebrada uma importante pedra que demarcava uma casa de *waímahsã* no Igarapé Umari, como consequência desse desvio de conduta nas relações sociais entre humanos e *waímahsã* uma epidemia de malária se alastrou pelas comunidades próximas, em especial São Sebastião.



Imagem 9: Barragem de Jandú-Cachoeira no Igarapé Umari, Comunidade de São Sebastião. Com a energia produzida na Mini-Hidrelétrica são abastecidos o 6º Pelotão de Fronteira do Exército e as comunidades de Pari-Cachoeira, São Sebastião e Bela Vista.

Vinente (2018) descreve toda a trajetória de disputas envolvendo a luz elétrica em Pari-Cachoeira, sempre combativos pelos seus interesses as lideranças *Yeparã Panicu* e até o Padre em exercício na comunidade se envolveram na luta pela energia, a situação se agravou a tal ponto que em meados dos anos 2000 “os indígenas chegaram a determinar em assembleias o

desligamento da usina, por não considerarem justo que ela produzisse energia somente para o pelotão, dado o trabalho investido pela comunidade em sua construção.” (COITUA, 2004; CIPAC e OIBV, 2011 *apud* Vinente, 2018, p.45). Com o fornecimento de energia já garantido no período de meu trabalho de campo em 2019 pude observar como a energia elétrica influencia diretamente o cotidiano local, um exemplo é como a chegada dos televisores em um grande número de residências mudou o hábito que se tinha de ao anoitecer se trocar experiências e conhecimentos entre os familiares ao redor da fogueira, momento que foi substituído pela reunião da família em torno da televisão para acompanhar as novelas ou os telejornais.

Outros símbolos da modernidade que as lideranças de Pari-Cachoeira se orgulham de terem conquistado para a comunidade são a nova escola “Dom Pedro Masa”, com seus professores assalariados e que conta com um ginásio coberto, demanda antiga dos moradores que são grandes apaixonados por esportes como o futebol e o vôlei e frequentemente promovem torneios das modalidades; a ponte da comunidade que liga a vila de São Domingos à Vila de Aparecida, o abastecimento com “água branca” encanada para as principais vilas da comunidade, Aparecida e São Domingos; uma única rua principal asfaltada que permite a circulação dos poucos veículos da comunidade; e o pólo-base de saúde que é a referência em assistência médica da região.

As seis vilas de Pari e alguns aspectos da dinâmica comunitária



Imagem 10 - Ponte que liga as vilas Aparecida e São Domingos. Por conta da grande cheia no rio Tiquié durante o período da pesquisa a ponte alagou e virou um grande atrativo para as brincadeiras das crianças. Pari-Cachoeira, abril de 2019.

Atualmente a comunidade é composta por seis vilas que muito se assemelham a pequenos bairros de uma cidadela, porém a organização e todo processo de ocupação e uso do espaço são baseados em prerrogativas tradicionais como o pertencimento clânico, seu posicionamento hierárquico e a proximidade ou não de cada família com os “donos” de Pari-Cachoeira, os *Yeparã Panicu*. Cada vila tem um capitão eleito pelos demais moradores dali, submetidos a um capitão-geral de Pari-Cachoeira como seu superior, lugar tradicionalmente ocupado por um membro do clã *Yeparã Panicu* que na época do meu trabalho, em 2019, era Sr. Afonso Machado, wiogü (chefe) de Pari. As seis vilas atuais são: Aparecida, São Domingos, São Miguel, São José, Dom Bosco e Santo Expedito. Na tabela abaixo, fotografada no Pólo-Base de Saúde durante a pesquisa, consta o censo demográfico das seis vilas de Pari-Cachoeira, bem como das comunidades vizinhas.

Quadro Censitário de Pari-Cachoeira e comunidades vizinhas

QUADRO EPIDEMIOLÓGICO										
ALDEIA	AIS	Nº DE FAMILIAS	TOTAL POP.	VAN 0-5 ANOS	IDOSOS	GESTANTES	MIF 25-64 ANOS	Nº MIF QUE REALIZARAM O PCCU	1ª CONSULTA ODONTO	TÍTULO CONCLUÍDO ODONTO
VILA APARECIDA	FRANCELINO	38	176	29	34	02	28	07		
VILA DOM BOSCO		20	109	15	09	00	22	03		
VILA SÃO JOSÉ	EDMAR	07	40	02	00	00	09	03		
VILA SÃO MIGUEL	EDIMILSON	15	69	10	07	01	13	04		
VILA S. DOMINGOS		15	130	13	06	02	17	11		
VILA STº EXPEDITO	CLAUDINO	16	92	10	06	00	10	05		
C. BELA VISTA	HILSON	18	95	11	05	03	16	09		
C. SÃO SEBASTIÃO	ERNESTO	27	166	09	08	01	42	00		
C. SANTA CRUZ		10	47	01	04	01	11	00		
C. URUBU-LAGO		05	28	03	02	00	10	00		
C. PIRACEMA	ROBERTO	07	38	10	01	00	09	04		
C. TUCANDIRA		01	10	00	01	00	03	00		
C. POMBO IGARAPÉ		04	23	05	02	00	03	00		
C. SULEO		04	22	04	00	00	03	00		
TOTAL		187	1045	122	85	11	196	46		
EQUIPE:		ENFª YOLANDA	TÉC EFRAIM	TÉC. CLAUDEMIR	PF RICARDO					

Imagem 11 - Quadro Populacional Disponibilizado no Pólo-Base de Saúde com a descrição censitária de Pari-Cachoeira e comunidades vizinhas. Fonte: DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena), Pólo-Base de Pari-Cachoeira, abril de 2019.

A Vila Aparecida, é a mais antiga e onde ainda vivem os membros das principais famílias Yeparã Panicu que não migraram para a cidade e que são das famílias: Machado, Brandão, Fontes, Gentil, Maranhão, Abreu e Castro. É onde mora o capitão-geral Sr. Afonso Machado e sua família. Nesta área ficava a grande *Bahseri'wi* (Casa Comunal) de Pari-Cachoeira, onde atualmente está o centro comunitário, apelidado de Maracanãzinho. É também nesta vila onde estão presentes os principais pontos comerciais de Pari-Cachoeira, pequenas vendas onde se pode comprar alimentos básicos, peças de vestuário, higiene, e objetos de uso cotidiano, que são importantes para suprir a demanda não só de Pari e do 6º PEF, mas de várias famílias da região que já dependem de alimentos industrializados.

Uma característica que se destaca na Vila Aparecida além de todo o complexo da missão salesiana são as casas mais estruturadas que as demais, a maioria de alvenaria e com telhados em telhas de barro, porém muitas delas estão vazias. Com a migração de muitas das famílias

tradicionais de Pari-Cachoeira para São Gabriel e Manaus muitas residências se encontram trancadas e não são utilizadas mesmo com a demanda por moradia na comunidade. Ainda que seus proprietários não morem mais em Pari, elas ainda pertencem àquela família que pode requerer seus direitos em algum momento futuro, dessa forma não devem ser ocupadas. A questão do assentamento de novas famílias que chegam principalmente para acompanharem os filhos no ano letivo é sempre tratada com cautela e diplomacia como se pode ver na cláusula do regimento da comunidade²⁶. Caso não tenham ligações estreitas com os *Yeparã Panicu* estas famílias normalmente são manejadas para as vilas mais recentes e com menos prestígio como a recém criada Vila de Santo Expedito. Um caso interessante a ser notado é o da família Nery, *nihã* (irmãos mais novos) dos *Yeparã Panicu*, mas que tinham algumas casas na vila de Aparecida. Apesar dessa distância hierárquica Avelino Nery era no momento de minha pesquisa o principal *kumu* de Pari-Cachoeira, muito respeitado e a pessoa a quem sempre recorriam os *Pãresi* quando precisavam de algum *bahsesé* de cura ou proteção, ou informação sobre o conhecimento acerca do “manejo do mundo”. Essa posição de prestígio enquanto *kumu* garantia a Avelino e seus descendentes a moradia na vila mais tradicional da comunidade.

São Domingos é a segunda vila em prestígio de Pari-Cachoeira, tanto em número de moradores como pelo status que ocupam, são convidados importantes, muitos deles professores da escola, ou cunhados dos *Yeparã Panicu*. Durante o período em campo estive muitas vezes nas casas dos Professores Anacleto Gonçalves, Desana, e Oseias Marinho, Ye’pá Masã do clã *Tuoporã*, moradores da Vila São Domingos que se tornaram meus amigos e estão entre os principais interlocutores da pesquisa. Enquanto o Sr. Anacleto fazia parte da CIPAC e me inteirava sobre as questões políticas e principais demandas da comunidade, com o Sr. Oseias normalmente os diálogos giravam em torno do pensamento Ye’pá Masã, os benzimentos, as regras tradicionais e as histórias antigas... São Domingos era uma vila que tinha um calendário de eventos próprios, com frequentes *wayuris* (mutirões dos moradores para realização de tarefas como limpar determinada área, recapear a rua, reformar o centro comunitário) para melhorias da vila, torneios esportivos como de futebol e vôlei, e também as festas com muita música e bebida, os tradicionais caxiris.

A ordem espacial da disposição das vilas para quem vem pelo porto principal, tem a chegada pela vila de São Domingos, seguindo pela rua principal (asfaltada), *Doehitiro* Julio

²⁶ Cláusula 12 do Regimento Comunitário: “Aqueles(as) que queiram adquirir lote novo para construção de domicílio, consultar ao líder da vila ou ao líder geral para concessão e ordenamento de uso devido do mesmo para fins de organização da vila, sem esse procedimento será considerado como invasão.”

Machado, logo após a ponte já é a Vila Aparecida. Desse ponto já é possível ver a esquerda o pólo-base de saúde ao lado da “casa das irmãs”, bem como todo o conjunto de grandes construções da missão Salesiana mais adiante à direita. Seguindo pela mesma rua principal logo após o campo de futebol e a quadra poliesportiva aberta vem a Vila de Dom Bosco que tem em seu nome mais uma homenagem ao padre italiano fundador da ordem dos Salesianos que também nomeia a Paróquia da comunidade. É onde fica o atual cemitério de Pari-Cachoeira, um grande centro comunitário, e onde foram construídos os principais tanques de piscicultura da comunidade, atualmente em desuso. Nessa vila moram membros das famílias *Yeparã Panicu* Machado e Brandão, além de seus cunhados Tuyuka, porém em 2019 era grande o número de famílias Ye’pá Masã do clã *BuuberaPorã* na vila de Dom Bosco, sendo inclusive seu capitão um membro da família Barreto.

Do outro lado do rio Tiquié fica a Vila de São José, a única nessa margem do rio, e é habitada por integrantes das famílias *Yeparã Panicu* Gentil e Costa. Segundo o relato do Professor Otávio Bruno Brandão foi nesse local o primeiro assentamento do clã *Pãresí* ao chegarem na região de Pari-Cachoeira, onde muitos *waímahsã* perigosos precisaram ser amansados ali para que a moradia fosse bem sucedida. Também Koch-Grünberg (1902) ao passar pela região descreveu que era nesse local onde moravam os tios paternos de José Metri, que ainda assessoravam o jovem líder em ascensão.

As duas vilas mais recentes são as de São Miguel, criada nos últimos quarenta anos, e a de Santo Expedito nos últimos dez anos. Estas vilas tem muito em comum já que surgiram da necessidade das famílias de outras comunidades ao longo da calha do rio Tiquié se instalarem em Pari-Cachoeira para acompanhar os filhos na Escola e assim oferecerem moradia e alimentação às crianças e jovens discentes. Localizada “atrás” das vilas Aparecida e Dom Bosco para quem vem pela rua principal “Doehthiro Julio Machado”, a Vila de São Miguel fica à beira do Igarapé Samaúma e é onde vivem além de famílias Desana do médio rio Tiquié integrantes *Yeparã Panicu* da família Gentil. Já a vila de Santo Expedito é a mais nova de Pari-Cachoeira e ocupa o que seria a última posição hierárquica, de menos prestígio, sua localização é a mais distante da tradicional Vila Aparecida, se situando próxima ao terreno da nova escola. Durante meu trabalho era a única vila que tinha como capitã uma mulher e nenhuma família com lideranças Ye’pá Masã.

Os aldeamentos das missões já concentravam mais gente que os assentamentos tradicionais o que gerava maior necessidade por recursos e também interferia em dinâmicas tradicionais como a formação de novos assentamentos no caso de conflitos. A mudança ocasionada com a diminuição da atuação missionária e o fechamento dos internatos ao final da

década de 1980 influiu diretamente na dinâmica populacional de Pari. No tempo do internato apenas os alunos indígenas viviam no complexo das missões e retornavam às suas comunidades durante as férias letivas; já na escola atual faz-se necessária a presença dos pais do aluno ou de algum parente que ofereça suporte de moradia e alimentação durante o período das aulas. Mesmo sendo cada vez mais uma minoria frente a uma comunidade em constante crescimento as lideranças *Yeparã Panicu* não deixam de exercer suas prerrogativas de “donos” do lugar se colocando, se necessário de maneira impositiva ao que se refere às deliberações tomadas na comunidade. Com este maior fluxo de pessoas para Pari-Cachoeira seus chefes *Yeparã Panicu* passaram a destinar estas famílias às vilas mais recentes, o que parece ter amenizado problemas relativos à moradia, mas não de acesso à recursos, uma vez que os terrenos disponíveis para as roças e as área de pesca e caça no entorno de Pari são controladas pelos seus “donos”. Com isso muitas famílias que vivem em Pari-Cachoeira durante o ano letivo tem dificuldades em prover a alimentação para seus dependentes, fica uma logística difícil para acessar seus sítios e pontos de pesca em suas comunidades de origem e voltar com estes mantimentos e conservá-los durante o tempo necessário até a próxima viagem.

Ao conversar com os moradores era possível notar que existia uma clara cisão na comunidade entre “quem era de Pari-Cachoeira” e “os de fora”. Os que eram de Pari-Cachoeira e detinham o poder de decisão e controle dos recursos como pontos de pesca e terrenos férteis para plantio na comunidade era a minoria formada pelas famílias dos integrantes do clã *Yeparã Panicu*: Machado, Brandão, Fontes, Maranhão, Abreu, Gentil, Arantes, Castro.... e alguns de seus cunhados. Enquanto “os de fora” eram em sua maioria famílias que moravam em Pari-Cachoeira vindos de outras comunidades para que seus filhos estudassem na escola Dom Pedro Massa e também os professores aprovados em concurso com suas famílias. Entre os moradores que não eram de Pari haviam tanto pessoas de outras etnias como Tuyuka, Miriti-tapuio, Piratapuí, Desana, como pessoas de outros clãs Ye’pá Masã além dos *Yeparã Panicu* como os *Búubera Porã*, e os *Pamon Porã*. Dessa forma o fato de ter uma Escola referência na região é também um ponto de tensão já que ao mesmo tempo que precisa de muitos alunos na escola por conta do prestígio e visibilidade inclusive para verbas vindas do Estado, o “inchaço populacional” traz consigo questões relativas aos recursos difíceis de serem manejadas. Brigas nos momentos de festas são comuns quando frequentemente aqueles que não tem Pari-Cachoeira como comunidade de origem são lembrados dos seus status de devedores.

Com o tempo pude notar outras divisões que apresentavam dissonâncias inclusive na gestão das lideranças “democraticamente” constituídas presentes na associação local CIPAC. Apesar de ser uma associação local com o objetivo de atender as demandas dos moradores e

ser eleita através do voto seus presidentes sempre tem sido de famílias pertencentes aos *Yeparã Panicu*. De toda forma no período de 2018 e 2019 o presidente indicado cumpria uma mera formalidade, e dava espaço para opiniões dissidentes entre os demais membros da gestão. Um tema sempre muito polêmico na comunidade é o garimpo, tradicionalmente defendido pelas lideranças *Yeparã Panicu*, mas que atualmente vem sofrendo séria resistência de uma parcela grande da comunidade em especial os mais jovens e professores que tem se informado sobre os graves impactos ambientais e sociais dessa atividade nas áreas em que são empreendidas. Mesmo dentro da CIPAC pude perceber que diversos membros se manifestavam de forma contrária ao garimpo apesar da presidência ocupada por um *Yeparã Panicu*. Longe da diversidade presente na CIPAC nos últimos anos as principais lideranças *Pãresi* da comunidade como Afonso Machado, Domingos Brandão e Rafael Castro se vincularam com representantes de outros povos do Alto Rio Negro através do cooperativismo para compor a CIERNM (Cooperativa Indígena de Extrativismo de Recursos Naturais e Minerais) que tem ganhado importância no cenário nacional por encabeçar as reivindicações pela legalização da mineração nas terras indígenas:

Com o apoio de mineradoras estrangeiras, lobistas e de políticos do estado do Amazonas, em pouco tempo a cooperativa converteu-se em uma potência política, ganhando peso na política local. Os líderes da CIERNM participam ativamente das audiências públicas e reuniões em Brasília, visando pressionar o Congresso para aprovar a legislação relacionada ao tema, um anseio histórico dos neoliberais brasileiros. (Vinente, p.307, 2018)

Para além das relações intra-comunitárias atualmente a mineração é também um ponto de discordância entre as lideranças tradicionais de Pari-Cachoeira e a FOIRN, organização que representa os 23 povos indígenas do Alto Rio Negro do lado brasileiro e que não apóia as atividades envolvendo o garimpo. Por extensão, a longa parceria entre FOIRN e ISA, instituição que reiteradas vezes tem apresentado estudos que demonstram os impactos do garimpo na Amazônia e seus riscos para as populações indígenas, criou-se também um distanciamento entre os *Yeparã Panicu* e a ONG. Em Pari no momento da pesquisa era clara a proximidade das lideranças tradicionais *Pãresi* com a gestão da prefeitura na época e a constante expectativa de melhorias na comunidade proporcionadas por esta relação direta com o prefeito e mesmo com o governo federal estreitada inclusive com a ajuda do exército. Importante ressaltar como o período da pesquisa coincidiu com um momento de ascensão das pautas envolvendo o garimpo tanto em um plano municipal, onde as demandas pela mineração encontraram apoio na figura do prefeito Corubão, como em um âmbito Federal, onde além das tentativas de implementar

projetos que dão margem à exploração mineral nas terras indígenas, houve um deliberado desmonte nos órgãos responsáveis por fiscalizar e gerenciar os locais onde ocorrem tais práticas.

A convivência entre tamanha diversidade em Pari-Cachoeira implica em uma complexa dinâmica para que se mantenha um ambiente pacífico, tanto pelo aspecto multiétnico presente na comunidade quanto pela variedade dos *pehkasã* (não-indígenas) com que se relacionam os *Yeparã Panicu* no seu cotidiano. Há uma série de condutas requeridas entre os “donos” da localidade e seus convidados que devem ser seguidas para que não eclodam conflitos nesse convívio, esse conjunto de regras e códigos é o que o que Fabiane Vinente (2019) elaborou como a “ética do anfitrião/convidado”:

(A) ética do anfitrião consiste em uma série de preceitos que regem o comportamento daquele que recebe alguém. As obrigações do anfitrião para com seu convidado incluem prover condições para que o último tenha condições de subsistência (seção de terras para cultivos ou áreas de pesca, por exemplo) e proteção contra hostilidades de terceiros. “Receber bem é um valor entre os povos Tukanoano e esta postura se reflete tanto por ocasião de visitas breves, quando estrangeiros são recebidos com comida e bebida, até no caso de estadias mais longas e co-habitação. A ética do anfitrião preza pela harmonia. (...) A outra face da moeda seria a ética do convidado, que se apoia no caráter recíproco da relação; o convidado deve partilhar, deve ser atento às necessidades de seu anfitrião, deve ser cortês e buscar se comportar da melhor forma no contexto de sua permanência. A ética do convidado e a ética do anfitrião constituem-se no principal paradigma que possibilita que tanta gente diferente viva em um mesmo local. Não são regras escritas, mas estão incorporadas nas ações e formas de pensar das pessoas. Se o convidado não demonstra zelo pela reciprocidade, este pacto silencioso pode ser rompido. (Vinente, p.68, 2019)

Em Pari os convidados são muitos e não apenas as diversas famílias indígenas pertencentes a diferentes grupos étnicos, mas também toda uma variedade de *pehkasã* já mencionados: os padres e irmãs católicas que dão continuidade às atividades da paróquia local, os militares do 6º PEF, as equipes de saúde que se revezam no trabalho do Pólo Base, e de tempos em tempos algum pesquisador, como foi o meu caso. Vale notar que por mais que o processo colonial se imponha de forma violenta, ao analisar a trajetória do clã *Yeparã Panicu* e sua chefia à frente da comunidade de Pari-Cachoeira fica evidente como eles foram senhores de sua história e tiveram agência direta nas escolhas que tornaram a comunidade o que é hoje. Dessa forma fazem parte desta estratégia convidados presentes no cotidiano da comunidade como os militares do 6º PEF, ou os membros da Igreja, como destaca Vinente (2018), “o convite aos salesianos e sua acolhida na condição de convidados dos *Yeparã Panicu* denota que o propósito de controlar o processo de contato continuava sendo uma base importante nas decisões dos *Ba'titororã*.” (p.79).

Um ponto a ser destacado é que não se enquadram na categoria de convidados por exemplo as famílias que não tem nenhum tipo de relação com os *Yeparã Panicu* e chegam em Pari-Cachoeira para apoiar os filhos em situação escolar, nestes casos a estas famílias são destinados pequenos terrenos para que construam suas casas nas vilas mais recentes e de menos prestígio, como no caso São Sebastião e se estabelece uma relação de dívida entre estas famílias e os *Pãresi*, uma vez que estão instaladas em uma terra que pertence a este clã específico. É diferente por exemplo da situação de famílias que chegam a Pari como cunhados dos *Yeparã Panicu*, como algumas famílias tuyuka e desana, ou aquelas que tem algo a oferecer aos anfitriões, como no caso da relação de proximidade existente entre os *batirorã* e a família Neri. Os Ye'pá Masã da família Neri tem como comunidade tradicional a Cachoeira do Jabuti, alto trecho do rio Tiquié, próximo à Caruru Cachoeira, e mesmo sendo um clã de hierarquia mais baixa dispunha de grande prestígio pelos reconhecidos *kumua* que possuía e que tanto ajudavam em momentos cruciais da comunidade, como doenças, partos, acidentes como picadas de cobra ou outros animais peçonhentos, falta de produtividade da roça, escassez da pesca... Como Pari não tem um *kumu* próprio da comunidade os serviços prestados por um conhecedor do manejo do mundo experiente como Senhor Avelino Prado Neri era de grande valia para os *Yeparã Panicu*, não por acaso sua casa e a de seus filhos era bem próxima de seus anfitriões e ficava na vila Aparecida, a mais tradicional de Pari-Cachoeira. Um convidado sempre deve ter com o que contribuir para manter a reciprocidade na relação com seu anfitrião.

Uma característica na “ética do anfitrião/convidado” percebida durante meu período em campo que se diferencia do descrito por Fabiane Vinente (2019) que esteve em Pari dez anos antes, é o fato das regras não estarem escritas em nenhum lugar. Em minha curta estadia logo nos primeiros dias fui apresentado ao documento intitulado “Regimento Interno das Comunidades: Pari-Cachoeira (CIPAC), Bela Vista (OIBV) e São Sebastião I e II (ACIRU)”, que tinha como objetivo informar de maneira clara e direta algumas das regras de convívio que visavam um ambiente pacífico entre os co-residentes. Elucidarei mais adiante que não é a primeira vez que há essa tentativa do diálogo através da palavra escrita com o intuito de se evitar a escalada do conflito, afinal os acordos e tratados no mundo branco sempre são firmados através de documentos formais escritos. Caso similar ocorreu no caso conhecido como Conflito no Garimpo da Serra do rio Traíra²⁷, ao final dos anos 1980, onde em um último esforço para se resolver de maneira pacífica uma invasão de garimpeiros brancos, os indígenas enviaram uma carta escrita aos invasores para que se retirassem e respeitassem seu território e que não

²⁷ Narrativa do Conflito do Garimpo na Serra do Traíra envolvendo os indígenas Ye'pá Masã e os garimpeiros não-indígenas narrada no capítulo II.

foram atendidos; esgotadas as possibilidades de diálogo a guerra se fez necessária. Abaixo listo algumas das normas presentes no Regimento Interno das comunidades integrantes do “mini triângulo Tukano”, Pari-Cachoeira, São Sebastião e Bela Vista, onde é possível perceber o esforço na contenção dos conflitos entre as alteridades que ali convivem.

(...)4-Festas de aniversários, festas comunitárias, datas comemorativas, festas de padroeiros e culturais seguirão o calendário do ano, conforme o planejamento coletivo das comunidades.

5- É proibido a venda de bebida alcóolica:

I- Quando o vendedor for civil, caberá aos líderes tomarem devidas providências;

II- Quando o vendedor for militar desde que tenha prova, avisar ao comandante do 6º PEF para as devidas providências;

6- Caso haja alguns atos ilícitos como brigas, roubos, estupros, prostituição e outros durante a festa será da responsabilidade do líder de cada vila e de cada comunidade para sanar, conciliar e punir aos responsáveis; (...)

9- Os líderes em conjunto com as instituições presentes: Igreja, Escolas, 6º PEF e outras instituições parceiras promoverão momentos de sensibilização, conscientização e formação; (...)

11- Em caso de crime grave, o infrator será repreendido e evacuado para responder por seus atos junto às instituições competentes de segurança pública.

12- Aqueles(as) que queiram adquirir lote novo para construção de domicílio, consultar ao líder da vila ou ao líder geral para concessão e ordenamento de uso devido do mesmo para fins de organização da vila, sem esse procedimento será considerado como invasão. (...)

13- É proibido transitar a partir das 22h nas dependências das vilas e comunidades sem necessidade seja civil ou militar.

14- É proibido promover desordem ou atitude inconveniente a qualquer hora do dia. (...)

16- São proibidas ações predatórias:

a) Pesca predatória

b) Retirada irresponsável de frutos e madeira.

17- Caso houver em qualquer situação (festa, esporte, etc) algum militar dando problemas, anotar o nome e levar ao comandante do pelotão para as devidas providências. (...)

19- A comunidade pode levar frutas e alimentos para fazer troca e venda com o pelotão. (...)

(Regimento Interno das Comunidades: Pari-Cachoeira (CIPAC), Bela Vista (OIBV) e São Sebastião I e II (ACIRU))

O regimento interno das comunidades, que preza pelo ambiente pacífico naquele contexto, havia sido atualizado no mesmo mês da minha chegada, abril de 2019, e se baseia nas experiências passadas de convivência entre os anfitriões *Yeparã Panicu* e seus convidados sejam os militares do exército, a Igreja ou os demais *pehkasã* com quem se relacionam, e também aquelas famílias indígenas que estão em Pari-Cachoeira por conta da escola. Pelas regras enumeradas acima é possível perceber que algumas delas são voltadas diretamente para conter tensões com alteridades específicas como no caso dos militares ou dos “novos moradores” que chegam à comunidade e precisam de um lugar para se estabelecer.

A relação entre os *Yeparã Panicu* e os militares do 6ºPEF é analisada de maneira

detalhada no trabalho de Fabiane Vinente (2019), onde é descrita a trajetória dessa aliança e também os momentos de tensão nessa convivência em que a “ética do anfitrião/convidado” não é respeitada e conseqüentemente eclodem conflitos. Alguns destes eventos foram marcantes como toda luta pelo compartilhamento da energia elétrica após a construção da barragem de Jandu Cachoeira com o auxílio da mão-de-obra indígena, e os conflitos registrados desde a implantação do Pelotão Especial de Fronteira na comunidade, como em 2006 onde ocorreu “a abdução e espancamento de dois jovens indígenas da T.I Alto Rio Negro por soldados do Pelotão de Fronteira de Pari-Cachoeira” (Vinente, 2018, p.293); e em 2010, com a “Invasão domiciliar por parte de militares do 3 PEF na Comunidade de São Sebastião. Agressões físicas e verbais em retaliação a briga envolvendo dois soldados em uma festa da comunidade.” (idem). No momento de minha pesquisa haviam duas queixas principais dos *Yeparã Panicu* para com os militares: uma era que os membros do exército já não deixavam os moradores jogarem seus lixos domésticos no lixão da comunidade, situado próximo à pista de pouso, com a justificativa que já estava lotado e haviam resíduos entrando na pista de forma perigosa, os comunitários por sua vez discordavam dessa afirmação e pediam alternativas para o descarte do lixo; a outra demanda era para que os membros do 6ºPEF não frequentassem as festas das vilas com o intuito de se evitar brigas e desentendimentos, vale destacar que os militares não respeitam uma regra importante de reciprocidade na medida em que se relacionam com mulheres indígenas, mas não tem irmãs ou filhas presentes para que os jovens indígenas possam se relacionar com elas. Esse desequilíbrio na dinâmica matrimonial da comunidade leva a disputas e eventuais conflitos tanto entre jovens indígenas e os militares, como entre os próprios jovens indígenas de diferentes sexos.

Também é nítida no “Regimento Interno” a preocupação das lideranças em exercer um controle sobre as festas de caxiri, momentos onde há consumo de álcool e maior interação entre as alteridades que coabitam em Pari-Cachoeira e não por acaso é também onde eclodem tantos conflitos que culminam em discussões e brigas. Durante as duas primeiras semanas em que permaneci em Pari-Cachoeira não houveram festas com bebida alcóolica na comunidade, neste período estive um clima tão pacato que cheguei a questionar sobre os relatos dos grandes caxiris e toda as polêmicas envolvidas nestes eventos. Me lembro que em uma conversa com a técnica de enfermagem da equipe de saúde comentei sobre como sentia um clima de tranquilidade na comunidade e que havia me surpreendido já que as notícias que eu tivera antes de chegar ao trabalho de campo era de um lugar com tensões entre seus moradores e que por vezes acabavam resultando em conflitos. Ela me respondeu que toda aquela calma era porque estavam em uma tentativa de diminuir os eventos com caxiris para apenas uma vez ao mês já que realmente

nestas ocasiões eram frequentes os casos de violência. Nestes dias festivos a própria equipe do Pólo Base já ficava de sobreaviso pois após as brigas os envolvidos costumavam receber os primeiros socorros no posto, o que eu mesmo pude testemunhar poucos dias depois.

No final de semana seguinte cada vila fez uma festa em seu centro comunitário, muitas pessoas já me conheciam das reuniões com os capitães das vilas e das atividades nas primeiras semanas na igreja e eu fui um convidado disputado. Optei por passar brevemente nas festas das vilas de Aparecida, São Domingos e Dom Bosco, a receptividade e animação da música e da dança dos participantes era contagiante e percebi que diferente dos dias rotineiros onde a maioria das pessoas era mais reservada ali muita gente chegava para conversar comigo, me perguntar sobre o meu trabalho ou mesmo os jovens vinham falar sobre o cotidiano fora dali. Ao início da festa os homens ficam sentados nas cadeiras dispostas mais de canto no centro comunitário e as mulheres passam oferecendo diversos tipos de caxiris que trazem de suas casas em grandes bacias. Como existe o hábito de se beber de uma única vez a cuia cheia de caxiri em algumas poucas horas já é possível identificar os efeitos da bebida e como o clima da festa pode em um instante passar de festivo para uma contenda. Mais ao final destes eventos além das discussões e brigas são comuns as cenas dos participantes dormindo embriagados nos bancos ou mesmo no chão enquanto a festividade ainda acontece. As brigas que pude acompanhar e tive informações foram por motivos variados, como: ciúmes, disputas hierárquicas entre irmãos e famílias, acusações de feitiçaria, e disputa de parceiras por parte dos jovens do sexo masculino. Vinente (2018) analisou este contexto do consumo de álcool em Pari-Cachoeira e ressaltou esse aspecto ambíguo da bebida que funciona tanto como elemento agregador nos momentos de interação entre as alteridades como também surge como um potencial catalisador dos conflitos.

A bebida, portanto, tem um papel bem mais profundo do que a acepção higienista preconizada por alguns autores, que a apresentam quase sempre como um elemento desagregador e problemático (SOUZA, 2004 e passim), relacionando-se não apenas a episódios de violência, mas também a encontros festivos, além de trazer à tona, de forma menos controlada, conflitos gerenciados com parcimônia no cotidiano. Essas tensões podem explodir em acusações abertas durante as festas. Stolze Lima (2005, p.248-256), uma das autoras que consegue escapar do maniqueísmo cristão presente nestas abordagens, retrata entre os Yudjá o quanto o consumo do cauim enseja uma multiplicidade de aspectos úteis para visualizar o quadro das relações em uma comunidade. (Vinente, 2018, p.214)

As festas regadas a caxiri ao mesmo tempo que são momentos de celebração e comunhão entre toda a diversidade presente na comunidade, são também ocasiões onde as diferenças e as divergências podem cruzar um limite e se romper em conflitos físicos que em

alguns casos culminaram na morte dos envolvidos. Por esse motivo, as lideranças tentam de alguma forma controlar este consumo, mesmo que de forma efetiva funcione mais como um “faça o que eu digo, não faça o que eu faço”, já que eles mesmos não deixam de consumir bebidas alcóolicas. Um bom exemplo é, se a regra é clara com relação à proibição da venda de bebidas alcóolicas, na prática esse comércio acontecia sem grandes problemas, não com o caxiri, que era consumido mais nas festas familiares ou nos eventos programados previamente no calendário, mas o chamado “aluá”, bebida fermentada à partir do abacaxi, de sabor adocicado e mais alcóolica que o caxiri. Com as roças no período de colheita da fruta algumas mulheres preparavam a bebida e comercializavam em garrafas pet 2 litros, os próprios padres eram clientes frequentes e faziam suas pequenas comemorações na casa paroquial. Impossível não destacar que tão logo os *pehkasã* perceberam a afinidade dos povos indígenas da região com as bebidas alcóolicas, trataram de usar principalmente a cachaça como instrumento colonial para seduzir e convencer os indígenas em seus empreendimentos. Ao longo do próximo capítulo trato sobre o encontro colonial na região, e como os Yeparã Panicu fizeram seus próprios caminhos após a chegada dos brancos.

CAPÍTULO II

Mundo indígena invadido: os Yeparã Panicu frente ao encontro colonial

Impossível dissociar o processo histórico colonial vivido pelos povos indígenas do Alto Rio Negro, do presente etnográfico encontrado nas comunidades. Para quem chega à Parí-cacheira pela primeira vez, não há como não notar a presença de aspectos do mundo branco que marcam inclusive a paisagem, como as grandes construções das missões que chamam a atenção de quem passa por esse trecho do rio Tiquié, ou mesmo as ruínas da casa de Manduca, no rio Uaupés, o antigo comerciante famoso pelo domínio naquele trecho do rio e pela forma desumana que tratava os indígenas. Outras histórias habitam de forma aterradora os imaginários das pessoas que ouviram de seus avós e demais parentes as narrativas de sequestros contra seus povos, das guerras contra comerciantes e patrões sanguinários, e os tão famosos padres bravos que passaram pela região e conduziram suas paróquias com mãos de ferro. Estes elementos destoantes dão uma pequena dimensão do que foi esse mundo indígena invadido e leva a questionamentos importantes sobre como chegamos ao cenário atual na região, com essa miscelânea de elementos e personagens que o compõe indígenas de tantos grupos étnicos, missionários de diversas religiões, militares do exército, comerciantes brancos de origem nordestina, pesquisadores de todo o mundo.

Ao longo da história, fatos, pessoas e períodos ficaram marcados na memória oral dos grupos, documentos de época e análises atualizadas que nos elucidam o *modus operandi* envolvido na empreitada colonial em que a violência esteve constantemente presente e funcionou como ferramenta de dominação na relação entre o ocidente e as alteridades indígenas. Ainda que o contato tenha sido interpretado e de muitas formas apropriado de acordo com as epistemologias locais, as marcas de um período literalmente de terror perpassam o tempo e seus ecos ainda podem ser ouvidos através das novas gerações. Histórias indígenas marcadas por violências sucessivas, onde mudam-se os atores brancos e as suas instituições, mas persistem os desrespeitos e abusos que levaram e continuam levando tantos desses povos ao extermínio.

Ao contextualizar historicamente a comunidade de Parí-Cachoeira retomo aspectos importantes do meu trabalho de mestrado e dou continuidade às reflexões iniciadas ali sobre o encontro colonial ocorrido na região. A dissertação intitulada “O espaço da morte e a alteridade no Noroeste Amazônico. De selvagens a civilizados pelo olhar dos cientistas (1780-1905)” (Diniz, 2017) apresenta uma análise acerca das narrativas tidas como científicas produzidas por aqueles que percorreram a região representando uma ciência global ainda incipiente em um

período onde os interesses dos Impérios expansionistas e os científicos estiveram ligados. Estas narrativas criaram imagens nada verossímeis acerca do contexto colonial, e as levaram a um grande público ocidental criando uma série de imaginários sobre o “novo mundo” e os povos que lá vivem carregados de ideias pré-concebidas e importadas de outros contextos que levaram a verdadeiros abismos nos diálogos entre estas alteridades. Tais ideias tentaram legitimar a conquista, o uso da violência e o domínio europeu com desculpas variadas que iam desde “salvar as almas dos gentios”, impedir o canibalismo e a poligamia, ou civilizar o selvagem, noções que reverberam até os dias de hoje.

A arrogância ocidental em considerar seu conhecimento o único legítimo e superior aos demais, tidos como “tradicionais” ou “não científicos”, sempre prejudicou a percepção com relação ao conhecimento indígena, por vezes ignorando-o deliberadamente, por outras se apropriando daquele conhecimento sem dar nenhum crédito (Goddy, 2008). Os relatos dos primeiros cientistas que lá estiveram apresentam um tipo novo de discurso sobre os índios que antes já tinham sido descritos por missionários, viajantes ou militares. Estas narrativas falam sim sobre a região e os povos que lá viviam, mas contam muito mais sobre nós brancos, nossa ciência e nossa forma de ver e lidar com o outro. Não há justificativas que possam acobertar as atrocidades cometidas em nome da conquista, mas as tentativas do pensamento ocidental em dar conta ideologicamente da submissão de outras terras e povos à hegemonia do “civilizado” não foram poucas. Verdadeiros “malabarismos teóricos” foram realizados com o intuito de legitimar as ações e idéias fundamentais nas escolhas que regeram o funcionamento das colônias na América luso-espanhola, e conseqüentemente as relações com os nativos. Assim como as narrativas de Michel Taussig (1993) sobre o contexto do Putumayo colombiano do primeiro ciclo da borracha, as histórias que narram sobre a colonialidade no Noroeste Amazônico também remetem à uma violência assustadora. (Meira, 2018). Como afirma Taussig (1993), “claro que não é a selva, mas os sentimentos que os colonizadores nela projetam que são decisivos para encher seus corações de selvageria”.(p.88) Mas, como o imaginário europeu repleto de incertezas sobre o Novo Mundo, torna-se em determinados contextos das colônias, manifestações claras da chamada “cultura do terror”, como diria Taussig (1993)?

As infinitas dúvidas sobre o outro e o novo mundo, permeadas por narrativas fantasiosas com descrições de monstros, canibais e selvagens extremamente belicosos, ideias que variam entre o mau e o bom selvagem, o temor diante de possíveis revoltas indígenas, os perigos da selva com seus animais desconhecidos e as temidas doenças; criam um contexto de constante tensão em que os colonizadores aterrorizados, tornavam-se eles mesmos a própria imagem do medo, como afirma Rômulo Paredes, juiz peruano que analisou a situação do Putumayo em

1911, “o único modo como conseguiam viver em um mundo tão aterrorizante, observou ele, consistia em eles mesmos inspirarem o terror”. (Taussig, 1987, p.127).

O horror da violência inefável que surge neste espaço de dúvidas e incertezas, entremeados de múltiplos interesses, imaginários preexistentes transpostos a novos contextos, jogos entre signos e significados, é onde a “cultura do terror floresce”, e ocorre o que Taussig chama de *espaço da morte*: um espaço “notoriamente sobrecarregado de conflitos e contraditório; é um domínio privilegiado da metamorfose, o espaço por excelência destinado à incerteza e ao terror, que ali assombram permanentemente, mas que, entretanto, revive e confere uma nova vida.” (Taussig, 1987.p.352). É desse espaço de mudança marcado pelo horror do contato de dois mundos, que ao melhor estilo “através o mal que chega-se ao bem”, que ocorre “não apenas um crescimento de autoconsciência, mas igualmente a fragmentação e então a perda de autoconformismo perante a autoridade” (Taussig, 1987.p.29). A *colonialidade* é o terreno ideal para que ocorram os *espaços da morte*, e nesse processo é possível visualizar a emergência de formas muito próprias de conhecimento, interpretação e diferentes manifestações das tensões coloniais. (Diniz, 2017, p. 22)

Essa extrema violência é narrada de maneira sucessiva em diferentes momentos do processo colonial do Noroeste Amazônico, seja nos descimentos e escravidão indígena, nos aldeamentos das missões, na coleta das drogas do sertão, nas trocas com os patrões do período da borracha, ou mais recentemente, por exemplo nos internatos salesianos, ou no conflito com os garimpeiros brancos invasores. Essa relação entre o ocidente e a alteridade marcada por uma violência terrível foi o campo fértil para histórias, que “funcionavam no sentido de criar, através do realismo mágico, uma cultura do terror que dominava tanto os brancos quanto os índios” (Taussig, 1993. p.126). Ao longo dessa trajetória fica nítido que o projeto europeu de assimilação do novo mundo e das alteridades indígenas nunca teve a intenção em integrá-los respeitando-os em suas diferenças, mas sim tinha como objetivo eliminá-las em prol de uma suposta “civilidade”. O ocidente nega às populações amazônicas a habilidade de criar cultura, transformar o espaço, e nega principalmente o conhecimento acumulado através de muitas gerações de um saber-fazer que envolve verdadeiras gestões das paisagens. Os ecos dessa lógica chegam até os dias de hoje através de ideias defendidas pelo próprio governo federal como “muita terra para pouco índio”, ou sobre a necessidade da exploração mineral em terras indígenas que funciona quase como um dever em transformar em produtividade uma terra tão preservada e cheia de riquezas.

Mesmo diante de tantas coerções advindas do encontro colonial ainda hoje o sistema regional do Alto Rio Negro é reconhecidamente uma das regiões com maior diversidade de povos do mundo, estes diferentes grupos mantêm uma rede de trocas, inclusive matrimoniais e de conhecimentos integrados sobre o ambiente que vivem, e se relacionam de maneira

organizada dentro do território. O estabelecimento desse sistema remete a períodos bem anteriores à chegada europeia e se as evidências arqueológicas da região não corroboram com a ideia de grandes aglomerações populacionais, como as mega aldeias no caso do alto Xingu (Heckenberger, 2005), no Alto Rio Negro mesmo com um padrão de assentamento em comunidades menores houve uma circulação de bens, conhecimentos e pessoas que parece ter abrangido uma vasta área entre Brasil, Colômbia e Venezuela. (Wright, 2005). É bom termos em conta que o que se tem hoje na região, mesmo em toda sua complexidade, se trata do resultado de anos de um encontro colonial extremamente violento, e que a população e a rede de relações existente no Noroeste Amazônico era significativamente maior e mais intensa antes da escravidão, dos deslocamentos forçados, dos aldeamentos das missões, e das diversas levas de epidemias que enfrentaram os povos indígenas após a chegada dos brancos. (Wright, 2005, Andrello, 2006).

As formas de interação entre os povos ameríndios e a floresta tem sido um tema de destaque nos estudos amazônicos. O modelo proposto por Julien Steward em seu clássico *Handbook of South American Indians* (1946/1949) e aquele proposto por Betty Meggers (1987), ambos representantes da Ecologia Cultural, propõem que as características socioculturais dos povos amazônicos surgem como respostas adaptativas ao ecossistema da floresta tropical que o ambiente hostil inibe e limita o desenvolvimento humano. Estes olhares se chocam diretamente com os estudos mais recentes onde podemos pensar em uma Amazônia “construída” através da ação humana, formada a partir de um processo de longa data da manipulação da fauna e da flora. Estudos recentes sobre a Amazônia em áreas como a arqueologia (Heckenberger, 2012; Hornborg, 2005; Hornborg y Hill, 2011; Hornborg y Eriksen, 2011; Neves, 2011, 2012, 2015, 2016; Oliver, 2001; Schaan, 2012) e a ecologia histórica (Balée, 2013) sugerem uma perspectiva completamente diferente: a Amazônia como um ecossistema heterogêneo e extremamente sensível a intervenções, e concebem esta paisagem enquanto um processo cultural, onde os povos nativos e aqueles que por ali passaram, têm e tiveram agência para a formação do que é hoje a Floresta Amazônica. Um conhecimento sofisticado e invisibilizado pela colonialidade e que só recentemente vem sendo compreendido e desvelado pela ciência ocidental.

Vale destacar a decisiva agência indígena em todo esse processo de colonização, longe de serem meros coadjuvantes as possibilidades coloniais foram limitadas ou potencializadas de acordo com os mais diversos contextos que se apresentavam aos europeus. Tais encontros entre colonizadores e os diferentes povos indígenas poderiam tanto resultar em alianças que favoreciam o empreendimento colonial, como poderiam gerar reações agressivas dos grupos

que não se sujeitavam aos europeus culminando em graves conflitos, o que fazia com que o projeto colonial literalmente estacionasse em algumas resistências indígenas, como foi o caso dos Manaó, que representaram até meados de 1720 um verdadeiro entrave ao domínio e acesso português à região do Alto Rio Negro. A história desse processo colonial que passou por diferentes períodos pode ser dividida, como proposto por Robin Wright (1992) e atualizado por Cabalzar (2008):

O contato das frentes de colonização com as populações indígenas do alto rio negro data do início do século XVIII e passou por várias fases (ver Galvão, 1976; Wright, 1992). Segundo Wright (ibidem, p.264), “podemos dividir a história do contato nos seguintes períodos, correspondendo às principais formas de penetração e colonização da área por sociedades não-indígenas, e à política indigenista oficial:

1. As primeiras explorações e o comércio de escravos indígenas, entre aproximadamente as décadas de 1730 e 1760;
2. Os descimentos e aldeamentos, entre 1761 e o fim do século;
3. O comércio mercantil e os programas governamentais de “civilização e catequese” dos povos indígenas, entre as décadas de 1830 e 1860;
4. O primeiro ciclo da borracha, entre as décadas de 1870 e 1920;
5. O período das missões;
6. Os últimos vinte anos, período das organizações indígenas e de seus projetos, da demarcação das terras indígenas.” (Wright, 1992, *apud* Cabalzar, p.40, 2008)

O encontro colonial trouxe consigo mudanças drásticas nas dinâmicas indígenas como de ocupação do território e os tipos de assentamento, na circulação e troca de produtos entre os povos, e das práticas rituais que foram perseguidas e precisaram ser adaptadas. Neste capítulo apresento os eventos e períodos importantes na história do Noroeste Amazônico em especial àqueles pertinentes aos rios Uaupés e seu afluente Tiquié, e analiso como os *Yeparã Panicu* fizeram seus caminhos em um mundo indígena invadido. Longe de serem atores passivos neste contexto colonial, os *Pãresi* foram protagonistas de sua história e ficaram conhecidos por estabelecerem alianças estratégicas com diversos tipos de *pehkasã* (não-indígenas) ao longo do tempo, como grandes comerciantes, missionários e militares.

O encontro colonial e o Alto Rio Negro

A grande rede fluvial da bacia do Rio Negro foi estratégica nos empreendimentos da conquista europeia já que diversos pontos território adentro eram densamente cobertos por florestas e inacessíveis por vias terrestres. Em meu primeiro contato com a Amazônia em 2018 pude percorrer o trecho do rio Amazonas entre Santarém e Manaus, uma distância de

aproximadamente 740km, e depois segui Rio Negro acima até São Gabriel da Cachoeira, mais cerca de 1000km que totalizam cerca de seis dias de barco. Essa primeira incursão pôde me mostrar o que era essa imensidão da floresta e seus rios, e foi fundamental para que eu pudesse experienciar um contexto que já estava tão vívido em meu pensamento após mais de cinco anos desde o início da preparação para o trabalho de campo. Navegar pelos gigantes Amazonas e Negro me fez pensar sobre os primeiros invasores europeus que aqui chegaram lançando-se ao desconhecido, e também sobre as dinâmicas que ali existiam antes da chegada dos brancos. Me lembrei muito das conversas com meu colega Francisco Sarmiento, antropólogo e indígena Ye'pá Masã, sobre algumas das longas viagens de seus antepassados e conhecidos à remo pelo rio Negro e seus afluentes, em que remavam por horas a fio durante dias seguidos em viagens que duravam meses ou mesmo anos. Ao me deparar com as fortíssimas correntezas e a dimensão destes rios me perguntava como eram possíveis tais feitos.

Trabalhos como os de Robin Wright (2005); David Sweet (1974), Stephen Hugh-Jones (1979;1981); Moreira (1983), Pratt (2001), Farage (1991) Cayón (2013), Andrello (2006, 2010), Meira (2018), e Sarmiento (2018), foram os alicerces na construção desse panorama diacrônico mais amplo. Esse aporte teórico foi imprescindível para interpretar o que eu via: as paisagens, os lugares, os antigos assentamentos abandonados, as novas cidades e os povoados que se formaram ao longo destes rios. Foi especial poder estar nestes lugares e entre as pessoas desta terra enquanto eu entendia na convivência com eles sobre a resiliência de um estilo de vida próprio, baseado em uma vida imersa em uma infinidade de cursos d'água rizomáticos, um modo de vida “semi-aquático” que se adaptou, resistiu e se rebelou frente as mais diversas investidas coloniais. A chegada colonial na região do Rio Negro foi gradual e sua ocupação não ocorreu de maneira linear e progressiva. Em diversos momentos da história existem percalços encontrados pelos primeiros desbravadores e colonos. Não são incomuns a decadência de certos assentamentos tanto pelas dificuldades ao se lidar com o novo ambiente, repleto de perigos e dificuldades desconhecidas como doenças fatais ou pragas que impedem os cultivos, quanto pelos conflitos com grupos indígenas que representaram oposição e resistência à invasão de seus territórios. A imensidão das fronteiras para um contingente relativamente pequeno de exploradores e administradores das Coroas fez com que essa gestão colonial fosse ainda mais difícil e os lucros incertos.

Em 1542 a Expedição de Orellana foi a primeira a passar pelo Rio Negro, que assim o nomeou pelas cores escuras de suas águas e dos seus principais afluentes (Moreira Neto, 1983). Já em 1639, foi a expedição que teve como cronista o Padre espanhol Cristóbal de Acuña e foi liderada pelo capitão Pedro Teixeira que trouxe até nós uma das primeiras imagens da “nova

terra”, essa expedição teve como objetivo reivindicar a posse daquela área à Coroa Portuguesa. No relato de Acuña o que se percebe é um temor de que a região já estivesse sendo invadida por outras nações concorrentes, já que haviam identificado a presença de objetos de metal como facões e machados entre os indígenas que certamente foram adquiridos por intermédio holandês. Hábeis comerciantes, os holandeses se aproveitavam da extensão das áreas amazônicas e da diversidade dos povos indígenas na região para estabelecer alianças com grupos específicos, fato que incomodava portugueses e espanhóis que os acusavam tanto de invadir seus territórios como de colocar os indígenas contra essas nações que queriam se apropriar daquelas terras. (Moreira, 1983). Nesta fase da conquista não apenas Portugal e Espanha buscavam as riquezas e possibilidades dessa nova terra, como outras potências europeias como Holanda, Inglaterra e França também queriam suas fatias.

Lendas sobre riquezas escondidas como o famoso “El Dorado” habitavam o imaginário europeu que buscava por tesouros que compensassem o empreendimento de se lançar ao desconhecido “novo mundo”. Sob a liderança de Bartholomeo Barreiros de Athayde, em 1649 ocorre a primeira expedição portuguesa com a finalidade de encontrar o tão sonhado paraíso das fortunas que estaria escondido na floresta Amazônica, porém o propósito dessas expedições tinha como objetivos mais práticos repelir a ameaça holandesa e angariar mão de obra indígena por meio da escravização para os empreendimentos coloniais. Ainda no século XVII a região “não tardou para que se tornasse a principal região fornecedora de escravos indígenas da colônia do Grão-Pará e Maranhão.” (Andrello, 2006, p.71). Seja qual fosse o empreendimento colonial a mão de obra indígena era completamente indispensável, mas os abusos dos europeus sobre esse recurso humano fez com que houvesse um rápido decréscimo na população indígena já entre o final do século XVII e início do XVIII, tanto pela escravização como pelas epidemias. (Hemming, 2008).

A escravização nativa através destas incursões sistemáticas ao interior amazônico foi durante muito tempo uma das poucas certezas da instável economia colonial que tinha na extração das drogas do sertão obtidas com o trabalho indígena sua principal fonte de renda. Importante salientar que já nesse início do processo colonial se estruturou um tipo de relação entre colonos e indígenas baseado no escambo a crédito que viria a atingir seu auge no período da borracha já no séc XX, passando a ser chamado de “aviamento”, um importante meio de dominação colonial que viria a atravessar os séculos se adaptando aos novos contextos e persistindo ainda hoje na região. Nesse sistema os indígenas ficam eternamente endividados e atrelados aos seus “patrões” que adiantam mercadorias em troca de produtos, como no caso as drogas do sertão (urucum, castanha do Pará, salsa, cacau..) coletadas pelos indígenas e trocadas

por mercadorias. (Meira, 2018). Essa origem do aviamento está imbricada com o próprio período colonial.

No primeiro século da colonização (1640-1740), os militares referidos pelo missionário, como também os mercadores particulares (inclusive indígenas e mestiços) ou os cabos das tropas oficiais que se dirigiam aos sertões do Grão-Pará “ao negócio”, geralmente abasteciam suas canoas com mercadorias adiantadas a crédito pelos comerciantes ricos de Belém e São Luís, a quem pagavam suas dívidas no retorno das viagens com produtos extrativos, farinha, ou de criação, como foi o caso relatado anteriormente, e também e sobretudo com escravos, “comprados” de intermediários indígenas nos sertões mais distantes, como foi o caso do Noroeste Amazônico. (Farage (1991), Meira, (1993), Sommer (2005), Sweet (1974), Wright (1991). O que importa registrar aqui é que, com o tráfico de escravos e o extrativismo, desde muito antes do tempo da borracha, o escambo já estava associado ao crédito, gerando essa prática econômica da dívida em todo o Grão-Pará, inclusive no Noroeste Amazônico. (Meira, 2018. p.103)

Quando estive no Alto Rio Negro uma nova roupagem do aviamento era perceptível já que era sabido que muitos comerciantes de São Gabriel da Cachoeira ficavam com os cartões de benefícios de indígenas (bolsa-família, aposentadoria) e em troca os fornecia um determinado crédito em mercadorias em seus comércios, permanecia assim o aviamento em uma relação não monetarizada. Essa dinâmica parece ter chegado também às relações interétnicas do Alto Rio Negro, uma vez que denúncias em Pari-Cachoeira me alertaram que indígenas Tukano também já estariam em posse de cartões de benefícios de indivíduos de grupos Hupda e Yuhup’de reproduzindo toda uma estrutura de dominação e hierarquia.

Os missionários tiveram também papel fundamental neste processo colonial e o argumento de se “salvar as almas” e levar a palavra a povos antes esquecidos serviu muito bem aos objetivos europeus da conquista do novo mundo. Ainda na segunda metade do séculos XVII dominicanos e franciscanos já estavam presentes na Amazônia, mas se instalaram de forma efetiva no Rio Negro em 1657 através dos jesuítas com a construção da missão de Tarumá próximo à Barra, onde hoje é Manaus. Em 1669 foi fundado pelos portugueses o forte de São José na barra do rio Negro, atual Manaus. (Andrello, 2010) Cerca de três décadas mais tarde, por volta de 1695 as primeiras missões Carmelitas foram fundadas no Rio Negro que foram os primeiros núcleos de povoamento indígena para os “resgatados”. (Hugh-Jones, 1981; Wright, 2005). Para que fosse possível uma gestão colonial eficiente havia a necessidade de se concentrar as pessoas em núcleos populacionais, que foram os aldeamentos das missões, formados pelos indígenas “descidos” de suas comunidades de origem que deveriam agora ser convertidos em cristãos e servir aos propósitos da Coroa. O controle e a violência exercida sobre as populações indígenas nos aldeamentos missionários agrupou pessoas de diferentes

grupos de forma indiscriminada, as proibiram de falar suas línguas nativas e praticar seus costumes, e caso ousassem resistir certamente viriam os castigos físicos, torturas que não raramente levavam os escravos indígenas à morte.

O processo de recrutamento dos índios, para subjugar-los e integrá-los às atividades produtivas do sistema econômico implantado pela Coroa Portuguesa, consistia em "descimentos", "resgates" e "guerras justas"; estas operações "passavam a depender da Junta das Missões e todas as expedições - oficiais ou privadas - deviam ser sempre acompanhadas por um missionário, que julgava a legalidade do cativo" (Bessa Freire et al., 1987:39), conforme determinavam as leis portuguesas. (Weigel e Ramos, 1993, p.291)

A escassez dessa mão de obra nas regiões mais próximas à Belém e São Luís exigiu que se buscasse mais ao interior escravos que pudessem trabalhar na capital da colônia, a solução foram as chamadas políticas de descimentos que eram expedições missionárias com autorização da Coroa que coagiam as populações indígenas a descerem o rio e abandonarem suas comunidades para trabalharem nos aldeamentos das missões. (Andrello, 2006, 2010). Rapidamente esta prática tornou-se sistemática e se expandiu também aos outros brancos que aqui estavam, como colonos, viajantes e funcionários do Estado que escravizavam os índios de formas extremamente violentas e utilizavam seus trabalhos em suas atividades particulares. Outra justificativa para a escravidão vinha da alegação europeia de que haviam “presos de guerra” entre os próprios indígenas que seriam comidos por seus inimigos e cabia então aos “europeus civilizados” resgatar estes prisioneiros que pagariam a dívida de sua liberdade com a servidão. (Wright, 2005; Andrello, 2006). Se havia um objetivo econômico claro que era a mão-de-obra indígena, os europeus precisavam de justificativas morais para embasar essa escravidão e as chamadas “tropas de resgate” tinham um duplo papel nesse processo de “trazer a civilização ao novo mundo”, resgatar prisioneiros de guerra que seriam devorados, e fazer as “guerras justas” contra estes povos selvagens, belicosos e canibais que representavam entraves ao empreendimento colonial.

Por volta de 1723-1727 a derrota dos Indígenas Manao permitiu o acesso das tropas de resgate aos trechos mais altos do rio e com isso a busca por escravos entre os povos que habitavam essas regiões ficou cada vez mais intensa. (Wright, 2005). Localizados no baixo e médio rio Negro os Manao representaram um verdadeiro entrave à expansão portuguesa. Liderados por Ajuricaba eles não se submeteram e reagiram com violência às tentativas de controle colonial, não se sujeitaram aos descimentos, atacaram as vilas dos colonos, e se aliaram aos holandeses acusados pelos portugueses de usurparem suas conquistas.

“Um dos episódios mais comentados nas fontes relativas a essa primeira fase da colonização foi a guerra movida pelos portugueses, a partir de 1725, contra os índios Manao, grupo que se interpunha, no baixo rio Negro, à entrada dos portugueses rio acima e se conectava, por uma rede comercial de longa distância, com os holandeses da costa da Guiana. Entre os Manao, os portugueses encontrariam artefatos de origem europeia, obtidos por meio do tráfico de escravos indígenas, fato que veio a legitimar a declaração de guerra. Essa guerra teria resultado em uma drástica redução populacional no médio e baixo rio Negro, e aqueles que não foram mortos acabaram incorporados aos aldeamentos. Vários grupos, já nesse período, teriam buscado refúgio nas cabeceiras dos rios Negro, Uaupés e Içana. (Wright, 1981; Farage, 1991; Meira, 1997). A partir daí se intensificaram as atividades das tropas de resgate e dos missionários rio acima. Em 1728, os carmelitas fundaram a aldeia de Santo Eliseu de Mariuá, onde lograram concentrar um grupo remanescente dos índios Manao sob o comando de um “principal” chamado Camandary. Algumas décadas mais tarde, entre as décadas de 1740 e 1750, o lugar seria conhecido como ‘Arraial de Mariuá’, a principal base das tropas de resgate para onde eram levados os escravos indígenas a serem despachados para a capital da colônia. A estimativa é que nessas duas décadas cerca de 20 mil escravos indígenas tenham saído do rio Negro (Wright, 1991).” (Andrello, 2006, p.72)

A complexidade da dinâmica entre os povos do Alto Rio Negro certamente foi afetada com essa logística facilitada pela derrota dos Manao. Os descimentos escravagistas cada vez mais sistemáticos e abrangentes, e as epidemias trazidas por eles diminuíram significativamente as populações locais. Nesse processo muitos povos foram expropriados de seus assentamentos tradicionais, precisaram se fundir com povos vizinhos para sobreviver, por vezes mudaram sua língua própria e assumiram uma nova, alguns se aliaram aos colonizadores e serviram de guias ou mediadores das excursões que buscavam escravos, e muitos daqueles povos que se opuseram de forma hostil foram literalmente eliminados. Provavelmente foi nesse período que os antigos habitantes do rio Tiquié e demais afluentes dos rios principais fugiram rumo às cabeceiras dos rios, onde por conta dos diversos trechos encachoeirados o acesso aos barcos era mais difícil. Mesmo em um cenário onde a agência indígena parece sufocada, surgem muitos personagens nativos que se aproveitaram da situação para galgar outros patamares na sociedade colonial. As funções ocupadas por esses indígenas quando se dispuseram a trabalhar para os brancos foram muitas e extremamente valorizadas: informantes, tradutores, guias, mediadores, práticos dos barcos, caçadores... Tais personagens quando se dispuseram a trabalhar em prol dos descimentos foram fundamentais para a efetivação dessas capturas e alguns capitães indígenas chegaram a se tornar famosos como “fornecedores de escravos” de outros grupos. Os europeus se utilizavam de disputas entre os grupos indígenas onde já existia a captura de cativos e guerras entre inimigos tradicionais para conseguir escravos e legitimar a escravidão. Entretanto as guerras tradicionais indígenas sempre seguiram regras específicas e não visavam o extermínio do outro, o que era ignorado pelos europeus que em diversos momentos da história

atacaram justamente com o objetivo de acabar com os povos que se opunham às investidas da conquista.

O caso dos indígenas que foram práticos e guias em embarcações europeias chama atenção pelo fato dessas figuras serem indispensáveis para o empreendimento colonial. Ao se deslocar pelo rio Negro e seus afluentes o que fica explícito desde um primeiro momento é que aquela não é uma via para principiantes na navegação. Se a paisagem esbanja beleza, seus riscos também não são menores: ilhas de pedra, grandes bancos de areia, florestas submersas na estação cheia, e canais que se fecham como labirintos são apenas alguns deles. Os naufrágios nesta região são muito comuns, em pleno 2017, no mês de novembro, o barco “Tanaka” naufragou ao bater em uma pedra no rio Negro no trecho entre São Gabriel da Cachoeira e Manaus deixando duas vítimas. Se mesmo com a moderna tecnologia de radares e sonares não foi possível impedir o acidente, não é difícil imaginar as condições que se navegava na segunda metade do século XVIII. Os guias nativos literalmente conheciam cada pedra no rio, as corredeiras e cachoeiras, os perigos de cada estação, onde estavam os outros grupos e como se comunicar com eles; sem o trabalho e a ajuda destas pessoas é bem provável que os europeus tivessem sido vencidos pela floresta.

Entre 1750 e 1777 ocorreu o “Período Pombalino”, fase em que o Marquês de Pombal ocupou o cargo de primeiro-ministro em Portugal e adotou políticas que buscava nas colônias possibilidades de reerguer a economia portuguesa que passava por uma grave crise. Nesse período foram criados os estados do Maranhão e do Grão Pará, foi intensificada a busca por produtos ou matérias-primas que pudessem ser comercializadas e incentivou-se a prática agrícola pelos colonos, uma tentativa de se efetivar a ocupação colonial. Nesse sentido foi também estimulado o matrimônio entre os colonos brancos e mulheres indígenas, com o objetivo de gradualmente civilizar os indígenas e incorporá-los a essa nova sociedade. Na metade do século XVIII o conhecimento acerca dos rios e geografia amazônica já eram mais substanciais, por volta de 1750 descobriu-se a ligação entre o rio Amazonas e Orinoco pelo rio Negro, o Canal de Cassiquiare que amplia as possibilidades logísticas e comerciais na colônia. Em 1755 foi criada a Capitania de São José do Rio Negro com sede onde hoje fica Barcelos, na época antiga vila de Mariuá. Dois anos depois em 1757 foi implementado o chamado “Diretório dos índios”, que extinguiu a gestão eclesiástica dos aldeamentos das missões e tirava os indígenas da tutela missionária, no lugar dos padres foram inseridos Diretores que ficaram responsáveis pela administração regional dos assentamentos.

As reformas pombalinas, cuja aplicação foi promulgada no Diretório dos Índios em 1755, devem ser vistas à luz de um projeto de governo (Almeida, 1997), da consolidação civil da Coroa portuguesa e do propósito de “civilizar” os índios ao decretar a expulsão dos jesuítas encarregados, até esse momento, de dirigir e administrar as aldeias. Os jesuítas foram acusados de ensinar a língua geral, o nheengatu, e não o português (Cabrera, 2002), em benefício de interesses econômicos da Ordem, concentrados no tráfico de escravos e nos acordos comerciais com os espanhóis, um obstáculo para Portugal. As políticas pombalinas foram substituídas pela Carta Regia de 1798, por meio da qual os indígenas ficaram na condição de órfãos que deviam ser protegidos do trato dos brancos, consolidando o que viria a ser a tutela dos índios no Brasil (Farage, 1991). (Cayón, 2013, p.46)

Com essa nova política os indígenas passaram a ser vassallos do rei de Portugal, uma estratégia da Coroa Portuguesa para ganhar território em uma região disputada e com fronteiras ainda não definidas. A mudança na administração dos aldeamentos não trouxe melhores condições de vida para as populações indígenas que continuaram sofrendo todo tipo de abusos com as novas autoridades que ocuparam os cargos de diretores. Enquanto vassallos do rei o status de “índio aldeado” implicava obrigações como o pagamento de tributos agrícolas, mas “em contrapartida eles tinham direitos ativos de propriedade coletiva, como terra, canoas e ferramentas; e representação e proteção por seus próprios funcionários nativos”. (Roller, 2014, p.7). Através da mobilidade espacial muitos índios conseguiram reivindicações e compensações ao assumirem papéis importantes ao mediar as relações entre o regime colonial e outros nativos. Em 1750 foi também o ano que se firmou o Tratado de Madrid, entre os reis João V e Fernando VI de Portugal e Espanha e que definia os limites pertencentes a cada Coroa na colonização da América do Sul. O território conquistado era estabelecido pelo princípio da “uti possidetis”, a ocupação efetiva, que requeria colonos assentados naqueles limites e por isso a pressa em tornar os índios vassallos do rei. (Hugh-Jones, 1981; Andrello, 2010). Em 1761 o Tratado de Madrid foi anulado pelo novo rei espanhol Carlos III.

Na colônia portuguesa em 1755 criou-se a Capitania de São José do Rio Negro e com ela uma tentativa de se interiorizar a autoridade portuguesa, nesse mesmo ano houve uma comissão de limites portuguesa e espanhola com o governador do Grão Pará, Mendonça Furtado chega em Barcelos com uma comitiva de mais de 700 pessoas em 25 barcos. (Andrello, 2010). Também foram construídas edificações e fortificações em lugares estratégicos como o Forte de Marabitanas e o Forte de São Gabriel da Cachoeira, por volta de 1760, o que veio a sobrecarregar ainda mais a mão de obra indígena que já vinha de um período de epidemias e abusos coloniais severos com os descimentos. (Andrello, 2010).

Dois relatos de meados do século XVIII que trazem informações importantes sobre a região, em especial sobre o rio Tiquié e a perspectiva colonial sobre a área, são os do ouvidor

Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio (1824 [1755]), e cerca de uma década depois, o do padre José Monteiro de Noronha (1856 [1768]). Ambos os autores narram de forma clara sobre todo um *modus operandi* colonial que dependia e abusava do trabalho escravo indígena, e uma colonização que já se estabelecia na região através de pequenos vilarejos e missões lusitanas. De forma geral são descritos os principais assentamentos, seus grupos e habitantes, bem como informações geográficas e ambientais, em especial sobre as conexões entre as bacias dos principais rios da região na área das cabeceiras, e as diferenças marcantes na paisagem entre os períodos de cheia e de seca, que tanto influenciam na navegação. O trecho que mais vale destacar destas narrativas é a afirmação de Monteiro de Noronha sobre a existência de minas de prata no rio Tiquié, informação que muito provavelmente mexeu com a imaginação gananciosa dos colonizadores que já buscavam com fervor o “El Dorado” amazônico. Em determinado momento de seu relato ele afirma que, “cinco dias de viagem pelo Ucayari, ou Uaupé acima desemboca na sua margem austral do rio Tiquié, depois de deixar na septentrional o riacho Macú. (...) No rio Tiquié se acharão em o anno de 1749 pedras, que depois de examinadas, e fundidas mostrarão ser de prata.” (Monteiro de Noronha, 1856, p.74). Essa busca e posterior exploração das riquezas minerais nas terras da região persistirá pelos séculos e chegará ainda aos dias de hoje como um ponto de tensão e dissenso entre os próprios indígenas, e de conflitos incontidos entre indígenas e não-indígenas.

Em 1777 foi assinado o tratado de Santo Ildefonso com o intuito de solucionar as disputas territoriais portuguesas e espanhola, em 1780 foi designada uma comissão portuguesa liderada pelo Capitão General João Batista Caldas e que tinha em sua equipe um hábil e preparado comandante militar, Manoel Lobo D’Almada, que visitou e mapeou os domínios portugueses conseguindo informações importantes para a gestão colonial da época. Anos mais tarde entre 1784 e 1799 Lobo D’Almada ocupou o cargo de governador da Capitania do Rio Negro e teve uma atuação importante na região com a fundação das aldeias de São Joaquim e Ipanoré no Uaupés. (Andrello, 2010). Em 1798 a Coroa aboliu os aldeamentos instituídos pelo Diretório e passou por grande dificuldade para conseguir aumentar a população mesmo com as medidas implementadas por Lobo D’Almada baseado nas premissas do Diretório, como o incentivo à agricultura, criação de tecelagens, criação de gado no alto rio Branco, entre outros.

O final do século XVIII é marcado por uma crise na economia colonial devido a já decadente corrida pelo ouro em Minas Gerais e região, com isso a Coroa tem a necessidade de expandir os limites na disputada Amazônia e encontrar fontes de riqueza para ascender economicamente. (Moreira Neto, 1983). Um relato importante dessa época que dá uma ideia da dimensão da escravidão indígena e das epidemias vem de Alexandre Rodrigues Ferreira,

naturalista e inspetor colonial que durante nove anos, entre 1783 e 1792, percorreu grandes áreas da colônia entre o Mato Grosso e o Noroeste Amazônico. Em sua “viagem filosófica” ele fornece informações cruciais para apresentar o contexto colonial da época à Coroa Portuguesa, as oportunidades econômicas existentes, os problemas mais urgentes e quais possíveis estratégias poderiam ser utilizadas na conquista. No trecho da viagem entre Barcelos e Marabitanas, entre o médio e o Alto Rio Negro ele reitera sobre o esvaziamento causado na região por conta dos descimentos, mas que ainda assim a prática persistia mesmo encontrando resistência por parte dos indígenas.

Não tem deixado, portanto, de ter seus descimentos. Em 1781 fez o principal Francisco Xavier o descimento de 40 índios da nação Jurí: erão 14 homens, 15 mulheres, e 11 menores entre machos e fêmeas; 14 dos homens já se ausentarão 8. E no ano de 1783 fez o principal Silvestre Joseph outro descimento de 16 pessoas, que também erão Jurís; a saber, 9 homens; 4 mulheres, e 3 rapazes: dos homens. (...) Esta deserção, que fazem os índios descidos succede, e succederá sempre em quanto se não trocarem os descimentos das capitánias. Assentemos, que, si os pretos não fogem para África, donde vem, não é por falta de vontade, mas pela falta de meios para atravessarem tantos e tão distantes mares. (Rodrigues Ferreira, 1983, p.111)

As informações de Rodrigues Ferreira trazem números relativamente baixos sobre os descimentos ao final do século XVIII e o motivo principal é porque literalmente já faltava gente na região por conta da intensa atividade das tropas de resgate que chegaram a deslocar aldeias inteiras para os aldeamentos das missões. As mortes pelas epidemias que dizimaram grande parcela da população, e a fuga dos sobreviventes rumo às cabeceiras dos rios, locais de difícil acesso às expedições escravagistas também foram as causas dessas mortes. A presença colonial na região até o final do século XIX se fazia principalmente através dos missionários e militares das tropas de resgate, somente por volta de 1780 chegaram “novas alteridades” como os cientistas que pesquisaram a região durante a IV Comissão de Limites de 1782 com o intuito de delimitar as fronteiras das colônias luso-hispânicas.

Se durante o governo de Lobo D’Almada houve um processo de interiorização do poder português em lugares mais remotos da Amazônia, após o período do Diretório sentiu-se essa ausência na capitania do Rio Negro, a distância dos rincões amazônicos da metrópole portuguesa fazia com que os funcionários coloniais estivessem mais interessados em seus interesses particulares e não os da Coroa. Não foram poucos os casos de colonos que ao invés de “civilizarem” os índios aos costumes europeus, acabaram se “indigenizando” e aderindo eles aos costumes dos índios. (Andrello, 2010; Wright, 2005; Hugh-Jones, 1981). Logo no início do século XIX em 1808 a família real Portuguesa e toda corte se mudaram para o Rio de Janeiro

em fuga à investida dos franceses comandados por Napoleão Bonaparte, esta estadia durou até 1821, o que antecedeu a independência brasileira em 1822.

A transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro e a independência do Brasil em 1822, vieram a adiar a reorganização administrativa da capitania – que nesse ano era rebaixada para a categoria de Comarca - , uma vez que o Grão-Pará e Maranhão, aderindo à nova nação em 1823, enfrentariam diversas revoltas como a Cabanagem que chegou a atingir Manaus em 1834. Relatos da época são unânimes em repetir lamentos quanto à decadência das povoações e à ‘ruína’ das realizações de Lobo D’almada no rio Negro. Em 1837, uma lei provincial criaria o ‘Corpo de Trabalhadores’, oficializando um regime de trabalho compulsório a que seriam submetidos mais de dois terços da população da comarca, praticamente reeditando o regime de escravidão. (Andrello, 2010, p.117)

A necessidade colonial pela mão de obra indígena levou à novas investidas contra as populações locais, as práticas também chamadas de “agarramentos” ou “pegas” tinham como objetivo capturar indígenas adultos para servirem aos trabalhos braçais e crianças para os trabalhos domésticos, já que existia uma ideia de que quando eram capturadas ainda novas as crianças eram passíveis de serem civilizadas. A partir de 1830 nas zonas de fronteiras como o Alto Rio Negro e seus afluentes Uaupés, Içana e Xié, os comerciantes luso-brasileiros, venezuelanos e colombianos passaram a aumentar as demandas sobre o trabalho indígena no extrativismo e a elevar ainda mais a exploração da mão-de-obra nativa. (Wright, 2005; Meira, 2018). Do início do século XIX até por volta de 1850 entre idas e vindas houveram atividades sem grande expressividade por parte dos missionários carmelitas. O proselitismo cristão em um primeiro momento pareceu promissor e fez com que os responsáveis católicos acreditassem estar estabelecendo alicerces para a Igreja do novo mundo, porém durante essa trajetória percebeu-se que estas bases não foram assim tão sólidas e muitos indígenas parecem ter sido convertidos apenas temporariamente, sem a supervisão dos padres voltavam tão rápido quanto podiam ao seu antigo modo de vida. (Hugh-Jones, 1981). Aos povos que se mostravam resistentes à conquista o extermínio era a solução encontrada pelos representantes coloniais inclusive com o aval dos missionários que utilizavam estratégias sórdidas para este fim. No trecho abaixo um breve relato do reconhecido naturalista Alfred Russel Wallace²⁸ que percorreu a região por volta de 1850, sobre “Frei José”, um sacerdote recém-transferido da Bolívia para o Rio Negro, justamente pela eficiência dos serviços prestados.

²⁸ Alfred Russel Wallace (1823/1913), nascido no vilarejo de Llandoc, próximo à Usk, no País de Gales teve uma formação diversificada; embora tenha se graduado em direito, a paixão pelos temas naturais foi o que o arrebatou anos mais tarde. Foi provavelmente o mais famoso naturalista a pesquisar a Amazônia no século XIX, e é geralmente lembrado como o autor menos famoso da “Teoria da evolução das espécies”, que imortalizaria Charles Darwin em 1858.

A certa altura da palestra, passamos a falar sobre a epidemia de varíola que então assolava o Pará. Aproveitando o ensejo, ele relatou-me um caso ocorrido consigo próprio e relacionado com o assunto, parecendo bastante orgulhoso de ter sabido utilizar-se “diplomaticamente” dessa terrível doença: Quando eu estava na Bolívia, havia diversas tribos belicosas instaladas ao longo do caminho de Santa Cruz. Os índios pilhavam e assassinavam os viajantes que por ali passavam. O presidente vivia mandando soldados para o local, tendo gasto vultuosas somas de dinheiro em armamentos e munições, mas sem conseguir com isso grandes resultados. Nessa época, grassava a varíola na cidade. Para prevenir o contágio, ordenava-se que fossem queimadas as roupas das pessoas que morriam em consequência do mal. Um dia, conversando com Sua Excelência acerca dos tais índios, sugeri-lhe um método prático e barato de exterminá-los, sem ter que apelar para tiroteios e vigilâncias. “Ao invés de queimar as roupas”, disse-lhe, “basta ordenar que elas sejam colocadas nos locais que os índios frequentam. Eles irão por certo apossar-se delas, e daí a pouco extinguir-se-ão como fogo-fátuo.” Pois bem: o Presidente seguiu o meu conselho, e foi dito e feito. Em poucos meses, ninguém mais ouviu falar das atrocidades dos índios. Quatro ou cinco tribos foram totalmente dizimadas! A bexiga faz o diabo entre os índios! (Wallace, 1979, p.204)

Se aqueles que estavam “a serviço de Deus” eram capazes de semear epidemias e agiam de forma a legitimar a escravidão ou a dizimar os indígenas que não sucumbiam aos abusos coloniais, não é de se estranhar os grandes vazios populacionais encontrados na calha dos rios principais por aqueles que percorreram a região ao longo do século XIX. Em 1850 é criada a Província do Amazonas, que traz consigo a volta do cargo de Diretor dos Índios e persiste no intuito de civilizar e catequisar os indígenas. Nesse momento a colonização vai subindo rumo aos trechos mais altos dos rios como Uaupés e Içana, e o objetivo se volta aos grupos mais isolados, que deveriam ser atraídos para as margens de onde poderiam ser mais facilmente acessados e realocados de acordo com as necessidades da Província. (Andrello, 2010)

A metade do século XIX parece ter sido especialmente movimentada na região, é nessa época que surge a primeira onda dos movimentos messiânicos que agregam elementos católicos e indígenas nos rios Uaupés e Içana. Líderes indígenas que se proclamam novos Cristos, que teve como principal expoente Kamiko Cristo entre os Baniwa (ver Wright, 2005) insuflam os grupos locais contra as violências e os abusos coloniais. (Hugh-Jones 1981; Wright, 2005). Em 1852 ganham visibilidade dois personagens importantes na história colonial do Alto Rio Negro que vieram implementar as medidas do novo Diretório. Um é o missionário capuchino, Frei Gregório José Maria de Bene, responsável pela catequização indígena nos rios Uaupés e Içana; o outro, é o tenente da guarnição de São Gabriel da Cachoeira, Jesuíno Cordeiro, que neste mesmo ano foi indicado como Diretor de Índios dessa área. O que inicialmente pareceu ser uma aliança entre o missionário e o Diretor, uma vez que fora o próprio Frei quem recomendou Jesuíno ao cargo, logo tornou-se um conflito por não chegarem a um consenso sobre a relação

com os indígenas. Jesuíno Cordeiro que tivera sua indicação ao cargo de Diretor de Índios por aparentar ser respeitado pelos indígenas da região logo mostrou-se como um terrível escravocrata associado às mais diversas violências contra os povos da região, como a captura e escravização dos remanescentes dos grupos que ainda habitavam os trechos mais altos dos rios Uaupés e Içana, abusos sexuais das mulheres indígenas, e o extermínio daqueles grupos que resistissem. (Hugh-Jones, 1981; Wright, 2005; Andrello, 2010) Uma característica de Jesuíno Cordeiro que era comum aos demais Diretores de Índios da época, entre as décadas de 1850 e 1870, era que realizavam grandes empreendimentos particulares se utilizando do cargo para se beneficiarem, como na captura de escravos para venda particular ou forçando os indígenas no extrativismo dos produtos da floresta para assim se estabelecerem como comerciantes. Um trecho da passagem do conde Ermanno Stradelli pela região por volta de 1880 fornece informações sobre as dificuldades encontradas na ocupação da calha do rio Uaupés e sobre o tenente Jesuíno Cordeiro:

No Uaupés foram várias vezes iniciadas, retomadas, abandonadas as missões, e não só isso, mas todos os tipos de missões: religiosas, com os carmelitas e os primeiros franciscanos, de 1841 a 1853 ou por volta disso; depois laico-militares, com o tenente Jesuíno, morto há pouco, e pouco mais civilizado que os civilizados. Foi na casa dele que, chegando eu um dia repentinamente, encontrei toda a família nos trajes de nossos ancestrais; e, quando me desculpei por ter chegado tão inoportunamente, Jesuíno me explicou a coisa com a maior naturalidade do mundo: ‘Amigo, seria necessário muito sabão se andássemos sempre vestidos’. (Stradelli, 2009, p.233)

Foi também em meados de 1850 que foram distribuídas pelos Diretores de Índios as “cartas-patentes” que nomeavam os “Principais” que depois viriam a ser chamados “Tuxauas”, lideranças indígenas escolhidas pelos representantes do Império na figura do Diretor que funcionavam como intermediários nas relações entre os não indígenas e indígenas. Havia uma relação de confiança entre o Diretor e os Principais estabelecida através de longos períodos de trocas comerciais, em que se esperava das lideranças indígenas o empenho para o sucesso dos aldeamentos e auxílio na captura de trabalhadores em troca de produtos como armas, munição e mercadorias, ou mesmo de certas “vantagens”, como o “privilégio” deles mesmos ou dos seus próprios grupos locais não serem escravizados. Em 1866 foi extinto o cargo de Diretor dos Índios, mas na prática aqueles que ocuparam o cargo como os militares/comerciantes estabelecidos na região como o tenente Jesuíno Cordeiro, não deixaram de exercer grande influência e continuaram com suas atividades comerciais e empreendimentos pessoais, todos eles dependiam da mão de obra indígena já sobrecarregada. (Wright, 2005; Andrello, 2010; Vinente, 2018)

Em 1870 tem início o período da borracha, que teve seu auge entre 1879 e 1920 e causou toda uma nova onda exploratória na Amazônia, foi quando se estabeleceu de forma clara o sistema de escravidão indígena através da dívida, o aviamento. Como destaca Andrello (2010, p.129) ao se referir sobre o “boom da borracha”, não se trata de “um período diferenciado na história econômica e social da região, mas sim como uma forma ampliada, intensa e temporária, das formas de exploração de recursos e dos homens de longa tradição na região.” Quem faz um estudo detalhado sobre o aviamento é Márcio Meira (2018), onde mostra que este sistema baseado na dívida tem sua gênese nos primórdios da colonização sul-americana, alcança seu auge no período da borracha, mas persiste até os dias de hoje de outras formas, como através da retenção dos cartões de benefícios dos indígenas, como o bolsa-família, pelos comerciantes de São Gabriel da Cachoeira em troca de mercadorias a crédito.

Apesar de todas as denúncias, o sistema de aviamento persistiu porque, além de estar baseado em antigas e anacrônicas relações de comércio e trabalho, estabelecia um vínculo de dívida entre o aviado e o aviador, o freguês e o patrão, este último definindo unilateralmente os preços tanto das mercadorias que “vendia” quanto dos produtos que “comprava”. Este aspecto econômico e político, a constituição de uma dívida impossível de ser paga, forjou o surgimento de elites “brancas” que exerciam total controle e dominação da sua rede de fregueses ou aviados. Vemos aí o quanto o escambo e a dívida se retroalimentaram continuamente e a relevância das duas para a ininterrupção e persistência do sistema de aviamento. (...) Outro fator que explica a continuidade e o aprofundamento desse sistema é exatamente a sua anterioridade em relação ao período da borracha, pois já havia se estabelecido e fortalecido desde os tempos coloniais. Naqueles primeiros momentos do processo colonial, a “mola propulsora” do aviamento, além dos interesses mercantilistas e das novas necessidades de consumo europeus por produtos como o cacau, a canela, o cravo, a salsaparrilha, entre muitos outros, foi também o forte apelo que as mercadorias manufaturadas europeias, desde miçangas a instrumentos de ferro e armas de fogo, exerceram sobre os povos indígenas. (Meira, 2018, p.99)

Atraídos pelas oportunidades econômicas da borracha chegam à região novos “patrões”, alguns deles ficaram marcados na história do Alto Rio Negro pelo controle e violência com que se relacionavam com os indígenas, como Don Germano Garrido y Otero, comerciante espanhol chegado por volta de 1870 e que tinha relações comerciais com as principais casas aviadoras de borracha em Manaus de onde o produto era exportado para Estados Unidos e Europa. Don Germano ficou conhecido como o “dono do Içana”, mas durante algum tempo sua poderosa rede de “fregueses” se estendia à uma região mais ampla, como por exemplo o rio Tiquié onde até o famoso tuxaua de Pari-Cachoeira José Metri o tinha como patrão. Ainda hoje existem descendentes de Garrido que vivem em São Gabriel da Cachoeira e atuam principalmente como comerciantes. Anos mais tarde chegaria à região uma forte concorrência aos Garrido, a família Albuquerque, que tinha como principal expoente Manuel

Antônio de Albuquerque, o Manduca, filho de pai militar com uma mulher indígena que ficou conhecido pela extrema violência com que tratava os índios. Já no início do século XX Manduca espalhou o terror pelo rio Uaupés e afluentes e exerceu um controle extremo por aproximadamente duas décadas, proibindo inclusive a circulação de canoas sem sua autorização. Ainda hoje as ruínas da antiga casa de Manduca podem ser vistas por quem transita pelo baixo rio Uaupés, memórias de um personagem que encarna toda uma “cultura do terror” na relação entre brancos e indígenas e que é lembrado com profunda dor pelos descendentes daqueles que sofreram seus abusos mesmo após tantas gerações.

Com o declínio da missão carmelita desde o início do século XIX por não formar noviciados no Brasil, os franciscanos puderam expandir suas atividades, chegaram à região do rio Negro por volta de 1871 e em 1879 retomaram as missões no Uaupés, primeiramente com Venanzio Zilochi em Taracua, no baixo Uaupés. Em 1881 chega o Frade Matteo Canioni, mesmo ano que se instalam no rio Tiquié. (Hugh-Jones, 1981; Vinente, 2018). Um documento importante na história de Pari-Cachoeira que legitima não apenas a ocupação, mas a chefia da comunidade pelos *Yeparã Panicu*, é a carta-régia assinada pelo Frei franciscano Venâncio Villochí em 1882, que conferia a qualidade de Capitão ao Principal João Silgueira da Missão de São Pedro D’Alcântara, nome da missão franciscana de Pari-Cachoeira neste tempo. A cópia deste documento é mostrada com orgulho por seus descendentes e logo em nosso primeiro encontro o senhor Afonso Machado a levou para que eu pudesse arquivá-la à pesquisa, nele se lê:

“Eu, abaixo assignado Fr. Venancio Zillochi Missionário Apostólico franciscano do Rio Tiquié, afluente do Uaupés e Diretor das missões nele estabelecidas, nomeio capitão da missão de São Pedro d’Alcantara ao Senhor Principal da dita Missão João Silgueira e em sua ausência ao filho Mor, Manoel Silgueira, impondo-lhe as seguintes condições: Cuidar a capella e casa do Missionário. Obrigar aos moradores da dita Missão a que acabem as casas principiadas, [e] mesmo a fazer aquellas que não há tem feitas. Atuar na construção das casas da Missão. Cada três meses mandar (si o padre missionário não está presente) um morador de cá donde se acharse o padre para notificar os óbitos, nascimentos, e novidades habidas nos ditos três meses. Obrigar a todos fazerem suas roças para [ilegível] mantimentos e para proverem suas necessidades. Proibir absolutamente a venda dos indígenas Macú, como também impedir, do modo que poder, as assim ditas pega-pega [invasão de aldeias e captura de pessoas]. Finalmente, em caso de necessidade, dar quota para o serviço público, é dizer, quando chega o missionário, tem que dar o que ele quer, para seu trânsito”.²⁹

²⁹ A foto da cópia desta carta-patente apresentada por Afonso Machado encontra-se no Anexo II deste trabalho intitulado, “A legitimidade documentada da Chefia Yeparã Panicu.”

Nesta carta-patente é possível entender as atribuições dessas lideranças indígenas que assumiam os cargos de Principais, Tuxauas e posteriormente os capitães, entre as principais zelar pela prosperidade do assentamento da missão e apresentar os informes principais daquela área. Estes títulos não eram vitalícios, mas deviam ser renovados periodicamente pelos responsáveis pela missão, e se diferenciam na medida em que “enquanto o tuxaua tinha como área de atuação a aldeia, ou seja, seu núcleo de parentes diretos, ao capitão era dada autoridade sobre os demais indígenas no âmbito da missão religiosa”. (Vinente, 2018, 71). Neste documento fica perceptível que naquele momento os padres tentavam combater a escravidão ilegal indígena, porém sem grande expressividade. Mesmo com uma autoridade reconhecida por brancos e indígenas, a ordem dos Franciscanos não dispunha de um grande número de missionários e não conseguia fazer frente à atuação dos grandes comerciantes da região que persistiam nas práticas de captura de índios para trabalhos braçais no extrativismo ou nas “casas de família” em Manaus.

A missão franciscana sofreria um revés marcante poucos anos depois em 1883 com a chegada do Frei Illuminato Coppi, padre extremamente rígido e obstinado em desacreditar os indígenas de suas próprias crenças. Com o intuito de acabar com um suposto “culto ao diabo”, referindo-se as práticas envolvendo o ritual de Jurupari, o Frei expôs de forma pública durante a missa de domingo na comunidade de Ipanoré no rio Uaupés, objetos considerados sagrados pelos povos da região como flautas e máscaras tradicionais que não deveriam ser vistos pelas mulheres. Porém, ao contrário do que imaginava o padre, os indígenas não deixaram suas convicções, mas ficaram extremamente ofendidos com sua atitude e enfurecidos obrigaram os missionários a fugir dali. (Stradelli, 2009; Andrello, 2010; Wright, 2005) Após esse evento as atividades missionárias só voltariam à região no século XX, já com a ordem dos salesianos.

O século XX e a chefia de José Metri

O início do século XX é marcado pelo apogeu do ciclo da borracha e a crescente exploração que o regime do aviamento impunha a tantos povos na calha do Rio Negro e seus afluentes. Os indígenas se viam encurralados, do lado brasileiro, pela região do baixo e médio Rio Negro vinham os patrões da borracha, da região mais ao norte onde se encontram as cabeceiras dos rios principais, vinham os balateiros colombianos, ambos conhecidos pela violência com que tratavam os índios. Nesta primeira metade do século XX dois relatos sobre

o Noroeste Amazônico trouxeram contribuições valiosas para visualizarmos o contexto da época e conhecermos alguns dos personagens que fizeram parte desta história, em especial na localidade de Pari Cachoeira. O primeiro é a obra clássica “Dois anos entre os indígenas - Viagens ao Noroeste do Brasil (1903-1905)” do linguista e etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg, que viajou pela região entre os anos de 1903 e 1905 e esteve em Pari-Cachoeira em 1904. Além de um quadro geral da região, ele nos fornece informações sobre a comunidade de Pari e a ascensão de um jovem chefe *Yeparã Panicu* que mais tarde viria a se tornar um dos personagens mais conhecidos na história do Alto Rio Negro, o tuxaua José Demetério Silgueira, ou José Metri. Vinte e quatro anos depois, outro importante documento sobre a região é o relato da viagem feita em 1928 pelo militar Marechal Boanerges Lopes de Souza que deu origem ao livro “Do Rio Negro ao Orinoco”. Boanerges ocupava o posto de chefe do Serviço da Comissão de Fronteiras, esteve em Pari-Cachoeira e suas descrições trazem alguns dos desdobramentos da chefia de José Metri já consolidada, cerca de uma geração após a passagem de Koch-Grünberg.

Em sua subida pelo rio Tiquié em 1904 Koch-Grünberg reitera a violência vivida pelos povos indígenas da região, em que são repetidas as histórias de aprisionamentos e deslocamentos de aldeias inteiras, destruição de vários sítios, mortes e abusos por parte dos brancos que deveriam gerir a colonização nesta área de fronteira, mas que tinham como prioridade seus interesses individuais mercantis. A população local ficava cada vez mais sobrecarregada com trabalhos e dívidas e aqueles que não se sujeitavam a este regime de escravidão eram duramente perseguidos.

Ele me narrou mais outros feitos horrores dos soldados brutos e do seu Superintendente, que se esquecera de seus deveres e sua honra. Aqui (ao tuxaua Joaquim) aconteceu coisa semelhante como ao tuxaua Marco em Urubú-Lago. Eles saquearam a sua bela e grande aldeia e a incendiaram. A sua gente tinha se espalhado em todas as direções, por medo dos soldados. Agora ele com uns poucos homens estabeleceu-se aqui, mas a roça está ainda nova demais e rende muito pouco. Faltavam mulheres que nela trabalhassem, que fizessem beijús e farinha. Também a sua “patente de tuxaua” que no passado o “Pai Venâncio” lhe tinha conseguido, desapareceu queimada no incêndio. (Koch-Grünberg, 2005, p. 276.)

Em outro trecho fica nítida toda a “cultura do terror” (Taussig, 1993) que permeava essa relação entre indígenas e não-indígenas. O relato do tuxaua Joaquim da antiga missão tukano, localizada na Cachoeira Tukano, no médio Rio Tiquié, nos dá a dimensão do tipo de violência assustadora operante na região:

Um jovem colono de São Gabriel, viajando no baixo Caiarý, embriagado, começara uma briga com o Lorenzo, um chefe Tukano, e foi morto pelos seus escravos Makú. Aí foi aplicado um recurso que já causara muita desgraça e normalmente atinge o inocente: o Superintendente organizou uma “expedição punitiva”. Alguns colonos do rio Negro e do baixo Caiarý, brancos e mestiços, e dois negociantes armênios associaram-se a ele, e o bando todo subiu pelo rio Tiquié, saqueando, incendiando e assassinando, até o povoado dos Tukano em Uira-poço, cuja aniquilação era o ponto alto das ações heroicas destes representantes de uma civilização mais elevada. (Koch-Grünberg, 2005, p.280)

Estas “expedições punitivas” que tanto lembram as “guerras justas” de um período anterior e que visavam o extermínio daqueles que se opusessem de forma violenta às investidas coloniais fizeram parte do *modus operandi* utilizado na conquista em que a violência é uma das principais ferramentas para a dominação do outro. Neste período Pari-Cachoeira já participava de uma economia global como provedora de produtos extrativistas assim como várias localidades da região do Alto Rio Negro, nesta extensa rede mundial o tuxaua de Pari, José Metri, tinha como patrão o espanhol Don Germano Garrido y Otero, comerciante que através das “Casas Garrido” mediava o lucrativo negócio da borracha com as casas aviadoras em Manaus. O Sr. Garrido era amigo pessoal de Theodor Koch-Grünberg, e inclusive o recebia em sua própria casa, na localidade de São Felipe, que servia como base para as incursões do pesquisador alemão. Não por acaso o pesquisador foi bem recebido em Pari-Cachoeira, já que, “como o tuxaua nos contou, Don Germano repetidamente lhe tinha recomendado de tratar-nos bem e nos ajudar de todas as maneiras” (Koch-Grünberg, 2005, p.347). Como descreve Koch-Grünberg, a pequena vila da época tinha cerca de cem habitantes, todos familiares e afins do falecido líder Manuel Silgueira, o primeiro *wiogü* (chefe) de Pari.

O povoado estava um pouco terra adentro, na margem descampada à direita da cachoeira: uma maloca muito grande, já um pouco arruinada; ao lado, a grande choça familiar do falecido tuxaua, onde viviam agora a viúva e seu filho mais novo com a família. Havia mais duas choças familiares na outra margem do rio. Da antiga Missão de São Pedro, nem sinal. (Koch-Grünberg, 2005, p. 283)

Nesta fase José Metri havia acabado de suceder seu pai Manuel Silgueira na chefia da comunidade e ainda não detinha plenos poderes nas decisões locais já que dependia da aprovação dos tios paternos para as principais deliberações. A imagem de um chefe tão imponente em tão jovem idade parece ter surpreendido o pesquisador alemão e outros que vieram depois dele: “por ser Tukano, sua altura corporal era considerada extraordinária: 1,76m. Era esbelto, mas de uma musculação perfeita, seu rosto era belo, até segundo os nossos conceitos. Seus olhos grandes estavam brilhantes”. (Koch-Grünberg, 2005. p. 288). Ainda

jovem José Metri já tinha duas esposas, assim como o havia tido seu pai Manuel Silgueira, número que passou para três, anos depois, o que já impressionava o pesquisador: “O chefe possuía duas mulheres, uma Tuyúka e uma Tariána, que lhe tinha dado já uma meia dúzia de crianças excelentes, a poligamia parece ser em todo Caiarý, um direito exclusivo dos chefes.”(Koch-Grünberg, 2005. p. 288). José Metri era uma liderança política hábil em construir alianças tanto com os indígenas de outros grupos que viviam na região quanto com os brancos que ali chegavam no contexto da colonização, fossem eles missionários, militares ou comerciantes.

Essa habilidade em se posicionar estrategicamente no contexto do encontro colonial fez com que José Metri conquistasse o respeito e o temor de índios e brancos; era um chefe carismático e simpático, mas que sabia ser implacável quando contrariado, que entendia seu lugar na cadeia de aviamento amazônica, e sabia como conquistar seus interesses pessoais a partir desse lugar. Ademais, Metri ocupava também um lugar de prestígio entre os grupos da região, já que era um reconhecido Bayá (cantor/bailarino), o que o legitimava entre os seus e os seus outros. Ao frequentar uma festa em uma maloca vizinha Koch-Grünberg (2005) afirma que “os mestres da dança eram o tuxaua José e seu tio mais novo. O chefe valia em geral como o dono de toda a festa de dança e como o ordenador da dança. Os moradores da maloca davam apenas a acolhida e não participavam nas danças.” (p.350).

O porte físico de José Metri, bem maior e mais forte que os demais indígenas da região causava admiração e temor a quem o visse e sempre foi também motivo de orgulho para os *Yeparã Panicu*. Porém, como contam os descendentes de Metri atualmente em Pari-Cachoeira, durante a estadia de Koch-Grünberg um fato específico teria causado a diminuição tanto da estatura, quanto da fertilidade das gerações atuais. A venda do Trocano Iára, o tambor sagrado dos *Pãresi*, para o alemão Schmidt que acompanhava Koch-Grünberg em sua estadia, é identificado como um momento marcante de perda de conhecimentos e vitalidade do clã. Ainda hoje as lideranças *Panicu* relembram de forma enfática a ausência desse objeto, e já tem inclusive um documento elaborado para que a peça que atualmente reside em um museu alemão seja repatriada. Em seu relato Koch-Grünberg (2005) descreve a negociação e alguns aspectos desse incrível tambor que, como ele mesmo afirma, teria sido um dos principais motivos para sua ida até Pari.

O dia 12 de abril era um grande dia para a coleção. Schmidt comprou o tambor de sinalização! Eu lhe tinha entregue totalmente o negócio, porque ele estava naturalmente mais calmo diante do objeto do que eu, com o meu entusiasmo etnográfico, e conseqüentemente ele podia adquirir o tambor mais facilmente e mais barato. (...) O tambor é uma peça magnífica de primeira classe, de idade considerável. É feito de um só pedaço de madeira: um cilindro grandioso de 1,81 de comprimento

e de 2,12m de circunferência, feito de uma madeira muito dura, que em língua geral é chamada *mirauatá*, e na parte de cima tem quatro orifícios redondos, unidos por uma fenda estreita, para a emissão do som. É um trabalho de arte, usando o fogo, através dos orifícios para escavar o cilindro por dentro. (...) (Koch-Grünberg, 2005, p. 292)

Seduzidos pela vontade de coletar o maior número possível de relíquias etnográficas para os museus internacionais que custeavam as viagens científicas os pesquisadores que passaram pela região nesta época não tinham pudor em negociar os mais valiosos objetos indígenas por quinquilharias como anzóis, chitas, miçangas, espelhos, terçados, machados, ou, quando muito, espingardas. Algumas peças como o tambor trocano dos povos Ye'pá Masã nunca foram meros objetos e a ausência destas ferramentas de manejo do mundo, interferiu de forma drástica nos modos de vida indígenas que usavam destes instrumentos como meios para obterem e conservarem sua vitalidade, fertilidade e saúde. Gabriel Gentil (2005), pesquisador e conhecedor *Yeparã Panicu*, discorre sobre a importância do tambor Trocano entre os Ye'pá Masã.

Quando faziam dabucuris, tocavam o tambor trocano. O tambor era bem enfeitado com penas de pássaros, arara, mutum, japú, garça, gavião. No tambor tinha desenho de *Bëhpó*. O tambor era feito com árvore piquazeiro, e pau amarelo. Não é qualquer pessoa que fazia o tambor trocano, somente quem entendia, é que fazia. Era tocado por um *Bayá*. O *Bayá* sabia como bater, cada som tinha seu significado. Para fazer rituais e danças sobre *Ñahsa-bahsá*, era tocado lentamente. Costumavam tocar no dia de dança bem cedo. Mas mais importante, é tocado nos dias de iniciações, em que os rapazes são treinados no *A'moyeri-u'tu*. No dia de dabucurí, era tocado também. E no dia de trabalho pesado, quando vinham ventos fortes para fazer parar tempestade, era tocado. Alarme, para quando chegavam gentes para raptar moças, ou brigas era tocado. Na morte do tuxaua da maloca era tocado. Na eclipse da Lua os velhos tocavam e dançavam. O chefe da maloca, mandando fazer caxirí, ele tocava, agora cada toque o povo entendia. Na entrada de verão, Às 7:00 horas da noite, tocavam. Assim, cada tipo de toque tinha seu significado: da festa e época, climas, sempre batiam no tambor trocano. O tambor toatë era muito importante na maloca. O meu avô José Metri ele sentava ao pé do primeiro esteio da maloca, fazia Cerimônias, fumava cigarros, comia ipadú, no banco grande de dois braços de comprimento. Sentando-se ao pé do esteio, assim o banco era o Banco do Dono da Casa, *wiogëya-kumu-õ*. (Gentil, 2005, p.158, 159)

Apesar de reconhecer a verdadeira obra de arte que era o tambor Trocano, para Koch-Grünberg era apenas mais um item de sua imensa coleção despachada para a Europa. Certamente ele não imaginaria que mais de cem anos depois os descendentes de José Metri ainda estariam atrás do excepcional objeto como demonstra o documento abaixo, que me foi mostrado por Afonso Machado durante o período do trabalho de campo.

HISTÓRICO DO "TROCANO YARA"

No ano de 1901, foi construído o "TROCANO YARA" pelos TUKANOS da classe Nobre, no Rio Tiquié em Pari-Cachoeira, sob a coordenação do TUXAUA JOSÉ METRI. O Trocano foi construído justamente para comemorar o ATO CERIMONIAL da MATURIDADE de seu filho Júlio Machado, futuro Tuxaua, (foto ao lado).

Então primeiras batidas foram inauguradas durante a Cerimonia Indígena este foi o líder que convidou os primeiros Missionários em 1934 no Distrito de Taracúá - Rio Uaupés para a escolha do Rio Tiquié, para implantarem A evangelização e a Educação (Primeiras noções sobre a Higiene) no meio de varias Etnias existentes dentro do Rio Tiquié, em Pari Cachoeira/Amazonas.



Em 1904, o "Trocano Yara" foi negociado a um pesquisador alemão denominado Schmidt, cuja presença foi incansável, cansado da sua presença, o tuxaua José Metri negociou, de princípio a troca de um fuzil, cujo este não possuía, posteriormente negociou a troca de objetos insignificantes como: 5 machados, 2 facões, anzol e fósforo.

O Trocano era uma única peça bem trabalhada um cilindro de 1.81m de comprimento e 2.15m de perímetro de madeira duríssima (Piquizeiro).

O referido instrumento era de suma importância dentro da Maloca, localizava próximo a pista da dança, lado direito, foi um instrumento benzido pelo Pajé e Kumu de nome UTÁYAI (Pajé Pedra) inspirando poderes mitológicos era considerado como um ser vivo (Pai e Avô da Maloca) era tocado para anunciar um caxiri (bebida típica) para acalmar trovoadas (fenômenos da natureza) para alarmar contra um perigo de guerra; quando tocavam de manhã, fechavam as portas da saída da Maloca. Afim de que o som se concentre no interior da Maloca e saia pela Frente; o SOM do TROCANO emitia a longa distância, de Pari-Cachoeira à São José (abaixo) de Pari Cachoeira à Caruru (acima) o poder de emitir som a longa distância foi dado pelo pajé supra citado, mais o poder de curar as doenças a qualquer paciente indígena e quem vier tocar nela. O Trocano em si era considerado o senhor da PAZ, da união e fortalecedor do crescimento da população indígena TUKANO.

Após a partida do referido "Trocano Yara" a estatística de crescimento da população indígena TUKANA continua baixa. O anseio do povo Tukano é ver o retorno do "Trocano Yara"

Nos anos de 1902 e 1903, antes da negociação do "Trocano Yara" a cultura tradicional indígena Tukana, estava no auge, nos contos, nas danças, nos atos cerimoniais, na arte de como tocar; cariço, flauta e demais instrumentos musicais indígenas Tukano.

Após a negociação toda a cultura indígena Tukana e das demais etnias perderam o sentido e tudo ficou esquecido, nós os Tukanos sabemos através dos relatos dos nossos avós sobre a existência deste instrumento valioso, conservamos até o presente momento os nossos costumes tradições e cultura apesar da gente ser índios integrados.

Os indígenas Tukanos já tem em mente de como vão receber o "Trocano Yara", de como irão proceder após o retorno. Portanto em anexo segue a ATA da reunião sobre a discussão e resolução a respeito do Trocano realizada no dia 20 de abril de 1999.

Eis o resumo histórico do "Trocano Yara" dos Tukanos de Pari Cachoeira.

João Machado
JOÃO MACHADO
DESCENDENTE DIRETO

José Machado
JOSÉ MACHADO
DESCENDENTE DIRETO

Carlos Eugênio F. Machado
CARLOS EUGENIO F. MACHADO
DESCENDENTE DIRETO

Afonso Machado
Afonso Machado
Descendente Direto

João Bosco Lopes Machado
JOÃO BOSCO LOPES MACHADO
DESCENDENTE DIRETO

José Maria Lopes Machado
JOSÉ MARIA LOPES MACHADO
DESCENDENTE DIRETO

Imagem 12: "Histórico do Trocano Yara", cedido por Afonso Machado durante o trabalho de campo em 2019.

Da passagem de Koch-Grünberg por Pari-Cachoeira destaco ainda a recepção que teve na comunidade pelo chefe José Metri que logo em sua chegada apresentou ao pesquisador a carta-patente assinada pelo Padre Venancio Zilocchi que lhe conferia o título de capitão daquela localidade, a mesma carta cuja cópia me foi mostrada quando cheguei à Pari por Afonso Machado e que legitima a liderança *Yeparã Panicu* mais de um século depois.

O chefe de Parý-Cachoeira mostrou-me um documento escrito, herdado do seu pai, que foi dado e assinado por Pe. Venâncio. O documento contém dez itens que o finado chefe devia jurar cumprir. Um dos itens proibia expressamente a vender os Makú escravos. Estes bons ensinamentos foram esquecidos ou nunca cumpridos, porque até aos dias de hoje floresce a lucrativa venda das crianças Makú. (Koch-Grünberg, 2005, p.287)

O fornecimento de gente indígena para as demandas coloniais fazia parte da rotina dos capitães que por vezes os negociavam também como empreendimentos particulares. Apesar de tentar coibir os descimentos e os “pegas” em períodos anteriores, os missionários também necessitavam dessa mão de obra nativa em seus empreendimentos e tentavam controlar esse tráfico ilegal de escravos como visto no documento assinado pelo Padre Venâncio. No Alto Rio Negro há uma forte hierarquia, onde os povos chamados maku (atualmente Naduhup) não eram sequer considerados “gente” pelos povos tukano e baniwa, que ocupam status mais altos; dessa forma os “maku” eram as escolhas preferenciais nos momentos das transações comerciais com os não-indígenas que dependiam da mão-de-obra indígena para os mais diversos fins. A própria relação entre os tukano e os povos “maku” eram percebidas como um tipo de servidão/escravidão por Koch-Grünberg (2005), dizia ele que, “os tukano de Parý-Cachoeira, que eram senhores muito acomodados e (...) mal conheciam o caminho das suas próprias roças, mantinham escravos Maku, os quais lhe deviam fazer todos os trabalhos”. (p.290) Em meu período em campo pude notar que tem havido uma mudança nesta relação de proximidade e dependência entre os povos tukano e naduhup, em especial Hupda e Yuhupdé em Pari-Cachoeira. Atualmente as casas destas famílias se encontram afastadas das principais vilas da comunidade e as pessoas destes grupos pouco participam da rotina comunitária mesmo tendo alunos matriculados na escola, sendo convocados principalmente para trabalhos específicos na roça. Com o esvaziamento de muitos sítios na calha do rio Tiquié por conta da recente migração Tukano para a cidade de São Gabriel, muitas localidades tem sido ocupados por famílias de povos naduhup que agora têm suas próprias comunidades nos leitos de grandes rios, o que não acontecia antigamente.

Em 1928, cerca de uma geração após a passagem de Koch-Grünberg pelo Noroeste Amazônico, quem traz as principais informações sobre Pari-Cachoeira é o Marechal Boanerges Lopes de Souza, em seu famoso relato, “Do rio Negro ao Orinoco”, de 1959. O contexto da região do Uaupés e Tiquié havia sofrido mudanças com a criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) em 1910, que no Alto Rio Negro passou a ter como seus representantes locais os próprios patrões da região, endossando com o cargo de “delegado” a personagens que já atuavam nas frentes coloniais junto aos indígenas como militares e comerciantes e que vinham de um longo histórico de exploração e abusos da mão-de-obra nativa. É nesse momento que surge outro famoso personagem da história do Alto Rio Negro, Manoel Antônio de Albuquerque, o famoso “Manduca”³⁰, comerciante filho de português com uma indígena Piratapuia. Chegado na região após ter estudado em Manaus nos primeiros anos do século XX, Manduca e sua família já atuavam como comerciantes entre a região do rio negro e a capital. Com o prestígio influência política de sua família em pouco tempo assumiu o cargo de “Diretor dos Índios dos rios Uaupés, Içana e Xié”, que com a criação do SPI passou a ser de “delegado”, cargo que continuou sob o domínio de sua família. Como narra Lopes de Souza (1959), os “Albuquerque monopolizaram, para seu serviço particular, por longo tempo, os índios do Uaupés, baseados na tutela que exerciam como delegados dos índios.” (p.155) Durante cerca de vinte anos a família Albuquerque controlou de maneira violenta o negócio da borracha e do caucho no rio Uaupés e seus afluentes, aprisionou indígenas no ciclo de dívidas do aviamento e reagiu de forma brutal contra brancos e índios que ousassem se opor ao seu domínio. As histórias horripilantes que contam sobre a violência de Manduca são lembradas ainda hoje pelos indígenas Ye’pá Masã, que sempre citam o infame personagem quando cruzam pelas ruínas de sua casa em um antigo sítio abandonado no baixo rio Uaupés.

Além dos horrores de Manduca, Lopes de Souza pôde ver em 1928 a chefia consolidada de José Metri que nessa época já possuía três esposas e era o grande tuxaua do rio Tiquié que controlava a região com mãos de ferro. As histórias sobre o chefe contam que além de um hábil político que de forma carismática e assertiva tecia importantes alianças, José Metri tinha também uma face ditatorial e se impunha diante de indígenas e brancos sem se abster da violência caso fosse necessário:

O capitão José é o tuxaua de maior fama no Tiquié. É um digno representante das velhas tradições da raça indígena tão decantada pelos poetas e prosadores da literatura

³⁰ Um material que narra a chegada de Manduca à região e como o clã Ye’pá Masã, *Duca Porã* esteve envolvido nesta história é tratado por Rafael Rodrigues (2019), em sua tese de doutorado intitulada “Descendo o rio: Memórias, Trajetórias e Nomes no baixo Uaupés (AM)”.

indiana. Seu prestígio estende-se até as cabeceiras do rio. É respeitado e temido pelos outros tuxauas. (...) Conta-se, entre suas proezas, que certa vez bloqueou grande parte do rio – por dezenas de quilômetros- cercando-o a vara para que ninguém pescasse neste trecho. Fê-lo em represália a uns índios que costumavam fazer colheitas servindo-se do timbó. (...) o ato violento do tuxaua José deu resultado porque os prejudicados, receando-lhe a luta, propuseram-lhe acordo, aceitando suas imposições. (Lopes de Souza, 1959, p.176)

Percebe-se que a influência da chefia do líder de Pari-Cachoeira tinha um amplo alcance na calha do Tiquié, sua importância se dava não apenas no fluxo de mercadorias, já que era o principal freguês entre os grandes patrões da região, no caso os Albuquerque, mas também controlava os principais recursos naturais disponíveis em sua área, dominando áreas de pesca e os sítios com terras férteis para o plantio. Ainda hoje esse controle dos recursos por parte dos *Yeparã Panicu* é um ponto de tensão na comunidade de Pari-Cachoeira que está cada vez com uma população maior atraída pela principal escola do Tiquié, mas apresenta dificuldades em suprir as demandas de todos os moradores, como várias vezes me disseram as famílias Desana que vivem na comunidade: “tudo aqui já tem dono!”. Com relação ao caráter autoritário de José Metri o Marechal Lopes de Souza (1959) traz uma narrativa que apresenta o tipo de práticas abomináveis que o grande tuxaua realizava para manter seu domínio:

O tuxaua mostrou-me sua espada, herança de seus antepassados, ainda do tempo do Império. Contaram-se que nos dias em que ele se excede nos ‘cachiris’, costuma experimentá-la nas costas de sua mulher, perpegando-lhe boas surras. Mais de uma vez, foi ela socorrida da sua bravata alcoólica. Seu genro Ciro de Albuquerque confirmou o seguinte: o Capitão José não queria ter filhas fêmeas (os índios, como, em geral, os matutos, dizem filho macho, filha fêmea); os que nascessem fêmeas deviam ser, imediatamente enterrados. E suas ordens foram cumpridas mais de uma vez. Conseguiu assim, criar 4 filhos que já são adultos. Mas, certa ocasião, sua mulher deliberou enganá-lo e conseguiu esconder uma das filhas recém-nascidas, que foi criada sem conhecimento do Capitão. Foi esta que mais tarde se casou com Ciro, que é filho de uma índia do Uaupés com o Manduca de Albuquerque, de quem já falamos. (Lopes de Souza, 1959, p.177)

Essa característica de buscar se posicionar estrategicamente através das alianças com os brancos vem desde o tempo de Manuel Silgueira que já detinha o cargo de “capitão” e agia como mediador entre as forças coloniais e os indígenas da região e foi herdada por José Metri que chega inclusive a negar a reciprocidade da troca matrimonial aos seus cunhados indígenas ao impedir que suas esposas tivessem filhas do sexo feminino. Da única vez que sua esposa conseguiu ludibriá-lo e José Metri teve uma filha, escolheu justamente o filho do patrão Manduca Albuquerque como genro. Alianças desse tipo ainda se repetirão na história dos *Yeparã Panicu*, como o convite à missão salesiana para se instalar na comunidade,

posteriormente o convite para que viesse o Pelotão de Fronteiras do Exército, e também através dos matrimônios, em que os *Pãresi* se orgulham de contar que suas irmãs ou filhas se casaram com médicos, enfermeiros, militares, etc.

A estreita e duradoura relação entre José Metri e os Albuquerque persistiu até a volta das atividades missionárias que regressaram à região através da ordem dos salesianos em 1914 quando foi fundada a Missão de São Gabriel da Cachoeira. Nesta mesma época a região passa por duas grandes epidemias de malária, a primeira entre 1914 e 1915 e a segunda entre 1919 e 1920, que reduziram drasticamente a população local. Ao chegarem, os salesianos tentam estabelecer alianças com os patrões, porém os excessos injustificáveis dos comerciantes geram desavenças entre estes atores, embora como esclareça Vinente (2018) e Meira e Pozzobon (1999), missionários e comerciantes sejam partes integrantes e importantes do empreendimento colonial. Os missionários vão até as profundezas amazônicas, criam novas necessidades por mercadorias entre os indígenas e abrem com isso as demandas aos comerciantes, que estão prontamente dispostos a atendê-las com mercadorias em troca de um regime de trabalho escravista. Posteriormente os missionários se posicionam como defensores dos indígenas, mas continuam dependendo dos comerciantes para conseguir realizar suas atividades de catequese que são bem pouco atrativas sem as mercadorias. A seguir analiso o período histórico de consolidação das missões salesianas no Alto Rio Negro e como a missão de Pari-Cachoeira interferiu diretamente no modo de vida desta e de outras comunidades vizinhas no rio Tiquié.

A missão salesiana e seu “processo civilizador”

A partir de 1910 houve uma drástica queda dos preços da borracha no cenário mundial e conseqüente diminuição da demanda internacional. Gradualmente os comerciantes tentavam salvar seus negócios com a extração da balata, menos importante economicamente e que tinham seus principais senhores pelo lado colombiano. Como afirmam Meira e Pozzobon (1999), o período entre 1910 e 1930 foi uma fase de “transição importante, que significou um recuo do poder quase absoluto que estes tiveram ao longo da segunda metade do século XIX, em que os índios viviam em grande parte sob o seu controle e escravidão”. (p.296). Se a chegada dos salesianos representou gradativamente algum alívio aos indígenas frente aos abusos violentos de comerciantes como Manduca, com a implementação das missões em São Gabriel da Cachoeira (1914), Taracúá (1923) , Iauaretê (1929) e Pari-Cachoeira (1940), empreendeu-se

um novo tipo de opressão violenta aos povos da região, que se por um lado não escravizava e nem realizava guerras de extermínio, por outro modificava os modos de vida, impedia que as línguas nativas fossem faladas, castigava os “desobedientes”, perseguia os conhecedores tradicionais e tentava desacreditar o conhecimento milenar que eles possuíam. Neste “tempo dos padres bravos” como me disseram alguns, apesar da relativa diminuição das violências físicas quando comparadas àquelas praticadas no período de domínio das elites extrativistas, houve um duro golpe à vida tradicional, como a perseguição às malocas, aos especialistas rituais e ao processo de formação de seus sucessores para posições que são fundamentais na estrutura social dos Ye’pá Masã.

Longe de estarem alheios ao momento histórico vivido na região os *Yeparã Panicu*, já como unidade significativa, tiveram agência direta em decisões importantes que guiaram os rumos da comunidade como na escolha em se aliarem estrategicamente à Igreja ao perceber que atuação missionária coibia os excessos dos padrões extrativistas e também levava o “desenvolvimento”, como foi percebido na comunidade de Taraquá. Foi o chefe Júlio José, (neto de José Metri), que em 1938 em visita a esta comunidade convida a missão salesiana a se instalar em Pari-Cachoeira e concede o terreno onde em 1940 foi estabelecida. Anos mais tarde, em 1948, ampliaram suas atividades e passou a funcionar também o internato feminino, coordenado pelas Filhas de Maria Auxiliadora também vinculadas aos salesianos.

Apesar da presença missionária, José Metri e seus parentes em Pari-Cachoeira prosseguiram por muitos anos mais ligados aos Albuquerque. Com a morte de José Metri, assumiu o cargo de capitão, através de carta datada de 1929, seu filho mais velho (S), José Manuel, cujo capitanoato não dura muito. Em 1937 uma nova carta é expedida em favor de seu neto (SS), Júlio José; nesta a denominação capitão é substituída pela de tuxaua. A figura de Júlio José é muito importante para entender os processos sociais em Pari. Foi Julio José, depois batizado de Júlio Machado, quem convidou a missão salesiana a se instalar em Pari-Cachoeira. (Vinente, 2018, p.65)

Missionários com experiência no proselitismo em colônias europeias na África a ordem dos Salesianos tinha como principal enfoque os jovens, que através da conversão, do trabalho, e de uma rígida formação educacional católica poderiam seguir os passos de Dom Bosco, fundador da Ordem e tido como exemplo de conduta para seus seguidores. Em seu livro “As tribos do Uaupés e a civilização brasileira - O método civilizador salesiano: o índio tem o direito de ser índio ou civilizado? ”, o Padre Alcionilio Brüzzi (1979) traz algumas das premissas que guiavam os trabalhos desta ordem na Amazônia e também as suas próprias impressões sobre os povos indígenas da região com os quais conviveu por mais de quarenta anos. Perpassa todo argumento de Brüzzi (1979) a firme ideia que os missionários levavam não apenas a

possibilidade de salvação através da palavra Cristã aos povos do Novo Mundo, mas todo um modelo de civilização europeu/ocidental, tido como único e inevitável. Nas comunidades escolhidas os salesianos implementavam os “centros de civilização” e a partir dali ofereciam assistência médica e sanitária, assistência alimentar, e estimulavam o trabalho indígena, tudo aos moldes europeus e desconsiderando os modos de vida tradicionais.

o método salesiano é criar no ambiente indígena e para utilidade exclusiva deles, núcleos ou centros de civilização, a que eles se vão incorporando paulatinamente, e esses núcleos irão crescendo e aperfeiçoando ano por ano, geração por geração e tais núcleos se chamam Centros Missionários, com internato masculino, internato feminino, oficinas, hospitais, maternidade e igreja.(...) Porém, os maiores esforços devem ser dirigidos para a geração nova. Para esta a MSRN procurou criar no mais longínquo da selva amazônica um ambiente de civilização onde, sem atritos, sem violências, o indígena vá assimilando, quase sem o perceber, uma civilização humana, cristã e brasileira. (...) Pelos seis (6) anos todas as crianças dos povoados próximos, e muitos, dos mais distantes, se matriculam, - e o relevei, espontaneamente - nos internatos da Missão: as do sexo masculino sob a direção dos Padres Salesianos, e as do sexo feminino, sob os cuidados das Irmãs Salesianas ou, com mais exatidão, as Filhas de Maria Auxiliadora, O colegial, além das vantagens materiais e religiosas supraaludidas e da assistência sanitária, vai receber uma pequena cultura e uma instrução profissional. Aprenderão a falar, o idioma Pátrio Brasileiro (a língua portuguesa), aprenderão a ler, a escrever, a contar, noções de geografia, de história, de ciências, de higiene, de civilidade e de religião. (Brüzzi, 1979, p. 16,17, 26)

O Padre Brüzzi (1979) afirma que “o processo civilizador salesiano começa pelo corpo para atingir a alma” (p.18), o que é extremamente significativo para entendermos o tipo de violência cometido, em especial entre os povos indígenas da região onde a corporalidade possui importância central na construção da pessoa humana. Aspectos como as dietas específicas, condutas de higiene não/ocidentais como os “banhos internos” realizado através de vômitos induzidos, bem como os benzimentos rituais (*bahsesê*) para cada momento da vida dos Ye’pá Masã, são fundamentais para a construção e fortalecimento de corpos saudáveis. O tipo de proselitismo salesiano incorpora um projeto colonial de assimilação da alteridade não em sua diversidade, mas empenha-se em “assimilar” o outro mudando suas crenças, suas línguas, e seus modos de vida próprios, sempre tendo como modelo a civilização europeia, e sem se furtrar em rebaixar as formas de vida tradicionais destes povos. Sobre os povos da região que não tiveram a chance de se “civilizar” com o auxílio das missões, Brüzzi (1979) se refere de maneira extremamente pejorativa ao dizer que “estes talvez vivam ainda em completa nudez, sujos, fétidos, aglomerados promiscuamente em infectas malocas, com seus pobres apetrechos confusamente dispersos pelo chão pulverulento, inclusive até os seus próprios alimentos.” (p.19) Para os “heróis missionários” a selvageria indígena que clama por civilização seria a justificativa perfeita para que pudessem salvá-los com roupas, uma nova língua, outro tipo de

alimentação, um novo tipo de moradia, jogos esportivos, e o máximo de artefatos da civilização que pudessem os afastar dos antigos costumes.

O internato na missão de Pari-Cachoeira durou até o ano de 1987 e a permanência dos salesianos como responsáveis pela paróquia de Dom Bosco até o ano de 1998, quando foram substituídos pelos diocesanos. Em 1979 Brüzzi afirmava que o processo civilizador salesiano funcionaria de forma quase espontânea e sem violência na convivência entre indígenas e missionários nas missões, porém o que se viu foi uma grande opressão da Igreja sobre as populações da região com um controle austero dos padres que marcou de forma profunda as gerações que estudaram nos internatos. Um relato impressionante de quem viveu essa realidade é o do Padre e Doutor em antropologia Justino Sarmiento Rezende (2018), indígena da etnia Tuyuka, que foi interno em Pari-Cachoeira entre os anos de 1970 e 1979.

No internato, começava uma profunda transformação de minha vida. Senti-me mal, inseguro, medroso e vergonhoso. Despertou em mim a vontade de voltar para aldeia, viver com os meus pais e falar a minha língua. Ao mesmo tempo, isso era impossível, eu era apenas uma criança, não podia nem pensar nisso. Se eu conseguisse voltar para casa, os meus pais me trariam de volta. Se os meus pais não me colocassem no internato, eles sofreriam privações de acesso aos bens de civilizados oferecidos pela missão salesiana. (...) A partir do ano 1973, surgiu outra intervenção no internato, que foi a obrigatoriedade de falar somente a língua portuguesa. Quando falávamos as línguas tukano, tuyuka, desano e outras línguas, os nossos próprios colegas denunciavam junto aos salesianos e aos “assistentes” que eram os próprios indígenas escolhidos pelos salesianos. O resultado disso era ficar de castigo, sendo privado dum desses momentos: almoço, jantar, o mingau; e fazer outras atividades: rachar a lenha e carregar para cozinha etc (...) Esse controle nos obrigava a aprender e a falar a língua portuguesa, era a demonstração de nosso avanço no caminho do “progresso e civilização”. Quem obtivesse certo domínio da língua portuguesa já era considerado e se considerava como “branco” e “civilizado”. Do contrário, era considerado “índio” e “atrasado”. (Rezende, 2018, p.92,93)

O relato do Dr. Justino Rezende traz aspectos reveladores sobre a forma de atuação dos missionários que gradativamente assumem o papel de mediadores das mercadorias entre indígenas e comerciantes e usavam dessa posição para abonar ou penalizar os índios. As famílias indígenas que tinham alunos internos recebiam mercadorias da Missão mas em troca deveriam contribuir com alimentos, principalmente farinha, frutas e peixes, para que a instituição pudesse se manter. Bem longe de ser o “ambiente sem atritos e sem violência” tal como descrito por Brüzzi (1979), o regime dos internatos se impunha de forma extremamente agressiva e severa em especial com as crianças que eram obrigadas a viver pelo menos oito meses do ano longe de seus pais e suas famílias. A rotina dos indígenas no internato era completamente controlada desde a hora de se levantar até a hora de dormir. Além da dedicada atenção à formação católica e escolar formal os alunos internos eram instruídos em alguma

profissão como: marceneiro, oleiro, alfaiate; cuidavam da horta da missão; tinham momentos para descanso e também para a prática esportiva, muito incentivada e que até hoje tem grande apreço na comunidade.

A vivência do tempo nos internatos da missão era completamente diferente daquele vivido nas comunidades da região que se relacionava de forma direta com o ambiente e a paisagem local e com seus ciclos específicos. A rotina organizada e controlada do internato era ditada pelo relógio e controlada com rigor pelos padres; “o símbolo de controle da disciplina do internato era o badalo do sino (sinos nos dormitórios, no refeitório, no estudo; sino da igreja); no trabalho, no esporte e banho era apito do salesiano ou “assistente” indígena.” (Rezende, 2018, p.96.). Os anos do internato salesiano criaram uma grave ruptura nos processos de transmissão do conhecimento tradicional repassado de forma oral e na convivência familiar, principalmente entre avós e netos. Houve por parte dos velhos conhecedores tentativas de sintetizar o conhecimento e o processo de formação considerado indispensável para a vida dos Ye’pá Masã que foram adaptados ao curto período de férias dos internos. Esta “formação resumida” ficaria muito aquém daquela necessária para a “construção” de novos especialistas rituais, de longa duração e com regras de conduta difíceis de serem seguidas com os novos contextos, como as rígidas dietas e longos períodos em isolamento.

Algumas das práticas salesianas interferiram diretamente na vida comunitária fora dos internatos, como as perseguições às casas comunais (*bahseri’wi*, ‘casa dos saberes’), tidas pelos missionários como as “casas do diabo”, lugar de luxúria onde dizia-se ser praticada a poligamia. Para os padres eram abomináveis as possibilidades de se estabelecer importantes alianças através dos vários casamentos dos chefes. Houve também uma verdadeira caçada aos especialistas rituais *kumua*, *bayaroa*, *yaiwa*, que foram tidos como “agenciadores dos poderes do ‘diabo’ e eram vistos como o ‘atraso’.” (Rezende, 2018, p.96). Em Pari-Cachoeira outro fato causou mudanças na organização comunitária em decorrência dos batismos realizados pelos salesianos que ignoravam os sobrenomes de família portugueses dados aos indígenas pelos padres ainda na antiga Missão de São Pedro, neste período os *Yeparã Panicu*, antigamente nomeados “Silgueira”, foram divididos em “dez famílias”, como esclarece Vinente (2018):

Uma das ações iniciais dos missionários foram os batismos. Ignorando os denominadores portugueses atribuídos pelos franciscanos décadas antes, os salesianos estabeleceram nomes por família nuclear algo bem problemático de fazer me função da organização social baseada na Casa Comunal e em termos de parentesco que diferem do parentesco ocidental. Os YP, anteriormente batizados de Silgueira pelos Carmelitas foram divididos pelos salesianos em dez ‘ramos’ a partir dos ‘chefes de família’, resultando em dez sobrenomes: Machado, Brandão, Abreu, Fontes, Gentil, Maranhão, Arantes, Reis, Teles e Castro. Esta ordem muda de acordo com o

interlocutor, mas os Machado invariavelmente figuram como *ma'mikerã* por serem reconhecidamente descendentes diretos do primeiro filho de Metri. Há um grupo de siblings que se origina provavelmente dos demais filhos deste ancestral, batizados como Brandão, Fontes, Gentil e Castro. (...) Os demais germanos denominados pelos nomes Maranhão, Arantes e Costa descenderiam dos demais irmãos de João Silgueira. (...) Outros siblings seriam representados pelos nomes Reis e Teles, mas não encontramos mais nenhum membro destes residindo em Pari-Cachoeira (...). A família na acepção ocidental, estabelecida como modelo pelos missionários juntamente com a habitação nuclear – em contraposição às suas contrapartes indígenas – a parentela extensa e a Casa Comunal, trouxe a diversificação de sobrenomes dentro de um mesmo clã, porém não impediu a ‘tukanização’ deste sistema, promovida pela hierarquização destas ramificações pelo mesmo princípio hierárquico que regula a relação entre os clãs” (Vinente, 2018, p.67)

Como visto, mesmo com as imposições salesianas muitas dessas mudanças foram apropriadas pelos Ye'pá Masã e ‘tukanizadas’ como a divisão em famílias dos *Yeparã Panicu* pelos missionários que continuou seguindo o princípio tradicional de hierarquia entre *mami* e *nihã* (irmão mais velho / irmão mais novo), e que apesar da falta de convívio da família extensa na Casa Comunal algumas das regras de organização social tradicional continuaram a ser seguidas, tais como a prioridade do primogênito para ocupar o lugar de chefe. Os *Yeparã Panicu* foram estratégicos ao perceber que a escolarização seria um passo importante para a inserção em um “mundo branco” que se mostrava inevitável e trouxeram a missão para Pari-Cachoeira apesar das profundas mudanças causadas com a presença desse novo convidado. Indígenas da região como Desana, Tuyuka, Pira-Tapuia e Miriti-tapuiu, também viram no estudo dos filhos nos internatos a oportunidade de ascensão e melhoria das condições de vida de suas famílias, tamanha adesão foi fundamental para a consolidação do empreendimento salesiano.

Porém como ressalta Vinente (2018) nem sempre era possível que todos os filhos frequentassem a escola, principalmente quando os pais não tinham suas origens nas comunidades sedes das Missões, nesses casos os pais se viam obrigados a escolher quem iria estudar e quem ficaria nos trabalhos rurais nas comunidades, “criando uma hierarquia entre a atividade intelectual e o trabalho da roça, agora desprestigiado, que perdura até os dias atuais”. (p.70). Eu mesmo pude perceber a persistência dessa carga negativa atribuída aos trabalhos rurais pelos indígenas na região fruto dessa herança salesiana. Em meu período em São Gabriel da Cachoeira foi marcante quando em uma reunião entre integrantes do IFAM e da FOIRN para se pensar possíveis parcerias o professor do curso técnico em agropecuária falou da dificuldade que tinha em fazer com que os “alunos abraçassem o curso”, de criar uma relação identitária entre os discentes e a futura profissão. Ele relatava que eram frequentes as falas dos alunos sobre a vergonha que sentiam em serem vistos com as “roupas de roça, como botinas, calças ou camisas mais velhas ou sujas”. Já em Pari um professor desana da Escola Dom Pedro Massa

me narrou como era comum as meninas se esconderem com seus aturás de mandioca quando eram flagradas trabalhando na roça. Dessa forma ser um técnico em agropecuária seria estar inserido no mundo dos brancos como um *peorã* (algo próximo a um serviçal), o que não representa uma ascensão pelo estudo.

Durante o período de atuação salesiana outros importantes acontecimentos movimentaram o contexto regional e global como a eclosão da segunda guerra mundial e a consequente demanda repentina de uma grande quantidade de látex, primordial para a indústria bélica da época que ocasionou um segundo ciclo da borracha no início da década de 1940. Com o enfraquecimento do poder das elites extrativistas no Alto Rio Negro a repercussão deste segundo ciclo trouxe novos atores como empresas norte-americanas interessadas nas matérias-primas amazônicas como a “*Chicle Development Company*” (Companhia de Desenvolvimento do Chicle) dedicada à exploração da borracha, balata e chicle; e a RDC (Corporação de Desenvolvimento da Borracha), com enfoque na exploração da borracha e postos locais pelo lado do Vaupés colombiano. A posição estratégica do Noroeste Amazônico como possível rota para a África sem passar pelo tumultuado Atlântico Norte da época também atraía os interesses do governo dos Estados Unidos. (Wright, 2005, p.216). Nesse período a violência com as populações locais apresentou variações a depender do assentamento, mas é certo que foram muitos os deslocamentos forçados de trabalhadores indígenas e são muitas as histórias de horror similares ao aterrador primeiro ciclo da borracha.

A RDC manteve uma sede por muitos anos em Miraflores, no Vaupés colombiano. Enquanto os índios eram relativamente bem tratados nos acampamentos, recebendo assistência médica durante uma epidemia de sarampo em 1943-44, os das áreas mais remotas sofriam um tratamento semelhante ao do boom no início do século. Quando trabalhei no Aiary, na década de 70, os homens Hohodene lembravam-se com clareza de sua experiência em Miraflores. A maior parte dos homens trabalhava no mínimo três estações colhendo borracha; alguns chegaram a trabalhar uns doze anos consecutivos. Segundo eles, os colombianos vieram para o Aiary e "levaram muita gente" - mais que 50 homens e mulheres em uma única viagem. Suas histórias são quase as mesmas que as da década de 30, de extremas dificuldades do trabalho. As pessoas que não conseguiam suportar o sofrimento constante fugiam e voltavam à noite pelas trilhas para suas casas. As famílias eram separadas, e a carga econômica sobre as esposas que continuavam em casa aumentava enormemente. (Wright, 2005, p.218)

Ao final da década de 1940 o Alto Rio Negro viveu ainda um contexto de grande disputa religiosa, uma verdadeira “guerra santa” entre católicos e protestantes pelas “almas indígenas”. Com uma atuação proselitista impressionante na região do rio Içana entre os povos Baniwa e Coripako a missionária norte-americana Sofia Muller converteu muitos indígenas ao

protestantismo e angariou um número considerável de seguidores fazendo frente ao domínio católico. Um diferencial da missionária era sua impressionante habilidade linguística: traduziu a Bíblia para vários dos idiomas locais, ensinou muitos indígenas a ler e escrever em suas próprias línguas e comunicava-se bem em várias delas. A reação católica a esta crescente popularidade crente, além dos constantes sermões dos padres que tinham como objetivo desacreditar os ensinamentos de Muller, veio em 1952 quando os salesianos inauguraram a missão de Assunção no rio Içana como tentativa de impedir a expansão protestante. Nas décadas de 1950 e 1960, mesmo com a expulsão de Sofia Muller do território brasileiro persistiram as disputas religiosas que chegaram a gerar conflitos físicos entre evangélicos e católicos e mesmo dividir aldeias e famílias.

A década seguinte, em 1970, foi um momento de mudança e tentativa de renovação católica a partir do Concílio Vaticano II que se propôs a ser mais tolerante com as alteridades e mudou a forma de organização e atuação da Igreja no Alto Rio Negro. Em linhas gerais essa nova abordagem eclesial

introduziu na pastoral católica a ideia de que o sagrado poderia se manifestar de diferentes maneiras e culturas, aproximando os preceitos cristãos ao princípio da tolerância. No Alto Rio Negro, tanto do lado brasileiro quanto do lado colombiano, uma geração de religiosos apaixonados pela 'causa indígena' ganhou espaço nas dioceses contribuindo na estruturação da versão local das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's). As CEB's foram concebidas dentro de uma metodologia de aproximação da Igreja e dos meios populares através de grupos organizados de pessoas comuns que, mediante um simples organograma de cargos e funções, descentralizariam o poder nas paróquias e missões, ao mesmo tempo em que capitalizariam as ações da Igreja com uma leitura social e foram significativas para as paróquias indígenas. (...) A antiga cantina (posto de trocas) foi transformada em uma associação comunitária cuja finalidade seria a aquisição de produtos industrializados e a geração de renda coletiva para a comunidade. Na década de 1980 o presidente desta associação foi eleito em assembleia pastoral e, sob a influência da Igreja, logo o cargo foi fundido ao de capitão. (...) As CEBs estabeleciam um novo espaço de formação de lideranças fora do âmbito da senioridade e da reprodução social Tukano, de maneira ainda mais contundente do que o fizera o SPI na criação do capitato, possibilitando a ascensão de segmentos clânicos que até então não gozavam de tais possibilidades. (Vinente, 2018, p.70,72)

Apesar da suposta abertura às diferenças culturais da nova proposta salesiana os padres continuavam a exercer grande influência no cotidiano comunitário e as medidas implementadas afetaram diretamente aspectos importantes de como se vivia em Pari-Cachoeira, como as prerrogativas tradicionais da chefia. A importância da escolarização formal dos jovens atribuída pelas gerações anteriores como forma de empoderamento para que houvesse maior autonomia indígena no futuro ocasionou uma mudança na dinâmica hierárquica tradicional de forma ampla na região de atuação dos internatos. A escolha democrática para cargos de liderança a

presidência da CEB trouxe consigo conflitos com a hierarquia tradicional ao tornar possível que indivíduos de famílias consideradas *nihã* (irmãos menores) que tiveram destaque na educação formal católica e boa relação com os salesianos, alcançassem posições antes não permitidas. O principal caso em Pari-Cachoeira é a longa chefia de Henrique Castro entre os anos de 1950 e 1960. Membro da família Castro, de mais baixa hierarquia dentro do clã dos *Yeparã Panicu*, Henrique foi membro da primeira turma de formandos do internato; um hábil articulador entre indígenas e brancos que com o apoio dos padres alcançou a posição de chefe da comunidade. Essa liderança era contestada pelas famílias de mais alto status entre os *Pãresi*, como me disse um professor da família Brandão, em Pari-Cachoeira: “O Henrique Castro usou o estudo que teve, saber falar português, ler e escrever, para usurpar o poder em Pari-Cachoeira por um tempo, mas quem é daqui sabe quem são os chefes de verdade!”.

Mas em sua época Henrique Castro soube “se fazer chefe”, não apenas através das alianças com os brancos e de sua formação escolar, mas tempos depois também se mostrou estratégico ao buscar entre os velhos conhecedores outro tipo de capital social foi importante para legitimar sua liderança entre os seus em Pari-Cachoeira, a formação no dito “conhecimento tradicional”, representado pelo conjunto “*bahsesé, kihti-ukuse e bahsamori*”. Se antes, no tempo das malocas, o conhecimento tradicional exigia um momento e lugar específico para sua transmissão: de forma oral, sempre na boca da noite, ao redor da fogueira, com o consumo de *ipadu*, normalmente sendo repassado por um parente próximo, quase sempre avô, pai, ou tio; agora a realidade era outra, e o método de aprendizagem precisou ser adaptado. Henrique se aproveitou das novas tecnologias inseridas pelos “padres etnógrafos”³¹ como gravadores e microfones para compor um acervo com o principal do conhecimento que não deveria ser perdido com a morte dos velhos, o fundamental para a vida dos Ye’pá Masã. A formação ritual, que exigia longos períodos em dietas rígidas, isolamento e tantos outros preceitos também foi adequada para que coubesse neste novo contexto. (Vinente, 2018). A integração entre o

³¹ Até meados do século XX muitas das ações dos padres salesianos foram marcadas pela intolerância e voltadas a reprimir e tentar extinguir as manifestações culturais indígenas da região como as línguas, a vida na maloca, as grandes festas de trocas ‘*poosé*’ (dabucuris), o consumo do *ipadu* e do *caapi*, e as formas de cura tradicionais através dos *bahsesé* (benzimentos) e seus especialistas. A religião católica, o trabalho, e a escola formal eram as bases da vida nas sedes das missões e o conhecimento tradicional foi tratado como um concorrente daquele transmitido nos internatos e que deveria ser abolido. Porém a partir da década de 1950 e 1960 Padres como Alcionilio Brüzzi e Casimiro Beksta chegaram à região e ademais de dar continuidade aos trabalhos missionários desenvolvidos nas paróquias locais participavam de uma nova tendência da Igreja que era o trabalho de registrar as especificidades culturais daqueles povos com quem conviviam. Muitos foram os trabalhos produzidos e publicados por estes missionários (Brüzzi, 1979; Beksta, 1974, 1988) que trazem além de muitos dados linguísticos sobre os povos da região, informações sobre os modos de vida e a cultura material.

conhecimento do mundo dos brancos e o conhecimento indígena legitimou a chefia de Henrique Castro na comunidade em um momento fundamental para os povos indígenas no Brasil já que nas décadas de 1970 e 1980 tinha início a discussão em torno da demarcação de terras. A seguir falo de forma sucinta sobre o protagonismo de Pari-Cachoeira e suas lideranças no contexto da demarcação e reflito sobre uma série de acontecimentos históricos precedentes, entre eles a denúncia de Álvaro Sampaio contra os salesianos no Tribunal Russel e o conflito no garimpo da Serra do rio Traíra na década de 1980.

O Plano de Integração Nacional e a Denúncia de Álvaro Sampaio no IV Tribunal Russel

Nos anos de 1970 durante o governo do general Emílio Garrastazu Médici (1969-1974) foi instituído o Programa de Integração Nacional (PIN) que teve repercussões diretas na área do Alto Rio Negro. De viés desenvolvimentista o Programa trazia propostas de ocupação para norte do país e de levar o progresso à região através da construção de barragens para fornecimento de energia, projetos industriais, pesquisas geomorfológicas para averiguar potenciais riquezas no solo, novos assentamentos rurais que fossem produtivos em termos de agricultura e pecuária; e principalmente, estradas como a BR 210 e a BR 370, que seriam as grandes responsáveis pela integração dos chamados “vazios demográficos”³² amazônicos e levariam o desenvolvimento aos lugares mais longínquos. Além da necessidade em tornar a Amazônia produtiva, o Alto Rio Negro como uma região de fronteira tinha ainda a soberania nacional como justificativa pelos militares para sua ocupação, sobretudo pelo crescimento da guerrilha armada de influência marxista pelo lado colombiano.

O interesse do governo federal na Amazônia trouxe consigo novos atores à região e colocou aos povos que ali viviam questões importantes sobre a ocupação e o uso do território que habitavam. Em São Gabriel da Cachoeira já era notável o processo de urbanização que movimentava as iniciativas desenvolvimentistas do PIN e atraía muitos indígenas de suas comunidades para a cidade. Entre as décadas de 1970 e 1980 muitos moradores de famílias tradicionais de Pari-Cachoeira foram viver em São Gabriel ou Manaus o que repercutiu nas

³² A falácia da dita, “muita terra para pouco índio”, e os chamados “vazios demográficos” na Amazônia, foram argumentos usados como justificativa para uma ocupação militar de certas regiões, que abriram caminhos para a penetração de outros não-indígenas nestas áreas, como garimpeiros e comerciantes. Alcida Ramos (1995) resume bem as estratégias daqueles que se utilizam desta retórica já que, “assim como as terras da Amazônia aparecem como imensidões geográficas vazias, também os seus habitantes indígenas se tornam eles mesmos existências baldias, invisíveis à lógica expansionista dos ‘civilizados’.” (Ramos, 1995, p.55)

dinâmicas de poder comunitárias. Foi nessa época que começou a discussão em torno da pauta que trata sobre a demarcação das terras indígenas em que Pari-Cachoeira e suas lideranças tiveram um papel de destaque não apenas na região do Alto Rio Negro, mas em âmbito nacional, na formação e consolidação de um movimento indígena ainda incipiente. Os trâmites que envolveram Pari Cachoeira e seus chefes até a demarcação das terras indígenas em 1998 são tratados com mais detalhes no livro “O arco e o fuzil” (2018) de Fabiane Vinente. Resumo aqui os aspectos principais desse processo de forma a apresentar o contexto de disputas e alianças estabelecidas pelos *Yeparã Panicu* no cenário da política indígena do Alto Rio Negro, e como eles escolheram seus próprios caminhos ao tomar decisões que muitas vezes destoaram de outras lideranças e mesmo do movimento indígena.

No início da década de 1970 partiram de Pari as primeiras cartas à Brasília que pediam a demarcação de suas terras, mas uma longa trajetória foi necessária até que essa demanda fosse atendida. As CEBs implementadas pelos missionários na década de 1960 foram importantes no sentido de apresentar e instrumentalizar os indígenas da região sobre a dinâmica e organização política do mundo dos brancos, porém ainda mantinha os principais cargos de liderança ocupados sob forte influência dos missionários. Ainda no início dos anos 1970 surge outra organização que envolve os indígenas do rio Tiquié ainda sob o controle salesiano, a UFAC (União Familiar Animadora Cristã), que teve como primeiro presidente justamente o irmão de Henrique Castro, Firmiano, entre os anos de 1972-1974. (Vinente, 2018). A preferência pela família Castro apoiada pelos salesianos para ocupar as principais posições de prestígio político na região, mesmo sendo os de mais baixa hierarquia (*nihã* / irmãos mais novos) entre os *Yeparã Panicu*, começava a se tornar cada vez mais conflituosa. A família Machado, irmãos mais velhos e descendentes diretos de José Metri, já se mostravam indignados em serem preteridos pelos seus *nihã* por conta da influência missionária.

O período de 1979-1980 foi o mais conturbado da curta vida da organização UFAC, com a instalação do Grupo de Trabalho – GT da FUNAI, instituído para avaliar a possibilidade de demarcação das terras indígenas na área de 1979, e sofre com o conflito de interesses com os demais segmentos do clã *Ba'titororã*, especialmente os jovens Machado, que pleiteiam espaço no cenário político comunitário e defendem a retirada dos padres da associação. Segundo Buchillet (1991), ao invés de empreender análises sobre as diferenças entre as áreas, o GT da FUNAI apenas retomou a territorialização paroquial instaurada pelos missionários, instituindo três áreas como de ocupação Pari-Cachoeira (1.020.000ha), Iauaretê (990.000 há) e Içana Aiary (896.000 há) (Portarias FUNAI nos. 546/N, 547/N). As portarias emitidas, contudo, não empreendiam a demarcação, apenas declaravam como de ‘ocupação indígena’ as três terras identificadas de forma contígua. (Vinente, 2018, p.77)

Desde essa primeira proposta realizada pelo grupo de trabalho da Funai em 1979 que não chegou a ser legitimada, até a demarcação da Terra Indígena de forma contínua em 1998 foram necessárias intensas negociações entre os indígenas e o governo federal através do Conselho de Segurança Nacional (CSN), malabarismos jurídicos para atender as demandas do Estado e das populações locais, e posicionamentos políticos assertivos por parte dos povos do Alto Rio Negro para garantir que seu território não fosse expropriado.

Em meio ao debate sobre a demarcação de terras em 1980 os missionários sofreram um duro golpe com a denúncia de Álvaro Sampaio no IV Tribunal Russel em Roterdã, que teve como principais repercussões o abalo do prestígio da Igreja na região e minou o lugar privilegiado dos salesianos enquanto mediadores e “tutores” dos indígenas no diálogo com o mundo branco. Álvaro, mais conhecido como *Dohéthiro*, indígena Ye’pá Masã do clã *Turoporã* foi aluno do internato de Pari-Cachoeira na década de 1960 e teve um papel de liderança importante ao articular o conhecimento tradicional e aquele escolar adquirido no internato e usá-los como ferramentas em sua luta decolonial. A denúncia de Álvaro foi a de etnocídio de seu povo pelas ações salesianas que tinham como principais acusações: o domínio missionário que impedia que os indígenas da região fossem protagonistas em suas decisões, a violenta perseguição às manifestações culturais rionegrinas, e o desrespeito a direitos elementares como a liberdade linguística, religiosa, econômica e de livre circulação. A denúncia se voltava também ao Estado Brasileiro que agia de forma omissa diante de tantas atrocidades e apoiava as ações missionárias. Outro ponto destacado foi a negligência salesiana com as mulheres indígenas que eram enviadas a Manaus para realizarem trabalhos domésticos nas casas de militares ou das elites locais, e passavam a viver em condições alheias às suas culturas, por vezes em regimes de trabalho análogos à escravidão. Quando fugiam ou conseguiam se desvencilhar dessas condições viviam em total abandono na cidade sem a possibilidade de regressarem às suas casas.

O discurso de Álvaro Sampaio no IV Tribunal Russel assumiu também uma posição assertiva contrária à ideia de “índios aculturados” fundamental no projeto de “assimilação” salesiano; diferente do que gostariam os padres, o tempo nos internatos não fez com que os indígenas se tornassem brancos. Suas denúncias não causaram uma ruptura imediata com os salesianos, mas a exposição da violência colonial presente nas práticas missionárias no Alto Rio Negro deu visibilidade ao contexto de etnocídio vivido pelos povos da região no Brasil e no Mundo. Ainda que diversos setores da Igreja e mesmo o Estado Brasileiro através do

presidente da FUNAI³³ terem demonstrado apoio público aos salesianos na época, as graves acusações de Álvaro certamente minaram o prestígio e o poder que gozavam os missionários na região e que reformularam suas formas de atuação nos anos seguintes. Os internatos salesianos em São Gabriel da Cachoeira, Iauaretê, Taracuá, Assunção do Içana e Pari-Cachoeira foram gradualmente fechados entre os anos de 1984 e 1987. Mesmo com a saída dos salesianos a Escola Dom Pedro Masa de Pari-Cachoeira não teve um movimento similar à escola Tuyuka por exemplo, onde houve uma mudança significativa na grade curricular e no material utilizados no cotidiano escolar aproximados da realidade indígena, além do uso da língua própria.

No rio Tiquié, em 1983 as disputas internas entre os dois ramos pertencentes ao clã *Yeparã Panicu* (Machado e Castro) pelos cargos de poder chegaram a tal ponto que a UFAC foi extinta e criou-se a UCIRT (União das Comunidades Indígenas do Tiquié), uma primeira amostra da organização associativista que funciona na FOIRN atualmente, e que teve como primeiro presidente Benedito Machado, segundo filho de Manoel Machado. Essa escolha contou com grande oposição dos missionários que viam na figura de “Bené”, como era conhecido, uma liderança insubordinada ao controle salesiano. Era assim reestabelecida a chefia dos *mami* (irmãos mais velhos) que voltava a respeitar os princípios tradicionais da perspectiva dos velhos, de hierarquia e liderança. Uma das principais características do ramo Machado é que tiveram sólida formação nos internatos salesianos e posteriormente, muitos deles puderam continuar seus estudos em São Gabriel ou Manaus nos seminários salesianos; “sucessores ‘de direito’ de José Metri e *ma’ mikerã* (Seniores) do clã, alguns com ligações com os políticos locais e alinhados ao progressismo que imperava na política brasileira e do qual tanto haviam sido alimentados pelos missionários.” (Vinente, 2018, p.88). Ao retornar ao poder a família Machado faz questão de demarcar sua soberania ao reestabelecer antigas práticas perseguidas pelos salesianos como as festas de *poosé* (dabucuris), a produção e o consumo dos caxiris, e o reconhecimento da importância dos especialistas rituais e seus conhecimentos. No mesmo ano de criação da UCIRT, em 1983, a descoberta de ouro na serra do rio Traíra traria transformações nunca antes vistas para o contexto vivido por Pari-Cachoeira e os *Yeparã Panicu*.

³³ Coronel da reserva João Carlos Nobre da Veiga, presidente da Funai que “apressou-se em realizar uma visita às missões salesianas no Rio Negro que, apesar de serem justificada como ‘inspeção’, constituiu-se na verdade em um gesto de desagravo, com o coronel elogiando enfaticamente o trabalho das Missões para a imprensa.” (Vinente, 2018, p.83)

O garimpo na Serra do Traíra e a luta pela demarcação de terras

A indefinição jurídica sobre as Terras Indígenas no Alto Rio Negro e a notícia sobre o ouro na serra do rio Traíra, área pertencente ao distrito de Pari-Cachoeira localizada a cerca de quatro dias de barco da comunidade em território tradicional Naduhup, não demorou a atrair aventureiros de todas as partes assim que o metal precioso começou a circular nas principais cidades da região no Brasil e na Colômbia, como São Gabriel da Cachoeira, Mitu, Vila Bittencourt e Tabatinga. Em 1984 um contingente significativo de pessoas já tinha se mobilizado em busca do novo “El Dorado”. Em São Gabriel da Cachoeira muitos deixaram suas atividades para se dedicar ou ao garimpo propriamente dito, ou à venda de produtos essenciais à atividade garimpeira, como mantimentos, roupas, e toda parafernália necessária. Foram drásticas as mudanças na economia local que rapidamente se voltou para o promissor empreendimento, os produtos em São Gabriel eram comercializados literalmente a preço de ouro já que o metal se tornou uma moeda corrente. Tanto na cidade quanto nas comunidades houve escassez de mantimentos essenciais já que um número muito grande de pessoas estava envolvido com o garimpo e a produção das roças também estava destinada ao abastecimento dos acampamentos na serra do Traíra. E, como sempre, o garimpo nunca chega sozinho, junto com os ousados aventureiros, sedentos por fortuna, um contexto extremamente violento acompanha a atividade. O que vem a seguir na região é um difícil período de epidemias, abuso e grande circulação de bebidas alcoólicas e drogas, prostituição, e conflitos de diversos tipos, em especial entre os indígenas que já trabalhavam de forma organizada em torno do garimpo e os garimpeiros brancos recém chegados.

Entre 1984 e 1985 foram registrados conflitos que se intensificavam e novos atores chegavam à região como as empresas Paranapanema e *Gold Amazon* que detinham alvarás de pesquisa de prospecção mineral na serra do Traíra e tinham seus trabalhos respaldados pelos militares desenvolvimentistas do CSN. No mês de junho de 1985 outro GT da Funai (portaria n* 1892/E do 19/06) foi enviado à região com o objetivo de resolver as questões relativas ao garimpo e os conflitos na área, propuseram a delimitação da reserva indígena de Pari-Cachoeira com uma área de 1.418.000 ha. em que estava incluída a Serra do Traíra. As indeterminações jurídicas sobre a área e o encontro de alteridades diversas em busca de suas próprias fortunas trouxe à tona mais uma vez violências aterradoras. O mais conhecido e marcante desses conflitos ocorreu em 1985, repercutiu na pauta da demarcação de terras, e corroborou com a reputação dos *Yeparã Panicu* de “bravos e perigosos”, bravos por não se eximirem de seus posicionamentos e enfrentar com bravura seus adversários fosse na esfera política nacional, no

domínio de sua área no rio Tiquié, ou na defesa do território do garimpo; e perigosos por dominarem todo um arcabouço xamânico que quando acionado poderia ser decisivo nos momentos de guerra.

Já havia lido sobre o embate acontecido na Serra do Traíra no artigo de Dominique Buchillet (1991), mas me surpreendi quando em campo em 2019 pude registrar o relato de um professor *Yeparã Panicu* da família Brandão que participou pessoalmente da investida contra os garimpeiros brancos que apesar das reiteradas tentativas de diálogo pacíficas por parte dos indígenas insistiram em não se retirar da área do garimpo. Em sua narrativa ele destaca o poder do “cigarro de guerra” dos Ye’pá Masã, tipo de encantamento xamânico utilizado em momentos de conflito e que foi realizado por um velho do clã *Turoporã* na expulsão dos garimpeiros não-indígenas no embate na Serra do Traíra. Mesmo com os garimpeiros munidos com armas de fogo, não foram páreos para os indígenas que estavam preparados ritualmente para a guerra. Este episódio parece ser uma das últimas ocasiões onde foram usados os poderosos encantamentos de guerra dos Ye’pá Masã.

A ordem vinda das lideranças de Pari-Cachoeira de expulsarem os invasores do garimpo foi prontamente atendida e a violência crescente na região repercutiu no cenário nacional. Foi necessário um posicionamento do governo federal que em 1986 envia à região uma Comissão de Estudo Interministerial para avaliar os conflitos e revisar a delimitação da área indígena de Pari-Cachoeira. A nova proposta elaborada tinha uma área de 2.069.000ha e incluía a área da Serra do Traíra em seu perímetro. (Portarias da Funai n 2003 de 17 de janeiro de 1986 e n 2018 de 4 de março de 1986). Este projeto de delimitação de 1986 nunca chegou a ser efetivado, as empresas Paranapanema e Gold Amazon seguiam com suas atividades e o garimpo não parou de funcionar com indígenas e invasores. O presidente da Funai da época Apoena Meirelles informa à UCIRT que a decisão final da proposta de delimitação está fora de seu controle e apresenta um novo impedimento para a demarcação do território indígena: o fato da área de Pari-Cachoeira estar em uma faixa fronteira, importante na segurança nacional e que exigiria a presença permanente de militares na área, o que não era possível nas TI.

As negociações ganham o âmbito nacional e em 4 de junho de 1986 ocorre uma importante reunião entre os líderes da UCIRT e o secretário geral do CSN, General Bayma Denys, o ministro do interior Ronaldo Costa Couto, seu assessor para assuntos indígenas, Gerson Alves da Silva e o novo Presidente da Funai Romero Jucá Filho. A UCIRT apresenta sua demanda pela demarcação da região do Alto Rio Negro como reserva indígena contínua, mas o General rechaça a proposta utilizando o argumento da faixa fronteira, diz que a reserva indígena não permitiria a entrada de brancos e que os índios da região já seriam “aculturados”

e não necessitavam de tais medidas. Em contrapartida parte do CSN uma proposta de criação de “colônias agrícolas indígenas” onde “cada família adquiriria um lote com seu título de propriedade”. (Buchillet, 1991) Essa proposta seria levada pelos representantes da UCIRT às comunidades que discutiriam seus termos e dariam um retorno ao CSN, as lideranças que insistiam na demarcação contínua sofriam grande pressão do CSN e da Funai, também submissa aos interesses militares para que aceitassem a oferta das colônias agrícolas ou poderiam ficar sem nenhum direito sobre o território tradicional. O modelo fundiário de “Colônia agrícola indígena” tinha como cerne a exploração agropecuária por índios ‘aculturados’ e não-indígenas e por isso seria passível de ser aplicada em uma faixa de fronteira, como veremos adiante estas categorias jurídicas tendem a ser escolhidas e manejadas de acordo com a situação e normalmente atendendo aos interesses colonizador.

Nos dias 8 e 9 de junho de 1986 ocorre uma reunião extraordinária convocada pela UCIRT em Pari-Cachoeira para discutir a proposta do CSN que é rejeitada pela assembleia indígena. Uma recusa formal dessa decisão é comunicada através de carta elaborada pelas lideranças da UCIRT no dia 20 de junho e as principais justificativas para a não aceitação do modelo de regularização fundiária proposto pelo CSN era a divisão do território com não-indígenas, e os possíveis conflitos advindos da divisão deste território em lotes individuais, tipo de assentamento agrário completamente alheio aos modos de vida praticados pelos povos da região. Na carta em tentativa de negociação solicitavam a delimitação do território na forma de reserva indígena, mas abririam mão de quase um milhão de hectares em favor da empresa Paranapanema, justamente na área da serra do Traíra. Em 16 de agosto de 1986 um novo projeto firmado entre UCIRT e a Paranapanema na presença das autoridades federais (CSN) e estaduais, que serviu de base “para a divisão da região em colônias indígenas e florestas nacionais imposta no âmbito do PCN.” (Buchillet, 1991). Entre 1986 e 1987 seguiram as negociações entre a UCIRT e o General Bayma Denys sobre as Colônias Agrícolas e suas implicações econômicas e apesar da firme posição em não querer deixar um pressuposto jurídico para a divisão das terras com os brancos, o desejo pelo desenvolvimento para a região continuava dentro das possibilidades para os indígenas. Foi um período de crescente prestígio das lideranças *Yeparã Panicu* do ramo Machado que circulavam por São Gabriel, Manaus e Brasília, ocupavam postos estratégicos na UCIRT, na Funai e no garimpo, e agiam enquanto protagonistas nas tomadas de decisão importantes que envolviam a região.

O garimpo legou aos jovens Machado muita notoriedade no cenário político regional e em Brasília. Colocando-se como representantes dos povos do Alto Tiquié e com amplo acesso às instâncias governamentais, os irmãos instituíram uma eficiente

divisão de tarefas diante da nova conjuntura: Pedro Machado foi nomeado chefe da Funai em São Gabriel, Carlos Eugênio administrava o garimpo e Benedito Machado ocupava o cargo de presidente da UCIRT. Outras pessoas ligadas aos Machado, como Álvaro Sampaio – que saíra da UNI para colaborar com os novos empreendimentos no Tiquié, e Manoel Moura, mais tarde eleito em Manaus presidente da Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (COIAB), também participavam das movimentações políticas do contexto. Neste período os irmãos Machado mudaram-se definitivamente para a sede do município com suas famílias. Enquanto os Machado distanciavam-se cada vez mais da política comunitária, que era pesadamente influenciada pela Missão, outros segmentos Ba'titororã e seus cunhados fortaleciam-se internamente, como é o caso dos Castro e dos cunhados Desana da família Vaz, que teve no professor Henrique Vaz, eleito vereador municipal com o apoio da Missão em 1990, um expoente. Enquanto isso, em Pari, desenrolava-se mais uma vez o enredo clássico da colonização da Amazônia: levas de aventureiros dos mais diferentes pontos do Brasil e do planeta, decadência das condições sanitárias, doenças nunca vistas antes, prostituição, estupro, violência. Os indígenas viam-se disputando seu próprio território com esses homens estrangeiros, em algumas ocasiões mediante acordos pacíficos, em outras não. (Vinente, 2018, p.98)

A movimentação em torno da demarcação das terras se ampliou e o CSN, a Paranapanema e a UCIRT decidem expandir a consulta às comunidades indígenas. Entre 28 a 30 de abril de 1987, ocorreu a “II Assembleia das Organizações Indígenas do Rio Negro”, onde representantes de 13 etnias da região foram convocados pelos líderes da UCIRT para discutir as principais pautas daquele momento. Além da questão agrária e prospecção mineral também estiveram em debate a presença e o papel das forças armadas e empresas mineradoras na região e a atuação do PCN. Apesar de se reunirem com o objetivo de chegar a um consenso sobre estas questões o que transpareceu na assembleia foram sérias divergências entre as lideranças sobre a atuação do Programa Calha Norte e o tipo de desenvolvimento proposto para a região. A Maioria dos presentes não queriam a implantação do Calha Norte por não acreditarem nas melhorias prometidas pelo projeto nas áreas como saúde, educação, transporte e economia. Eles temiam que o território não fosse demarcado e que a região fosse militarizada, tirando assim mais uma vez a autonomia que almejavam.

Os indígenas sentiam que suas terras haviam sido invadidas e não aprovavam o aumento significativo do contingente militar ocorrido desde 1986 com a instalação do PCN no Alto Rio Negro. Em Iauaretê por exemplo a presença do exército já havia causado o deslocamento forçado de famílias Tukano para a instalação da pista de pouso e acampamento dos militares. (Buchillet, 1991). Apesar das divergências, os cerca de 300 líderes indígenas presentes na assembleia concordaram na recusa pela proposta das “colônias agrícolas indígenas” e persistiram na reivindicação da demarcação das terras como área indígena, que para eles seria a única possibilidade dentro das categorias fundiárias existentes capaz “não somente de garantir a integridade de seu território e o usufruto exclusivo dos seus recursos naturais, mas também

de reafirmar sua vontade de autodeterminação política e seu desejo de conservar a sua identidade indígena”. (Buchillet, 1991, p.109). A “II Assembleia das Organizações Indígenas do Rio Negro” de 1987 é tida como a gênese do que viria a se tornar a FOIRN onde as lideranças começam a idealizar uma federação que pudesse atender as demandas dos diversos grupos que compõem o complexo regional do Alto Rio Negro. Importante destacar que neste momento duas das maiores comunidades do triângulo tukano, Iauaretê e Pari-Cachoeira, divergem e optam por diferentes estratégias de alianças em seus projetos comunitários: enquanto Pari-Cachoeira e suas lideranças *Yeparã Panicu* negociam diretamente com os militares e as empresas terceirizadas interessadas no ouro, como a Paranapanema, as lideranças de Iauaretê optam em se aproximar de organizações como o CIMI³⁴ (Conselho Indigenista Missionário) e o CEDI (Centro Ecumênico de Informação), que apoiavam o movimento indígena e já vislumbravam perspectivas de um desenvolvimento mais sustentável e menos impositivo à região. (Vinente, 2018).

Frente ao impasse pela recusa indígena da demarcação proposta na Assembleia Geral, o CSN segue negociando com as lideranças da UCIRT e propõe um acordo para Pari-Cachoeira: demarcar o território de forma fracionada, em três colônias indígenas e duas florestas nacionais que poderiam ser exploradas. A proposta tinha como atrativos o suposto intuito em “transformar Pari-Cachoeira em um modelo de desenvolvimento local, investindo recursos oriundos das transações governamentais com as mineradoras, e desta forma garantir a adesão e outras regiões com minérios.” (Vinente, 2018, p.108) A proposta do CSN apresentava um ajuste importante na categoria de “Colônias Agrícolas Indígenas” que permitirem a entrada e permanência de não-indígenas e tanto desagradava as lideranças do Alto Rio Negro. As “Colônias Indígenas”, uma nova categoria criada pelas demandas das circunstâncias e “legalizada” em 1987 seria derivada das “Colônias Agrícolas Indígenas” previstas pelo “Estatuto do Índio”. Nesta nova categoria seria permitido ao governo federal levar aos indígenas da região “uma assistência técnica e econômica apropriada à sua situação de ‘índios aculturados’, ao mesmo tempo garantindo-lhes a demarcação de um território próprio.” (Buchillet, p.109). Neste tipo de delimitação não os índios seriam os próprios colonos e não haveriam brancos, e “essas colônias indígenas deveriam ser envolvidas por florestas nacionais das quais as comunidades indígenas

³⁴ CIMI (Conselho Indigenista Missionário) – “O Cimi é um organismo vinculado à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) que, em sua atuação missionária, conferiu um novo sentido ao trabalho da igreja católica junto aos povos indígenas. Criado em 1972, no auge da Ditadura Militar, quando o Estado brasileiro adotava como centrais os grandes projetos de infraestrutura e assumia abertamente a integração dos povos indígenas à sociedade majoritária como perspectiva única, o Cimi procurou favorecer a articulação entre aldeias e povos, promovendo as grandes assembleias indígenas, onde se desenharam os primeiros contornos da luta pela garantia do direito à diversidade cultural.” Fonte: <https://cimi.org.br/o-cimi/>

poderiam explorar os recursos naturais mas que poderiam, também, ser explorados por terceiros com sua autorização.” (Buchillet, p.109). Os líderes da UCIRT aceitaram que apesar do fracionamento essa proposta lhes garantia uma perspectiva de regularização fundiária e futura autonomia econômica, já que além das iniciativas assistencialistas e de desenvolvimento prometidas pelo CSN, eles acreditavam que também deteriam o controle econômico do que fosse explorado por terceiros das Florestas Nacionais, uma vez que já detinham um acordo com a Paranapanema que se encarregaria de realizar a prospecção e explorar as jazidas de ouro da Serra do Traíra.

Também em 1987 foram assinados dois documentos estabelecendo os termos de relacionamento entre a Empresa de Mineração Paranapanema e a Comunidade Indígena de Pari-Cachoeira, sendo um para a pesquisa (“Declaração”) e outro para exploração (“Acordo”) mineral na Serra do Traíra. No documento intitulado “Declaração” lê-se, dentre outras coisas:(...)II – Que é aspiração da Comunidade Indígena do Rio Tiquié, dentro dos critérios próprios, discutidos e decididos internamente, de modo autônomo transformar racionalmente tais riquezas potenciais em recursos Econômicos-Financeiros capazes de sustentar o desenvolvimento comunitário; III – Que a comunidade Indígena do Rio Tiquié tem condições de explorar tais riquezas apenas com cata ou garimpagem com meios mecanizados simples e lhe faltam, no período atual, conhecimentos e recursos econômicos para desenvolver pesquisa e lavra industrial; IV – Que o disposto no artigo 45 da Lei nº 6001 de 19 de Dezembro de 1973, nos artigos 4, parágrafo 1º, e 9º do Decreto nº 88985, de 10 de novembro de 1983, e na Portaria nº 682, de 10 de junho de 1986, dos Ministérios de Minas e Energia e do Interior, torna possível e legal a exploração de riquezas encontráveis em áreas de terras indígenas; V – Que a Comunidade Indígena do Rio Tiquié mantém com Grupo Empresarial PARANAPANEMA, relações de convivência fraterna e pacífica de respeito e de apoio mútuos e de interesses comuns reafirmados em diversas oportunidades e ratificados em ACORDO DE HONRA firmado pela “UCIRT” e pela PARANAPANEMA em 16 de agosto de 1986, em Pari-Cachoeira, na presença de altas autoridades Federais e Estaduais. (UCIRT, 1987: n.p., *apud* Iubel, Aline, 2020, p.17)

Após aceitação da proposta um grupo de estudo sob iniciativa do CSN fez um levantamento de dados socioeconômicos nas comunidades indígenas de Pari-Cachoeira e nos assentamentos ao longo da bacia do rio Tiquié e também na região da Serra do Traíra onde já haviam muitas famílias dos povos tukano e naduhup. Em setembro de 1987 o Ministro do Interior solicitou ao Ministro do Interior a criação de um grupo de trabalho interministerial para elaborar a partir dos levantamentos um plano de ação para coordenar as medidas do governo na região. Esse grupo de trabalho interministerial esteve em uma “missão relâmpago” entre as comunidades do distrito de Pari-Cachoeira entre 9 e 12 de novembro de 1987 emitiu um relatório (PCN – sub-projeto Pari-Cachoeira – Plano de Ação Preliminar – PAP) que apresentava dois objetivos principais:

1) apresentar uma “nova sistemática de demarcação dos territórios indígenas” localizados na faixa da fronteira; 2) propor as ações assistenciais que deverão ser tomadas pelo governo federal e o Governo do Amazonas, através de suas administrações respectivas, nas terras indígenas caracterizadas como Colônias Indígenas. A nova “sistemática de demarcação” em apreço consistia numa proposta de criação de três Colônias Indígenas (Pari Cachoeira I, II e III) “incluindo a quase totalidade das comunidades indígenas da região” e de duas Florestas Nacionais que as envolvem parcial ou totalmente (caso de Pari Cachoeira III). As duas primeiras Colônias Indígenas, que englobam as comunidades ribeirinhas da bacia do Rio Tiquié, são voltadas para a realização de projetos agropecuários. A terceira é destinada ‘às atividades de garimpagem, posto que ela recobre as jazidas de ouro da Serra do Traíra (resultado do acordo firmado entre a Ucirte e a Paranapanema). As duas Florestas Nacionais (de 18.000 e 654.000 ha), caracterizadas como “áreas de preservação da identidade cultural das populações indígenas das colônias”, seriam eventualmente destinadas a exploração econômica (mineral e de madeira) mediante a autorização das comunidades indígenas e o estabelecimento de contratos de exploração entre as empresas interessadas, a Funai, a Ucirte e o CSN, tratando-se de uma “área de segurança nacional”. O PAP propõe igualmente a criação de um “Fundo Pari Cachoeira” alimentado pelos royalties oriundos desses contratos de exploração; por fim, ele assegura à população indígena de Pari Cachoeira a exclusividade da atividade de garimpagem de seu território. A parte assistencial do PAF’ - saúde, educação e desenvolvimento comunitário - supõe a ação articulada de vários ministérios e se dirige às três Colônias Indígenas (Buchillet, 1991, p.110)

Apesar de uma parceria com perspectiva promissora entre as lideranças da UCIRT, a Paranapanema e os militares do CSN, apenas dois anos após a implementação das pesquisas de prospecção e extração de ouro na região as mineradoras foram embora do Alto Rio Negro deixando as populações locais, em especial Pari-Cachoeira, apenas com as promessas de desenvolvimento e algumas poucas melhorias pontuais que já haviam sido feitas. Sem os recursos que viriam das empresas que se retiraram da região declarando a inviabilidade econômica da exploração das jazidas da Serra do Traíra, o Programa Calha Norte tornava-se inviável. Com a saída das empresas e seus funcionários os indígenas retomam o controle do garimpo, mas a violência e os conflitos voltam a ser frequentes. Em maio de 1990, militares do exército expulsam a tiros mais de cem pessoas que estavam no garimpo alegando que os indígenas estavam envolvidos em atividades como contrabando de ouro e o tráfico de cocaína. (Vinente, 2018) Essa invasão do exército ao garimpo causa tensão na aliança entre os *Yeparã Panicu* e os militares, e as lideranças Benedito e Pedro Machado vão até Brasília tentar entender a situação e apaziguar o clima conflituoso na Serra do Traíra. Diferente da recepção amistosa imaginada, os militares não se mostraram dispostos a resolver o problema no garimpo Tukano e as lideranças buscam as instituições ligadas ao movimento indígena para averiguar alguma possível solução. Condenados por suas alianças com os militares e as empresas mineradoras, as organizações indigenistas também viraram as costas aos líderes da UCIRT. (Ramos,1995). Este acontecimento explica porque os *Yeparã Panicu* agem com extrema desconfiança com

relação às Ong's e ainda hoje questionam a atuação daquele que é a mais atuante na região, o ISA.

Nos anos que se seguem a FOIRN ganha mais força e o movimento indígena segue na luta pela demarcação das terras no Alto Rio Negro de forma contínua. Os trâmites burocráticos em torno da demarcação não impediram que os indígenas da região se posicionassem politicamente e se fizessem ouvidos pelo Estado de forma a garantir suas terras fundamentais para a sobrevivência de seus povos. Mesmo com a experiência malsucedida da UCIRT, que escolheu suas alianças mas se viu desamparada pelas mineradoras, CSN e instituições indigenistas, esta trajetória foi importante para que o contexto regional tivesse visibilidade, as lideranças exercessem sua autonomia nas tomadas de decisões, e fosse movimentado o debate entre os indígenas para que eles se organizassem e lutassem pelos seus direitos. Tanto esforço foi finalmente recompensado e em 1998 foi efetivada a demarcação das cinco terras indígenas de forma contínua como almejavam os povos indígenas da região: TI Alto Rio Negro, TI Médio Rio Negro I e II, TI Rio Apapóris e TI Cué Cué Marabitanas. De toda forma o projeto de ocupação militar da região via Calha Norte não foi interrompido, em 1999 foi inaugurado o 6º Pelotão Especial de Fronteira (6º PEF/5º BIS) com sede em Pari-Cachoeira, mais um convite das lideranças *Yeparã Panicu* ao avaliar de forma positiva essa proximidade estratégica com os militares. Vale destacar que nas negociações entre o Exército e as lideranças indígenas para se avaliar a viabilidade da implementação de um Pelotão de Fronteira, sempre há promessas de melhorias às comunidades, como a implementação da energia elétrica, construção de escolas, apoio logístico para a circulação de produtos e pessoas, embora em muitos casos tais promessas não se cumpram. Vinente (2018) narra com detalhes as negociações em torno da implementação e da convivência com os militares do 6º PEF em Pari-Cachoeira, e como algumas das melhorias prometidas com a sua chegada não foram cumpridas em um primeiro momento, como o compartilhamento com a comunidade da energia elétrica produzida pela Mini-Hidrelétrica de Jandu, ponto central de um conflito entre a comunidade e os militares. Em 2003 foi criado o 7º Pelotão Especial de Fronteira (7º PEF/5º BIS) com sede em Tunuí, Rio Içana, na área Baniwa.

As lembranças do garimpo são vívidas e continuam a ser produzidas já que muitas famílias ainda possuem parentes e conhecidos garimpando na Serra do Traíra. Ao conversar com os moradores de Pari-Cachoeira em 2019 percebi que praticamente todos os homens adultos já tinham passado algum tempo no garimpo, mesmo quando crianças, acompanhando pais, tios ou irmãos. Quando Afonso Machado e Rafael Castro me contaram sobre “o sonho dourado da UCIRT, falavam de forma nostálgica dos tempos áureos do garimpo no rio Traíra, de como saiu muito ouro de lá, e como tantos *Yeparã Panicu* conseguiram mudar de vida e

migrar para Manaus e São Gabriel onde posteriormente se estabeleceram principalmente como comerciantes. Outra saudosa memória dos *wiogü* de Pari era o acordo vivido entre a UCIRT e a empresa Paranapanema em meados dos anos 1980 que propiciou às lideranças uma série de benefícios individuais como viagens de jatos particulares, hospedagens em hotéis de luxo em Brasília, acesso a gabinetes de parlamentares e lobistas interessados na exploração mineral da região. Por outro lado, de forma crítica à postura das lideranças tradicionais *Yeparã Panicu*, um professor Desana membro da CIPAC dizia, que “se estes velhos quisessem o ouro eles estavam lá no Traíra garimpando, o garimpo nunca parou, mas eles querem é boa vida, só ficar rico com o nome de Pari-Cachoeira.”

Nos últimos anos o “sonho dourado” da UCIRT ganhou novo fôlego com novos apoiadores indígenas no Alto Rio Negro e a abertura do governo federal à exploração mineral nas TI. No município de São Gabriel a pauta do garimpo encontrou novos aliados e inclusive um representante no poder executivo regional, o prefeito de São Gabriel da Cachoeira, Clóvis Saldanha, conhecido como Corubão, indígena tariano de Iauaretê eleito em 2016 e reeleito em 2020, fiel apoiador da mineração como alternativa econômica para o Alto Rio Negro. Com relação aos *Yeparã Panicu*, em 2019 as principais lideranças tradicionais que residiam em Pari Cachoeira, Afonso Machado, Domingos Brandão e Rafael Castro continuavam se articulando, agora em uma nova cooperativa interétnica criada em 2015, a CIERNM (Cooperativa Indígena de Extrativismo de Recursos Naturais e Minerais), com abrangência não apenas na calha do rio Uaupés e Tiquié mas também o Alto rio Içana. Representando a Cooperativa, com o intermédio do exército, e assumindo a posição de lideranças tradicionais de Pari-Cachoeira, os *wiogü* de Pari voltaram a frequentar as altas esferas governamentais defendendo a exploração mineral em suas terras. A pauta segue em discussão e continua dividindo opiniões no Alto Rio Negro, se por um lado a CIERNM tem o objetivo de tornar legal a prospecção e extração mineral na região, a posição da FOIRN, principal entidade representante dos povos indígenas dali é claramente contrária a esta demanda.

Neste capítulo apresentei alguns dos principais eventos que fornecem uma dimensão histórica ao processo vivido na região e contextualizam a trajetória de Pari-Cachoeira e suas lideranças. Longe de serem meros coadjuvantes passivos ao processo colonial, os *Yeparã Panicu* foram sujeitos de suas histórias e assumiram posições decisivas para o reconhecimento do clã e de sua comunidade em um âmbito regional e nacional. Nesta busca por ascensão a principal estratégia adotada pelos *Pãresi* foram as alianças com os não-indígenas em diferentes períodos. Decisões e opções estratégicas que certamente proporcionaram uma série de benefícios às lideranças e que repercutiram na comunidade, porém sem que se concretizasse o

desejo de que Pari-Cachoeira se tornasse uma espécie de “modelo de desenvolvimento indígena”, com autonomia e sucesso econômico. As escolhas tomadas pelas lideranças *Yeparã Panicu*, bem como a postura impositiva de seus chefes também geraram rivalidades com outros povos e clãs Ye’pá Masã da região, e mesmo entre os próprios moradores de Pari, que por vezes não se sentem representados por essa chefia autoritária e que tende a acumular os benefícios para si. Mesmo dentro do próprio clã, membros de famílias de hierarquia intermediária, como os ramos Fontes e Brandão, não aprovam de forma unânime as decisões tomadas por aqueles que ocupam as posições de maior prestígio. A liderança dos *Pãresi* se distancia de um modelo de chefia indígena tal como proposto por Clastres (1974), onde as características que se destacam em um chefe são principalmente a generosidade em compartilhar as benéficas com seus parentes e co-residentes, e a habilidade em mobilizar pessoas para os trabalhos comunitários.

Mesmo no Alto Rio Negro, entre os povos de língua tukano, o tipo de liderança exercido pelos *Yeparã Panicu* destoa daquele descrito na literatura regional. Como ressalta Cayón (2020) sobre os makuna, onde é observado um tipo de chefia compartilhada e complementar, “bicéfala”, entre o “dono de maloca” e o *kumu*, posições que podem ou não ser ocupadas pela mesma pessoa, mas que necessariamente seguem alguns dos princípios desse modelo de liderança indígena baseado em “qualidades altamente valorizadas pelo coletivo, como a generosidade, a persuasão, o domínio da arte oratória, a tranquilidade e inteligência para resolver conflitos etc., e que tal prestígio não é nem permanente, nem transferível e pode se perder a qualquer momento.” (Cayón, 2020, p.4). A chefia nestes moldes não se aplica aos chefes de Pari-Cachoeira tantas vezes chamados de “ditadores” durante a pesquisa, acusados pelos seus co-residentes de tomarem as decisões sem aceitar dissidências, sem buscar o consenso comunitário; e de procurar benefícios pessoais e não compartilhar os proventos de suas decisões à frente da comunidade. Mesmo com todos estes fatores que os distanciam de uma “liderança tradicional” não se esboça uma ameaça à posição de *wiogü* ocupada pelos *Yeparã Panicu* em Pari. Ainda que não tenham um apoio unânime de seus comunitários, os *Pãresi* seguem se fazendo chefes/donos dali, e trazem consigo seus ideais de desenvolvimento.

É perceptível ao longo da história como os *Yeparã Panicu* maneжaram as relações com os não-indígenas de acordo com seus interesses e estabeleceram alianças estratégicas ao perceber que determinados tipos de *pehkasã* ocupavam posições importantes no contexto de colonização e dispunham de qualidades muito úteis neste novo cenário. Nessa trajetória souberam se apropriar de uma série de mecanismos para que fosse possível esta conexão com os não-indígenas, como:

- Através dos cargos coloniais ocupados pelas lideranças, como tuxaua/principal/capitão, e a documentação fornecida pelas autoridades missionárias que legitima este lugar de mediadores entre brancos e indígenas e também a posição de chefes de Pari-Cachoeira;

- Através da aliança estabelecida entre José Metri e Manduca, em que o líder Yeparã Panicu se torna afim do principal comerciante da região ao casar sua única filha com Ciro, um dos filhos de Manduca;

- Através da aproximação com a Igreja, formalizada com o convite feito aos missionários salesianos para que se instalassem em Pari-Cachoeira. Os Yeparã Panicu não tardaram em perceber a importância da escolarização formal e o “progresso” nas comunidades sedes das Missões como Taracuá, e logo oferecem um espaço bem ao centro da comunidade para que fosse construído o complexo da Missão;

- Durante a chefia de Henrique Castro, liderança que subverte a hierarquia tradicional dos Yeparã Panicu, e que foi estratégica ao juntar o conhecimento formal adquirido em sua formação entre os salesianos ao conhecimento tradicional Ye’pá Masã;

- Ao se apropriarem da Serra do Traíra e se aliarem às empresas de mineração, como a Paranapanema, em prol da exploração de ouro naquela área. Neste mesmo período realizam frequentes viagens à Brasília, em que os Yeparã Panicu representam um coletivo bem mais amplo de povos indígenas do Alto Rio Negro e frequentam vários encontros com diferentes tipos de chefes (executivos, políticos, militares de alta patente) na alta cúpula em Brasília;

- Ao assumirem o protagonismo nos primeiros passos de um movimento indígena ainda incipiente, e durante o processo de demarcação das terras indígenas onde foram lideranças importantes ao estabelecerem alianças com instituições governamentais que viriam a resultar na exitosa demarcação da Terra Indígena do Alto Rio Negro;

- Ao se aproximarem do exército e os convidarem a se instalar na comunidade, o que resultou no estabelecimento do 6º PEF em Pari-Cachoeira. Tal aliança se mostrou valiosa e recentemente funcionou como uma ponte entre as lideranças da comunidade, que demandavam pela exploração mineral na região, e o Governo Federal, que durante o mandato de Jair Bolsonaro deu mais espaço ao pleito.

A importância deste capítulo histórico para além de elucidar o contexto etnográfico encontrado em Pari-Cachoeira na época da pesquisa é também o de entender a trajetória de liderança dos *Yeparã Panicu* e como o desejo pela piscicultura se encaixa em todo esse projeto de desenvolvimento almejado para a comunidade. A piscicultura é mais um elemento nesse longo processo de apropriação do conhecimento não-indígena pelos *Pãresi*, como me falou um

professor da família Brandão: “há o desejo pela piscicultura, mas não aquela implementada pelo ISA no Tiquié, com tanques pequenos, peixes daqui e alimentação regional; mas uma piscicultura grande, como as feitas pelos brancos, com muitos tanques, peixe grande, tipo tambaqui, que coma ração”. Persiste o desejo para que seja feita uma piscicultura em grande escala, ainda que um longo percurso de trabalhos e estudos na região tenham mostrado que a criação nestes moldes seja considerada por muitos como inviável. Outra importante exigência das lideranças de Pari-Cachoeira para a realização desse empreendimento, era que apesar de toda a experiência do ISA com atividades relacionadas ao manejo dos peixes no rio Tiquié, um trabalho de mais de vinte anos, a piscicultura em Pari fosse feita com aliados próprios. O Instituto Socioambiental tem sido o principal parceiro da FOIRN, e juntos são grandes opositores dos *Panicu* na questão do garimpo na região. Como visto, as lideranças de Pari Cachoeira continuam escolhendo de maneira estratégica suas alianças e não se furtam em divergir das principais entidades indígenas da região e seus parceiros, e tampouco das consequências dessas decisões. Nos próximos capítulos trato sobre a longa trajetória de tentativas de implementação da piscicultura no rio Tiquié, a questão da escassez dos peixes, e a piscicultura em Pari-Cachoeira.

CAPÍTULO III

A piscicultura e o manejo dos peixes no alto rio Tiquié

Neste capítulo traço um panorama das atividades relacionadas à piscicultura e manejo dos peixes desenvolvidas na região do alto rio Tiquié e rio Uaupés com as experiências na Estação Caruru e Iauaretê. A intenção aqui não é a descrição exaustiva dos processos envolvidos na piscicultura e nos laboratórios de reprodução, tema já desenvolvido em trabalhos anteriores, como os de Cabalzar (2005), André Martini (2008), e Milena Estorniolo (2014), mas apresentar de forma breve a trajetória desses projetos que envolvem os peixes na região, e situar as principais informações e questões levantadas a partir da implementação deles. A história da Estação Caruru, construída na comunidade de Caruru Cachoeira no alto rio Tiquié é bastante significativa pois vai de um projeto de sucesso no início dos anos 2000 à literalmente as ruínas em 2019. A estação de reprodução de peixes, que foi uma referência para as outras duas que viriam a ser implementadas na região, em Iauaretê no rio Uaupés e na escola Pamáali no rio Içana, teve uma brusca descontinuidade nas atividades, e posteriormente o que eu pude ver em campo em 2019 foram apenas os resquícios das construções e dos tanques usados no período em que o projeto funcionou.

Uma breve linha do tempo sobre a piscicultura no Alto Rio Negro pode ser traçada desde o final dos anos 1980, com as primeiras iniciativas particulares relacionadas à piscicultura de espécies nativas e exóticas, até as atividades desenvolvidas mais recentemente. Em 1996 se iniciou a construção dos primeiros tanques comunitários no alto rio Tiquié, e em 1997, com a cooperação técnica do CEPTA, foram realizadas as primeiras experiências com o tambaqui. Em 1998 foi o ano de elaboração e encaminhamento do Projeto de Piscicultura do Tiquié, com a inauguração da Estação Caruru em outubro de 1999. Em fevereiro de 2000 o projeto dava seus primeiros frutos com a primeira reprodução artificial de Aracu no Rio Negro. Em outubro de 2002 houve a inauguração da Estação Iauaretê, e posteriormente, em março de 2003, o início das obras de construção da Estação EIBC, no alto rio Içana. Discorro sobre essa trajetória e analiso em que medida a piscicultura almejada pelos Yeparã Panicu diverge das iniciativas anteriores, já que a insistência destas lideranças é que seja uma criação de peixes diferente das experiências já realizadas na região, uma piscicultura em grande escala, “como a dos brancos”.

As primeiras tentativas de “criação de peixes” no alto Rio Tiquié

Em seu livro “Laboratório na Floresta” (2014) Milena Estorniolo faz uma retrospectiva detalhada das atividades que envolveram a piscicultura no alto rio Tiquié e na terra indígena do Alto Rio Negro, me baseio em seu trabalho para apresentar as iniciativas que envolveram as criações de peixes na região. A partir de uma entrevista realizada em 2011 com Domingos Barreto, uma importante liderança Ye’pá Masã, do clã *Buubera Porã* da comunidade de São Domingos, Estorniolo (2014) traça os principais desafios na busca das comunidades por informações e parcerias que viabilizassem a construção e o sucesso nas tentativas de implementação da piscicultura na região. Tive a oportunidade de conhecer Domingos Barreto na época da minha pesquisa em campo, em 2018 quando ainda trabalhava como coordenador na Funai, já em 2019 ocupava o cargo de assessor da FOIRN. Domingos vinha de um longo percurso em importantes cargos de liderança da região, já havia sido durante muitos anos funcionário da FUNAI em São Gabriel da Cachoeira, e ex-diretor do Conselho Regional das Tribos Indígenas do Alto Tiquié (Cretiart) e da FOIRN. Seu relato é importante uma vez que teve participação em grande parte do processo para a implementação da piscicultura na região e narra desde o trabalho de base junto às comunidades que exige diálogo, reflexão e conscientização na tentativa de sanar as frequentes reclamações relacionadas à falta de peixes em algumas localidades ao longo do rio Tiquié, e também nos conta sobre as articulações necessárias na busca por parcerias que tornem possíveis essas aspirações por mudanças.

Nesse relato Domingos Barreto narra que o período de fundação da associação Cretiart foi na mesma época onde houve um auge da corrida pelo ouro na Serra do Traíra no distrito de Pari-Cachoeira. As poucas famílias que não se deslocaram ao garimpo e permaneceram nas comunidades do alto rio Tiquié, já identificavam uma diminuição na quantidade de peixes e dificuldades para conseguir o pescado. Percebendo essa demanda foi realizada uma “viagem de articulação” entre as lideranças da associação local e os comunitários de diversas localidades ao longo do rio com o intuito de se entender melhor as causas para essa escassez dos peixes. É sempre importante ressaltar as dificuldades logísticas para uma viagem desse porte já que subir o rio contactando as lideranças das comunidades exige um alto custo despendido principalmente com combustível, vale lembrar que somente para a ida de uma voadeira de motor médio para Pari Cachoeira são aproximadamente duzentos litros de gasolina. Nessa viagem eles fizeram os primeiros levantamentos sobre as causas da escassez de peixes e regressaram à sede da Cretiart com o objetivo de “criar peixes”, já que na época ainda não

chamavam de piscicultura. (Estorniolo, 2014). Foi por volta de 1995 durante um encontro esportivo na Colômbia que contou com a participação de indígenas Tukano e Tuyuca do Brasil e da Colômbia, indígenas do lado brasileiro em diálogo com seus parentes colombianos descobriram a possibilidade de se “criar peixes”, algo inovador para as lideranças que já notavam esta diminuição do tamanho e da quantidade do pescado conseguido. As informações que chegavam era de que os indígenas do lado colombiano vinham tendo sucesso em suas experiências com os “peixes de branco”, que eram facilmente criados em tanques. Tratavam-se das tilápias, peixe não endêmico da região e comumente usada em pisciculturas pela sua facilidade de reprodução e engorda em criatórios. Rapidamente as lideranças mostraram interesse em levar essa nova possibilidade de manejar os peixes para suas comunidades, porém ainda não tinham informações sobre como funcionava uma piscicultura na prática, e não dispunham dos meios para concretizar esta ideia. (Estorniolo, 2014).

Nesta primeira viagem de articulação os conhecedores locais já identificavam as prováveis causas da diminuição dos peixes, sendo apontadas como as principais: o aumento populacional em alguns assentamentos ao longo da calha do rio, como no caso de Pari-Cachoeira; a utilização cada vez maior de novas técnicas e tecnologias para a pesca diferentes das tradicionais; e o desrespeito às regras de convívio com os *waímahsã*; porém, ainda não havia se aprofundado nas diversas questões que envolvem o tema. Após um tempo dessa primeira viagem as lideranças comunitárias do rio Tiquié reuniram-se com a direção da Foirn, que na época tinha uma parceria com o antropólogo austríaco Georg Grünberg. O pesquisador que já havia realizado estudos entre os índios Kaiabi no final da década de 1960, neste momento trabalhava para uma ONG austríaca com interesses na preservação da Amazônia e na demarcação das terras indígenas. Nesta reunião Domingos pediu material à direção da FOIRN para que pudessem iniciar os trabalhos na construção dos tanques para a criação de peixes, como terçados, machados, pás e carrinhos de mão; a ideia era fechar um pequeno igarapé na comunidade São Domingos, capturar os peixes do rio e colocá-los no tanque. (Estorniolo, 2014). A partir dessa demanda comunitária a diretoria da Foirn argumentou sobre a procura de novas parcerias que pudessem auxiliar na busca por soluções para esses problemas, e foi apresentado aos representantes comunitários o pesquisador Georg Grünberg um representante dessas possíveis parcerias que estava ali para conhecer a região e entender melhor aquele contexto. Grünberg gostaria de saber mais sobre as causas da escassez de peixes, questionamento que as lideranças não sabiam responder. Após essa reunião Domingos volta ao Tiquié e conversa com as lideranças da Cretiart sobre a necessidade de uma reflexão mais profunda sobre a escassez dos peixes, o que resulta em uma nova viagem, dessa vez em um

formato diferente. Ao invés de reuniões em diversas comunidades, foram escolhidos conhecedores tradicionais reconhecidos, já idosos, que contavam sobre este histórico da pesca no rio Tiquié e as possíveis causas para a falta de peixes no período recente.

Nesta segunda viagem os mais velhos contaram que antigamente havia bastante peixe no rio Tiquié, mas duas razões principais contribuíam para a escassez atual, a primeira era o crescimento das comunidades e concentração cada vez maior de pessoas em um mesmo trecho do rio, principalmente em decorrência das missões salesianas. A segunda razão mencionada pelos conhecedores para a falta dos peixes foi o fato de alguns comunitários serem assalariados e pagarem para outras pessoas pescarem por eles. Por conta do dinheiro que tinham, os assalariados também eram acusados de introduzir novos instrumentos de pesca vindos da cidade, como as malhadeiras, anzóis, pilhas e lanternas, que permitem uma pescaria noturna e em maior escala, ampliando assim a capacidade de exploração desse recurso pelos pescadores. Após estes encontros com os mais velhos para discutir sobre a escassez de peixes, decidiu-se realizar três grandes assembleias, onde se reuniram mais de duzentas pessoas para que fossem debatidas as causas e os próximos passos nesta articulação com o objetivo de se “criar peixes”.

A questão dos indígenas assalariados foi bastante polêmica nestas assembleias pois criou rixas entre os próprios indígenas, principalmente entre os professores e funcionários da escola que eram assalariados, e aqueles que não recebiam salários. Os que não tinham empregos formais culpavam os assalariados pela falta dos peixes e também pela mudança na dinâmica das relações locais. Diziam que ao receber um salário os moradores chegavam na comunidade “como que patrões”, o que significava que pagavam para outras pessoas trabalharem para eles. (Estorniolo, 2014). Enquanto isso as lideranças tentavam mediar o debate tentando argumentar que os assalariados não eram o problema, mas talvez a soma de fatores como as pescas encomendadas, o uso descontrolado das novas tecnologias para a pesca, e conseqüentemente pescarias que geravam maior impacto naquele ambiente. Houve discussão e os assalariados discordaram da culpa pela escassez dos peixes. Mesmo sem um consenso houve uma tentativa das lideranças como Domingos Brandão em interceder para que houvesse um combinado entre as comunidades. Um dos principais pontos desse acordo era para que se pescasse apenas para subsistência e não com o intuito de gerar excedentes, fosse para venda ou para outras famílias, questão que perdura até hoje. Ao final da assembleia apesar das questões delicadas discutidas e de tantos aspectos negativos levantados sobre as tecnologias do mundo branco que vinham sendo inseridas na vida comunitária, ficou decidido que eles trabalhariam na piscicultura mesmo sem instrumentos próprios, informações específicas sobre criação de peixes, ou ajuda de técnicos especialistas. (Estorniolo, 2014).

Domingos Barreto relata ainda que fez mais uma viagem a São Gabriel da Cachoeira e recorreu tanto à FOIRN quanto a FUNAI no intuito de conseguir ferramentas ou algum apoio para iniciarem as atividades de construção das barragens. Mesmo sem auxílio externo decidiram começar este trabalho com os utensílios que tinham em casa para manejar a roça, como terçados e aturás. Foi iniciada a construção de três tanques de piscicultura em três comunidades escolhidas que já haviam participado da articulação que refletia sobre a escassez “criação de peixes”. Na época, sem mais informações técnicas sobre a piscicultura, o objetivo do trabalho feito em regime de *wayurí* (mutirões comunitários) era voltado para fechar os cursos d’água de igarapés previamente escolhidos utilizando barro. O trabalho era difícil e tinha uma logística complexa, pois era realizado de forma intercalada entre as comunidades, onde os participantes trabalhavam dois dias da semana, cada semana em uma barragem diferente. As distâncias entre as comunidades também não facilitavam a gestão do trabalho, muitas vezes era necessário horas a remo até chegarem ao local onde ocorreriam as atividades. A expectativa era que a empreitada das três barragens fosse concluída em seis meses, mas o que ocorreu foi que após tanto trabalho e sem vislumbrar o final da obra muitas pessoas se desmobilizaram e já não participavam dos mutirões.

Após nove meses de trabalho a barragem de São Domingos foi a única concluída, porém ainda não foi possível começar a criação, já que na primeira tentativa de encher o tanque perceberam um vazamento que precisava ser reparado antes. Com isso esvaziaram o tanque, consertaram o vazamento, e enfim conseguiram encher a barragem. A seguir eram necessários os peixes para povoar o tanque e a espécie escolhida foi o acará, endêmico da região e com uma boa disponibilidade no rio. A ideia consistia em capturar os peixes no rio, soltá-los na barragem e aguardar um certo período de tempo com o intuito que se multiplicassem. Domingos explica que naquela época não tinham ideia de que os peixes nos viveiros precisavam ser alimentados, o que se pensava era que se o peixe sabia como viver no rio, ele também saberia como viver nos tanques.

Após sete meses começaram a ser vistos acarás no lago, foi então que decidiram esvaziar o tanque e o que eles encontram longe de ser uma fartura de peixes foram peixinhos minúsculos e com uma grande cabeça desproporcional comparada aos corpos. Foi o que Estorniolo (2014) chamou de “dilema dos peixes cabeçudos”, uma vez que esse fato foi o tema de uma série de reflexões entre os comunitários que participaram dessa primeira experiência com a piscicultura. A partir disso foram muitas as interpretações principalmente dos indígenas mais velhos para aquele acontecimento, e a preocupação deles se relacionava a um receio de uma possível vingança dos *waimahsã* aos envolvidos com a piscicultura uma vez que os peixes tinham sido

retirados dos lugares a que pertenciam desde o início do mundo. As relações com os *waimahsã* já não estavam em harmonia com a chegada das novas tecnologias que ampliam muito a capacidade de exploração desse recurso como a pescaria noturna possibilitada pelo uso de lanternas, ou o uso de malhadeiras e anzóis. A mudança na capacidade de circulação das pessoas propiciada com a chegada dos motores à gasolina também mudou a dinâmica da vida nas comunidades e no rio. Outro fator preponderante apontado pelos conhecedores tradicionais foi a falta dos especialistas rituais, *kumua*, *yaiwa* e *bayaroa* que mediam as relações com os diversos seres do cosmos e mantém um equilíbrio que visa vitalidade, saúde, harmonia e abundância. Sem estas pessoas para realizarem os *bahsese* fundamentais para o manejo do mundo e para aconselhar os seus próximos sobre quais regras devem ser seguidas para ter boas relações com os diferentes seres são muitas as consequências negativas para as pessoas, como doenças, pragas, ou mesmo a falta dos peixes naquele trecho do rio. A escassez dos peixes é explicada por muitos *kumua* por conta do desrespeito ou negligência às regras de convívio com os *wai-masã*, como a não realização (ou realização de forma errada), dos *bahsesé* e *bahsamori* necessários nas diferentes épocas do ano e nas diferentes fases da vida dos Ye'pá Masã, e, em especial, pela pesca desenfreada e com métodos dos brancos nos “lugares sagrados”, as chamadas “*wí'í*”, as malocas invisíveis onde habitam os *waimasã*.

Com esse temor ficou resolvido entre os participantes e os conhecedores tradicionais que as atividades deveriam ser interrompidas e a barragem deveria passar pelos *bahsesé* adequados para ser purificada. Somente mais tarde, através do contato com parcerias via assembleias e reuniões, as lideranças tiveram acesso à informações valiosas sobre a criação de peixes, entre elas a importância da alimentação já que quando estavam represados os peixes não tinham muita disponibilidade de alimento. Posteriormente a alimentação dos peixes em cativeiro foi um ponto de tensão no projeto pois trazia consigo uma série de implicações que discutirei mais adiante. Após essa primeira tentativa frustrada com os peixes cabeçudos as lideranças não desistiram mesmo sem um consenso na comunidade se a iniciativa era benéfica ou prejudicial. Mesmo com as atividades paradas, Domingos Barreto é convidado pela FOIRN a participar de uma oficina de piscicultura ministrada na terra indígena Balaio por um engenheiro de pesca vinculado à Universidade Federal do Amazonas. Lá Domingos é introduzido às técnicas utilizadas nesse tipo de criação nos grandes centros, e apesar de perceber que faltavam materiais e insumos nas comunidades para se fazer a piscicultura da forma como foi apresentada na oficina, as lideranças se animaram a tentar novamente, encher o tanque e colocar mais peixes. Fazem então uma nova tentativa às escondidas dos mais velhos, mas com a permissão do

capitão da comunidade, agora com outra espécie, o acará trovão, que parece mais promissora. (Estorniolo, 2014)

Nesse momento já com mais informações os participantes se atentam para a importância de se alimentar os peixes que vivem em cativeiro, mas ainda não o fazem de maneira sistemática, dando aos peixes principalmente as sobras da massa do beiju produzido pelas mulheres, mas sem associar diretamente que o crescimento do peixe dependia da alimentação. Depois de três meses começam a ver peixinhos nas margens do tanque e resolvem esvaziá-lo, para alegria dos participantes os peixes haviam aumentado em número e já não haviam os “cabeções”. Os resultados animaram os participantes que agora já poderiam contar a experiência bem sucedida às lideranças, aos mais velhos que tinham mais resistência às atividades e aos demais comunitários. Os envolvidos levaram a notícia à diretoria da Cretiart que através de seus representantes visitou a comunidade de São Domingos para comprovar o sucesso da iniciativa. Iniciou-se assim um trabalho de convencimento dos mais velhos e demais moradores de que a piscicultura poderia trazer algo positivo para as comunidades, e para garantir que essa nova forma de manejo dos peixes não interferisse de maneira negativa na relação com os *wáimahsã* adotou-se a prática de se benzer os tanques de maneira frequente. Houve uma ritualização como condição para a eficácia do projeto, mais até do que a própria alimentação dos peixes. Este primeiro sucesso da piscicultura na comunidade de São Domingos foi divulgado entre as comunidades próximas e animou os envolvidos que continuaram com os trabalhos por mais um ano aproximadamente.

Após esse período durante um evento em Pari-Cachoeira as lideranças fizeram um pedido de materiais para a piscicultura que foi atendido pela FUNAI. Os materiais e insumos foram divididos entre as comunidades participantes que foram incentivadas por Domingos Barreto em uma espécie de gincana para ver qual das comunidades terminaria antes a sua barragem, ao final de três meses avaliariam o desempenho de cada uma. As três barragens ficaram prontas ao final de cinco meses e ao terminarem, após muitas adaptações necessárias por conta dos materiais e insumos disponíveis, surge a discussão na comunidade de São Domingos sobre qual espécie de peixe seria criada, já que o acará-trovão não era dos mais apreciados. A escolha foi pelo aracu, um dos peixes favoritos da grande maioria dos moradores, porém de difícil pescaria no rio e que levantava dúvidas sobre a viabilidade dessa opção, contudo chegaram a um acordo, conseguiram pescar alguns aracus e soltaram na barragem. Os procedimentos de *bahsesé* dos tanques continuaram sendo realizados como parte importante do processo de criação de peixes e com o tempo os conhecedores e idosos passaram a reconhecer as possibilidades positivas do projeto.

Após algum tempo engajado com as atividades, Domingos foi avisado pela FOIRN que deveria comparecer até a sede em São Gabriel para tratar de uma questão referente ao projeto. Com muita dificuldade conseguiu chegar à cidade e descobriu que o engenheiro de pesca responsável pela oficina que havia participado estava de volta à São Gabriel para realizar sua pesquisa de mestrado, sua expectativa era de uma parceria que pudesse assessorar a piscicultura no alto rio Tiquié. Apesar de inicialmente se desentenderem, uma vez que Domingos demandava um acompanhamento anual do projeto de piscicultura, algo inexecutável para o engenheiro que poderia ficar na região somente por um mês, chegaram a um acordo e subiram o rio Tiquié rumo às iniciativas de piscicultura. No alto rio Tiquié escolheram em assembleia que sob a supervisão do engenheiro fariam uma barragem na comunidade de Caruru Cachoeira, que tinha características favoráveis à construção. Após a análise técnica foi convocado o *wayurí*, e mesmo com o prazo apertado conseguiram concluir a obra dentro do estipulado.

Após este mês de trabalho o engenheiro foi embora e havia ficado de enviar alevinos de tambaqui para que iniciassem a criação, o que nunca chegou a ocorrer. Mesmo sem o envio dos aguardados alevinos os piscicultores indígenas tiveram uma oportunidade de visibilizar o projeto e conseguir parcerias com o convite feito pelo engenheiro para exporem seu trabalho com a piscicultura nas comunidades do rio Tiquié no “I Simpósio dos Povos Indígenas do Rio Negro”, realizado na UFAM em 1996. Antes do evento Domingos Barreto e outras lideranças ainda foram convidados pelo reitor da universidade para conversar sobre questões da região, em especial as novas iniciativas envolvendo os peixes. Domingos permaneceu em Manaus por mais duas semanas elaborando sua apresentação no evento, voltou à São Gabriel informou e convocou representantes da FOIRN para apresentar suas demandas junto à UFAM durante o evento e depois subiu o Tiquié rumo à sua comunidade para continuar na articulação agora que havia uma possibilidade real de entrada de recursos. Em outubro daquele ano ocorreu o Simpósio que foi um marco da participação indígena onde eles puderam divulgar as ações realizadas na terra indígena do Alto Rio Negro em especial esse projeto inicial da piscicultura no rio Tiquié. Na volta pra casa as lideranças fizeram um balanço do evento e do que havia sido desenvolvido na piscicultura até então, nesta reunião reconheceram a necessidade de uma assessoria externa que pudesse integrar os conhecimentos do mundo branco com os conhecimentos tradicionais, principalmente nas atividades que nunca haviam sido realizadas pela comunidade.

A parceria com o ISA – chegada de recursos, perspectivas e os primeiros passos do Projeto de Piscicultura no rio Tiquié

Até meados dos anos 1990 as comunidades da região estiveram voltadas para a questão dos peixes e após tentarem sem sucesso implementar de forma autônoma a piscicultura, passaram a investir em parcerias, as principais estabelecidas entre a FOIRN e às associações locais como a ATRIART (Associação das Tribos Indígenas do Alto Tiquié) que substituiu a CRETIART, que buscaram assessorias nos centros de pesquisa como a UFAM, o CEPTA³⁵, e posteriormente a ONG ISA (Instituto Socioambiental). Dessa última parceria nasceu o que se chamou de Projeto de Piscicultura do Alto Tiquié que teve como objetivo estabelecer a piscicultura familiar em uma região onde a escassez de peixes já se agravava. A parceria com o ISA é significativa pois com a entrada de recursos houve um verdadeiro impulso para finalmente realizar um trabalho com o perfil buscado pelas comunidades, que não apenas atendessem uma demanda com relação à segurança alimentar, mas que fosse um projeto que envolvesse pesquisa, educação e produtividade, e que fosse construído no diálogo entre os conhecimentos tradicionais e do mundo branco. As fontes de financiamento captadas via ISA vieram das organizações internacionais, ICCO (Organização Intereclesiástica para Cooperação ao Desenvolvimento – Holanda), EU (União Europeia), e HORIZONT 3.000 (Organização Austríaca de Cooperação para o Desenvolvimento/Campanha Aliança pelo Clima).

O início do projeto no final da década de 1990 marca essa parceria entre associações locais, FOIRN e ISA, e “em 1998 foram contratados dois engenheiros agrônomos para apoiar diretamente o que passou a ser chamado de Projeto de Piscicultura Alto Tiquié” (Cabalar, 2005, p.13). Inicia-se com uma grande pesquisa diagnóstica aplicada em mais de 200 comunidades para tentar entender a realidade e as principais demandas dos povos na TI do Alto Rio Negro. Os resultados mostraram a necessidade de se priorizar iniciativas que buscassem resoluções para as solicitações relacionadas à segurança alimentar, educação e saúde. Com esse diagnóstico pode se ter uma ideia das regiões mais críticas e o alto trecho dos rios Tiquié (Distrito de Pari-Cachoeira), Uaupés (Distrito de Iauaretê) e Içana (Distrito de Tunuí) foram identificados como prioritários. Nessas localidades as dificuldades com a pesca e a falta dos peixes é um problema em comum e os projetos envolvendo a piscicultura e o manejo dos peixes pareciam soluções viáveis para as demandas apresentadas. Nesse diagnóstico transpareceram algumas das causas da escassez de peixes que já eram apontadas pelas comunidades desde as

³⁵ CEPTA- (Centro de Pesquisa e Gestão de Recursos Pesqueiros Continentais).

primeiras assembleias de articulação narradas por Domingos Barreto, como a mudança nas práticas de pesca que aumentou com a inserção de novas tecnologias do mundo ocidental como as malhadeiras ou as lanternas que permitem a pesca noturna com mergulho e ampliam em muito a capacidade de exploração dos peixes enquanto recurso. O abuso do timbó também foi relatado como fator de grande impacto na população de peixes e em seus ambientes. Como causas naturais no alto trecho dos rios há uma ausência de lagos, e muitas corredeiras e quedas d'água que não favorecem a abundância dos peixes, e um novo e importante aspecto foi apontado pela pesquisa: a escassez de nutrientes nos rios de água preta da região.

Após o diagnóstico foi contratado um engenheiro de pesca para auxiliar nas atividades dentro do Programa Rio Negro, braço do ISA que atuava na região, e nessa mesma época foi efetuado um convênio entre FOIRN, ISA e o governo austríaco com duração de três anos para apoio da federação indígena e das atividades por ela desenvolvidas. (Estorniolo, 2014). Entre as áreas consideradas prioritárias, optaram por iniciar o investimento no alto rio Tiquié cujas comunidades já vinham engajadas nas tentativas de implementação da piscicultura. A partir desses recursos iniciaram-se a construção das estruturas para a criação, com espaços para a reprodução dos alevinos e engorda dos peixes, e também o treinamento técnico daqueles indígenas que participariam do projeto. As diretrizes do projeto tinham como fundamentos uma abertura ao diálogo com as comunidades e era voltado a atender à demanda relativa à alimentação apresentada por eles, no caso, a falta dos peixes.

- 1- Modelo econômico – O sistema de criação de peixes deve funcionar com as mesmas regras das atividades de subsistência: trabalha-se produzindo para alimentação e para viver, o excedente pode ser vendido.
- 2- Criar peixes usando tecnologias apropriadas – Tecnologia apropriada de criação é aquela que funciona de maneira duradoura. Para isso, deve respeitar as condições locais: adotar o conhecimento local e as matérias primas existentes na região; ser entendida pela população local, as pessoas sendo capazes de repassar o conhecimento adquirido adiante; ser acessível e manejável por todos.
- 3- Espécies nativas – É importante adotar a criação de espécies nativas, pois: cada cultura já mantém uma relação particular com estas espécies nativas (conhecimentos, técnicas, usos); evita mudar a dieta tradicional; evita mudar a composição dos tipos de peixes do rio; evita a introdução de doenças da água; evita o risco de procriação entre as espécies nativas e espécies introduzidas (contaminação genética das populações locais)
- 4- Criação em pequena escala – o ideal é que cada família venha a ter seu próprio viveiro e tenha condições e conhecimentos para manejá-lo.
- 5- Produção semi-intensiva (sistema de criação) – A produção (quantidade e tamanho que os peixes atingem no viveiro) depende do jeito de cuidar dos peixes. Fazendo pouco esforço (pois deixa o peixe no viveiro sem receber cuidados, sem ser alimentado), chama-se 'sistema extensivo'. A produção é baixa. Quando o criador se esforça oferecendo alimentos e outros cuidados aos peixes, chama-se 'sistema semi-intensivo' de criação. A produção aumenta, e pode atender as necessidades de subsistência, por isso o adotaremos.

- 6- Dedicção ao trabalho – Para não atrapalhar os outros trabalhos das famílias, como a pesca, a caça, coletas, aberturas de roças, o plantio etc., não podemos adotar um tipo de criação que requeira dedicação muito grande do criador, chamado ‘sistema intensivo’.
- 7- Fontes de proteínas – A produção da piscicultura deverá complementar a pesca e a caça na alimentação das pessoas. A pesca continuará sendo a maior fonte de proteínas para a população local.
- 8- Fonte de alimento segura – Tornando-se parte importante da alimentação, essa produção de piscicultura não deverá falhar nem ser interrompida. Por isso não deve depender de insumos de fora, porque, se eles faltarem, interrompe-se uma etapa e com ela toda a cadeia de produção.
- 9- Sustentabilidade ecológica – Recursos naturais renováveis são aqueles elementos da natureza que, se utilizados com cuidado, são repostos após um certo tempo. O sistema de criação de peixes não deve esgotar os recursos naturais de que depende. O que for usado deve ser replantado para dar conta de futuras necessidades. Usando recursos naturais renováveis, fica mais garantida produção constante (que não se interrompa e permanente (que dure muito tempo)
- 10- Difusão – Deve-se poder aplicar os resultados desta experiência em outras partes da bacia Amazônica (cf. Cretiart *et al.*iii, 1999:8; in Estorniolo, 2014, 154, 155)

Há uma tentativa nas proposições do projeto de adequação à especificidade dos modos de vida dos povos da região, ainda que a “criação de animais” por si só seja uma prática alheia àquelas consideradas “tradicionais” entre os povos ameríndios, com exceção dos chamados “xerimbabos”, categoria que se aproxima dos nossos animais domésticos, e portanto, não-consumíveis. Houve também uma preocupação em se adaptar a piscicultura às condições locais, utilizando materiais e insumos que pudessem ser encontrados na região, sempre prezando pela autonomia das atividades para que não dependessem de materiais vindos da cidade, o que de muitas formas parecia atender o tipo de “projeto especial” desejado pelas comunidades como narrado por Domingos Barreto. Estorniolo (2014) apresenta uma síntese dos objetivos e expectativas do ISA em torno do projeto em cada etapa:

No médio prazo (implementar estações de piscicultura nas três áreas críticas da Terra Indígena Alto Rio Negro)

- 1- Desenvolver um sistema de produção apropriado para a pequena escala, fazendo uso de tecnologia artesanal, aproveitando ao máximo a matéria prima disponível na região.
- 2- Eliminar a importação de alevinos e diminuir ao máximo a dependência de outros insumos externos.
- 3- Capacitar agentes locais para reduzir a dependência de apoio externo e estimular a população local a levar o projeto adiante por iniciativa própria
- 4- Disseminar os resultados das experiências com mais facilidade entre as comunidades locais, aproveitando o caráter demonstrativo das instalações.
- 5- Servirem estas estações como bases avançadas para o estudo da ictiologia das espécies autóctones (ISA, 2007b)

No longo prazo (introduzir a piscicultura familiar na região de uma forma permanente)

- 1- Contribuir para estabilização da oferta de proteínas de origem animal, servindo como estoque para os meses mais difíceis do ano (maio-junho) ou ainda como anteparo contra os anos extremos.

- 2- Aliviar a pressão pesqueira nos rios da região, a fim de que estes se recuperem em termos de quantidade de peixes.
- 3- Demonstrar o potencial de produção da piscicultura de pequena escala na Amazônia em comparação com formas de produção vigentes principalmente às criações extensivas de gado.
- 4- Para a melhoria de vida na Terra Indígena Alto Rio Negro e diminuir, assim, a migração das pessoas para os grandes centros urbanos. (ISA, 2007b, in Estornio, 2014, p.146)

O projeto tinha como objetivo principal aumentar a segurança alimentar das comunidades indígenas das áreas pré-determinadas através do estudo diagnóstico através de experiências piloto em piscicultura e manejo ambiental, mas ia além. Utilizando-se de uma metodologia participativa se propôs a um diálogo com as comunidades em diversos níveis, através de levantamentos diversos sobre a realidade das comunidades, assembleias, oficinas, entrevistas, prospecção das áreas e topografias. Houve também uma preocupação em estar aberto a se adaptar as técnicas tradicionais de reprodução e criação, para que fosse possível trabalhar com os peixes autóctones pouco conhecidos e estudados. Buscou-se fontes alternativas de alimentos para os peixes em cativeiro que fossem viáveis na região, e dessa iniciativa resultou um amplo estudo sobre os hábitos alimentares de diversas espécies. Com estes estudos puderam entender quais frutíferas poderiam servir de alimento aos peixes quando plantadas ao redor dos tanques e também elaboraram outras possibilidades de comida para a criação a partir dos produtos que dispunham no cotidiano como a massa de mandioca, ou cupins e formigas capturados com armadilhas. Outro diferencial do projeto foi a capacitação dos agentes locais nas diversas atividades que envolvem a piscicultura não apenas na manutenção do projeto, mas uma formação em outros temas como a construção dos viveiros, a reprodução dos alevinos e a gestão dos recursos. O trecho da entrevista de Domingos Barreto ilustra como essa chegada dos recursos via parcerias e a possibilidade de diálogo com esses novos atores realizou alguns dos objetivos almejados durante tanto tempo pelas pessoas e comunidades que já vinham tentando sem sucesso de forma autônoma criar peixes:

E com o dinheiro, aí teve realmente formação, capacitação, noções de como fazer, medir, então inicia também a construção do centro, o espaço físico, tanques pra reprodução, então, coisas já pensadas de uma coisa maior. Iauaretê não tinha começado, faltava ainda esses primeiros anos. Nesses três anos eu acompanhei essa implantação. Então, a nossa parte foi muito mais articular, mobilizar e sensibilizar as comunidades, porque, claro, o que nós tínhamos iniciado é criar peixe pra comer, mas com muita facilidade, mas meio que isso exigia não necessariamente os conhecimentos tradicionais e sim exigia também o conhecimento que vinha de fora. Exatamente como medir, como dar medida de alimentos, então, uma série de coisas que completava isso e seria possível. A gente defendia muito que fosse uma experiência especial, uma experiência pioneira, e que fosse inovadora, que não fosse um projeto concorrente de outros projetos de piscicultura. [...] Tem que ser um projeto

especial, que esteja no nosso controle e na nossa decisão. Então vamos ter os nossos técnicos, nós vamos escolher que eles vão ficar aqui. Tem que vir de fora, de fora vai ter um técnico. E, como inovador, a coisa [de] que tudo vai ser em torno da pesquisa, nós [é] que vamos pesquisar e dizer como trabalhar a piscicultura aqui na região é duro. (Domingos Barreto, entrevista realizada em 27 de abril de 2011, in Estorniolo, 2014, p.134)

Em 1999 a estação Caruru é inaugurada na comunidade de Caruru Cachoeira, e é onde passa a funcionar o laboratório de reprodução dos peixes que teve sucesso nos trabalhos desenvolvidos até meados de 2000, e chegou a ser considerada um modelo a ser aplicado em outras comunidades da região pelo pioneirismo das pesquisas e experiências em reprodução com peixes endêmicos da região nunca antes estudados. Este foi um momento importante de construção de conhecimento já que os saberes indígenas foram indispensáveis para a viabilidade do projeto. Esse conhecimento foi um ponto de partida para a construção desse conjunto de informações uma vez que os técnicos em piscicultura desconheciam a maioria das espécies endêmicas da região e recorriam ao amplo conhecimento ictiológico indígena para construir este arcabouço que serviria de base para a criação de peixes nativos. Muitas das técnicas usadas na piscicultura tiveram q ser adaptadas e modificadas a partir de negociações constantes entre os técnicos, as limitações impostas por aquele ambiente ou pela falta de recursos, e pela relação com os diferentes tipos de pessoas envolvidas quando você resolve manejar os peixes dessa forma, sejam humanos ou não-humanos.

Uma publicação referência que trata sobre a relação entre homens e peixes no alto rio Tiquié e faz um compilado dos trabalhos desenvolvidos e seus resultados nos primeiros anos da Estação Caruru é o livro “Peixe e Gente no alto rio Tiquié”, organizado por Aloísio Cabalzar e de autoria coletiva, publicado pelo ISA em 2005. Fruto da pesquisa participativa com as comunidades do alto rio Tiquié e baseado nos conhecimentos dos povos tukano sobre os peixes neste livro foram sistematizadas informações importantes tanto em aspectos etnográficos quanto ictiológicos. Além do levantamento sobre as espécies de peixes da região e suas informações ecológicas também foram analisadas as narrativas tradicionais que falam sobre os peixes e a relação dessas histórias com as espécies identificadas e trabalhadas na pesquisa.

A rotina anual do projeto que conta com seis técnicos indígenas, pode ser resumida, grosso modo, assim: (1) estação de reprodução, entre março e maio, quando as espécies cultivadas estão em período de desova; aplicam-se diversos métodos de reprodução, sendo os principais a indução hormonal e a captura de matrizes no momento exato em que estão se ajuntando para a reprodução no rio, seguida da incubação dos ovos no laboratório; (2) obtendo-se larvas, é preciso cuidar para que cheguem à fase alevino, o que é alcançado em meados do ano; (3) distribuição de alevinos para os piscicultores familiares; (4) construção e manutenção de viveiros nas comunidades; (5) treinamento de piscicultores e estagiários de outras associações

indígenas; (6) implantação de cultivos agroflorestais que permitam excedentes utilizáveis na alimentação dos peixes; (7) divulgação do projeto em outras associações e comunidades do rio Tiquié. (Cabalzar (org); 2005, p.18,19)

O Projeto de Piscicultura Alto Tiquié teve resultados bastante positivos nos primeiros três anos de atividades, entre eles a construção e funcionamento da Estação Caruru que foi um verdadeiro laboratório na floresta; a domesticação de espécies de peixes autóctones, construção de mais de trinta viveiros familiares na região, capacitação de equipes de agentes locais, implantação de sistemas agroflorestais que auxiliaram na piscicultura e o fortalecimento e engajamento das associações locais com outros instituições públicas. A produtividade em termos de alevinos distribuídos para as comunidades também foi muito boa, porém já nesse início o projeto sofreu com alguns desafios, como a dificuldade no acesso e logística, a falta de maquinário, uma pequena equipe de assessores para um trabalho amplo, e que depois viria a ser implementado em áreas diferentes e geograficamente distantes, e a dificuldade em se executar um projeto desse porte em três anos, prazo inexecutável. Isso sem falar nas dificuldades inerentes a um projeto que se propunha implementar um tipo de criação que não fazia parte do cotidiano daquelas comunidades e que exigia uma série de cuidados diários para o seu sucesso. O Projeto Piscicultura no Alto Tiquié foi fundamental na formação das lideranças comunitárias e no fortalecimento das associações locais que puderam aprender na prática sobre a lógica dos trabalhos nos projetos, que tem seu tempo próprio e pré-definido, exige que se cumpram os prazos e que a contabilidade financeira seja exata. Não é difícil pensar nas dificuldades envolvidas para uma associação indígena recém criada se inteirar de todo esse processo, seus trâmites e a burocracia a ser cumprida para que o projeto funcione. O período de vigência do projeto de três anos é curto demais para se crie todo um conhecimento e se incorpore à rotina comunitária uma série de atividades em torno de uma prática que nunca antes havia sido realizada pelas comunidades e que necessita de tantos cuidados.

Durante o ano de 2001 o ISA salientou junto às lideranças indígenas a necessidade da busca de novas instituições financiadoras, uma vez que os recursos do projeto de piscicultura vindo das organizações internacionais via ONG passaria a ser dividido com as outras duas iniciativas envolvendo o manejo dos peixes no rio Uaupés e Içana, também a assessoria técnica seria dividida uma vez que se iniciavam as atividades em Iauaretê. Por mais que a parte de formação técnica da equipe indígena tenha sido um sucesso já nesse período era notada uma dependência em relação aos assessores do ISA, principalmente na proatividade referente às tantas tarefas a serem realizadas na piscicultura como na questão mais organizacional que se refere à gestão do projeto. Casos de negligência com a criação foram identificados pelos

assessores como frequentes e prejudicavam a produtividade final como, não alimentar os peixes de forma sistemática, deixar as mudas de plantas que seriam cultivadas como alimentos para os peixes morrerem no viveiro por falta d'água, ou não adequar os tanques conforme o indicado pela assessoria especializada, todos os casos foram verificados e advertidos, porém sem sucesso. Com a dificuldade na gestão os técnicos indígenas optaram por escolher um coordenador que seria o responsável por organizar e dividir os trabalhos, elaborar os relatórios trimestrais e solucionar os eventuais problemas que surgissem no laboratório. (Estorniolo, 2014).

Em março de 2002 um técnico indígena da piscicultura com o auxílio dos parceiros do ISA e FOIRN escreveu e submeteu um projeto ao PDPI (Projetos Demonstrativos dos Povos Indígenas) em nome da associação Atriart. O PDPI é um programa da Secretaria de Coordenação da Amazônia e do Meio Ambiente que tem o intuito de dar suporte às iniciativas que buscam a sustentabilidade nas comunidades indígenas. Aprovado no final de 2002 os recursos para o projeto visavam a autonomia financeira durante os três próximos anos, o valor previsto de R\$250mil seria repassado à associação local Atriart de maneira parcelada neste período e os suportes administrativos e técnicos continuavam com os parceiros já estabelecidos FOIRN e ISA. O objetivo deste projeto aprovado em 2002 além de dar continuidade àquele iniciado em 1999 era também o de ampliar a piscicultura e realizar outras atividades voltadas para a subsistência, como a avicultura e suinocultura. As pretensões do projeto não eram poucas: melhorias na infraestrutura da Estação Caruru, aumento do número de tanques nas comunidades ao longo do rio Tiquié, aumento na produção de alimentos voltados para a piscicultura, aumento da produção total de alevinos, uma formação continuada para a equipe técnica, e a ampliação desta equipe de seis para doze componentes indígenas. (Estorniolo, 2014). A autonomia indígena neste projeto aprovado pelo PDPI foi um novo desafio para a equipe que ainda estava em formação tanto na área da piscicultura como na área de gestão.

A Estação Iauaretê: equívocos e acordo tácito na prática da piscicultura

Concomitantemente às iniciativas realizadas no rio Tiquié em torno da piscicultura, em 2001 iniciaram-se os trabalhos na Estação Iauaretê, inaugurada em outubro de 2002, onde surgiram novos pontos de tensão no diálogo entre técnicos indígenas e não-indígenas. Estas questões foram apresentadas pelo antropólogo André Martini em sua dissertação de mestrado

intitulada “Filhos do homem – a introdução da Piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauaretê, rio Uaupés”, de 2008. As questões emanadas a partir do trabalho de Martini são importantes já que Iauaretê, é uma comunidade indígena multiétnica onde os Tariana de origem arawak tem precedentes tradicionais com relação ao território, mas também é onde vivem hoje indígenas de diversos grupos tukano que se relacionam com os peixes e com os *waímahsã* de forma similar aos povos do rio Tiquié. Martini conta em seu trabalho que foi convidado pelo ISA a participar do projeto de piscicultura entre os anos de 2006 e 2007 com o intuito que fizesse uma avaliação antropológica da iniciativa até ali. Em sua dissertação ele trata sobre a criação artificial de peixes nativos no povoado de Iauaretê e apresenta informações importantes sobre o andamento do projeto nos anos iniciais e posteriores.

No ano de 2001, paralelamente ao projeto de piscicultura, foram acrescentadas outras atividades, como a classificação das paisagens naturais e um levantamento e classificação da ictiofauna da região do Alto Rio Negro, parcialmente financiadas pela Fundação Moore. Com o patrocínio desta fundação norte-americana, foram construídos, nos anos seguintes, um laboratório com incubadoras e tanques de contenção para peixes. Os tanques e viveiros precisavam ser abastecidos com água constantemente, o que motivou a construção de uma barragem através do represamento de um igarapé. A água da represa foi canalizada em tubos de PVC até as instalações do laboratório, a cerca de 50 metros de distância, o que exigiu um custoso e duro trabalho de escavação para instalação dos tubos, feito por dois técnicos indígenas então contratados, trabalhadores do próprio povoado e futuros piscicultores. Também foram escavados manualmente três viveiros de 90 metros quadrados, que serviriam para receber os peixes nascidos nas incubadoras. (...) O estabelecimento do projeto de piscicultura enfrentou problemas administrativos, sobretudo ao repasse de verbas para as despesas locais. Além disso, a rotina do laboratório também se mostrou mais complicada do que o previsto. A reprodução de espécies endógenas em cativeiro exigiu maior investimento em pesquisa, e novas espécies foram sendo introduzidas no projeto na medida em que as anteriores não apresentavam os resultados esperados: a reprodução do aracu (*Leporinus spp.*) foi, inicialmente, testada no rio Tiquié, mas a experiência não se repetiu em Iauaretê, porque a subvariedade ali encontrada – duíme ou aracu de pau (*Leporinus friderici*) – apresentava crescimento muito inferior ao esperado pelos especialistas; tentou-se depois a reprodução do araripirá (*Chalseus macrolepdotus*) e a espécie não respondeu nem às variações na dosagem hormonal; por último, tentou-se controlar a reprodução do jandiá (*Rhamdia laukidi*), mas a espécie foi considerada de difícil manejo, com alto índice de fugas e mortalidade de alevinos. (Martini, 2008, p.23,24)

Apesar de toda estrutura estabelecida os desafios foram muitos desde as primeiras iniciativas em Iauaretê, algumas experiências bem sucedidas em Caruru não tiveram sucesso nessa nova empreitada o que exigiu mais dedicação e investimento em pesquisas que não tiveram resultados satisfatórios em termos de produtividade. “Enquanto a população indígena do povoado esperava que a oferta de peixes aumentasse drasticamente, os técnicos indígenas e não-indígenas lutavam, com dificuldade, para adaptar técnicas estranhas à realidade da região”. (Martini, 2008, p.24). Em meados dos anos 2000 a adesão e motivação dos moradores com o

projeto já eram bem mais baixas e com o tempo as responsabilidades relativas à piscicultura passaram a recair para os técnicos assessores do ISA. Conflitos envolvendo acusações de desvio de recursos distanciaram as lideranças da COIDI (Coordenadoria das Organizações Indígenas de Iauaretê) e a Estação de Piscicultura e seus membros e assessores. Martini (2008) narra da seguinte maneira o dilema da temporada de reprodução de 2006 que ele pôde acompanhar durante seu trabalho de campo:

De um lado, os técnicos do ISA reclamavam da falta de estrutura para a realização das pesquisas, necessárias à compreensão do ambiente e das espécies locais, de forma a aumentar a produção de alevinos e suprir, assim, a demanda dos criadores. De outro, os técnicos indígenas argumentavam que grande parte dos esforços investidos da ONG era canalizada para a pesquisa, o que prejudicava resultados na produção; alegavam também que o sistema, como um todo, não estava adaptado à realidade social de Iauaretê, porque exigia tarefas inexecutáveis pelos técnicos indígenas e pelos criadores. Os criadores, por sua vez, queixavam-se de terem sido abandonados à própria sorte, reclamavam da falta de insumos, da falta de ‘assistência técnica’, do desaparecimento dos peixes dos viveiros, de roubos, de resultados parcos na criação e da falta de mão-de-obra para a autonomia do projeto e da relação direta dos técnicos indígenas do ISA, o que dificultava em muito o seu controle social; os xamãs se queixavam do uso exclusivo dos métodos dos brancos e, principalmente, da desobediência às regras de pesca e convívio com os *wat-masã*, que se reproduzia no projeto de piscicultura. (Martini, 2008, p.25)

Uma questão em comum que envolve os peixes em Iauaretê e Pari-Cachoeira é a desigualdade no acesso aos recursos que frequentemente ocorre nos pólos populacionais indígenas, normalmente aqueles que foram sedes das missões católicas, onde há maior concentração de pessoas de diferentes grupos étnicos. Nestas pequenas “cidades indígenas” multiétnicas, os grupos ou famílias que já detinham as prerrogativas tradicionais de uso e ocupação daquele território antes da chegada dos missionários mantiveram suas posições como donos daqueles lugares. Porém, com o aumento populacional a subsistência dos moradores “de fora” que não dispõe, por exemplo, de pontos de pesca no rio, ou áreas para fazerem seus roçados, fica extremamente dificultada. Em Pari-Cachoeira os pontos de pesca naquele trecho do rio Tiquié e as melhores áreas para plantio pertencem aos *Yeparã Panicu*, em Iauaretê aos sibs Tariana de alta hierarquia. Outra característica em comum entre estas localidades foram as tentativas autônomas da piscicultura no final da década de 1980, também em diálogo com parentes do lado colombiano foram trazidas tilápias da Colômbia para a piscicultura no lado brasileiro. Nesta fase providenciavam apenas o poço e colocavam os alevinos, não havia preocupação com a alimentação. A inauguração da Estação Iauaretê foi um marco na criação de peixes endógenos naquele distrito, já que um dos objetivos do projeto era substituir as tilápias anteriormente utilizadas e que representam risco de impacto ambiental. A escolha da criação de

peixes e não outras atividades que já haviam sido tentadas como a criação de gado se deu justamente pelo menor potencial de impacto negativos naquele ambiente.

Na época da pesquisa de Martini, entre 2006 e 2007 as descrições demonstram que Iauaretê vivia uma situação um pouco distinta do Tiquié do final dos anos 1990 com relação ao comércio dos peixes. Enquanto no povoado do rio Uaupés a comercialização dos peixes capturados na própria comunidade era frequente, em Pari, só me lembro de um único comerciante *Yeparã Panicu* que tinha peixe para vender, vindo diretamente de São Gabriel e que custava muito caro (cerca de R\$50,00 o kg). Martini afirma que “por representar uma fonte de renda e, portanto, de acesso a outras mercadorias, a comercialização do produto da pesca tem sido intensivamente utilizada pelos moradores de Iauaretê,”. (p.15). Essa prática foi identificada pelos técnicos do projeto como um fator de impacto nos recursos pesqueiros dos rios Uaupés e Papuri. De forma parecida com a polêmica ocorrida no rio Tiquié no início das pesquisas diagnóstico sobre a escassez de peixes em que os assalariados que encomendavam pescarias e traziam “materiais dos brancos” como malhadeiras e lanternas para a comunidade também foram acusados de causar a falta de peixes.

Questões importantes foram evocadas à partir da pesquisa de Martini (2008) relacionadas ao encontro de perspectivas indígenas e não indígenas que parecem operar dentro de lógicas de pensamento distintas durante os trabalhos na piscicultura. Com a entrada de recursos, a chegada de uma assessoria técnica especializada e a implementação do projeto, os trabalhos em torno da piscicultura progredem rapidamente, mas também começam a surgir desentendimentos entre parceiros que parecem agir através de lógicas bem diferentes. Como visto anteriormente vale notar que apesar de serem iniciantes na prática da piscicultura os indígenas da região detêm um grande conhecimento sobre os peixes e atribui a eles grande valor, tanto como alimento, preferido entre a grande maioria, quanto nas elaborações cosmológicas, nas quais os peixes tem papéis importantes na construção do cosmo tal como é hoje. Dessa forma o projeto de piscicultura é o ponto de encontro entre dois tipos de pensamento sobre um tema em comum, vale notar que a piscicultura exige um tipo de manipulação dos peixes que em nada se assemelha às práticas tradicionais.

Acostumados a lidar principalmente com peixes adultos e sob um conjunto de prescrições sobre essa relação, os indígenas da região foram introduzidos em atividades que demandavam a associação “com entes desconhecidos até então, tais como ‘ovo’, ‘larva’, ‘pós-larva’, ‘alevinos’, ‘matrizes’, ‘reprodutores’, que deveriam ser manipulados pelos técnicos no laboratório da estação” (Estorniolo, 2014, p.157). Algumas práticas pressupõem uma dinâmica bem diferente daquela estabelecida anteriormente através das regras de convivência com os

waímahsã, tais como a “hipofização”³⁶, que consiste em se retirar a hipófise de um peixe e injetar em outro com o intuito de induzir o ciclo reprodutivo. Com o tempo foi possível perceber certa resistência dos indígenas com relação à “hipofização” e a preferência por abordagens menos invasivas, e foi necessária uma empatia dos assessores ao perceber que algumas das práticas conflitavam com preceitos tradicionais. Mas nem todos os profissionais que passaram pela região tiveram essa sensibilidade. Segundo o relato de Domingos Barreto já com o primeiro engenheiro de pesca contratado houveram dificuldades em alinhar as expectativas com relação ao projeto, tanto é que sua permanência foi curta, apenas quatro meses. Nesse caso, Domingos relata a falta de abertura do profissional para os aspectos inovadores da pesquisa que foram demandados pelas comunidades que pretendiam colocar o conhecimento indígena em diálogo com os conhecimentos técnicos sobre a piscicultura, e que fosse uma proposta voltada para a pesquisa e produção familiar e não para a grande escala. Como ele mesmo afirma: “A dificuldade é que esse pessoal que vem da cidade, formado na universidade, eles têm uma visão de piscicultura competitiva, de escala. (...) Eles não acreditavam muito no conhecimento tradicional.” (Domingos Barreto, in Estorniolo, 2014, p.137). Após a passagem deste primeiro engenheiro de pesca que não se encaixou na proposta do projeto outro foi contratado e se adaptou melhor às necessidades da empreitada que exigia não apenas o conhecimento da piscicultura formal, mas uma habilidade para se relacionar com os indígenas e seus conhecimentos.

Por isso que eu dizia, nós vamos chamar o projeto de especial, tem que ser nosso projeto, esse projeto especial tem que ser no nosso controle, que esteja na nossa decisão, que é exatamente ser um projeto inovador, e ser inovador tem q ser projeto de pesquisa, não necessariamente projeto de deixar peixe [na barragem] e só ir comer. Então a gente vai pesquisando qual peixe que vai ser o mais correto, mais adequado pra criação . E o outro lado também, eles desejaram que os próprios indígenas fossem técnicos, nós não sabíamos de que forma, mas hoje a gente tem que dizer que fizemos isso, os próprios técnicos indígenas da região dominando a tecnologia, conhecimentos tradicionais e também conhecimentos de fora, desde que os próprios indígenas dominem, manejem a tecnologia, de reprodução, de engorda, cuidar. Dar assistência seria esse desejo. E foi feito isso. Então, em torno disso, desse projeto começou a andar, essas etapas – oficinas, formação, capacitação – foram acontecendo, então isso consome dinheiro, porque o contratado pelo ISA estava presente já no período de planejamento do ano. (Domingos Barreto, in Estorniolo, 2014, p.136)

³⁶ A hipofização “é um dos principais métodos de criação de peixes em cativeiro no mundo (Filho e Weingartner, 2007). O fundamento da técnica é substituir os sinais ambientais que disparam o mecanismo endócrino, ligado ao sistema reprodutivo dos peixes, através de uma intervenção invasiva, que é a injeção de hormônios. Os principais componentes necessários para o procedimento provêm do corpo de outros animais, principalmente a hipófise bruta de outros peixes”. (Martini, 2008, p.77)

Havia uma divergência entre técnicos indígenas e os assessores especializados não indígenas no entendimento das atribuições de cada um. Se para o engenheiro de pesca seu trabalho ali era claro, e envolvia orientar e repassar informações técnicas envolvidas na prática da piscicultura, para muitos indígenas esse papel não era tão óbvio. Eles alegavam, por exemplo, que os engenheiros “só mandavam” e não trabalhavam com eles nos trabalhos mais pesados como a construção das barragens, e que o conhecimento indígena não era tratado de maneira simétrica. Um dos aspectos mais inovadores do projeto que desejavam os índios era justamente integrar de forma complementar o conhecimento indígena sobre as espécies de peixes e todo aquele meio ambiente ao conhecimento acadêmico científico que lidava com as técnicas envolvidas na criação de peixes. Importante ressaltar como essa postura de “dar ordens” dos engenheiros, menos que uma orientação técnica, pode ter sido remetida pelos indígenas à ideia do patrão, tão forte na história da região, e que é marcada como os personagens que mobilizam outras pessoas para que trabalhem para eles. Nos próprios relatos sobre a pesca nas comunidades é possível perceber uma mudança na dinâmica das relações quando os professores assalariados passam a pagar a outros moradores para que pesquem para eles, muitos diziam que estes já tinham virado “como que patrões”, e já podiam pagar pelo trabalho de seus comunitários.

Para analisar estes pontos de tensão no diálogo entre indígenas e não-indígenas narrados por Martini na Estação de Iauaretê, Estorniolo (2014) usa os conceitos de “equivocação” de Eduardo Viveiros de Castro (2004), e “acordo tácito” de Mauro Almeida (2003).

A noção de acordo tácito como proposta por Mauro Almeida (2003) se refere às situações onde à partir desse encontro de alteridades, com modos de vida e visões de mundo diferentes, mesmo sem um consenso ideal sobre conceitos e pressupostos acerca de determinado assunto, diferentes atores podem dialogar e se aliar em prol de um propósito buscado por ambos. Para ele, “diferentes sistemas do mundo podem entrar em acordo sobre certas consequências pragmáticas de seus postulados, sem que haja correspondência entre esses postulados ou sobre as visões de mundo respectivas” (Almeida, 2003, p.16). Este pressuposto se aplica aos projetos de piscicultura tanto no rio Tiquié quanto em Iauaretê, já que mesmo com as tensões no diálogo entre indígenas e não indígenas inerentes às diferenças nos sistemas de pensamento de cada um, o objetivo em comum de se produzir peixes em cativeiro fez com que entrassem em um acordo tácito para que obtivessem êxito neste propósito.

Já o conceito de equivocação lança luz a partir do pensamento ameríndio à comparação, ferramenta analítica que está imbricada ao próprio fazer antropológico. A equivocação é

inerente ao encontro entre alteridades, já que cada um tem seus próprios referenciais na elaboração do pensamento, trata-se de:

“um tipo de disjunção comunicativa, em que os interlocutores não estão falando sobre a mesma coisa e não sabem disso” (Viveiros de Castro, 2004:9), ou seja, a ‘alteridade referencial entre conceitos homônimos’ (idem:5), quando se dá o mesmo nome para duas coisas completamente diferentes.(...) A equivocação, portanto, não seria uma ‘falha no entendimento’, mas uma falha em entender que os entendimentos não são necessariamente os mesmos e que eles não se relacionam a formas imaginárias de ‘ver o mundo’, mas aos diferentes mundos reais que são vistos. (Estorniolo, 2014. p.222)

Exemplos de equivocações ao longo do projeto de piscicultura se deram em torno de temas como a própria noção de escassez dos peixes, às ideias acerca da piracema e das lógicas envolvidas na alimentação dos peixes no âmbito familiar. Se para os técnicos em piscicultura os peixes desapareceram por conta da exploração deste recurso pelo homem, e também por fatores naturais que prejudicavam a reprodução dos peixes, entre eles a elevada acidez da água, ausência de lagos, muitas cachoeiras naquela altura do rio; para os xamãs indígenas a explicação não era de que os peixes estavam acabando, mas sim que não estavam mais presentes nos lugares onde costumavam ficar por conta do descumprimento das regras de conduta na relação entre humanos e *wai-masã*. (Martini, 2008). Por esse motivo “os peixes estariam mudando seus padrões de sociabilidade, indo para lugares distantes, daí a dificuldade em sua captura, sem que sua existência seja questionável” (Martini, 2008:27). Nessa perspectiva o peixe tem uma agência direta nas mudanças relativas à pesca notadas pelas comunidades nos últimos anos. A equivocação também é notada quando assessores não-indígenas e os técnicos indígenas se referem à piracema, enquanto para os primeiros trata-se da migração dos peixes rio acima com a finalidade de reprodução, para os indígenas em Iauaretê a piracema “é o dabucuri dos peixes”. (Martini, 2008, p.51)

Dabucuri é a festa de oferecimento de dádivas aos afins e aliados, ritual que reafirma esta relação. Entende-se, assim, a analogia ao poder reprodutivo das etnias e dos sibs. Isto porque os peixes são gente, com capacidade de enunciar sentenças, sejam elas palavras ou julgamentos, de interagir com outras ‘gentes’, através de trocas que antigamente eram mediadas pelos Yaiwa, ou através dos ataques xamânicos que causam doenças e mortes – esta última modalidade, de longe a mais comum hoje em dia em Iauaretê. (MartiniI, 2008, p.51)

A diferença de perspectiva sobre o que são os peixes se reflete também nas formas práticas de se relacionar com eles no projeto de piscicultura. Outro evento que ilustra bem a

dificuldade de diálogo entre indígenas e os técnicos brancos responsáveis, se refere à necessidade de alimentação dos peixes quando criados em cativeiro. Enquanto na piscicultura se faz imprescindível o fornecimento de todo alimento e substratos para que o peixe se desenvolva, produzir um excedente para alimentar os peixes parece ir de encontro a alguns pressupostos tradicionais. O argumento dos indígenas era o de que se o peixe procura o próprio alimento no rio, porque não iria fazê-lo nos viveiros? (Martini, 2008). Após uma experiência mal sucedida em que os peixes criados sem receber comida não se desenvolveram adequadamente e se tornaram “cabeçudos” (Estorniolo, 2014), os indígenas se convenceram que o peixe precisava ser alimentado e não apenas colocado nos viveiros. A partir de então as mulheres indígenas passaram a alimentá-los com uma massa de mandioca retirada antes do preparo do beiju. Percebeu-se então que a partir desse momento as pessoas passaram a evitar de todo modo consumir os peixes de seu próprio criadouro e preferiam comercializá-los na comunidade. Tal fato era malvisto pelos técnicos que acreditavam que os peixes criados com o apoio do projeto deveriam ser para consumo familiar.

O que foi notado por Martini (2008) é que as motivações que envolviam essa atitude por parte dos indígenas, que poderia ser vista por um branco como um aparente empreendedorismo visionário, pelo contrário, tinha profundas raízes na forma como os povos da região entendem e organizam o mundo. Ao alimentar os peixes com a comida produzida no próprio grupo doméstico cria-se uma relação de substância com estes seres, que quando consangüinizados tornam-se, obviamente, um alimento impróprio para a família. (Martini, 2008; Costa, 2013). Segundo os *kumua* da região os piscicultores ao fornecer comida e cuidar do bem estar dos seus peixes passam a ser vistos por eles como pais, “por este motivo os peixes não temem os pais, não fogem quando apanhados, porque pensam estarem apenas mudando de casa. Aparentemente, tal dilema não se colocava para a criação de tilápias porque, além de estrangeiras, buscavam o alimento por si mesmas”. (Martini, 2008, p.121) Alimentar os peixes com uma ração industrial poderia ser uma alternativa, mas foi esse um dos motivos alegados pelos *kumua* para o insucesso de alguns criadouros uma vez que “ração não é comida dos *wai-masã*, porque não é capaz de fortalecer seu espírito, fazer crescer seu corpo, (...) o alimento do espírito, invisível aos humanos, seria o alimento apropriado e somente o xamã, com suas habilidades especializadas, poderia inserir este alimento nos viveiros” (Martini, 2008, p.104). Outro motivo para o insucesso da piscicultura segundo os *Kumua* era o de que os peixes não viam os viveiros como suas casas (*wi’i*), e que isso não aconteceria sem uma devida mediação xamânica. Nesse sentido fica explícito que o manejo dos peixes através das técnicas aprendidas

com os brancos é ineficaz e incompleto sem o devido manejo do mundo por parte dos *Kumua*, bem como o respeito às regras tradicionais de conduta na relação com os *wai-masã*.

Esse difícil diálogo intercultural passou por muitos descompassos desde que se iniciaram as parcerias, e ainda hoje não parecem estar próximos de serem resolvidos. Como ressalta Martini (2008), são muitas as dificuldades que a piscicultura ainda enfrenta, mas um impasse central nessa relação entre brancos e índios é que embora os parceiros brancos pautem a sua perspectiva na retórica dos recursos naturais e da preservação ambiental, as comunidades indígenas “pautam a relação com os peixes em outro paradigma, o das relações sociais.” (Martini, 2008, pp.4). Com a entrada dos indígenas/antropólogos no cenário acadêmico ampliou-se o debate sobre categorias centrais no pensamento indígena, e no caso dos Ye’pá Masã a categoria *waimasã* tem sido uma das mais discutidas. A seguir trago um pouco das reflexões trazidas principalmente pelo antropólogo tukano João Paulo Barreto (2013, 2018), sobre os *wáimahsã* e as divergências no entendimento dessa categoria e suas repercussões entre antropólogos e indígenas.

***Wáimahsã* - Será que peixe é mesmo gente para os tukano?**

Os *wáimahsã* (...) se tornaram nossos principais inimigos e rivais, porque não conseguiram se tornar humanos como nós. Por isso, eles provocam o aparecimento constante das doenças desconhecidas pelo mundo. O surgimento de novas doenças é uma demonstração de ódio, de raiva que esses espíritos tem contra os seres humanos. Os *wáimahsã* dizem: ‘esses humanos pensam que são gente. Nós fomos os primeiros que saímos da Canoa de Emergência para entrar pelo Portão da Emergência. Nós somos chefes deles. A única coisa que aconteceu é que a nossa entrada na Porta de Emergência não deu certo. Independente do que ocorreu conosco, os humanos não podem brincar com nosso insucesso. Em vários momentos, esse pessoal quer brincar conosco. Não vamos permitir isso. ‘Os *wáimahsã* representam os principais riscos de doenças e morte para os bebês na hora do parto. A ação dos *wáimahsã* contra o bebê e sua mãe seria uma forma de vingança e raiva contra os humanos. Nesse sentido, o parto de uma criança tem o mesmo significado que a emergência de um grupo humano. Isto é, o parto é como se a criança passasse pela Porta da Emergência de *Diasihiti Mahkãwi*. (...) (Dutra e Dutra, 2018, p.40, 41)

Muitas das complexas elaborações sobre o funcionamento do mundo que fazem os povos de língua tukano movimentam pesquisas e teorias na antropologia que foram marcantes no cenário da disciplina nos últimos anos, como a “Ecologia Simbólica” e o Animismo de Philippe Descola (1989, 2005), e o “Perspectivismo Ameríndio” de Eduardo Viveiros de Castro

(1996, 2002)³⁷. Uma das discussões que ganhou novo fôlego com a publicação de trabalhos vindos dos antropólogos Ye'pá Masã como Barreto (2013) foi justamente sobre a humanidade presente nos peixes para muitos dos povos do alto rio Tiquié. A ideia de que os peixes são gente para os tukano foi durante algum tempo a tônica entoada pelos antropólogos arrebatados por narrativas etnográficas que pareciam se encaixar perfeitamente nas teorias antropológicas em voga, tal como o “perspectivismo ameríndio”, por sua vez inspirado fortemente no trabalho de Kaj Århem (1993). Ao descrever as elaborações dos makuna sobre os peixes Århem explana bem a questão.

Los peces son gente; son "gente pez" (*wai masa*). Ellos tienen casas como las nuestras. Hay peces que se alimentan de frutas, semillas e insectos que flotan en la superficie del río. Los árboles frutales crecen en las riberas son sus chagras, las frutas son sus cultivos. Cuando las frutas y semillas caen en el río, los peces están recogiendo sus cosechas. Los peces tienen sus propios canastos en los que recogen su comida. Sin los canastos no podrían recoger comida(...) Cada río, cada caño y sección de río tiene sus propios peces. Los peces tienen sus lugares, ellos pertenecen a territorios particulares del río. Igual que los hombres, los peces forman comunidades; cada una habita su propio territorio. En cada río hay casas de peces; casas en las que los peces nacen y dan vida a nuevas generaciones de peces, en las que bailan, se reproducen y multiplican, y a las que regresan sus espíritus al morir(...) En sus casas subacuáticas (invisibles al ojo humano común) los peces guardan todos sus bienes, herramientas e instrumentos como los que la gente tiene en sus casas; (...) Cada casa tiene su dueño; los dueños de las malocas de peces son llamados los "padres de los peces" (*wai hacu masa*). Ellos son las anacondas y monstruos de agua gigantescos llamados *hawa*. Ellos protegen los peces; no comen peces. (...) Cuando los peces desovan están bailando en sus casas subacuáticas. Los blancos dicen que los peces hacen "pirasemu", pero en realidad están bailando en sus malocas de nacimiento (*wai masa bucu wiri*). Significa que ellos se están reproduciendo y multiplicando (*buhure*). En cuanto los peces entran en su casa se convierten en gente. Se vuelven gente como nosotros; ya no se ven más como peces. Se pintan y se visten con los distintivos completos del baile ritual, toman *yagé* y bailan sus propios bailes. (Århem, 1993. p.115-117)

Inspirado por essa “qualidade perspectiva” presente de formas variadas no pensamento ameríndio em especial pelo caso makuna descrito por Århem, Viveiros de Castro (1996) tenta romper com a noção de que uma multiplicidade de culturas existe sobre um pano de fundo natural comum e com isso desestabiliza a oposição natureza/cultura no qual o pensamento ocidental parece estar pautado. No perspectivismo ameríndio não se trata de diferentes espécies verem o mundo de diferentes maneiras. As espécies diversas veem o mundo da mesma maneira, o que muda é o mundo que elas veem. Os lugares do humano e o não-humano não são fixos,

³⁷ “Enquanto a primeira teoria os toma, junto com os demais grupos Tukano oriental, como exemplos prototípicos do modo de relação voltado na reciprocidade dentro da ontologia animista, na segunda enfatiza-se o princípio perspectivista de sua cosmologia; de fato, Viveiros de Castro começa sua argumentação tomando como exemplo os Makuna e sustenta a ideia de que os povos indígenas do Noroeste Amazônico são os que mostram seus desenvolvimentos mais completos (Viveiros de Castro 1996: 118).” (Cayón, 2013, p. 7)

tratam-se de posições que podem ser ocupadas por outras espécies dentro de uma concepção transformacional do mundo. A própria posição de sujeito é variável podendo ser ocupada por diversos “tipos de sujeitos”, entre eles animais, lugares ou objetos. O corpo que se ocupa é central pois é a partir dele que vai ser determinada a perspectiva. Nestes contextos ameríndios “a condição original aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (Viveiros de Castro, 1996, p.119). Não por acaso, ao enunciar os pressupostos de seu Perspectivismo Ameríndio, Viveiros de Castro (1996) afirma que na América do Sul as cosmologias do Noroeste Amazônico são aquelas onde é possível notar o desenvolvimento mais completo desse “perspectivismo e transformismo cosmológico” (Viveiros de Castro, 1996, p.118). No caso da categoria *waímahsã* a literatura regional parecia convergir a este modelo ao apontar aspectos do pensamento tukano sobre os peixes tais como, o de que “a piracema é o dabucuri dos peixes”, que algumas espécies podem se transformar em outros seres, ou a explicação que o peixe tem agência no processo de escassez e foge dos humanos.

Aspectos importantes sobre os *waímahsã* e os peixes já haviam sido discutidos em trabalhos como os de Cabalzar (2005) e Martini (2008), mas as reflexões dos antropólogos Ye’pá Masã trouxeram novas interpretações sobre estes seres. Uma das principais características do mundo tukano são as constantes transformações e a possibilidade de alguns seres assumirem diferentes formas, como descreve Martini (2008) sobre os períodos de piracema, no qual “todos os *waî-masa* que chegam em forma de pássaros, cobras e outros, mergulham na água e trocam suas roupas, vestindo as do Araripirá.” (p.39). A piracema é descrita pelos indígenas como o “dabucuri” dos peixes, e assim como no dos humanos são as grandes festas de trocas dos presentes onde se formam e se perpetuam alianças (Martini, 2008; Estorniolo, 2014). Os lugares onde ocorrem piracema são tidos como grandes malocas (*wi’i*) subaquáticas. O que os humanos comuns veem nestes pontos como acidentes geográficos, tais como cachoeiras, grandes pedras, ou montes de terra ao longo da paisagem, seriam essas grandes casas de *waímahsã*. Nestes locais habitam seres como as “mães-dos-peixes”, serpentes gigantescas que tomam conta destas casas e de seus descendentes, estes “lugares sagrados” funcionam como malocas invisíveis que estão sob autoridade de algum *waímahsã*, seu espírito dono. “Do ponto de vista xamânico, os peixes classificam-se de acordo com os poderes e o território, com o lugar de origem cosmológico, com o fruto ou a substância que engendram, com seu personagem mítico do qual nasceram, com o espírito dono de sua maloca e com a posse de armas (...)” (Cayón, 2006, p.76). Estes lugares (*wi’i*) e as relações com os diferentes seres que neles habitam que são mediadas pelos especialistas rituais, são fundamentais para a reprodução e vitalidade dos seres e do universo.

Mesmo com os avanços da literatura regional sobre os *waimahsã*, os peixes, e as narrativas de origem, o antropólogo Ye'pá Masã João Paulo Barreto (2013, 2018) percebeu inconsistências e confusões no entendimento destas categorias que são profundamente imbricadas. Ele chama atenção para as limitações da interpretação de que os peixes seriam gente para os tukano. Em seu trabalho intitulado “*Wai-Mahsa*: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena” (2013), ele questiona as análises antropológicas que evocam atributos humanos para os peixes segundo os povos de língua tukano, e afirma categoricamente que para seu povo os peixes nunca tiveram, nem mesmo em sua origem mítica, uma condição humana. João Paulo (2018) deixa claro que “peixe (*wai*), a exemplo de qualquer outro animal, é apenas um animal, com o qual os humanos não estabelecem relações do tipo entre sujeitos.” (Barreto, 2018, p.83). Peixe é peixe (*wai*) e *wai-masã* (traduzido como peixe-gente) se refere a uma categoria outra de seres, os humanos invisíveis, que diferentemente do que os antropólogos têm afirmado, não são os peixes que os Tukano se alimentam cotidianamente.

O peixe não é em si uma roupa a esconder uma essência de gente, mas que, em determinadas circunstâncias, os *waimahsã* lançam mão da condição de peixe (como se fosse uma roupa – na língua tukano é utilizada a palavra *sutiro*) para tomar sua forma, suas qualidades e habilidades, como a rapidez no deslocamento e a capacidade respiratória embaixo d'água. Porém, ainda assim, vestidos com as roupas de animais, os *waimahsã* continuam a possuir condições e qualidades humanas, que em momento algum deixam de ter. Já os animais em si não possuem nunca status de gente ou qualidades humanas – nem mesmo à nossa revelia. (Barreto, J. P. 2018, p.90)

Em seus trabalhos mais recentes João Paulo Barreto (Barreto, 2018; Barreto, 2022; Barreto *et al.*, 2018) tem inclusive adotado uma escrita diferente da que é comumente usada para se referir a esta categoria, ao invés de *wai-mahsã* ele opta pela grafia *waimahsã*, na tentativa de desvincular sua tradução sempre tão atrelada à “gente-peixe”. Nesse mesmo sentido, o antropólogo Ye'pá Masã João Rivelino Barreto, também opta por uma grafia diferente, *way marsã*, traduzido por ele como encanto dos peixes ou encanto das águas.

É muito difícil fazer uma tradução da Língua Tukana para Língua Portuguesa, assim como fazer uma tradução para uma linguagem acadêmica, mas eu prefiro chamar de Encanto de peixe, Encanto d'água, Encanto de Águas Cristalinas, Encanto dos Animais, Encanto da Floresta ou da mata, Encanto dos Ventos e Trovões, Encanto das Pedras. (...) Nesse caso, prefiro o termo encanto ao invés do termo “peixe-gente”, “animismo” ou então gente-mata, gente-vento e gente trovões, gente-pedra. Isso, porque, quando se usa o termo “gente” faz com que se tenha ideia de que eles sejam idênticos a nós humanos, mas eles não são idênticos a nós humanos, já que são diferentes conforme o que o senhor está começando a relatar. Essa denominação, o “encanto” faz com que todos sejam compreendidos da forma como eles são, como eles vivem, como eles agem, como eles são diferentes. Por outro lado, se a pessoa pensa que eles são gente como nós, corre-se o risco de querer igualar-nos a eles, de

querer forçar que eles sejam entendidos como nós humanos. (Barreto, João Rivelino, 2019, p.310)

Também reiteram a maior abrangência dessa categoria os conhecedores Ye'pá Masã do clã *Oyé*, Moisés e Tiago Maia (2004), ao afirmarem que “a tradução literal da expressão *Wa'í-masa* é Gente Peixe, mas designa geralmente um grande conjunto de seres sobrenaturais que correspondem a uma forma espiritual dos peixes, animais e plantas” (Maia e Maia, 2004, p.31). Ao se traduzir a categoria *waimahsã* como “gente peixe”; além de se passar uma ideia de que os peixes possuem as qualidades de “gente” de forma geral, o que não corresponde ao pensamento e a prática Ye'pá Masã nesta relação; também limita-se as qualidades e tipos de seres englobados pela categoria *waímahsã*, que se estende para além dos peixes. Os *waímahsã* são seres invisíveis aos olhos comuns, mas que podem ser vistos pelos especialistas *yaí* e *kumu*. Estas criaturas possuem as qualidades e capacidades humanas, mas são também “seres de natureza múltipla, na medida em que são capazes de desenvolver qualidades e habilidades de animais e vegetais para agir em certas situações.” (Barreto, 2018, p.69) É esse o caso dos peixes, por vezes usados pelos *waímahsã* como veículos de seus ataques aos humanos.

Um *waímahsã* quando vestido com uma roupa de peixe – o que ele faz apenas em situações muito especiais – se vê como humano, porém vê os outros peixes como peixes – e veria uma anta como anta, um macaco como macaco, uma abelha como abelha e um humano como humano. Isso me parece um pouco diferente da reflexão sobre ‘perspectivismo’ consagrada por Viveiros de Castro (2002 [1996]) para se referir às cosmologias ameríndias, uma vez que apenas os *waimahsã* podem possuir um ponto de vista humano, assim como os humanos – o que possibilita, especialmente, a interação e comunicação entre eles (*waimahsã* e especialistas tukano) – porém, isso não ocorre entre os animais, tanto peixes como todos os outros. (Barreto, J. P. 2018, p.90)

As críticas apresentadas por João Paulo (2013) dão continuidade ao debate acerca dos *waímahsã* e refletem sobre o que são os peixes para os povos da região, e também sobre o que é o próprio ser humano para os Ye'pá Masã, já que no mundo tukano os peixes são fundamentais para se entender o que é humano. Como visto nas narrativas de origem dos *Pamiri Masã* os *waímahsã* são os seres que foram preteridos pelo criador ao longo da viagem de transformação e que não chegaram a se tornar humanos, por isso nutrem sentimentos de inveja e mágoa e ainda hoje podem ser potencialmente perigosos às pessoas em momentos da vida em que estas ficam vulneráveis às suas investidas, como no momento do parto, no primeiro banho, na primeira menstruação da menina, no ritual de iniciação dos meninos. Mas não apenas, os *waimahsã* possuem os conhecimentos de *bahsesé*, *bahsamori* e *ukuse*, e são os donos dos lugares em especial das “casas de transformação”; a interação e comunicação destes seres com os

especialistas rituais é crucial para acessar estes conhecimentos e formar os futuros *kumua*, *yaiwa* e *bayaroa*.

Dessa forma os *waímahsã* compõem uma das principais categorias de pessoas da cosmologia Ye'pá Masã, junto com os *Pāmiri Mahsã* (humanos propriamente ditos), e os criadores, demiurgos e personagens que em suas tramas ancestrais originaram todo o universo. (Barreto, 2018) Quando estive entre os Tukano não me faltaram histórias sobre homens que se transformavam em bichos, bichos que se transformavam em gente e coisas que ganhavam vida. Uma que me chamou especial atenção foi a do pajé que frequentemente era encontrado embriagado durante as manhãs mesmo que não houvesse ocorrido nenhum caxiri. Diziam que durante a noite ele se transformava e costumava frequentar a “Casa do Anta”, e que nesse outro plano ele não apenas interagia com esses outros seres, mas festejava com eles, participava de grandes eventos, bebia do caxiri e podia inclusive visitar os prostíbulos desse outro mundo. Ao lidar com a alteridade, em especial no caso ameríndio, nos deparamos com possibilidades e formas outras de lidar com noções tais como a oposição natureza/cultura, mas como alertam as críticas como as de João Paulo (2018) é importante estarmos atentos para as especificidades de cada caso para que não se perca a individualidade etnográfica envolvida em cada um destes contextos.

As reflexões de João Paulo (2013, 2018) sobre como os Ye'pá Masã pensam os *waímahsã* e os peixes, esclarecem pontos importantes das relações com estes seres e corroboram com aspectos percebidos durante a pesquisa quando pude conversar com alguns dos envolvidos nos projetos de piscicultura e manejo dos peixes no rio Tiquié. Se trabalhos anteriores, como o de Martini (2008) em Iauaretê, destacam as dificuldades do diálogo entre os técnicos não-indígenas e os indígenas envolvidos no projeto de piscicultura, justamente por conta das “supostas relações sociais” estendidas aos peixes; o que eu pude notar com a pesquisa é que embora existam muitas regras na relação cotidiana com estes seres, não foi por “considerá-los” gente, ou pelas dificuldades de comunicação com os não-indígenas envolvidos no projeto o que determinou o declínio destas iniciativas. Problemas de gestão, disputas de poder e prestígio, e acusações de feitiçaria e corrupção, fazem parte deste contexto complexo onde a relação com os peixes não parece ser o mote principal para o insucesso do empreendimento.

A seguir apresento de forma breve as principais ações realizadas com a proposta do Manejo Ambiental iniciadas após as parcerias envolvendo a piscicultura. Nesse momento o foco das comunidades e instituições parceiras na busca pela melhoria na quantidade e qualidade do pescado, deixa de ser as “criações de peixes” nas localidades mais atingidas pela escassez,

e passa a ser o Manejo Ambiental nos trechos do rio Tiquié onde os moradores relatam que a pesca ainda é suficiente. Em algumas das acirradas discussões ocorridas nas Assembleias para a implementação de um Plano de Manejo Ambiental no ano de 2008, já transpareciam aspectos conflituosos que prejudicaram o desenvolvimento e a continuidade das iniciativas. Aspectos estes, que em 2019, ano em que foi realizada a pesquisa, ainda eram mencionados pelos interlocutores como decisivos para a escassez dos peixes e o declínio da piscicultura na região.

Manejo ambiental, uma nova empreitada no rio Tiquié: piscicultura onde falta peixe e manejo onde ainda tem!

O quadro da escassez de peixes se apresenta de forma heterogênea na bacia do rio Tiquié, e após os primeiros anos da implementação da piscicultura no alto trecho do rio onde a falta de peixes é mais grave, partiu-se para as ações de manejo nos trechos onde ainda havia uma quantidade razoável de pescado. O Plano de Manejo Ambiental se refere a um conjunto de estratégias elaborados a partir de uma reflexão comunitária junto à uma parceria técnica que juntos elaboram e propõem ações que implementadas objetivam uma gestão e uso sustentável dos recursos naturais em determinada área, no caso a região da bacia do rio Tiquié. Trata-se “de um ciclo contínuo de consulta e tomada de decisão com base no entendimento das questões ambientais, socioeconômicas, históricas e culturais que caracterizam uma Unidade de Conservação e a região onde esta se insere”.³⁸

No médio trecho do rio, entre Serra de Mucura e Boca da Estrada, região que ainda dispunha de quantidade suficiente de peixes, os moradores vinham percebendo a diminuição desse recurso e atribuíam esse problema aos seus vizinhos que moravam nas comunidades acima que pescavam nos lagos pertencentes à área de pesca das suas comunidades. Outra reclamação trazida pelos membros da ACIMET se referia àqueles que pescam em suas áreas sem permissão quando estão no trajeto entre as comunidades e São Gabriel da Cachoeira. Importante notar que se trata de um contexto onde a maioria dos envolvidos são parentes, dessa forma os diálogos sobre a legitimidade em ser dono de determinadas áreas estão frequentemente atrelados a questões como o status e a hierarquia dentro de determinado clã ou grupo étnico. Com o intuito de garantir a continuidade da produção pesqueira desses lagos através da

³⁸ Fonte: Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade. <https://www.icmbio.gov.br/portal/unidadesdeconservacao/planos-de-manejo>

implementação de um Plano de Manejo Pesqueiro, a ACIMET em parceria com o ISA, submete um projeto PDPI, com o tema “Manejo dos Lagos” para o Ministério do Meio Ambiente, aprovado em 2008 e iniciado em 2009, e que durou até 2013. Este projeto tinha como cerne a conscientização dos moradores do médio e alto rio Tiquié sobre as questões acerca da pescaria e quais as estratégias adotar para melhorar o quadro da diminuição dos peixes.

Um material fundamental para entender como as ações de manejo pesqueiro foram recebidas pelas comunidades é o livro “*Manejo dos peixes na bacia do rio Tiquié. Memórias e perspectivas*” (Azevedo e Cabalzar (org), 2012), elaborado a partir de dois encontros ocorridos em Pari Cachoeira, entre 04 e 07 de junho, e entre 20 e 23 de novembro de 2008. Nestes encontros se reuniram lideranças e representantes das diversas associações presentes no baixo, médio e alto rio Tiquié. Por mais que Pari não tenha participado ativamente do projeto de piscicultura em parceria com o ISA e FOIRN no início dos anos 2000, nestes encontros sobre o manejo dos peixes estiveram presentes lideranças que se envolveram nas discussões em pauta, e também se comprometeram a adotar medidas de manejo que pudessem propiciar o repovoamento dos peixes naquele rio. Nestes encontros também foram refletidas questões importantes sobre ao histórico de ocupação e pesca no rio Tiquié, um diagnóstico da situação pesqueira daquele momento, e quais ações necessárias para que esse manejo ambiental viesse a dar resultados positivos nos anos seguintes. Não por acaso, alguns dos participantes destes encontros de 2008 como o senhor Tarcísio Barreto, Avelino Prado Neri, que integraram as iniciativas que envolveram os peixes no rio Tiquié desde seus primeiros passos, também foram interlocutores importantes na minha pesquisa de 2019, o que possibilita analisarmos estas perspectivas onze anos depois.

Uma das estratégias do Plano de Manejo Ambiental foi definir alguns dos lagos da região como restritos, onde a pesca seria suspensa e durante um período fariam um acompanhamento para saber se houve ou não aumento no número e tamanho dos peixes daquele local. Nestes lagos foram colocadas placas que explicavam a proposta a quem passasse por lá. Para realizar essas atividades foi formada uma equipe de oito AIMA’s (Agente Indígena de Manejo Ambiental) da ACIMET, que além do diálogo com as comunidades no sentido de informar e conscientizar sobre as questões ambientais, realizam também pesquisas importantes referentes ao manejo do mundo. Roberval Pedrosa da comunidade de Serra de Mucura esclarece como foi esta estratégia do plaqueamento dos lagos e de sua atuação como AIMA:

O plaqueamento nos lagos reservados foi um avanço na área da ACIMET. Mas, no decorrer do tempo, constatou-se que alguns pescadores pescam escondidos nesses lagos de reserva. Como sou AIMA, acompanho isso. Sempre que alguém passa vários

dias pescando, vejo que o lago de reserva foi pescado sem a permissão do líder e do AIMA. Depois que ele parte, sempre se vê varas enormes de fincar malhadeiras. Apesar disso, constata-se grande avanço. Também foi feito mapeamento da área da ACIMET como miritizal, sitio sagrado dos peixes, açai, igarapés, lagos etc. Esse foi um avanço. Questão de lixo na comunidade foi reduzido também. As famílias contribuíram muito. Acordo de pesca é um desafio para todos nós, conforme apresentado no depoimento do líder da CIPAC. Alguns aderem e outros não ao plano de manejo ambiental. Para aqueles que não aderem a um manejo equilibrado e respeitar o limite de manejo das outras comunidades, nós da ACIMET deixamos à vontade. Pois a gente acredita que um dia verá como é bom fazer o manejo equilibrado, assim inserindo na discussão do manejo ambiental. Também na área da ACIMET foi adotado critério para fiscalizar os lagos de reserva. Mas esse ponto foi esquecido de pôr em prática. Como vocês sabem, hoje em dia ninguém rema para um pouco distante. Só quer usar rabeta. Acho que por falta disso, foi deixado de fazer vigilância nos lagos de reserva. Às vezes os pescadores fazem pesca vários dias, escondidos. Só que nós AIMAs não somos polícia, nem IBAMA para repreender os pescadores. Apenas somos pesquisadores do manejo do mundo. A gente faz entrevista ao pescador, como ele está vendo a situação dos peixes, e com que instrumento pesca. Porque, geralmente, os pescadores procuram o AIMA para pedir permissão de pescar na área da ACIMET. Primeiro, chegam com o líder da comunidade, por sua vez ele pedirá ao AIMA que acompanhe o pescador, ou seja, faz levantamento, quais instrumentos usarão na pesca. O AIMA também tem a função de fazer palestras de conscientização para um manejo equilibrado. Eu fazia palestra na comunidade Colina. Mas encontrei como desafio maior a falta de combustível, para deslocar e para retornar do trabalho. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.243)

Nestes dois encontros ocorridos em 2008 é possível ter a dimensão do desafio que é a implementação de um plano de manejo ambiental em uma área tão ampla e diversa tanto em seus aspectos ambientais como sociais. As falas de tantas lideranças das associações comunitárias espalhadas ao longo da bacia do rio Tiquié foram transcritas na íntegra e o que surge desse material não são as dificuldades nos diálogos entre indígenas e os técnicos brancos do projeto, como relatadas por Martini (2008) e Estorniolo (2014), mas sim impasses relativos às medidas e acordos do manejo ambiental advindos das relações entre os próprios indígenas, sejam entre povos, clãs ou famílias. Faz-se necessário lembrar que o rio Tiquié é um rio “sem dono”, seus antigos donos tradicionais se deslocaram (provavelmente em decorrência da violência colonial), e esta nova leva de grupos que o ocuparam não detém todo o conhecimento imbricado à paisagem, como o acervo de nomes dos lugares importantes (as casas de *waimahsã*, por exemplo), e o conhecimento sobre os seres que ali habitam e as corretas formas de se relacionar com eles. O que transparece é que a maioria das práticas que levam à escassez de peixes já foram identificadas mas persiste o desafio em aboli-las, seja pela necessidade, seja por um tipo de disputa entre quem usa determinada técnica e consegue peixes, e aqueles que não as usam e com isso não obtém êxito na pescaria. Quando me refiro à necessidade de se utilizar práticas que são reconhecidamente nocivas aos peixes, além da demanda alimentar de se colocar o peixe na mesa da família, trato também das situações onde por receio dos ataques dos *waimahsã* uma pessoa, muitas vezes inexperiente nas práticas xamânicas, se utiliza de

benzimentos (*bahsesé*) que tem como consequência afastar os peixes, como na ocasião do primeiro banho do recém-nascido e da primeira menstruação das meninas. No relato de Rafael Marques, Ye'pá Masã de Caruru Cachoeira são destacadas algumas dessas práticas tidas como prejudiciais aos peixes que têm sido combatidas, e dos desafios do plano de manejo frente à realidade atual:

Da discussão do primeiro encontro li apenas no relatório. Naquele relatório constam dez itens elaborados por vocês, como controlar malhadeiras, tingujamento e estrago aos peixes, conforme o presidente da CIPAC nos informou. Parece que os nossos parentes de Pari capturam peixes com arco-pistola, mergulhando-se. Comentaram muito sobre isso no depoimento. Na abrangência da ATRIART foi discutido muito sobre o uso deste instrumento. Esse movimento de manejo ambiental foi pensado, inicialmente, pela ATRIART. Mas tem desafio enorme, conforme os depoimentos apresentados pelas lideranças. Na minha comunidade moram somente filhos de um pai, mas conscientizá-los é difícil. Imaginem vocês que moram com seus sogros, cunhados, primos e das outras etnias. Com isso, estou querendo dizer, alguns aderem, outros não, ao plano de manejo. O desafio se ouve daqueles que não aderem ao repasse de melhorar o manejo. Argumenta-se que os copropositores desta política têm seu salário de sustento familiar. Esse desafio nos instiga a aprofundar mais nossa discussão em relação ao manejo ambiental, com a nossa assessoria. Enfim, pedir mais apoio da nossa assessoria. Apesar das dificuldades encontradas, ultimamente, constata-se a diminuição do uso excessivo das malhadeiras. e o avanço da área da abrangência da ATRIART. Recentemente foi elaborado um documento, assinado por todos os membros da comunidade, de não deixarmos de ser responsáveis por um manejo equilibrado. Alguns lá continuam defendendo o uso da malhadeira fina, pois dizem que capturam no momento em que a gente precisa alimentar nossa família. Na questão do tingujamento, como todos vocês relataram, lá está sendo deixado de lado, também. Esse é ponto positivo para todos nós. Mas foram nossos antigos avós os maiores tingujadores dos lagos e igarapés. A gente fala do melhoramento desta prática, mas continua a discussão sobre a escassez dos peixes nas nossas áreas de manejo. Nesse ponto, precisa-se aprofundar nossa pesquisa e estudar. Pois temos os AIMAs pesquisadores para contribuir neste ponto. Outra coisa: cada líder da comunidade instiga o AIMA a promover reunião de conscientização e orientação sobre o manejo ambiental. Eles conhecem melhor que nós, pois eles recebem formação e treinamento para isso. Meu pai uma vez tinguiu a Cachoeira Caruru, no meio das pedras mesmo. O senhor Mateus e o senhor Severiano disseram que velhos (*bukurã*) faziam tingujamento, mas depois purificavam a água e o rio. O responsável do tingujamento *te heu re wehtare koakã, añuse heõ nukõ wepa marĩ wewe*. Atualmente, a gente trata de forma inadequada depois de tinguijar os nossos ambientes de manejo. Meus parentes, vendo o processo da carência dos peixes, a ATRIART teve a iniciativa de pensar autossustentabilidade, elaborando o projeto de piscicultura. Muitas vezes, para nós indígenas, a falta de condição dificulta um trabalho produtivo. Vejam bem, os brancos progridem seus trabalhos com as maquinarias. Esses instrumentos facilitam o trabalho e faz render o tempo. Por falta desses instrumentos, a gente gasta muito tempo querendo construir um viveiro para peixes. Mesmo assim, com esforços de cada um, foram construídos manualmente açudes familiares. Mas o objetivo principal da criação dos peixes em viveiro é suprir a insuficiência dos peixes na minha área. Não foi pensado para escoar e vender para a população toda da bacia do Tiquié. No dia que é preciso, eles pescam nos açudes para sustentar suas famílias. Os peixes nos açudes precisam ração para se alimentar. Por falta disso, o desenvolvimento dos peixes se retarda. Estamos em busca de um objetivo comum, por isso relatamos a realidade das nossas comunidades. Para os moradores de Pari acima só tem estirão. Não tem lagos e nem poços. Somente tem pedras. Vive-se por lá com muito sacrifício. Foi reduzida a prática de jogar e capturar os peixes nos arredores das pedras com *wai nimã* (cunami). Bateção também

diminuiu. Essas práticas eram predominantes na época da seca. Realmente nossos antepassados, após o tingujamento, purificavam os lagos, os igarapés pouco maiores e poços com benzimento. Por isso, naquele tempo, acredito, tinha piracema todos os anos. Alguns tingujam igarapés impossíveis de entrar com a canoa, isso foi permitido em consenso na assembleia. Precisamos ser sensíveis e atentos para cuidar dos nossos ambientes de manejo. Estamos no rumo certo. Aqueles que assentam o repasse do encontro como este já estão colocando em prática, outros apesar de acolherem não põem em prática. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.237)

Essa síntese das propostas da piscicultura aliada ao manejo de peixes no rio Tiquié feita por Rafael Marques destaca como apesar das dificuldades na conscientização e engajamento da população local já era possível notar que os diálogos em torno da temática dos peixes nas comunidades trouxeram mudanças significativas nas práticas de pesca adotadas. Ainda assim trata-se de um trabalho contínuo que exige diálogo constante e que deve se propor a ser cada vez mais abrangente tanto em extensão territorial, como dos povos envolvidos. Para aqueles que participaram destes encontros foi perceptível a necessidade da constância no plano de manejo ambiental de uma região, uma vez que se faz necessário um acompanhamento daquele contexto para avaliar se as estratégias adotadas no manejo estão sendo eficientes e devem persistir, ou se outras medidas devem ser tomadas. Para tal se faz necessário encontros com os representantes das comunidades com certa periodicidade para reavaliar acordos estabelecidos anteriormente e deliberar sobre as próximas ações, além da pesquisa in loco com pesquisadores indígenas que se dediquem a colher os dados, neste caso relativos à pescaria. O principal empecilho para que haja uma frequência destes encontros sobre o manejo dos peixes são recursos, já que se trata de uma logística de alto custo envolvida com o deslocamento das lideranças ao longo do rio Tiquié, infraestrutura de alimentação, hospedagem e material necessários para que ocorram estes eventos, além das bolsas de pesquisadores, como no caso dos AIMA. Como Rafael Marques ressalta há uma crítica àqueles que tem um trabalho remunerado e são propositores do manejo ambiental, muitos deles professores, acusados por seus parentes de restringirem a pesca por não dependerem dela para a sobrevivência. Trabalhos remunerados como o dos AIMA's são disputados e se tornam mais um ponto de tensão, trata-se de uma posição muito desejada em um contexto onde há tão poucas vagas de trabalho disponíveis. Apesar das bolsas pequenas recebidas, os AIMA's passam a ter um status, tanto de ser alguém remunerado, quanto de ser alguém com um tipo de autoridade que os permitia fiscalizar as ações dos comunitários relativas à caça e pesca, o que por vezes gerava conflitos.

A baixa adesão dos pescadores às novas diretrizes de pesca gera um grande incômodo àqueles que aderiram ao plano de manejo. Nestes encontros é a oportunidade deles expressarem suas insatisfações por comunitários ou vizinhos estarem praticando a pesca em lugares

indevidos ou utilizarem-se de métodos considerados prejudiciais aos peixes, como a pesca com timbó, o uso da puçanga, a pesca com mergulho, ou do uso de malhadeiras muito finas. Bem provavelmente tais protestos não surtirão efeito pois os acusados não estão presentes nestes encontros. O efeito que isso gera é uma lógica do tipo “se ele faz, eu também farei para conseguir peixes para minha família”, pensamento que desestrutura a coesão necessária para um plano de manejo eficiente, como argumenta Antenor Arantes, tukano do clã *Yeparã Pãresi* morador de Pari-Cachoeira:

Do encontro passado participei, também. Todos nós ouvimos sobre a importância de cuidar bem das nossas áreas de manejo. Como meu primo Wadé disse, com a intenção de encontrar uma solução de pesca saudável. Uma coisa aconteceu. Todas as minhas malhadeiras que estavam na minha casa foram recolhidas. Agora me pergunto – era só eu para aderir ao manejo de pesca equilibrado? Aqueles que quiserem pescar, pesquem. Neste distrito, maioria tem malhadeiras sem ser usadas. Mas alguns as usam para sustentar suas famílias. Aqui em Pari, alguns pescam com arco-pistola. Esta prática foi proibida expressamente. Apesar disso, predomina tanto de dia como de noite. Quando ouço que tal indivíduo usa esse instrumento para captura dos peixes, fico ressentido. Mas não solto palavras de repreensão. Apenas reflito no meu coração, será que os líderes da vila fizeram repasse do primeiro encontro? Peço encarecidamente, deixe de usá-la, pois enquanto a gente depõe para o melhoramento do manejo, surge esse desafio da pesca predatória aqui em Pari-Cachoeira. Antes do surgimento desta política de manejo, dava para pescar peixes suficientes. Meu finado pai, ao pescar peixes, usou somente instrumentos tradicionais. A fim de sustentar sua família, em nenhuma ocasião fez mergulho com arco para capturar peixes nos períodos diurnos e noturnos. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.236)

Em Pari-Cachoeira nem todos os membros do clã *Yeparã Panicu* exercem suas prerrogativas de pesca no rio, muitos são remunerados como professores na escola, e outros tem benefícios como a aposentadoria ou o bolsa família. Mesmo o fato de muitos deles próprios não pescarem, de forma alguma os fazem pensar em abrir mão de seus pontos de pesca no rio. Dessa forma uma dinâmica que deve ser notada nestes encontros no caso de Pari-Cachoeira é que líderes que não pescam como Domingos Brandão e Rafael Castro argumentam e deliberam em nome daqueles que realizam a atividade. Quando estive em campo poucos líderes *Yeparã Panicu* de fato pescavam. O único que conheci foi Oswaldo Fontes, famoso por ser bom pescador e sempre acusado de forma jocosa por ser usuário de puçanga. As puçangas são tipos de encantamentos utilizados tanto para atrair os peixes quanto parceiros(as) amorosos, a eficácia desses feitiços de atração é reconhecida e sempre comentada pelas pessoas que pude conversar em Pari-Cachoeira. Embora eficiente, o uso de puçanga tem consequências negativas e perigosas caso realizado de maneira exagerada, no caso da pesca, aqueles que consomem os peixes capturados com o auxílio desse artifício podem ficar doentes, prostrados, com a pele amarelada, com uma espécie de apatia chamada “panema”; e no caso do uso com o objetivo de

atrair parceiros amorosos “são duplamente perigosos, pois além de minar a vontade própria do indivíduo, criando nele a paixão pelo dono ou dona da puçanga, se feito de forma exagerada pode acarretar danos sérios como levar à loucura, doenças graves e até levar à morte”. (Vinente, 2018, p.205). Este tipo de “feitiço”, por mais que envolva piadas e brincadeiras entre os comunitários é tido também como um impacto ambiental e é frequentemente mencionado como motivo de desentendimentos entre os pescadores. Quem utiliza a puçanga tem uma vantagem na pesca, consegue mais peixes do que o necessário e causa um desequilíbrio, não apenas naquele ambiente, como também nas relações comunitárias, uma vez que a responsabilidade de levar o peixe para cada família pode render em cada casa celebração ou conflito, a depender do êxito do pescador.

O plano de manejo ambiental tem como característica uma dinâmica que exige um diálogo permanente entre os comunitários envolvidos para avaliar se as medidas escolhidas como estratégias para o manejo estão sendo eficientes e pensar as próximas ações a serem tomadas. No caso da puçanga, por exemplo, não chegou-se a uma conclusão se o seu uso deveria ser banido ou apenas controlado, com o tempo também foi percebido que determinadas práticas não eram viáveis. Se no primeiro encontro chegou a ser cogitado a voltar a se pescar “como antigamente”, usando apenas instrumentos tradicionais, logo percebeu-se a impossibilidade de se “voltar no tempo” em um contexto onde a circulação de bens do mundo do branco já está tão entranhada no cotidiano das comunidades. Algumas famílias até tentaram voltar a pescar com as armadilhas tradicionais, mas ao perceberem o pouco engajamento de seus vizinhos foram aos poucos regressando aos antigos hábitos, como o uso das malhadeiras e do mergulho. Foi percebida também a ineficácia desses métodos tradicionais diante de um rio que já não é como no tempo dos antepassados. O rio já não é o mesmo, e as pessoas que nele habitam também não. A grande parte dos homens adultos já não detém o conhecimento tradicional necessário para a produção e uso dos objetos usados na pesca tradicional, alguns deles, como no caso do “Matapi de Sol”, exigiam rígidas interdições sexuais e alimentares de seu dono para que fosse eficiente e não causasse mal (estragasse) aos peixes e nem a quem os pesca ou consome. Os atuais cotidianos dos moradores, principalmente alimentares, parecem já não se encaixar nas exigências que as práticas de pesca tradicionais requerem.

No relato abaixo Domingos Brandão faz uma explanação sobre como foi a ocupação do rio Tiquié pelos seus antepassados, como ficaram estabelecidas as áreas correspondentes a cada um, bem como as mudanças em torno da pesca em Pari-Cachoeira. Os acordos sobre o uso destas áreas parecem já consolidados entre os moradores ainda que haja relatos de desrespeito aos limites estabelecidos, portanto, este encontro de lideranças para discutir sobre o manejo dos

peixes era uma excelente oportunidade para legitimar e atualizar estes combinados. Como reitera o antropólogo Gersem Baniwa Luciano, “para os povos indígenas o que é dito, é sagrado, é uma questão de honra. O valor atribuído à oratória, à coletividade e à chefia representa os três pilares da organização social e política dos povos indígenas”. (2012, p.221). Neste contexto “o que tem sentido e valor é o que se assume como compromisso público por meio da fala e da autoridade unanimemente consentida pelo coletivo”. (2012, p. 222).

Quero fazer uma complementação breve. Foi dito que estaremos discutindo de forma democrática. Quero reforçar a fala do meu primo Luiz Lana, a fim de ficar bem conhecida a história da ocupação do Tiquié. Em primeiro lugar peço desculpas, pois não estou a agredir e desmoralizar. Quero deixar conhecimento sobre a história da ocupação do Tiquié, conforme a versão do meu avô. Será minha contribuição, democraticamente. O meu clã veio da seguinte maneira: meu avô, chegando aqui, tinha feito severamente algumas proibições. Em 1987, perdi o meu pai. A metade do conhecimento tradicional e a cerimônia de jogar água, perdi do meu pai. Pelo menos, ouvi a história da ocupação do Tiquié. Quando falo de proibição, quero que vocês, meus irmãos, fiquem cientes, pois tem Tukano maiores e menores. Era assim o meu clã tukano. Em Pari acima tinha como irmãos menores do clã *Buberaporã*. Vou falar agora uma proibição. Temos limite de manejo de pesca Pari abaixo até *Miorã*, negociado pelo meu avô. Atualmente, quem está cuidando disso é o meu irmão menor Rafael Sarmiento, que está manejando com seu povo. Ele que domina lá, junto com seu povo. Deve estar aqui participando deste encontro. Com toda convicção, ele pode me chamar de irmão maior. Agora, quero reforçar a fala do Luis Lana. Antes, as outras etnias moravam longe deste rio. Mas o avô do Luiz foi cunhado dos meus avós. Quando eles passaram a morar na beira deste rio, foram acolhidos numa boa. Eles também cuidavam bem. Não tingujavam, apenas faziam pesca. Por isso, meu avô, quando ia fazer pesca, comunicava. Sou neto daquele que fazia assim. No outro lado tinha casa de dança bem grande. Meu avô e meu pai ensinavam ritual de dança a todos, principalmente a nós de Pari. O cacique não se preocupava em ir fazer pesca, ele era o chefe maior do meu clã aqui de Pari-Cachoeira. Antes da festa, distribuía trabalho para seus irmãos menores. Dizia – “hoje vocês vão pescar e fachear com turi”. Aí eles pescavam surubim, mandubé, aracu. Assim, faziam a confraternização com caxiri e dançando kapiwaya em Pari-Cachoeira, sob a animação do meu avô. Ele tinha cacuri. Pedia à classe de pescadores para ir buscar peixes, seus irmãos menores. Com isso, conseguia pescar *soa*, *bukaseroa*, *dihparia* e aracus. Tinguijamento, ainda não. Tinha somente cacuri. Quero reforçar isso. Como vocês disseram, tinha benzedor de confiança para fazer ritual de atrair peixes para o cacuri. Naquela época, o *kumu* era o velho Dabi. Hoje em dia é o seu neto Clarindo Costa. Era responsável por dar banho dos pais do bebê no pós-parto. Ofereciam os peixes do cacuri e da piracema, separados, a fim de evitar que eles os estragassem [com sopro, as piracemas, instrumentos ficarem panema]. Se fôssemos como ele, seria o rio abundante de peixes. Era assim que convivia o meu clã aqui em Pari. A geração atual se tornou como os brancos. Por exemplo, eu nunca pesco. Por isso, quando vocês falam de manejo, não estou sendo enquadrado. Ninguém me viu pescando ali no poço, pois me virei branco. Atualmente predomina o tinguijamento nesta comunidade. Para aquele conhecedor do benzimento é bom. Antes de tinguijar, ele envenena o timbó para ficar mais forte que o normal. Depois, o especialista purifica o ambiente (a água, o rio,.) – depois de recolher todos os peixes. Era assim que os meus pais e meus avós faziam manejo dos peixes. Essa é a minha colocação, minha partilha com vocês. Será que não os ofendi? Espero que não, pois foi pedido para não ofender-mos uns aos outros. Pessoalmente, também não gosto desta coisa. Uma pessoa disse que este rio é o rio de sua vida. Na verdade, os donos da vida deste rio são *Nhoarã*, *Pareroã*, *Eruria*, *Kawiria* e *Oamahsã*. Aí eles veem este rio e levam *wai paye* (pedra-pai dos peixes). Porque foi neste rio que tiveram transformação em humanidade. Muitas vezes queremos falar sem prever o que está na tradição ou o que dirão da tua pessoa. Os

wai paye destas cachoeiras foram levados todos com a força do trovão. Por causa disso, surge entre nós briga, desentendimento e muitas outras situações, gerando impacto tanto dos seres humanos quanto no meio ambiente. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.108,109)

A fala da liderança da família Brandão traz um ponto importante que também foi observado no período em campo, que é o fato do “cacique” de Pari-Cachoeira não se preocupar em fazer pescaria, sua atribuição enquanto *wiogü* de Pari não era essa, mas sim distribuir as tarefas entre seus irmãos menores. Não por acaso as lideranças *Yeparã Panicu* da comunidade ainda nos dias de hoje em sua maioria não pesquem. Um questionamento que fica é, por que tanta insistência na piscicultura por parte dessas mesmas lideranças, uma vez que o cerne da produção obtida a partir dessa atividade não parece ser a subsistência? Alguns aspectos são fundamentais para se pensar esta questão, tais como, a relevância de estar na posição daquele que “produz peixes” no mundo Ye’pá Masã, e a relação entre a falta dos especialistas rituais e esta persistência na criação dos peixes por parte das lideranças *Yeparã Panicu*. Antes de adentrar esse problema central sobre a insistência na piscicultura, apresento uma breve discussão sobre dois pontos que considero de destaque como desafios à implementação de um Plano de Manejo Ambiental eficiente na região: o modelo de organização política associativista das comunidades, e a dificuldade no engajamento dos povos naduhup.

O Plano de Manejo ambiental no rio Tiquié e dois grandes desafios: a representatividade do associativismo e o engajamento dos povos naduhup

Ao analisar a trajetória de implementação do plano de manejo ambiental no rio Tiquié emergem dois aspectos fundamentais difíceis de serem solucionados: as divergências advindas das lideranças representativas, e a não adesão dos povos naduhup.

O primeiro ponto diz respeito à forma de organização política dos povos indígenas do alto rio Negro, dispostos em associações locais que são essenciais para o diálogo destas comunidades com o Estado. No entanto trata-se de um modelo que conflita com a lógica indígena, principalmente nos momentos de tomadas de decisão. A dinâmica das associações se baseia na escolha através de votação de uma chapa com integrantes que devem representar a comunidade nos assuntos públicos, porém tradicionalmente os momentos de deliberação entre povos indígenas se dão através consenso, ou unanimidade, e não através de uma votação por

maioria. (Luciano, Gersem, 2012). O que se percebe com isso é que os acordos firmados pelos representantes comunitários podem e frequentemente são questionados ou mesmo ignorados pelos co-residentes. A promessa feita por um não abarca todos entre o primeiro e o segundo encontro de manejo ambiental são aparentes as dificuldades de comunicação entre aqueles líderes que compareceram à primeira reunião e os comunitários que não estiveram. Por vezes representantes diferentes de uma mesma comunidade foram no primeiro e no segundo encontros, o que gerou uma troca de informações truncada sobre os acordos estabelecidos entre os líderes das associações locais que tinham a responsabilidade de informar seus co-residentes. No trecho abaixo Renato Lana, fala sobre essa descontinuidade entre as deliberações tomadas nas reuniões e a posterior informação, conscientização e anuência do restante dos moradores que ficaram nas comunidades.

Renato Lana (desana comunidade São João) – Até agora não estava sabendo das decisões tomadas por vocês sobre o assunto dos fiscais. Meus parentes, acontece assim mesmo quando toma decisão só um grupinho. Entre vocês decidiram isso, dizendo – “vou ser fiscal ou você fica como fiscal por ser de tal comunidade”. Olha o que está acontecendo agora! Ninguém me fez repasse dessa decisão, principalmente esse Luis Lana. Da discussão da primeira oficina estou por fora, desconheço. Ainda ouço que ao ocupar ou aceitar um cargo é para enfrentar os desafios. No momento não aceito esse cargo de fiscal. Porque o povo sempre reclama que ele quer trabalhar. Acontece isso por falta de pessoas da nossa comunidade. Para o ano quero que não se repita isso. Perante o público, quero dizer que não assumo o cargo de fiscal. Tenho medo, ou melhor, teria que consultar os meus parentes. Primeiro, tenho que fazer repasse desse encontro em minha comunidade. Tua colocação está correta, mas preciso dar conhecimento ao meu povo. Talvez lá tenha alguém que queira trabalhar com isso. Pois teve muita conversa do caso do Luis Lana, na comunidade. Eu entendo vocês, por ter a capacidade de entender a colocação dos outros, fui escolhido para ser capitão da comunidade. Enviarei a vocês uma carta com a decisão da minha comunidade. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.238,239)

A fala de Renato Lana expõe algumas das dificuldades enfrentadas em um plano de manejo com tantos envolvidos. Não é simples a comunicação entre representantes e comunitários sobre as iniciativas decididas, e também as decisões tomadas pelo pequeno grupo em assembleia frequentemente são contestadas ou desprezadas por aqueles que não se sentem contemplados. É importante atentarmos que o modelo baseado em associações locais escolhido para a organização política das comunidades no alto rio Negro foi aquele possível dentro das opções disponíveis no “mundo branco”, mas de forma alguma dá conta da diversidade indígena presente no nosso país. As deliberações tomadas nestes encontros que contam com líderes das associações locais que representam as comunidades destoam de uma lógica indígena onde as decisões não se dão por maioria. Gersem Baniwa Luciano (2012) em sua análise sobre as

relações entre os povos indígenas e o Estado Brasileiro apresenta as fragilidades do modelo associativo adotado para a atuação política por diversos povos. A grande questão é que tal modelo normalmente conflita com a organização social, política e econômica tradicionais dos povos indígenas, “no entanto, é o único caminho para o acesso a recursos públicos ou da cooperação internacional.” (Luciano, 2012, p. 221). Como reitera Baniwa (2012), tradicionalmente os povos indígenas não costumam delegar um poder total a um representante, e quando acontece não é temporário como nos regimes democráticos, mas sim uma posição definitiva e irrevogável. Outro ponto destacado é que as decisões não são tomadas por votação, dessa forma “não consideram decisões de maioria, mas apenas por unanimidade ou consenso. Em geral, enquanto não se chega a um consenso, não se tomam decisões, a não ser o caminho da Guerra”. (Luciano, 2012, p. 221). Dessa forma é nota-se como o tipo de liderança exercido pelos *Yeparã Panicu* diverge de um “modelo ameríndio” de chefia, como o analisado por Clastres (1974), Rivière (1984), ou Gersem Baniwa Luciano (2012). Nele uma liderança ideal é marcada pela generosidade, pelo caráter conciliador nos momentos de disputa, e pela busca do consenso nos momentos deliberativos. Um exemplo de como essas características não se aplicam aos *Panicu* é a forma como eles tomam as decisões sobre o manejo dos peixes e fazem acordos com as outras associações sem consultar a comunidade, ainda que na maioria das vezes eles próprios nem pesquem. Enquanto outros líderes de associações necessitam de um diálogo horizontal com seus parentes e cunhados para chegar a uma decisão sobre os acordos propostos pelo plano de manejo, em Pari-Cachoeira a ordem vem de cima para baixo, parte dos *Panicu* para o restante dos moradores.

A outra questão importante que dificulta a chance de sucesso no Plano de Manejo Ambiental no Alto Rio Negro é o engajamento dos povos naduhup, antigamente chamados maku³⁹, especialmente os povos hupda e yuhupdé, no caso do rio Tiquié. A literatura regional coloca estes povos como os conhecedores dos caminhos da floresta, da caça e dos frutos silvestres, o que já seria suficiente para tê-los como fundamentais para um plano de manejo de sucesso. Porém, para além dessas características “tradicionais” estas culturas são dinâmicas e tem incorporado uma diversidade de outras práticas que são observadas por aqueles que convivem e trabalham com estes povos, entre elas a pescaria. Um movimento cada vez mais intenso de migração dos indígenas, principalmente das línguas de família tukano e aruak, tem

³⁹ Interessante notar que o termo maku parou de ser usado formalmente para se referir aos povos naduhup tanto por profissionais brancos quanto pelos próprios indígenas. Porém no caso dos indígenas do rio Tiquié percebi que o termo maku foi substituído pelo termo hupda, designando assim tanto os próprios hupda quanto os yuhupde que vivem na calha desse rio.

ocorrido entre as comunidades ribeirinhas do Alto Rio Negro rumo aos centros urbanos mais próximos, como São Gabriel e Manaus. A grande maioria busca educação formal, trabalho, ou os benefícios concedidos pelo governo federal, e este fato tem causado esvaziamento de muitas comunidades de povos de língua tukano ao longo do rio Tiquié. Com a calha dos rios principais esvaziadas cada vez mais os povos Hupda e Yuhupdé têm ocupado pontos no leito destes rios e das capoeiras antigas onde antes haviam comunidades tukano. Instalados nestes locais eles se utilizam da pescaria para alimentar suas famílias, o que gera grande insatisfação dos povos tukano que se consideram os donos do rio. Atualmente as comunidades Hupda como Nova Fundação e Yuhupdé como Cucura São João, são bastante numerosas. O mesmo para comunidade de Barreira Alta onde há apenas um líder tukano do clã *Turoporã*, casado com mulheres hupda, e que vive entre seus cunhados hupda. Fica evidente a importância da participação deste povo no plano de manejo ambiental, trata-se de uma população numerosa e crescente na parte alta do rio, e é justamente o que Rafael Sarmento questiona ao terminar a sua fala durante o encontro em Pari-Cachoeira:

O que é que faz acontecer o impacto do manejo ambiental? Consta-se o excesso de lixo no rio, começando aqui em Pari-Cachoeira até São Francisco. Foi recomendado não jogar lixo no rio. Parece um descumprimento. Fiz repasse do primeiro encontro aos meus parentes da comunidade. Alguns ficaram satisfeitos, outros não. O lago *Mioña* foi escolhido como lago de reserva. Ninguém está jogando timbó nesse lago. Todavia, algumas vezes percebem-se rastros de canoa na direção do lago. Eu não fico vigiando dia e noite, pois o próprio pescador deve ter consciência da importância do manejo, porque já foi feito repasse. Apesar da melhora do manejo, alguns continuam fazendo pesca predatória na área de outras comunidades (Santo Antônio e São Francisco). Principalmente o pescador de Bela Vista e de São Sebastião. É um absurdo. Não sei se tem muitos peixes na minha área. Alberto Sampaio disse que até no *Bohtaya* estão fazendo bateção com malhadeiras. Sinceramente, afirmo, a escassez da subida dos peixes é por causa de *dhoasé* (estrago). Os Hupda continuam praticando o tingujamento nos igarapés. Tiram o meu timbó para isso. Eu tinha plantado para vender. Sendo assim, é preciso os Hupda virem participar de encontro como este, principalmente de Nova Fundação. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.231)

E por que os representantes hupda não falam? O encontro não deveria ser aberto a todos os representantes de comunidades do rio? Mesmo sendo um povo com alta população ao longo do rio Tiquié os hupda não tiveram nenhum representante no segundo encontro de Manejo Ambiental e contavam com apenas três integrantes no primeiro encontro. Estes poucos indivíduos não foram poupados de acusações de práticas nocivas aos peixes e seus ambientes, e foram incitados a falar pelas demais lideranças presentes:

Vicente Azevedo (tukano de São José): (...) Estão participando os nossos parentes hupda também. A minha dúvida é: como é que eles fazem pesca na sua área? Quero

ouvir deles. Eles são convidados de Nova Fundação, pertencentes à 3TIIC. Como está a situação de pesca dessa etnia? Tinguijaram todos os peixes. Com a pesca que eles sobrevivem também. Vocês disseram que são eles os pescadores constantes dos peixes. Acabaram os peixes tinguijando, ou são eles que tinguijam no dia de desova dos aracus. Qual o procedimento de pesca lá? Sobre isso que eu quero ouvir. O povo hupda está presente por aqui? São os nossos parentes. Venham falar aqui na frente. Não tenham receio de falar, pois estamos juntos em busca de solução. Eles são fluentes em português também. Estamos juntos por uma busca de diálogo construtivo em favor do manejo ambiental saudável. Por nossa parte, a gente vai respeitar a colocação dos nossos parentes. São eles os mais populosos da região. Quem é que está pronto a falar aqui na frente?

Durvalino Moura Fernandes (desano de Cucura): Eles são assim mesmo. Uma vez falei ao velho Data que eles estão acabando com os peixes do igarapé Cucura com o timbó. “O quê?” – disse ele. “Na Bíblia Sagrada você já leu escrito que os peixes vão acabar? Os peixes não acabam!” – disse ele. Respondeu-me que para evitar isso – “eu uso benzimento de purificar o ambiente dos peixes após o tinguijamento. Nós seres humanos é quem sumimos ao morrer” – disse ele. Eles são assim. Quando os conscientizamos, tornam-se revoltados. Tornam-se temidos, pois eles têm assopro potente. Em outras coisas eles são assim também. (...)

Rafael Pires (hup de Nova Fundação): A área de Nova Fundação faz parte do igarapé Cucura, juntamente com a área de Durvalino. Lá não tem subigarapés. Só tem o igarapé Cucura. Sendo assim, não tem área suficiente para o manejo de pesca. Só tenho isso para falar. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.112,113)

No trecho abaixo extraído do primeiro encontro é possível perceber que o diálogo com os integrantes hupda já começam em tom acusatório, e de desconfiança dando pouco espaço para a manifestação de pessoas que só de estarem ali, em um ambiente cercados por seus “superiores”, na casa deles, já se encontram extremamente desconfortáveis. Se como afirma o senhor Durvalino que eles possuem um conhecimento avançado nas práticas de malefício xamânicas chamadas de sopro, essa desconfiança é recíproca. As poucas palavras do homem hupda demonstram sua suspeita em partilhar suas práticas e ideias com aqueles que tradicionalmente os repreendem. Quando estive em campo conheci a trajetória de uma antiga liderança hupda que pode ilustrar bem o porquê dessa dificuldade de diálogo entre os povos de língua tukano e os povos naduhup, mesmo com um lugar já estabelecido para estes debates como são as assembleias. Certo dia em minha temporada em Pari-Cachoeira estava conversando com o senhor Afonso Machado, quando chegou o antropólogo Ernesto Belo, que fazia sua pesquisa entre os hupda de Cabari da Serra. Ernesto queria saber se o senhor Afonso conheceu uma antiga liderança hupda chamada João Picó, ou João Bonfim, que havia morado muitos anos em Pari e servia especificamente aos Machado. Seu Afonso confirmou que se lembrava do velho hupda e ficou de trazer um memorial escrito sobre esta figura que segundo Ernesto, se destacava entre seu próprio povo e entre os de língua tukano. João Picó exercia atividades que não eram usuais para um hupda: tinha um assentamento próximo à Pari onde permanecia por longas temporadas com seus familiares, tinha suas próprias roças, e oferecia

inclusive dabucuris. Outro diferencial desta liderança foi sua pró-atividade política em defesa de seu povo. No dia seguinte o Sr. Afonso Machado compartilhou conosco este documento:

Memorial do João Picó - Em dezembro de 1968, saímos de Pari-Cachoeira, rumo a busca do João Pico no centro da Mata da região do Rio Castanha no afluente Igarapé Peneira, afluente Utaia (Coco). Saímos de Pari-Cachoeira, pela vereda e pernoitamos no sítio Trovão. No outro dia deixamos o sítio Trovão pelo caminho e pernoitamos no sítio do Severiano Gentil no Peneira, um tukano filho de uma Hupda. No outro dia deixamos o sítio do Severiano e chegamos as 4:00 da tarde no sítio do João Bonfim, no Igarapé Utáia. No outro dia o João Machado, fez uma pequena reunião com o João Picó e sua esposa e os dois concordaram em vir morar com eles em Pari-Cachoeira. Passamos uma semana no sítio no centro da mata, e no final da Semana fizeram Caxiri para uma festa de despedida, com dabucuri de caça e pesca. Na outra semana retornamos fazendo a mesma rota já com uma equipe maior, pernoitamos no sítio do Severiano, e no outro dia chegamos no sítio Trovão, ali o meu padasto Feliciano Gomes, pediu para ficar ou passar o final da semana com eles, no domingo fizeram dabucuri de peixes. E no outro dia retornamos à Pari-Cachoeira. De princípio moravam juntos com a nossa família já faziam roças no sítio denominado Templo do Diabo (*Wantiwü*) (Igarapé Veneno), após quando as roças já prontas fizeram as barraquinhas e mudaram para o Sítio Templo do Diabo. Pouco a pouco o número das famílias aumentavam, só que o João Bonfim não tinha filhos. O João Picó, era uma liderança hupda, de caráter responsável, fazia suas roças, plantava todos os tipos de fruteiras, fazia seu Caxiri, fazia seu dabucuri, convidava os seus cunhados para o grande mutirão de derrubar roça, plantava epadu, fazia sua pescaria e caçaria este era o cotidiano dele juntos com os seus membros, e o meu pai João Machado, trabalhava com os Salesianos este completavam as suas necessidades como: Sal, sabão, material de pesca e caça, roupas, rede, fumo não podia faltar, etc... De vez em quando fazia as suas visitas aos seus parentes e cunhados no local onde fomos buscar no centro na mata, passava uma ou duas semanas e retornava. Vendo que a sua mulher não tinha filhos(as), por sua sorte a sua esposa Ana Ribeiro, tinha uma filha de criação com o nome Margarida, assim que ela tornou mocinha o João Pico, engravidou a moça, provocando briga entre a sua mulher e de raiva quase matou a sua mulher Matriz dona Ana e mesmo assim feriu o braço direito, e assim ele teve a sua primeira filha com o nome Paula. Atualmente casada com um hupda de nome Sebastião, e já tem filhos netos do João Picó. Em 1993, ele morreu afogado, efeito de bebida alcoólica, após a sua morte a sua parentada pouco a pouco foram se deslocando para os outros lugares e hoje o Sítio do João Bonfim virou uma capoeira até nos dias de hoje. (Afonso Machado, *mimeo*, 2019.)

Durante a escrita da tese também me deparei com o nome de João Bomfim no documento “Histórico dos *Yeparã Panicu*”, que o senhor Afonso Machado me apresentou como a “versão oficial” sobre a trajetória do clã. Essa narrativa é um importante elemento de legitimidade dos *Pãresi* enquanto donos de Pari-Cachoeira, e reitera o pioneirismo do ancestral do clã ao chegar e se estabelecer no lugar onde hoje está construída a comunidade. Nela já aparece como se deu essa relação de aliança entre os antigos *wiogü* de Pari-Cachoeira e essa importante liderança hupda.

(...) Segundo a narração verídica o nosso pai da *geração Yeparã Panicú*, foi o único e o primeiro que chegou ao Rio Tiquié para povoar e morar e ninguém mais além dele e cuja a sua descendência está atualmente sediada em Pari-Cachoeira. Assim que

retornou a Pari-Cachoeira para ficar definitivamente o corajoso *Yeparã Panicú* construiu uma maloca no lado esquerdo de quem sobe, para permanecer com seus filhos, irmãos e criados. Nos primeiros dias após, ter chegado em Pari-Cachoeira construiu uma pequena barraquinha e nos dias seguintes fez uma roça bem grande para trazer e plantar as mudas maniva de todas as espécies, fruteiras e demais cereais, retornou em São José e notou que tinha gente tirando as folhas de epadú, vendo isto, vigiou e prendeu um casal em fragrante, eram os ancestrais dos hupda, servidores braçais dos índios bravios que moraram anteriormente naquele local CIRIPA, o chefe *Yeparã Panicú*, chegando em casa deu ao casal farinha, tapioca e mais algo que tinha. Passado dois dias, a casal chegou junto ao *Yeparã Panicú* com mais gente trazendo consigo; aturás, balaio, carnes de tatú, paca, cutia e macaco; e o velho em troca deu farinha, tapioca, massa, tabaco e outros. A conversa entre os hupdas era através de sinais e o velho informou a eles que o sítio definitivo seria na Cachoeira Ciripa. Assim quando o velho se instalou definitivamente os hupdas chegaram e ficaram servindo o velho. Eram os ancestrais do finado João Bonfim. (Machado, Afonso, Histórico Yeparã Panicu, Anexo I, 1994)

Na história dessa aliança entre os *Yeparã Panicu* de Pari-Cachoeira e a principal liderança Hupda do rio Tiquié, João Picó, um fato importante não é mencionado pelo Senhor Afonso Machado, mas foi complementado por Ernesto: João Picó foi encontrado morto no rio no dia seguinte a um caxiri realizado após uma assembleia de lideranças em Pari-Cachoeira, assembleia esta onde o líder hupda teria se manifestado a favor de seus parentes diante dos frequentes mandos e desmandos dos tukano. João Picó foi uma das poucas lideranças hupda reconhecidas por seus parentes e pelos tukano, e pela história apresentada ficam claras as razões para que os povos naduhup não exponham suas ideias e demandas nas assembleias públicas organizadas pelo movimento indígena. Há uma hierarquia cosmológica compartilhada que parece encrustada, por mais que se proponha um diálogo nestes encontros dificilmente as opiniões terão o mesmo peso, ao final do dia os naduhup voltarão a ser os *peorã* (servos), aqueles que no início dos tempos foram condenados a servir à gente da transformação. Como os representantes dos povos naduhup não se sentem confortáveis/seguros para falar em público nas assembleias do Alto Rio Negro trago aqui a perspectiva hupda sobre o manejo pesqueiro explícita na crônica “*Vou tinguijar assim mesmo*”, narrada por Marcelo Carvalho em seus diálogos com o povo hupda no livro “*Inverso: diálogos indígenas no alto rio Negro*” (2014). Reproduzo abaixo os trechos que ilustram as dificuldades em se aplicar um plano de manejo ambiental abrangente em uma área tão ampla e socialmente diversa. Aqui o interlocutor, um homem hupda, argumenta sobre a necessidade do seu povo em usar o timbó para conseguir os peixes, e sobre como não pretendia seguir as regras propostas pelo projeto de manejo:

“Como eu falei, eu não quero mais saber desse ‘problema de peixe’ (manejo de pesca). Já fui pra duas reuniões e nem os índios do beiradão respeitam o que eles mesmos obrigam a gente a fazer. Diz que não é mais pra tinguijar nos igarapés, mas eles mesmos jogam timbó direto. Eles são os primeiros a fazer a coisa errada. Agora, na

hora da reunião fica todo mundo falando que só o meu povo é que não respeita esse negócio de ‘problema de peixe’. Começou isso depois que os ‘brancos’ entraram na nossa área e começaram a dizer que a gente tem de parar de pescar. Que a gente está pescando muito, tirando o peixe do rio. Mas a gente sempre pescou e o peixe é a nossa comida também. Se o meu povo não pescar como vão ficar os nossos filhos? Sem comida?! (...) A gente mora dentro da mata, e nos igarapés tem pouco peixe. Quando a gente vai pro rio grande, os índios do beiradão não deixam a gente pescar. Dizem que é só pra pescar numa parte bem pequena. Eles são como dono do rio. Por isso eu não gosto deles não. Eles ficam sovinando até o rio. Olha a nossa aldeia! São mais de vinte e cinco famílias, com cento e vinte e seis pessoas. Agora veja quantas pessoas têm na aldeia dos índios do beiradão. Quantas famílias tem nela? Só quatro famílias e eles ficam sovinando todo o rio. É triste demais! A gente fica aqui passando fome e eles sovinando os peixes. Esses índios são sovinas mesmo! (...) Aqui a gente sempre tinguijou. Mas, a gente não tinguija todo o tempo, não. É só às vezes! Se a gente não tinguijar a gente não come peixe.(...) Tinguijar é bom porque só assim a gente consegue comer muito peixe. No resto do ano a gente quase não tem peixe pra comer. Quando consegue é na época de piracema, mas no restante do ano é só pimenta mesmo. Pimenta com beiju.(...) Tinguijar é nosso costume e vou continuar tinguijando com a minha comunidade. Se a gente não tinguijar, a gente não come peixe!” (Carvalho, 2014, p.93,94)

A questão do acesso aos recursos é sempre frequente, dessa vez em um nível regional, mas de modo similar ao que ocorre em Pari, onde poucas famílias são “donas” do rio. No complexo regional do alto rio Negro via de regra o direito à pesca nos rios principais é dos povos de língua tukano e aruak, não por acaso são conhecidos de forma geral como “índios do rio”. Dessa forma os povos naduhup têm suas áreas de pesca bastantes restritas, podendo realizá-la apenas nos cursos d’água menores e mais próximos às comunidades. Com um grande fluxo de pessoas para o pólo urbano de São Gabriel da Cachoeira por motivos variados como o acesso à escola, a saúde ou em busca dos benefícios concedidos pelo governo federal, muitas comunidades ao longo dos rios principais como Uaupés e Tiquié têm ficado esvaziadas e com poucas famílias usufruindo de suas áreas de pesca. Como conscientizar sobre a não utilização do timbó em comunidades hupda como Nova Fundação ou Cabarí da Serra que vivem uma realidade de escassez extrema de alimentos? O plano de manejo de pesca parece uma estratégia promissora e possível para determinadas comunidades e trechos do rio, mas só é possível implementá-lo onde ainda tenha peixe, e no caso dos povos naduhup esse acesso sempre foi restrito. A fala do homem hupda que acusa os “índios do rio” de não respeitarem as proibições relativas ao timbó, me recordam da fala de um senhor *Yeparã Panicu*, que dizia que, “eles (tukano) tingujavam, porém cada um ia só com um punhado de timbó em cada mão, já os hupda sempre eram pegos tinguijando com seus aturás cheios”. Dessa forma, por mais que tenha sido estabelecido em assembleias e encontros, dificilmente a prática do uso do timbó será extinta na região. Me parece que além da falta de peixes e a alta demanda por esse recurso,

enquanto tukanos e hupdas souberem que o outro está usando o timbó e conseguindo peixes, ambos continuarão tinguijando.

É perceptível que há um vasto conhecimento dos povos de língua tukano em torno do timbó, e que a prática ainda faz parte do cotidiano das comunidades, mesmo que faltem especialistas que saibam como usá-lo de maneira adequada. Para a correta manipulação do timbó faz-se necessário um conhecimento mais abrangente do manejo do mundo por parte do especialista para que seja utilizado de forma segura e eficaz.

Alberto Pimentel: (...) no grupo discutiu-se que tem vários tipos de timbó. Todas as comunidades têm esta prática. Tem timbó com maior potência de veneno e outros menos potentes. Com timbó, os peixes estragam menos, enquanto que a fruta-timbó [da beira do rio e do igapó] (*heupu*) da beira do rio acaba com todos os peixes. Cunami também é pouco potente de veneno, e outro é *imipu*. Enfim, tem muitas outras coisas. A gente assumiu o compromisso de não tinguijar. Decidimos proibir severamente. Pois foi dito que o tinguijamento faz diminuir bastante a população dos peixes. Será proibido, pensando na reprodução elevada dos peixes. (...) (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.129)

A prática do timbó persiste, e agora sem o controle de especialistas capacitados em manejá-lo com sabedoria tanto na prática de tinguijar, quanto nas negociações com os *waímahsã*, a repercussão de seu uso de maneira descontrolada tanto nos peixes do rio, quanto na relação com os *waímahsã* é extremamente negativa. Ainda que tenham sido feitas promessas no sentido de abandonar o uso do timbó nestes dois encontros em 2009, dez anos depois, em 2019, quando estive no Tiquié essa problemática permanecia em foco. Existe uma distância significativa entre o momento das assembleias, onde é deliberado o plano de manejo ambiental e a implementação dessas estratégias junto às comunidades. Como controlar minimamente se todos estão cumprindo com os combinados? Como saber se todos estão cientes dos acordos definidos em assembleia? O que fazer com quem descumpra as decisões definidas? Tais questões não são respondidas, mas estão presentes em muitas das falas, em especial no segundo encontro, meses após a tentativa de implementação do plano. Essas dúvidas favorecem a falta de coesão dos comunitários ao implementar as estratégias propostas pelo plano de manejo ambiental, fundamental para que o plano seja eficiente.

Como já mencionado desde as primeiras pesquisas sobre a pesca no alto rio Tiquié, o uso do timbó é identificado como uma das práticas que causam maiores impactos ambientais, porém na perspectiva indígena, diferente do que os especialistas não-indígenas argumentam, é que o timbó nem sempre é nocivo ao ambiente, mas somente quando não é usado de maneira controlada pelos especialistas. Em campo o senhor Tarcísio Barreto me explicou que o uso do

timbó deveria ser realizado de forma metódica, o que só era possível por quem detinha um amplo conhecimento dos sistemas classificatórios Ye'pá Masã e sabia das responsabilidades envolvidas em seu uso, entre elas o rígido *betisé*, que inclui dietas específicas, abstinência sexual, distância de mulheres menstruadas, entre outras regras que devem ser seguidas para que a manipulação desse poderoso veneno seja adequada. Dessa maneira o *kumu* controlava através de *bahsesé* além da toxicidade do timbó, qual a área do rio ou igarapé seria atingida pelo veneno, quais os tipos de peixes seriam mortos, por quanto tempo este timbó ficaria ativo, entre outras variáveis. Um bom especialista também conhece os diversos tipos de timbó e sabe empregá-los de acordo com a necessidade. Um dos pontos destacados pelos participantes dos encontros de manejo ambiental é a importância do *bahsesé* de purificação do rio após o tingujamento, um procedimento que já vinha sendo desprezado ou desconhecido por muitos pescadores, como esclarece Severiano Sampaio, reconhecido *kumu* do rio Tiquié.

Veja bem, antigamente, os nossos avós, antes e depois de tinguijar os lagos, os poços, faziam benzimento para purificá-los. Hoje, ao tinguijar sentimos a falta dessa dimensão. Por falta disso, surgem lodo (como sujeira) e esvaziamento nos ambientes de pesca. A pessoa tinguidora tem de ter conhecimento de purificação dos lagos. Nos anos idos, só uma pessoa era encarregada desse trabalho. Agora todo mundo quer ser atuante de *nimape* (benzimento para deixar o timbó mais tóxico) quando tinguija. Como Renato disse, todo mundo quer ter benzimento tradicional. Até a escola está incentivando isso. Vejo que os alunos, sendo adolescentes, não têm juízo e maturidade em tê-lo. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.234,235)

O *kumu* Severiano Sampaio adverte para questões importantes não somente em torno do timbó, mas sobre a dinâmica de circulação dos conhecimentos que antes eram restritos a especialistas. Nos últimos anos, com a falta de *kumuã*, *yaíwa*, e *bayaroa*, tem sido realizado um trabalho de tentativa de resgate e transmissão desse conhecimento xamânico em formatos diferentes dos tradicionais, que normalmente respeitam aspectos hereditários e clânicos. Encontros realizados em parceria com a FOIRN e ISA, ou mesmo pelas escolas comunitárias, onde são convidados especialistas reconhecidos, e são ministradas “oficinas de benzimento” aos jovens interessados, têm preocupado outros pajés que acreditam que o manejo do mundo deve ser realizado somente por aqueles que passaram por todo processo de formação ritual de um *kumu*, *bayá* ou *yaí*, e sabem das responsabilidades exigidas para que estas intervenções sejam realizadas de forma segura e eficaz. Eles alegam que os jovens não tem maturidade para tal conhecimento, que para além da necessidade das restrições alimentares e sexuais, para determinados *bahsesé* é preciso ter um corpo construído de forma íntegra e de acordo com os

princípios Ye'pá Masã, para que ele possa ser um instrumento bem afinado às recitações proferidas.

Pontuados estes desafios com relação ao Plano de Manejo Ambiental, a seguir apresento as reflexões do Professor Pieter Van der Veldem sobre a trajetória dos projetos envolvendo a piscicultura e o manejo dos peixes na região do Alto Rio Negro. O Professor Pieter foi o engenheiro agrônomo responsável pelo ISA, que acompanhou ativamente todo esse percurso de trabalho desde o início da parceria. Nessa conversa que tivemos na sede da Ong em São Gabriel da Cachoeira, pouco antes da minha subida ao alto rio Tiquié, em abril de 2019, ele apresenta sua perspectiva sobre os obstáculos, e os objetivos cumpridos e aqueles não atingidos ao longo desse processo.

A piscicultura no rio Tiquié: um olhar a partir do Instituto Socioambiental

Ainda em São Gabriel da Cachoeira, antes de subir para Pari, tive a oportunidade de conversar com o Professor Pieter Van der Veldem, engenheiro agrônomo e responsável técnico pelo ISA, que participou de todo o projeto de piscicultura e manejo dos peixes desde o início da parceria com a Ong. Neste encontro ocorrido na sede do ISA em São Gabriel, recebi informações que foram de grande importância para a pesquisa. Recém chegado a campo não tinha ideia de qual pessoa buscar ou qual comunidade visitar para atingir os objetivos do trabalho, porém nessa conversa, além de compartilhar comigo um grande volume de material referente ao projeto de manejo de peixes, o Professor Pieter me passou uma lista com os nomes e as comunidades onde viviam os principais integrantes e os *kumuã* mais conhecidos na região. Essa lista se tornou uma espécie de guia para minha trajetória de pesquisa pelas comunidades do rio Tiquié e foi um atalho importante para encontrar aqueles que sabiam responder sobre as questões que eu buscava. O Professor Pieter também leu o meu projeto de qualificação apresentado ao programa de doutorado e fez comentários críticos importantes para me situar sobre a complexidade daquele contexto. Esse diálogo além de me dar um panorama a partir de sua perspectiva sobre como tinha sido o projeto, me apresentou o quadro da escassez de peixes no rio Tiquié de forma bem mais diversa do que eu imaginava.

A necessidade em se classificar em “caixas” com características pré-determinadas com o intuito de facilitar o entendimento de um contexto extremamente complexo como do sistema regional rionegrino, por vezes achata as realidades e passa a não dar conta de uma organização

social extremamente dinâmica. Percebi que isso vale para a grande maioria dos pressupostos clássicos que eu havia lido sobre o Rio Negro antes de chegar a campo, e pude entender melhor quando lá estive. Essas realidades, cada vez mais diversas, desafiam princípios que marcam a literatura regional como a exogamia linguística ou a ideia de categorias como “índios do rio/ índios do mato”. O Professor Pieter me atentou para a necessidade de um olhar mais específico para estas categorias principalmente aquelas que envolvem a temática dos peixes, uma vez que tomá-las como dadas é abster-se de uma realidade com muitas nuances. A falta do pescado não era entendida como uma urgência em todas as comunidades ao longo do rio, mas em algumas pontuais, tais como Pari-Cachoeira, onde a concentração populacional exigia uma maior quantidade de peixes, ou em comunidades que se situavam em trechos do rio encachoeirados como Caruru-Cachoeira, ou onde não havia um Igapó, como no caso de São Domingos. Os trechos encachoeirados dificultam a circulação dos peixes e as áreas inundáveis dos Igapós, que formam esses grandes lagos em determinados pontos do rio são conhecidos por serem bons pontos de pesca. As práticas de pesca também apresentavam diferenças significativas em relação às descrições mais clássicas sobre os povos da região.

Hoje em dia a situação mudou, e talvez nunca tenha sido tão radical como nos fazem crer os relatos antigos. Os Yuhupdeh do baixo Tiquié são pescadores eficientes, até fazendo comércio. No Igarapé Castanho se encontram roças extensas desse povo. Quando os Hupd’ah do alto Tiquié moravam numa comunidade perto de São Pedro, na beira do Tiquié, eles estavam com roças e pescavam igual aos Tuyuka. Mas sim, os Naduhup caçam mais e aproveitam mais as frutas silvestres. (Comentários do Professor Pieter Van der Veldem ao meu Projeto de Pesquisa, 4 de abril de 2019)

No projeto de qualificação, com base na bibliografia disponível e nas notícias que chegavam do alto rio Tiquié, tal como o “decreto de calamidade pública de Pari-Cachoeira” durante o período da cheia em 2018, o cenário geral que transpareceu na minha escrita sobre a calha desse rio apresentou uma imagem da falta de peixes e conseqüentemente da fome entre as comunidades do rio Tiquié de forma muito mais abrangente do que realmente é. Quando afirmo que a principal demanda está relacionada à alimentação o Professor Pieter questiona de forma assertiva e com a consciência de quem acompanhou diversas reuniões do PGTA e pode ouvir dor moradores suas principais necessidades.

Principalmente? Durante as conversas do PGTA feito nas comunidades, sempre aparecem como prioridades a educação e saúde, e não a alimentação. Alimentação como problema é muito mais problema das comunidades que são antigas sedes de missão, atuais ‘núcleos urbanos’, como Pari-Cachoeira e Iauaretê e também em lugares de concentração Hupd’ah como Nova Fundação. Sim, fora dessas

comunidades específicas tem outros lugares onde o peixe é escasso como no alto Tiquié acima de Pari-Cachoeira e no alto Içana, mas mesmo nestes lugares a falta de comida não é percebida como o problema principal. (...) Isso é principalmente um problema grave em Pari-Cachoeira, que está com uma densidade populacional bem além do tradicional e depende de um fluxo de mantimentos mandados de São Gabriel. As outras comunidades estão praticamente autossustentáveis, quando se trata de comida. Ou seja, faz falta certos produtos sim, mas não chega a ser uma ‘calamidade’. (Comentários do Professor Pieter Van der Veldem ao meu Projeto de Pesquisa, 4 de abril de 2019)

Ao percorrer o rio Tiquié entendi a importância dessas ressalvas pontuadas pelo Professor Pieter. Pelas comunidades onde passei, inclusive em Pari-Cachoeira, em nenhum momento as pessoas queriam dar uma ideia de que passavam fome, e logo percebi que chegava a ser ofensivo para alguns os questionamentos nesse sentido. Realmente a falta de alimentos ocorria em comunidades como nos assentamentos hupda de Nova Fundação e na Serra do Cabari, realidades que me foram relatadas tanto pelas irmãs salesianas que realizavam trabalhos frequentes na primeira, quanto pelo antropólogo Ernesto Belo, que realizou seu trabalho de campo de doutorado na segunda; mas esse não era um cenário abrangente. Mesmo em Pari-Cachoeira, em um contexto de dependência dos produtos industrializados e alta densidade populacional, a falta de alimentos não é percebida de forma homogênea, mas é sentida especialmente pelas famílias que não são tradicionais daquela localidade e são impedidas de acessarem recursos como terra fértil para fazerem suas roças e pontos de pesca naquela extensão do rio. Com uma escola que é referência na região, e um bom número de professores contratados que não eram de Pari a dependência de mantimentos vindos de São Gabriel era evidente.

Algumas das dificuldades contadas pelo Professor Pieter para o sucesso do projeto se referiam à gestão dos tanques de piscicultura que exigem um manejo sistemático diário que é muito trabalhoso. Pensado inicialmente para que fosse realizada uma gestão comunitária, após a interrupção da entrada dos recursos que mantinham as bolsas dos técnicos indígenas, as atividades foram aos poucos sendo abandonadas. Mesmo nos períodos onde houve maior dedicação a produção não era suficiente para atender uma demanda tão grande de peixes pelas comunidades. O que acontecia nesse cenário era que se a manutenção dos tanques era um problema, a distribuição dessa escassa produção não deixava por menos. Um dos obstáculos dessa produção eram os frequentes furtos de peixes aos tanques, o que os interlocutores na pesquisa me descreviam como a “predação humana” aos peixes no viveiro. Posteriormente, ao analisar um material mais amplo sobre piscicultura entendi que esses furtos aos tanques são bem mais comuns do que se pensa e precisam ser combatidos para que haja sucesso na criação. Para evitar que o trabalho fosse perdido com esses furtos, os técnicos indígenas decidiam por realizar a despesca total dos peixes que restavam no tanque e compartilhavam com aqueles que

trabalharam mais ativamente, normalmente em um caxiri. A consequência de se esvaziar completamente o tanque é a proliferação de larvas de mosquitos que são potenciais vetores de doenças, entre elas a temida malária.

Assim como Martini (2008) e Estorniolo (2014), nesta conversa o Professor Pieter também me alertou sobre a dificuldade em se conscientizar os comunitários da necessidade da alimentação sistemática dos peixes. Uma fala incisiva dele que foi bem importante para que eu pudesse entender a complexidade dessa questão da alimentação nos viveiros foi que, “para se produzir proteína, você precisa alimentá-los com proteína”. E a amplitude do projeto tentava dar conta dessa demanda da alimentação dos peixes, sem depender de produtos externos. Foram feitas pesquisas minuciosas sobre quais frutas e outros tipos de alimentos serviriam para as espécies endêmicas, dando prioridade para aquelas que tinham maior concentração proteica. Algumas frutíferas poderiam ser plantadas ao redor dos tanques, outras deveriam ser cultivadas nas roças para servirem de alimento aos peixes. Insetos como formigas e cupins também poderiam ser coletados e ofertados como comida aos peixes e foram elaborados guias de como se fazer armadilhas para os capturar. Mas como dito, essa alimentação sistemática dos peixes pelo grupo familiar aproximava peixes e criadores de tal forma que passava a ser um empecilho o consumo por aqueles que cuidavam da criação. Se já era estranha a ideia de se jogar um pouco da massa que sobrava do beiju para os peixes e isso já tinha uma série de implicações, voltar a produção agrícola para a manutenção dessa criação também não era uma ideia tão simples de ser aceita pelos comunitários e para o sucesso da piscicultura esse engajamento era necessário.

Pontuados os principais obstáculos na trajetória do projeto de piscicultura, em nossa conversa o Professor Pieter também destacou os tipos de experiência que julgava ter sido mais bem sucedidas ao longo desses anos: a primeira foram as iniciativas relativas aos projetos de piscicultura onde a escola estava envolvida, como no caso da escola Pamaáli entre os Baniwa do rio Içana, e da escola Tuyuka na comunidade de São Pedro no rio Tiquié. A inserção da piscicultura no processo pedagógico dessas escolas levou ao um maior engajamento dos professores e alunos com o projeto, o que tornou essa gestão mais possível à medida que se pode dividir as tarefas com um grupo mais coeso. Esse grupo de professores e alunos não se voltam apenas para a produtividade de peixes dos tanques e laboratórios, mas se aproveitam de todas as etapas envolvidas na piscicultura para aprenderem e ensinarem sobre temas diversos. A outra experiência que havia dado certo e que estava mais em pauta naquele momento, era usar os tanques como uma ferramenta para o manejo dos peixes na região, uma ideia mais ampla e menos exigente que a piscicultura. Nesse caso os tanques seriam usados como viveiros principalmente para espécies que não exigiam um manejo mais complexo, como é o caso do

acará. Na comunidade de São Domingos, o Sr. Tarcisio Barreto usava o tanque dessa forma. Se ele pescava algum excedente, jogava no tanque e poderia voltar em dias que a pesca no rio estava mais difícil. Uma prática que exige menos trabalho, mas em contrapartida a produção não é de forma alguma suficiente ou sistemática. Não é possível ter uma cota de peixes semanal por exemplo, bem diferente das aspirações do projeto inicial.

Se nas obras de Martini (2008) e Estorniolo (2014) as dificuldades no diálogo entre os técnicos de piscicultura brancos e os técnicos indígenas apareciam como um dos pontos centrais de entrave ao projeto, nesta conversa com o Professor Pieter outras questões foram destacadas como mais decisivas para esse declínio. Para ele ambos os pesquisadores focaram nos aspectos mais antropológicos do (des)encontro entre uma “lógica ocidental *versus* uma lógica nativa”, mas se esqueceram de salientar problemas relativos à gestão e manutenção do projeto, e importantes disputas internas entre os próprios indígenas. Em um dos trechos dos seus comentários em meu projeto de pesquisa ele questiona:

“Quem são os técnicos? Os técnicos indígenas ou os técnicos ‘brancos’? No total o projeto só teve quatro técnicos brancos envolvidos, no período inteiro, e nunca mais de dois ou três contratados ao mesmo tempo, espalhados em três lugares, e somente um exclusivamente dedicado à piscicultura. Ou seja, a equipe técnica era principalmente indígena, com um ou no máximo dois brancos participando parte do ano, e as reclamações muitas vezes estão se referindo aos técnicos indígenas. Nesse caso, deve tomar cuidado porque atrás dessas reclamações podem se esconder rivalidades entre clãs ou brigas entre famílias. Importante também saber se essas reclamações vêm de Iauaretê, do Içana ou do Tiquié. No Içana e Tiquié fora de Pari-Cachoeira a construção das barragens aconteceu conforme a lógica do *Wayuri*, enquanto em Iauaretê a construção pode ter seguido outra forma de trabalho. Não sei como foi feito em Pari-Cachoeira. No caso de Pari-Cachoeira, quando começou a piscicultura, a equipe técnica do alto Tiquié que tomava conta já era completamente indígena, com a assessoria do ‘branco’ somente ocupado com ajuda na parte administrativa, a gestão dos projetos” (Comentários do Professor Pieter Van der Veldem ao meu Projeto de Pesquisa, 4 de abril de 2019)

Ao final de nossa reunião, de forma bastante ingênua, pedi que o Professor Pieter ministrasse alguma palestra ou oficina que pudesse instruir, ou ao menos informar os comunitários em Pari-Cachoeira sobre a piscicultura. Recém chegado ao Alto Rio Negro, mal sabia eu sobre a conflituosa relação entre o clã *Yeparã Panicu* e o Instituto Socioambiental. De forma assertiva o Professor me deixou claro que não queria mais se envolver nessas atividades de construção dos tanques, aquele trabalho já o tinha causado muitos problemas. Ele me relatou que diversas vezes era acusado pelas comunidades onde havia tanques abandonados que aqueles locais estariam virando “poços de malária”. Uma regra básica da piscicultura reiterada por ele é nunca abandonar os tanques, manter um trabalho contínuo de limpeza que inclui roçar ao

redor deles, e garantir que tenham pelo menos alguns peixes para que os mosquitos não se proliferem. Muitas destas comunidades não deram continuidade a essas atividades. Nesse diálogo, percebi também que para além das divergências políticas, existia outro ponto de desacordo que inviabilizava uma possível parceria entre o ISA e os *Yeparã Panicu*: o tipo de piscicultura “apoiado” pela ONG não atendia as demandas das lideranças de Pari-Cachoeira. A trajetória dos projetos de piscicultura no rio Tiquié foi voltada para iniciativas de caráter familiar, que buscava a subsistência das famílias, e que trabalhava com espécies endêmicas da região. Já os *Yeparã Panicu* desejavam uma piscicultura em grande escala, com peixes de grande porte, como tambaquis ou tilápias, ou como ouvi tantas vezes, eles queriam uma piscicultura “como as dos brancos”.

A sensação que me ficou dessa conversa com Professor Pieter foi a de frustração com o projeto. Apesar de sempre ressaltar que a formação técnica promovida foi um sucesso, e que as pesquisas desenvolvidas ali fossem de grande importância, me pareceu claro que a trajetória ascendente com uma rápida decaída e posterior descontinuidade das atividades em um prazo de menos de 20 anos, tinham o deixado desesperançoso com a piscicultura no rio Tiquié. Cerca de um mês depois desse diálogo que ocorreu em São Gabriel da Cachoeira, encontrei-o em Pari-Cachoeira em dois momentos singulares. No primeiro, o Professor estava com uma pequena equipe de pesquisadores tentando acessar a internet na antiga escola de Pari, e estavam a caminho da comunidade Tuyuka de São Pedro, no alto rio Tiquié. Nessa ocasião conversamos um pouco sobre a minha pesquisa, e ele me ofereceu uma carona rio acima, cordialidade que recusei já que havia chegado em Pari há poucas semanas e o trabalho só havia começado. A outra ocasião, creio que um dia depois, em uma tarde chuvosa, vejo o Professor Pieter sozinho, andando pela rua em Pari-Cachoeira, molhado, com uma capa de chuva, tentando comprar pão na casa do Professor Oseias, que costumava fazer algumas fornadas para vender aos vizinhos. Fui até ele e conversamos um pouco, e para minha surpresa em poucas palavras me contou que membros do 6º Pelotão do Exército foram atrás de sua equipe na comunidade São Pedro, e os “convidaram a se retirar” da região. Disse também que pelo menos naquele momento não se tinha certeza sobre a possibilidade de atuação do ISA na Terra Indígena do Alto Rio Negro. Com esse episódio assisti de forma clara como a perseguição do governo Bolsonaro às ONG’s afetou não somente a atuação das mesmas e daqueles que estavam na linha de frente dos trabalhos que elas desenvolviam, mas também os povos indígenas que tiveram tantas iniciativas paralisadas ou dificultadas.

Após essa conversa, ouvindo do especialista que acompanhou toda a trajetória do projeto como ele se sentia frustrado após tanto investimento de tempo, trabalho e dinheiro, tive

que adequar as minhas próprias expectativas sobre a minha capacidade de agência naquele contexto. No próximo capítulo apresento de forma breve minha incursão de 2019 por algumas das comunidades que participaram das iniciativas envolvendo a piscicultura e o manejo dos peixes no rio Tiquié. Descrevo o que vi das antigas estruturas e apresento um pouco da perspectiva daqueles que trabalharam nestes projetos sobre como foi esta trajetória de sucesso à literalmente às ruínas. Nortado pelo questionamento sobre a insistência das lideranças *Yeparã Panicu* na implementação da piscicultura, apresento as últimas iniciativas realizadas na comunidade em torno da criação de peixes, e discuto sobre o tipo de assimetria que ocupar a posição de quem produz peixes gera no contexto de escassez do alto rio Tiquié. O que almejam as lideranças de Pari-Cachoeira com a piscicultura para além da subsistência?

CAPÍTULO IV

O que restou da piscicultura no alto rio Tiquié e as novas iniciativas em Pari-Cachoeira

Neste último capítulo apresento e analiso o que pude acompanhar da piscicultura em Pari-Cachoeira e o que restou da antiga Estação Caruru. Durante minha curta passagem pelo rio Tiquié em 2019 tive a oportunidade de visitar algumas das comunidades que participaram das iniciativas que envolveram as criações e o manejo dos peixes, como Caruru Cachoeira, São Domingos, São Paulo, São José II e São Sebastião. Nestes locais pude conversar com alguns dos antigos participantes destes projetos que me contaram suas impressões sobre a trajetória cheia de altos e baixos destas iniciativas. Reflito aqui sobre estas perspectivas, e como elas se relacionam com os recentes e futuros projetos envolvendo os peixes em Pari-Cachoeira. Por que Pari-Cachoeira insiste na piscicultura mesmo com tantos insucessos? Como a piscicultura se insere em um conjunto de mecanismos que legitima os *Yeparã Panicu* enquanto “chefes/donos” da comunidade? Como a falta dos especialistas rituais responsáveis pelo Manejo do Mundo é pertinente a este contexto?

A Estação Caruru – do sucesso às ruínas

Sem dúvidas um dos momentos mais emblemáticos da pesquisa foi a visita à antiga Estação Caruru. Sabia que a piscicultura não estava em funcionamento, mas me surpreendi ao me deparar com apenas ruínas das estruturas daquilo que havia sido um projeto referência menos de vinte anos antes. Para entender um pouco dessa trajetória visitei algumas figuras importantes no projeto cujos trechos dos diálogos encontram-se aqui. Na visita à antiga Estação Caruru em Caruru-Cachoeira conversei com Antônio e Nivaldo Marques, ambos participantes ativos das iniciativas relativas à piscicultura e manejo dos peixes no alto rio Tiquié. Na comunidade São Domingos conversei com o *kumu* Tarcísio Barreto, experiente piscicultor indígena que trabalhou desde o início nas tentativas de criação de peixes na região. O outro *kumu* experiente que pude consultar foi Avelino Neri, morador da comunidade Jabuti Cachoeira, mas que naquela época estava em Pari. Já na comunidade São Paulo fui recebido por Antônio Bastos, antigo tesoureiro da ATRIART que também participou como técnico da piscicultura no alto rio Tiquié.

Após os registros publicados no livro “Manejo dos peixes no rio Tiquié” (2014), onde estão transcritas as duas reuniões ocorridas em 2009 sobre a pesca, manejo pesqueiro e ambiental, há uma lacuna de informações a respeito da Estação Caruru até a minha chegada ao campo em 2019. Pelo que pude constatar nas reuniões e encontros com os moradores e lideranças persistiu-se nos diálogos relativos ao manejo pesqueiro em locais onde ainda havia oferta de peixes, como no médio rio Tiquié e baixo Uaupés, porém a piscicultura nos moldes almejados pelo projeto proposto no final dos anos 1990 e início de 2000 havia sido quase completamente abandonada. Alguns poucos piscicultores indígenas como Sr. Tarcísio Barreto da comunidade de São Domingos continuaram com seus tanques, mas utilizando-os para práticas extensivas de criação de peixes. Em dias que pescava algum excedente no rio ele colocava estes peixes no viveiro e de vez em quando se sobrasse alguma massa de beiju ou frutas da época jogava como alimentação. *Kumu* experiente que era, não deixava de fazer os *bahsesé* para garantir que nenhum mal acontecesse aos peixes, ao viveiro e às pessoas que os consumiam e viviam na comunidade.



Imagem 13. *Kumu* Tarcísio Barreto, e o tanque de piscicultura da comunidade de São Domingos. Alto rio Tiquié, abril de 2019.

Já a piscicultura que se propunha a produzir peixes endógenos através de verdadeiros laboratórios na floresta havia falhado em seu objetivo e a maior parte da estrutura física da antiga Estação Caruru estava em ruínas. Quem me recebeu nessa breve passagem em Caruru e conversou comigo sobre essa brusca decaída foi Antônio Marques, liderança que eu já conhecia do primeiro período em campo em Taracuí e que participou ativamente do projeto de piscicultura em Caruru Cachoeira. Nivaldo Marques que também acompanhou o projeto em toda sua trajetória também esteve presente nessa conversa em que tentei entender as razões dessa derrocada vertiginosa. De forma consonante com as falas dos entrevistados nas comunidades São Domingos e São Paulo, ambos atribuíram o insucesso da piscicultura e sua posterior paralização à problemas de gestão do projeto e disputas diversas relativas à criação de peixes entre os próprios indígenas. Aspectos como os chamados “equivocos”, acontecidos nos diálogos entre indígenas e não-indígenas no projeto e decorrentes deste encontro receberam destaque nas análises de Martini (2008) sobre a piscicultura em Iauaretê, mas ocuparam um lugar de pouca importância durante minha pesquisa nas falas dos comunitários, a maioria das vezes não foram sequer mencionados. Quando questiono a Antônio Marques sobre o que levou ao fim a Estação Caruru ele me responde:

Antônio Marques – Acho que, Túlio, pra mim pelo que eu sei, é falta de organizar mesmo. (...) porque naquela vez que caiu mesmo assim o trabalho, como sempre a gente fala, nós indígenas a gente quando tem assim, recurso dentro da nossa área, a gente sempre tem disputa de poder, eu acho né. Como o Domingos sempre fala, tem disputa de poder, aí os outros questionam que eles não sabem administrar, aí troca a diretoria, é, falta de, também de manter o recurso humano capacitado também né. Eu sei que alguns nossos parentes não são capacitados em gestão administrativa né, aí na troca de diretoria, os associados veem essa parte, e troca toda diretoria, até tesoureiro também, administrador, essas coisas.

Túlio – Mas durante um tempo a piscicultura foi um sucesso não foi?

Antônio Marques – Foi, foi sucesso mesmo (...) A gente, esses técnicos já produziam aqui mesmo alevinos. Já distribuía para várias comunidades e até várias associações também, não é só aqui na ATRIART, é, o IBV, Pari, ASSIRO, a ACIMET, toda essa região, até aquela, é, Pirarára, que a gente chama.

Túlio – Então chegou a dar muito alevino?

Antônio Marques – Muito, muito, muito mesmo! Aí esse pessoal mesmo, os técnicos daqui mesmo, foram, incentivaram como fazer açudes familiares, e como construir açudes comunitários também, e fizeram reprodução, levaram alevino para distribuição, foi muito sucesso mesmo, até aí nós tivemos.

Túlio – Isso foi até que ano, que estava indo bem mesmo a piscicultura?

Antônio Marques – 2010 eu acho né, é, 2010.

Túlio – Até esse ano tava entrando dinheiro do ISA?

Antônio Marques – Não, tava mais, era do outro projeto né.

Túlio – Então até 2010 tinha algum dinheiro entrando?

Antônio Marques – Tinha entrando ainda.

Túlio – E isso fez muita diferença? Quando parou de entrar o dinheiro, e o pessoal parou de ser remunerado?

Antônio Marques – Ah, eu acho. (...) porque nós né, a gente sabe, no mundo capitalista a gente não quer mais trabalhar assim, de mão lavada (...). Pelo menos tem que ter

algo pra manter os técnicos. A gente pensava como é, eu acompanhei todo esse processo também. A gente no tempo do Higino foi conversar com o IFAM pra que ele pagasse pelo menos, mantivesse esses técnicos aqui pra poder acompanhar esse processo de atividade. Mas, só que no final, era no final do mandato do Higino também né, aí nós fomos conversar só uma vez, depois ninguém foi mais. (Entrevista com Antônio Marques, Comunidade Caruru Cachoeira, abril de 2019.)



Imagem 14. Fotos da Estação de Caruru Cachoeira em atividade durante o Projeto de Manejo dos Peixes no rio Tiquié no ano de 2003. (CABALZAR, Aloízio. 2005, p.19)

A fala de Antônio Marques sobre a interrupção das atividades na Estação Caruru evidencia questões que foram cruciais para a decaída do projeto e que fazem parte daquele contexto específico como as mencionadas “disputas de poder”. Vale lembrar a importância da hierarquia entre os clãs Ye’pá Masã organizados em grupos de irmãos onde os mais velhos ocupam as posições hierárquicas mais altas e os mais jovens as mais baixas, mas estas posições não são estáticas dando espaço para que clãs menores busquem prestígio e alcancem status mais altos na hierarquia. Quando se organiza alguma iniciativa tal como a piscicultura, que envolve prestígio e dinheiro, as posições de destaque dentro dessa empreitada passam a ser cobiçadas mesmo que não haja uma afinidade entre aqueles que querem assumir determinada posição e a atividade a ser executada, como por exemplo um tesoureiro sem o domínio de matemática financeira básica, ou um coordenador sem proatividade. Dessa forma em meio às muitas

acusações de desvios de recursos, má administração da associação local e dos projetos que elas realizam, são frequentes as disputas pelas posições de liderança que inevitavelmente geram descontinuidades em trabalhos que vinham sendo desempenhados.



Imagem 15. Antônio Marques me apresenta o que restou da antiga Estação Caruru. Comunidade de Caruru-Cachoeira, alto rio Tiquié, abril de 2019.

Esta dinâmica política na gestão das instâncias de poder locais não surpreende tanto ao se pensar que a política no cenário nacional funciona de modo similar, é muito comum quando um partido de oposição assume o poder logo queira deixar a sua própria marca naquela gestão, e se possível omitir ou invisibilizar os feitos da gestão passada, o que significa romper com programas ou estratégias que vinham tendo êxito. No trecho abaixo, em conversa em Pari-Cachoeira com o *Kumu* Avelino Prado Neri, ele narra alguns destes conflitos que pôde acompanhar ao longo de todo o projeto de piscicultura no Tiquié.

Túlio – E nesses primeiros anos, tinha dinheiro do ISA?

Kumu Avelino Neri– Primeiro que começou tinha um pouquinho do ISA, ajudava né, para aqueles que trabalham na estação, essa gente que tava formando com o Mauro né. (...) Mas a parte de ajuda, de assim, pra cavar, não tinha nada ainda, e depois sumiu mais dinheiro ainda né. Mas depois de um tesoureiro né, que eles zeraram também, mas e depois o dinheiro sumiu.

Túlio - Então tinha um tesoureiro indígena?

Kumu Avelino Neri - É, ai sumiram com esse dinheiro, ai depois chegou um pessoal lá, os professores né, e reuniram, fizeram uma chapa para fazer eleição. Aí pronto, voltou pra eles. Aí pronto, você sempre usa dinheiro da associação para tá gastando, mas nós somos professores, nós vamos andar da nossa conta eles falaram, não vamos gastar agora as coisas da associação. Mas eles mesmo que acabaram agora, e gastaram todo o dinheiro da associação e enrolou tudo. Aí quase que eles foram presos, sobre essas coisas do dinheiro, pegaram mais ou menos cinquenta mil, vinte mil. (...) Não sei também se foi por causa de roubo assim, que terminou essas coisas. Porque a gente cria o peixe e outras pessoas tavam roubando peixe, aqui em Pará foi a mesma coisa né. (...) Isso que estragou muito, de roubo né, uns trabalha, os outros tão roubando, e também essa coisa de maldição, *dohasé* né, essas coisas também de administração, o cara que não sabe administrar dinheiro né. (Entrevista com o Kumu Avelino Neri, Pará-Cachoeira, abril de 2019.)

Problemas graves ocorridos durante as iniciativas envolvendo a piscicultura e o manejo dos peixes são enunciados pelo *kumu* Avelino Neri, entre eles as acusações de desvio de recursos, desorganização na gestão ainda durante o projeto PDPI, os frequentes roubos aos viveiros, e os malefícios conhecidos como *dohasé*, fruto principalmente da inveja de outros. Não é difícil imaginar as dificuldades de gestão em um projeto que foi elaborado por uma equipe que definiu as prioridades, o orçamento e as estratégias a serem adotadas, e durante essa trajetória é eleita outra equipe que opta por caminhos diferentes e muitas vezes não está preparada para lidar com toda a burocracia envolvida. Os resultados dessas disputas foram prazos não cumpridos nos cronogramas sempre apertados dos projetos, objetivos propostos que não foram alcançados, e uma prestação de contas que não batia e gerou inadimplência às associações locais. No trecho abaixo um dos antigos tesoureiros da ATRIART, Antônio Bastos, faz uma síntese de algumas das questões que levaram ao declínio da estação Caruru e à paralisação das atividades que aconteciam lá.

Túlio – (...) E o pessoal daqui participou da gestão que conduziu os projetos de piscicultura lá em Caruru?

Sr. Antônio Bastos – É, principalmente eu né, eu acompanhei como um, é, tesoureiro. (...) Depois como coordenador de projeto né, tanto do ISA e do PDPI né.

Túlio – Hum Rum. Seu Antônio e na sua visão porque que depois de tanto tempo dando certo o projeto, terminou assim?

Sr. Antônio Bastos – Porque como eu falei no início, o costume da população indígena é que ela não nasceu com dinheiro, recursos financeiros, aí eles não tem experiência né, como, é, administrar um recurso, quer dizer, o projeto ele é bem detalhado. Tem que comprar aquilo, é aquilo, comprar aquilo, é aquilo, mas só que eu, por exemplo, outro tipo que tá aí não tem salário normal, aí só tem compra de materiais ajuda de custo, pronto acabou e não tem salário. (...) É, aí, eu não vou trabalhar de graça, outro não vai trabalhar de graça, aí um pelo outro vai querer 100 (cem), o outro vai querer 200 (duzentos), 80 (oitenta), 100 (cem), e, o projeto não previu isso, não tinha previsto. (...) É, aí vai quebrando a prestação de contas. Muitas das vezes é a gente como, e eu não tenho aí eu tenho que gastar aquilo mesmo, pronto, da minha mulher dos meus filhos vai embora. Então isso foi má gestão. Se tivesse um, é, toda diretoria, todos os técnicos ganhando 1.200 (mil e duzentos), 1.800 (mil e oitocentos) 2.000 (dois mil), parabéns, o projeto ia normal, tranquilo, quer dizer, cada um tá recebendo mensal, normal né. Ninguém mexia. É, como nós somos população indígena maioria

desempregado com mundo econômico da economia, é, aí a gente precisa de dinheiro pra gente comprar né, pra manter alimentação, a família né. (...) Hoje em dia é diferente do que era com os nossos Antepassados né, os nossos avós não viam os brancos antes né, nem conhecia o dinheiro, os mais velhos eles viviam em forma de troca, ou convidava o cunhado, os irmãos, maior o menor e comia junto, e dividia, hoje é diferente, tudo é, tem que vender né, tudo que é merenda , o que é, tudo, tudo tem que vender.

Túlio – (...) Então pro senhor não deu certo principalmente por esse problema da gestão?

Sr. Antônio Bastos – De gestão.

Túlio – E aí a partir do momento que parou de entrar o dinheiro, parou tudo?

Sr. Antônio Bastos – Parou. Porque, tanto o governo o governo federal e dos outros países, é, como se diz, países internacionais né, eles só querem prestação de conta bem feita, gastou aquilo, tal. (...) Gastou aquilo, gastou zero, conforme previsto o projeto, bateu, bateu. Acabou o projeto, faz o outro projeto, e daí aprova, se não, ficar devendo o, por aqui passaram várias gestões né, como presidente da associação aí bagunçou tudo entendeu? E, uma parte quando os assessores né, eu vou dizer, na gestão do salário. Aí eu nunca perguntei quanto o Antropólogo, o Peter, o Mauro e outros ganhavam por mês, ninguém fez essa pergunta. E a gente sabe que ele ganha 4 (quatro) 5 (cinco), mais, imaginando entendeu? Mil por mês, então pro técnico local quanto tá? Tinha quanto? (risos). Eu lembro que R\$300,00 (trezentos reais). (...) E pra mim, na época que eu era tesoureiro e coordenador, assumia como coordenador e tesoureiro pra poder né, eu deveria ter um salariozinho. Como tesoureiro eu tinha que baixar e subir e descer, fazer movimento, então eu tinha que ser coordenador pra poder ganhar, quanto que eu ganhava? Acho que, 300 (trezentos) também, é pouco. (...) Então é, a assessoria também faz pra que a gente não costuma ser, é, ganhar, entendeu? Ele cobre umas coisas, ele esconde uma coisa. Quê, quer dizer, na verdade tinha que ser 1.200 (mil e duzentos), 1.500 (mil e quinhentos) por mês, pra cada um. (...) O salário, pra ser normal. Aí, o projeto pede equipe pra poder pagar, mas só que eles colocam valor menor. Pra não acostumar, eles disseram, mas a gente entende eles falando assim. (...) Ah sim, não, não consegui listar não sei o que, projeto não é pra tá pagando, projeto não é pra pagar, projeto não é pra salário, projeto não é, então tudo bem, mais o menos bolsa assim, assim, tá bom. (Entrevista com Antônio Bastos, Comunidade São Paulo, abril de 2019.)

Após o período do primeiro projeto de piscicultura proposto pelo ISA, a partir de quando tiveram a proposta aprovada pelo PDPI de 2002, as associações locais passaram a ter mais autonomia e também mais responsabilidades na gestão do projeto o que acentuou as disputas aos cargos remunerados e de coordenação. A questão da remuneração dos envolvidos na piscicultura também é importante pois reitera a dependência de instituições financiadoras para o funcionamento do projeto. Apesar de ter sua produção voltada para o consumo familiar o projeto de piscicultura não parece por si só ter causado um engajamento tal dos envolvidos que não necessite de um salário para que eles se sintam motivados a trabalhar em seus tanques ou na Estação. Isso se deve ao fato da produtividade em termos de “peixe na mesa” do projeto não ter sido satisfatória para os moradores mesmo no período de sucesso, e também pelo tanto de trabalho que a piscicultura demanda, que envolve uma rotina de atividades que devem ser executadas sistematicamente. Como relatado por Antônio a rotina de trabalho exigido pela criação de peixes não é possível sem uma remuneração adequada, uma vez que a maioria das comunidades já dependem de produtos externos para sua subsistência. Mesmo com o projeto

sendo voltado para a produção familiar e autonomia alimentar das famílias da região os indígenas participantes do projeto, sem peixe na mesa e sem dinheiro para arcar com suas despesas familiares, passam a usar os recursos do projeto para outros fins. A discrepância entre os salários dos técnicos não-indígenas e os indígenas envolvidos na piscicultura incomoda os participantes, e dá a entender que existe um imaginário por parte dos propositores do projeto que por serem indígenas aquelas pessoas não necessitariam de dinheiro, já que viveriam da terra de forma coletivista, trabalhariam para a subsistência, etc. Certamente este é um ponto para o insucesso a longo prazo do projeto. Mesmo sem expressar publicamente o descontentamento com as baixas bolsas recebidas percebe-se que esse desvio de recursos se ancora em uma noção de desigualdade na divisão dos recursos do projeto, uma vez que os indígenas sabem que os assessores técnicos não-indígenas recebem um salário mais alto que o deles, enquanto quem faz o “trabalho pesado” são eles. Embora os indígenas da região estejam engajados com diversos “projetos”, ainda há noções sobre a forma de trabalho que este formato traz que não são plenamente compreendidas, ou são mal entendidas.

As disputas de poder se dão não apenas na esfera política onde as posições de liderança na gestão das associações são buscadas, mas também no plano cosmopolítico, onde são frequentes as acusações de malefícios lançados por outros. No trecho a seguir do diálogo com Antônio e Nivaldo Marques eles falam sobre a experiência anterior com a criação de peixes da espécie tambaqui e do insucesso nessa tentativa que provavelmente tinha sua causa ligada a esses malefícios. Uma medida de prevenção a tais ataques seria então reconstruir a Estação de Piscicultura em um local longe dessa cobiça:

Nivaldo Marques– Uma vez tentamos aí, Tambaqui.

Túlio – E deu certo?

Nivaldo Marques – Deu certo, ele cresce rápido né? Ele recebe comida todo dia né, diariamente ele.

Túlio – E alimentava ele com o que? Com ração mesmo?

Antônio Marques – Ração mesmo.

Nivaldo Marques– Com ração.

Túlio – E essa ração vinha de fora também?

Antônio Marques – De fora.

Nivaldo Marques– De fora, assim como os técnicos, até meio quilo começava a morrer, não sei se como aconteceu né, devido à água ou alguma pessoa foi lá e tive inveja, né, por que aqui outras pessoas que passam eles acham, acharam bem, bem assim inveja né, por que amaldiçoa.

Túlio – Assopra né?

Nivaldo Marques – Amaldiçoa. (...) Não dá certo né, por isso nós queríamos reativar a estação num lugar, num lugar próprio né, com a estação bem fechada e ninguém poder entrar mais. (...) Um pouco fora da comunidade né. (Entrevista com Nivaldo Marques, Comunidade Caruru Cachoeira, abril de 2019.)

O desejo de se reativar a Estação Caruru em um lugar mais afastado dos olhos de “outros”, longe da inveja que amaldiçoa o empreendimento revela que embora a piscicultura tenha sido pensada para atender a uma demanda comunitária e que se propunha a produzir alevinos para serem distribuídos em diversas comunidades do rio, ela tornou-se também um lugar de prestígio a ser conquistado. Os “outros” que possuem essa inveja temida são seus próprios parentes de outros clãs Ye’pá Masã e seus cunhados, e por vezes essas disputas se dão entre irmãos do mesmo clã. Na cosmologia Ye’pá Masã além dos ataques interpessoais com o intuito de causar malefícios realizados por especialistas como os *dohasé*, também conhecidos como sopros, há também uma importante agência do pensamento, onde um simples pensamento negativo sobre a piscicultura de alguém que passou e viu a Estação naquele trecho do rio pode ter sido o que causou o “estrago”, o que amaldiçoou aquele projeto e fez com que ele arruinasse. Dessa forma a inveja atraída por todo sucesso dos primeiros anos do projeto parece ter sido um dos fatores determinantes para sua derrocada. Este momento do encerramento das atividades após o período onde pararam de entrar os recursos externos e os indígenas persistiram nos trabalhos por alguns meses é bem marcado na memória de Antônio Marques e muito se parece com as narrativas de interrupção do trabalho nos viveiros em outras comunidades ao longo do rio Tiquié.

Antônio Marques – Aí peixe tinha também, tinha ainda o resto de peixe aí depois acho que nós tivemos festa também aqui aí secaram o viveiro e mataram tudo acho, os alevinos.

Túlio – Então teve esse momento que foi do, acabou mesmo.

Antônio Marques – Acabou mesmo, aí que acabou. Não teve.

Túlio – Então depois que parou de entrar o dinheiro pro salário do pessoal ainda tentou continuar de um, de alguma forma?

Antônio Marques – É, tentou, mais (inaudível), na metade do ano acho que continua assim sem dinheiro ainda aí depois decidiu, é o tempo que decidiu desistir mesmo do trabalho também. (Entrevista com Antônio Marques, Comunidade Caruru Cachoeira, abril de 2019.)

Insatisfeitos com o grande volume de trabalho demandado pela piscicultura, pouco retorno em termos de produtividade de peixes para alimentação de suas famílias, e com diversos conflitos por questões relativas à gestão das associações, das atividades e dos recursos, as lideranças envolvidas decidem então fazer a despesca de todos os peixes e realizar uma festa comunitária, os conhecidos caxiris. Essa prática vista com maus olhos pelos não-indígenas, pode ser considerada também um “equivoco” nos termos de Viveiros de Castro (2014), já que enquanto para os “brancos” a retirada de todos os peixes do viveiro e seu consumo em uma única festa significa um hedonismo imediatista, uma irresponsabilidade perante a um plano

maior da autonomia alimentar, para os indígenas o excedente alimentar é percebido como uma oportunidade ímpar de realizar novas alianças ou fortalecer as que já existem através do compartilhamento do alimento, crucial para a resolução dos problemas daquele momento emanados neste contexto da piscicultura. O que chama a atenção é que mesmo estes anos com as atividades de criação de peixes interrompidas e a antiga estação em ruínas ainda há o desejo em se retomar os trabalhos com a piscicultura.

Túlio – Pra vocês então o que foi determinante pra piscicultura não ter dado certo depois desses dez anos que estava indo bem, e o que vocês pretendem fazer agora?

Nivaldo Marques – Agora, agora a gente trocou a diretoria né, o Rafael, ele que é o mais experiente nas pisciculturas né, e a gente, não sei se ele tá pra fazer projeto. Tão elaborando um projeto pra construir de novo, né, pra poder funcionar. Por que o que nós queremos agora, nosso pensamento, é pra construir a piscicultura na escola do ensino médio, o aluno que deve aprender a injetar, acompanhar a temperatura, criação, o crescimento de peixe né. (...) Agora é esse nosso novo pensamento. Era os professores que tem experiência dar aula né, por que às vezes tem época pra aprender a injetar, tem época pra distribuir né, tem época pra crescimento de ovo né, tem época pra, como chama? Carpentear os matrizes né. Esse é o desafio nosso aí.

Antônio Marques – Uma parte que eu sempre falo é pra gente voltar a trabalhar nesse projeto de repovoamento né, como negocio que eu falei, que já deu certo né. (...) Se não fizesse, se os técnicos não jogassem esse resto de alevinos nessa parte, acho que agora acho que não tinha mais peixe. (...) Aí se repovoar e, uma vez eu já falei com a presidente da associação à Ciro Bernadine, falei que eles tavam pensando nisso, aí ele falou que vai apurar de novo a piscicultura né, pra fazer. Ele tá pensando em repovoar também o Jandú, acima da cachoeira, da barragem (...) É, é esse pensamento que temos agora né, primeiro tem que estruturar de novo a estação né. (Entrevista com Nivaldo Marques, Comunidade Caruru Cachoeira, abril de 2019.)

Inspirados nas propostas de sucesso da escola Tuyuka da comunidade de São Pedro no rio Tiquié, e da escola *Pamáali* dos povos Baniwa e Coripaco no rio Içana, Antônio e Nivaldo Marques expressam o desejo de realizar a piscicultura de maneira engajada ao ensino formal das escolas locais utilizando a piscicultura e o conhecimento ictiológico como forma de diálogo entre os alunos e os professores, e também entre os conhecimentos indígenas e não-indígenas, além de dar continuidade à iniciativa de sucesso do repovoamento do rio, onde parte dos alevinos de espécies endógenas produzidas na Estação é jogada de volta em pontos propícios ao longo do rio Tiquié com o intuito de aumentar as populações dos peixes e garantir essa quantidade e diversidade no futuro. Existe a vontade de reativar a Estação Caruru e reestruturar as atividades da piscicultura através de um novo “projeto” que busque recursos para tal reconstrução. Por mais que a estrutura física da unidade esteja em ruínas algumas conquistas do projeto permanecem, o que segundo os argumentos de Antônio podem funcionar como facilitadores dessa reestruturação. Entre eles os quase setenta açudes construídos manualmente na região ainda possíveis de serem utilizados, e que agora já possuem em suas margens espécies

de frutíferas já produtivas plantadas no início do projeto com o intuito de que servissem de alimento aos peixes anos mais tarde.

Outro fator crucial na empreitada de recolocar em funcionamento a Estação é o grande número de indígenas com formação técnica em piscicultura formados pelo projeto e que ainda moram no rio Tiquié ou em São Gabriel da Cachoeira e podem ser mobilizados para esta demanda. Além disso após tantos anos de trajetória da piscicultura na região e grande investimento em se pensar a pesca e o manejo pesqueiro desde o final dos anos 1990 através de encontros, assembleias, circulação de informações por boletins, folhetos, entre outros; criou-se toda uma mentalidade nos moradores da área mais favorável às iniciativas que venham a ser propostas posteriormente que abordem o tema da relação com os peixes e o ambiente. Existem algumas diferenças do que se espera desse novo momento da piscicultura no rio Tiquié, como por exemplo, o fato de tanto Antônio e Nivaldo Marques da comunidade Caruru, quanto as propostas de piscicultura em Pari-Cachoeira fomentarem a intenção de implementar uma piscicultura com peixes exógenos, principalmente o tambaqui, o que diverge das iniciativas ocorridas a partir do que chamou-se de Projeto de Piscicultura do Alto Tiquié, que tinha como premissa trabalhar com peixes nativos da região com o intuito de diminuir os riscos de impacto ambiental e não depender de produtos e insumos difíceis de serem conseguidos na região. O desejo pela criação de tambaquis também revela que por mais que o projeto tenha tido sucesso em muitas frentes durante uma década, a produtividade final de peixes que chegava à mesa dos moradores não foi satisfatória.

Pari-Cachoeira e a escassez dos peixes

Mas, por que falta peixe em Pari? Essa foi a pergunta mais repetida e o assunto mais debatido durante toda a pesquisa. Nas duas reuniões realizadas em abril de 2019 com lideranças da comunidade de Pari-Cachoeira onde estavam presentes os membros da associação local CIPAC e os capitães de cada uma das seis vilas, pude apresentar a pesquisa e discutimos as razões para a escassez de peixes no rio Tiquié, em especial naquele trecho do rio. Em meu período em campo também pude conversar com pessoas que já refletem a bastante tempo sobre o tema da escassez dos peixes na região, como alguns *kumua*, AIMA'S (Agente Indígena de Manejo Ambiental), antigos técnicos de piscicultura na estação Caruru, e pescadores locais, principalmente os mais velhos, que puderam acompanhar as mudanças ocorridas na pesca ao

longo das últimas décadas. Os moradores das comunidades que pude conversar tinham noção de efeito cumulativo das causas para a atual escassez de peixes, e sabiam que não era apenas um fator isolado o responsável, mas a conjunção de diversos fatores naquele contexto específico o que tem contribuído para esta diminuição na quantidade e no tamanho do pescado.

No período da pesquisa, entre 2018 e 2019, após vinte anos de percurso do trabalho de manejo de peixes nas comunidades do rio Tiquié, as pessoas já tinham uma grande familiaridade com o tema. A atuação do ISA (Instituto Socioambiental) na região com projetos que envolveram não apenas o manejo dos peixes, mas também iniciativas ligadas aos sistemas agroflorestais, pesquisas cooperativas sobre os sítios sagrados, fortalecimento da rede de artesãos, entre tantas outras, fez com que houvesse uma grande circulação das informações acerca destes temas ao longo da calha do rio Tiquié. Dessa forma, ao abordar questões que envolviam diretamente a temática da pesquisa é possível perceber que muitos interlocutores já haviam passado por assembleias e oficinas que trataram daqueles assuntos como a escassez de peixes, o uso do timbó, ou as percepções sobre alterações nos ciclos anuais. As informações discutidas em tantos encontros comunitários circularam pelo rio e já estavam incorporadas inclusive ao vocabulário de muitos interlocutores. Sendo um pólo populacional onde circula uma grande quantidade de pessoas da região, era sempre possível conversar com antigos AIMA's que participaram durante anos do projeto. Não foram poucas as vezes que ao perguntar para alguém sobre as causas da escassez de peixes no rio Tiquié, me respondiam com termos técnicos, próprio de um “discurso branco”, os mesmos presentes nos relatórios de diagnóstico de pesca do ISA, como: “a acidez da água nos rios de água preta”, ou “a falta de nutrientes disponíveis para os peixes”.

Os fatores que me foram apresentados como os possíveis responsáveis para a escassez de peixes em Pari-Cachoeira se relacionam aos contextos histórico, ambiental e cosmopolítico em que a comunidade está inserida. Algumas destas causas eram citadas com frequência e se relacionam às mudanças no modo de vida advindas do encontro colonial. Uma delas é o grande aumento no número de pessoas nas comunidades que foram sedes de Missões. No caso de Pari, contingências históricas como a missão e o internato salesiano, e posteriormente a Escola Dom Pedro Massa, proporcionaram um aumento da concentração populacional que destoam dos padrões tradicionais de assentamento da região e com isso tem uma demanda alta de alimentos que fazem parte do cotidiano das famílias, em especial, o peixe. Outros fatores históricos apontam para a inserção de novas técnicas e tecnologias para a pesca trazidas com a chegada dos brancos, como os barcos a motor, uso de anzóis, malhadeiras e lanternas que permitem a

pesca noturna; tais tecnologias também permitiram a pesca de mergulho em maior escala, considerada potencialmente predatória por visar sempre peixes de grande tamanho.

A pesca enquanto prática mudou ao longo dos últimos trinta anos e a inserção de novas tecnologias trazidas através do contato com os brancos também é identificada como uma das causas para a escassez de peixes. Como bem falou o *Kumu* Avelino Neri, quando se referiu aos tempos da chegada dos tukano no rio Tiquié: “naquela época não tinha anzol para pescar os peixes maiores. Com a chegada do Manduca, começaram a aparecer os anzóis maiores, facilitando a pesca dos peixes maiores”. A chegada de instrumentos como os anzóis, mas principalmente as malhadeiras, aumentou sensivelmente o impacto da pesca realizada que antes baseava-se no uso de armadilhas tradicionais como o matapi. Interessante notar como falado pelo *kumu* que outrora não era comum a pesca e o consumo dos peixes de porte maior, não apenas pela dificuldade em sua captura, mas porque sua pesca e consumo exigem outros tipos de interdições (*betisé*) e benzimentos (*bahsesé*), que se não respeitados podem trazer graves consequências, principalmente na forma de doenças. As malhadeiras de malha muito fina, principalmente as menores que três dedos, capturam muitos peixes ainda na fase filhote e impedem que eles cheguem à idade de reprodução causando um grave distúrbio na população do pescado. Outras tecnologias inseridas neste contexto que mudam a dinâmica da pesca são as lanternas, máscaras e caniço (espécie de arpão usado na pesca de mergulho), que permitem a pesca noturna e buscam justamente os peixes maiores.

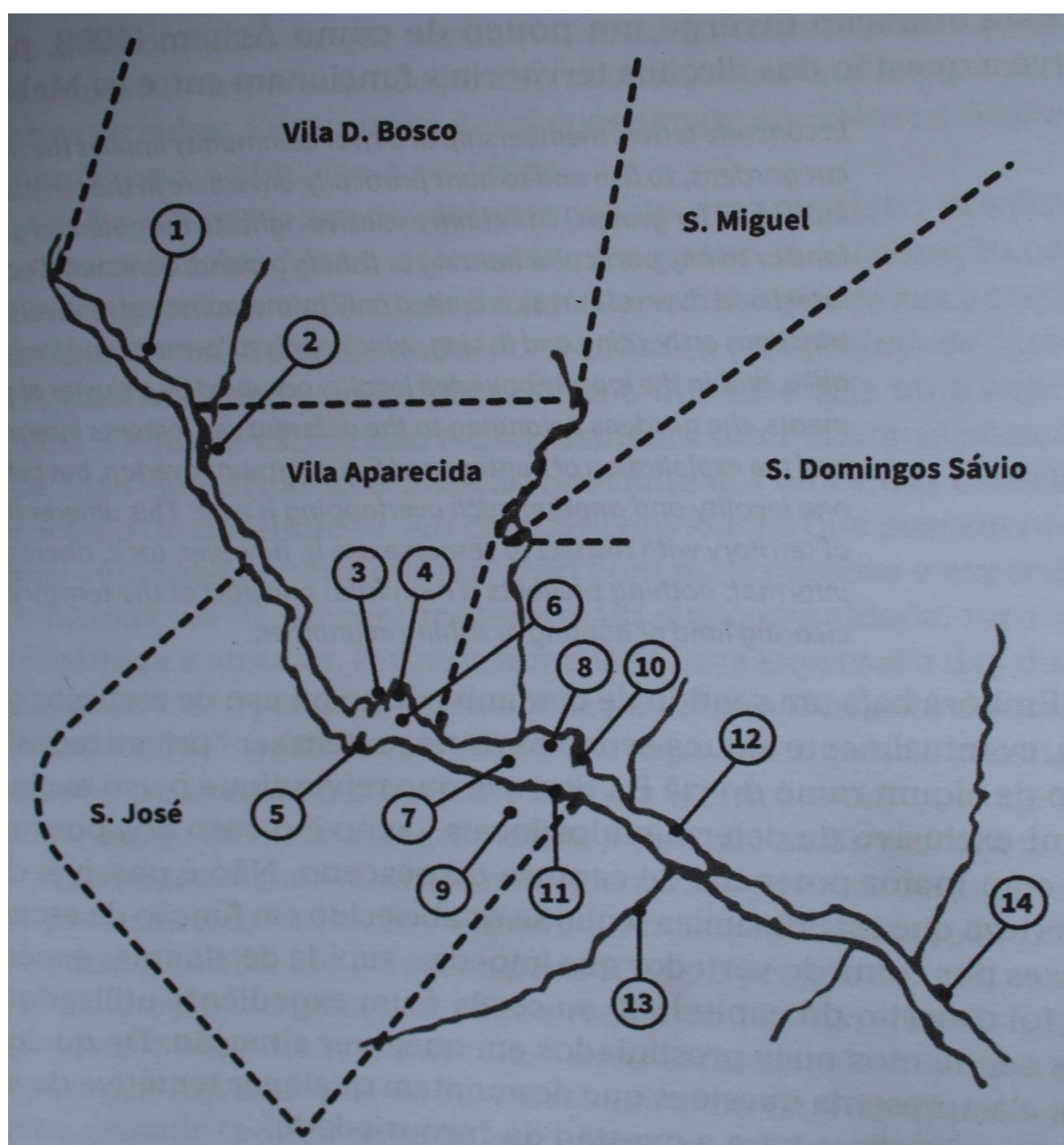


Imagem 16- “Reparando a malhadeira”. Vila de São Domingos, Pari-Cachoeira 2019.

Outro fator importante mencionado não diz respeito à escassez dos peixes no rio, mas reivindica sobre a impossibilidade de se acessar os pontos de pesca por restrições das lideranças locais, no caso os *Yeparã Panicu*. Dessa forma uma questão importante surgida nas conversas com os moradores da comunidade que não eram de famílias tradicionais foi: “em Pari falta peixe para quem?”. Essa pergunta resume bem a dinâmica sobre o acesso aos recursos na comunidade. Em Pari-Cachoeira os principais pontos de pesca tem “donos” e são controlados pelos membros do clã *Yeparã Panicu*, cada lugar com seu respectivo responsável, divididos pelas famílias tradicionais da comunidade. Com uma população crescente atraída pela principal escola da região famílias que não são de Pari não podem pescar naquele trecho do rio. A solução encontrada por muitos é ir até às suas comunidades de origem com certa frequência para pescarem e voltar com peixes para suas famílias. Nessas visitas também são realizadas manutenções nas roças antigas e a colheita de produtos para suprir as demandas, já que em Pari as terras disponíveis para roçados também já tem donos. Esse vai-e-vem às comunidades por parte daqueles que não são de Pari-Cachoeira exige uma logística bastante complicada em um lugar onde o meio de transporte principal são as rabetas movidas a gasolina, um bem caro e pouco disponível. Outro ponto importante diz respeito ao fato dos alimentos vindos dos sítios serem perecíveis, o que deixa poucas alternativas no caso dos peixes: moqueá-los ou congelá-

los. Em Pari-Cachoeira a segunda opção é bastante usada pelo fato de haver luz elétrica, porém nem todas as famílias dispõem de um freezer ou congelador, o que exige negociações com os parentes para que o peixe fique armazenado na casa de quem possui. Ainda que seja possível congelar os peixes, as constantes quedas de energia já fizeram com que muitos moradores perdessem todos seus estoques. A falta do peixe não afeta todas as famílias de maneira uniforme, ainda que seja um recurso escasso para todos. As regras com relação ao uso dos espaços e recursos, de acordo com a origem do grupo étnico ou clã específico, são muito bem estabelecidas e respeitadas entre os diferentes povos do Noroeste Amazônico.

Áreas de pesca em Pari Cachoeira



Mapa 3. Áreas de pesca em Pari-Cachoeira. (Vinente, 2019, p.181).

Legenda: 1 - Piracema dos Aracus (acesso aberto a todos). 2 - Igarapé Água Velha (acesso aberto a todos). 3 - Matapi [armadilha para captura de peixe] dos *Ba'titororã* de Vila Aparecida (Machado, Castro, Fontes, Gentil). 4- Matapi da família Abreu. 5-Matapi dos Machado, Brandão e Castro. 6- Cachoeira Samaúma (acesso aberto a todos). 7- Área de pesca dos Maranhão. 8- Área de pesca dos Arantes. 9- Área de pesca dos Gentil e Brandão. 10- Área de pesca dos Arantes. 11- Cachoeira de Pari – Área de pesca dos Machado. 12- Estirão de piracema dos aracus (Acesso aberto a todos). 13- Igarapé Veneno (Acesso aberto a todos). 14- Local do Camoti [Vaso para armazenamento do caxirí] dos *Wa'i Masa*. Interditado para todos.

Características ambientais da região como os trechos encachoeirados no alto rio Tiquié na altura de Pari-Cachoeira, e a ausência de igapós, grandes lagos procurados por serem bons pontos de pesca, são fatores destacados pelos moradores para explicar a escassez de peixes nesse trecho do rio. Como dito, os rios de água preta típicos da região, tem uma conhecida acidez alta das águas, fator que juntamente com a falta de nutrientes para os peixes também são ressaltados pelos comunitários como uma das causas para a falta desse recurso no rio Tiquié. Interessante notar que nos relatos dos mais velhos, antigamente havia mais pescado, sendo essa fartura e a disponibilidade de terras férteis para a abertura de novas roças as principais motivações para que o líder *Yeparã Panicu* escolhesse a região onde atualmente se encontra Pari-Cachoeira para se estabelecer com sua família.

Um assunto que surgiu com recorrência em meus diálogos principalmente com os mais velhos em Pari-Cachoeira foi sobre uma percepção de mudanças climáticas e variações sazonais inesperadas, o que influi diretamente no fluxo do rio e conseqüentemente nas épocas de piracema dos peixes. Períodos de seca e cheia, que podiam ser previstos com certa assertividade há cerca de trinta, quarenta anos, hoje já não seguem os mesmos padrões. Os períodos de enchente que elevam o nível do rio e permitem a passagem dos peixes rumo às cabeceiras no trecho de rio encachoeirado onde se encontra Pari são fundamentais na dinâmica de reprodução. Essas variações bruscas no calendário ecológico se estendem à flora e fauna com diferenças perceptíveis, por exemplo, na floração e frutificação das árvores ou nas épocas de aparecimento de animais que são comidas tradicionais como as formigas *maniwara* e saúvas. As pessoas adultas que pude conversar relataram que sentem nos últimos anos um aumento da temperatura da região e na sensação de calor, fatos que não ocorriam anos atrás. Esse conjunto de alterações foi narrado como importante para se diagnosticar a diminuição dos peixes. Como reitera Cabalzar no livro “Ciclos anuais no rio Tiquié” (p.7, 2016), que essa dinâmica de “recorrências e variações no tempo reflete as estreitas interações entre os povos indígenas e seu ambiente, não só pelo manejo das roças, da pesca, dos frutos... mas também das doenças, da

fertilidade, das relações interespecíficas. Os ciclos de vida revelam o manejo do mundo.” Volto a lembrar que muitos dos pesquisadores e conhecedores indígenas que participaram da elaboração desta obra como os *kumua* Avelino Prado Neri e Tarcísio Barreto foram também meus interlocutores na pesquisa, daí a proximidade inclusive no vocabulário utilizado nas conversas ao se refletir sobre a questão climática.

Foram também identificados fatores cosmopolíticos ligados ao manejo do mundo e ao conhecimento xamânico, como: o desrespeito às regras tradicionais relativas às casas de *waímahsã* e lugares sagrados; a falta de especialistas rituais; benzimentos (*bahsesé*) feitos de “maneira errada”, ou por “benzedores” não capacitados; o desconhecimento e desinteresse dos jovens pelos conhecimentos tradicionais; as frequentes acusações de feitiçaria entre clãs e famílias; e falta do conhecimento completo acerca dos locais sagrados do Tiquié, uma vez que não é o lugar originário dos Ye’pá Masã; o uso do timbó feito de forma não especializada; a falta da realização das cerimônias (*poosé*) em cada época do ano. Discuto alguns destes fatores mais adiante no tópico, “A falta de peixes e o Manejo do Mundo”. A falta dos especialistas capacitados no manejo do mundo tem sido percebida como um dos fatores fundamentais para escassez de peixes e outras adversidades, não apenas por conta do uso displicente do timbó por parte dos “leigos”, mas pelos infortúnios advindos de uma comunicação mal estabelecida com os *waímahsã* e os diversos seres que integram o cosmos tukano.

As recentes iniciativas em torno da piscicultura em Pari-Cachoeira

Após a minha chegada em Pari-Cachoeira, fui interpelado pelas lideranças tradicionais do clã *Yeparã Panicu*, nas figuras do Senhor Afonso Machado e Rafael Castro. Eles queriam saber se eu tinha algum vínculo com o ISA, uma vez que para trabalhar em Pari eu não deveria ter qualquer relação com essa ONG. Minha ida para realizar a pesquisa sobre os peixes já havia sido negociada com essas lideranças pelo Senhor Nildo Fontes, coordenador da FOIRN, nesse acordo também estava inclusa uma assessoria na finalização do já citado livro, “*Kumuá Naâ Uúkuse Basesé: Origem do Mundo e da Humanidade – A sabedoria dos ancestrais Tukano do rio Tiquié*”, publicação esta que posteriormente descobri estar em meio à uma série de disputas⁴⁰. Mesmo com todo esse trâmite, a desconfiança sobre a minha presença não diminuiu

⁴⁰ Descrevo as questões envolvidas na publicação do livro com as narrativas tradicionais dos “conhecedores de Pari” no tópico da Introdução “Quem cai em Pari é peixe!”.

nesse período inicial, e só então entendi, por exemplo, porque o professor Pieter sequer considerou meus pedidos para uma oficina ou orientação sobre a piscicultura em Pari. Entendi também porque mesmo Pari-Cachoeira sendo o “pólo urbano” do alto rio Tiquié não participou ativamente do projeto de piscicultura em parceria com o ISA. Já notava durante minha estadia em São Gabriel que a presença e a atuação do ISA na região longe de ser uma unanimidade era muito questionada, e não demorei a perceber que Pari-Cachoeira era a localidade que através das suas lideranças tradicionais representava essa frente de oposição. Não foram poucas as vezes que ouvi dessas lideranças *Yeparã Panicu* que a FOIRN havia se rendido às vontades do ISA, sempre destacando que suas demandas acerca do garimpo no distrito de Pari-Cachoeira não eram ouvidas por essas instituições.

Apesar de Pari-Cachoeira não ter participado ativamente do projeto de manejos dos peixes durante a parceria com o ISA, havia na comunidade alguns tanques que não estavam ativos. Estes tanques pertenciam a famílias que não eram tradicionais de Pari-Cachoeira, mas que participaram do projeto em suas comunidades, e que agora residiam ali para que seus filhos frequentassem a escola. Durante o período de boa produtividade do projeto eles recebiam alevinos de seus parentes e tentavam levar a criação adiante, porém sem sucesso. As causas principais percebidas para esse insucesso por aqueles que eram responsáveis pelos tanques eram os frequentes furtos aos viveiros, a dificuldade com a alimentação, e conseqüente crescimento insuficiente dos peixes. As mortandades dos peixes nos viveiros eram explicadas pelos velhos como “estragos”, normalmente atribuídos aos parentes co-residentes. A construção de uma barragem por parte dos “convidados” em um lugar com uma liderança tão controladora como a dos *Yeparã Panicu* exigiu uma ampla negociação diplomática, mesmo assim uma prosperidade destacada daqueles que não eram tradicionalmente dali era vista com maus olhos, ou pelo menos com desconfiança, pelos donos do lugar. Os tanques puderam ser construídos, porém foram inutilizados após tantos ataques, sejam os roubos furtivos dos peixes, sejam os aterradores sopros xamânicos.

Ainda me situando neste contexto de disputas, alguns acontecimentos ocorridos nestes primeiros momentos me mostraram que eu não estava preparado para oferecer o tipo de assessoria que demandavam. O material que eu dispunha para orientar os comunitários sobre a piscicultura era fruto dos anos de pesquisa do ISA no projeto realizado naquele mesmo rio, com as espécies endêmicas, e com as comunidades vizinhas, mas eles queriam de toda forma se desvincular disso. Nesse diálogo com as lideranças comunitárias em Pari-Cachoeira tentando explicar sobre alguns pontos que foram entraves no Projeto de piscicultura eu sempre ouvia argumentos do tipo “aqui em Pari-Cachoeira é diferente, isso foi assim com eles lá, com a gente

aqui é outra coisa, com a gente vai ser diferente.” E mesmo com a minha insistência em apresentá-los a pontos-chaves do projeto como a alimentação dos peixes, ou alguns dos entraves principais que dificultaram o sucesso a longo prazo, como a gestão dos tanques, eles simplesmente pareciam não ter interesse naquilo. Eu via que eles não tinham as informações técnicas sobre a construção dos tanques e do manejo dos peixes em cativeiro, mas eles também tinham uma espécie de aversão àquela informação disponível por conta dessa relação com o ISA.

Na minha primeira semana em Pari-Cachoeira foram realizadas duas reuniões onde fui apresentado às lideranças comunitárias na figura dos capitães de cada vila e me foram pautadas as principais demandas da comunidade. A expectativa com a piscicultura era tão grande, que eles pretendiam fazer sete açudes em igarapés da comunidade e implementar uma criação de peixes que vislumbrava não apenas o consumo familiar, mas uma produção que pudesse ser comercializada. As espécies utilizadas não seriam endêmicas, mas aquelas que já eram “criadas com facilidade pelos brancos em outros lugares e tinham um porte maior”, como o tambaqui. Então mesmo sem recursos, uma vez que eles não tinham dinheiro, não tinham maquinário, não tinham técnicos especialistas no assunto, não tinham os insumos necessários e nenhum tipo de material, uma bibliografia técnica para se apoiarem, não tinham nenhum tipo de parceria que pudesse fornecer os alevinos... mesmo assim a pretensão era realizar uma piscicultura de grande escala que atendesse a um mercado externo. Nestas reuniões eu tentava de alguma forma alertá-los e destacar pontos importantes sobre a criação de peixes como a necessidade de se pensar na gestão desses tanques, dos cuidados constantes que a piscicultura exigia, e também tentava levantar questionamentos práticos como “de onde viriam os alevinos? como os peixes seriam alimentados?”. Mas em determinado momento percebi que minhas falas estavam sendo mal vistas, me disseram que eu estava sendo pessimista, e que o importante era começar. Nessas reuniões as lideranças rejeitavam saber dos aspectos técnicos para a construção das barragens ou sobre o manejo dos peixes nos viveiros, e com isso fatalmente caíam nos erros das primeiras tentativas de 20 anos atrás.

seus parentes e vizinhos nesse empreendimento, e dessa forma tendiam a repetir os erros cometidos.



Imagem 17. Área do antigo buritizal “aberta” após o primeiro *wayurí* para a construção do tanque de piscicultura na Vila São Domingos.

Mais de dois meses após esse primeiro e único mutirão, quando fui embora, ainda não havia tido outra empreitada para a conclusão do tanque. Pouco antes disso, com a cheia do rio Tiquié e o alagamento da área do antigo buritizal os moradores das casas próximas começaram a relatar um aumento de mosquitos, “carapanãs”, e o receio dali se tornar um possível “lago de malária”. Esses erros em pontos cruciais nessa tentativa de construção do tanque comunitário em Pari-Cachoeira aliado à falta de recursos, impediram que naquele momento o projeto saísse desse primeiro passo, e mesmo assim já foram notadas consequências indesejadas da presença do novo “tanque”.

Após esse momento inicial da construção da barragem e posterior abandono das atividades, utilizei o restante do período em campo para entender como a escassez dos peixes em Pari-Cachoeira era pensada pelos comunitários e conhecedores tradicionais. Busquei também respostas às tantas questões levantadas pela trajetória que foi do sucesso às ruínas do projeto de piscicultura no rio Tiquié. Para isso, além da estadia em Pari-Cachoeira estive em comunidades ao longo do rio como, Caruru-Cachoeira, São Domingos, São Paulo e São José

II, localidades onde foram construídos os tanques e que receberam alevinos pelo projeto. Por lá pude conversar com técnicos indígenas que trabalharam nesses empreendimentos e entender a partir das suas perspectivas o que ocorreu para que não tivessem sucesso e não fosse possível dar prosseguimento às atividades.

Já em 2022, a última notícia que tive sobre a piscicultura de Pari-Cachoeira foi pela página do Facebook do Sr. Anacleto Gonçalves, professor na escola local, e que apontou para um impulso inesperado, com novas parcerias e muito esforço próprio dos comunitários. A postagem dava conta que as barragens que estavam no início da construção na Escola Dom Pedro Massa quando estive por lá em 2019, não apenas estavam funcionando, como já estavam produzindo peixes. O convite aos moradores da região do alto Tiquié para as festividades em torno da Semana da Pátria em Pari-Cachoeira trazia também o anúncio de uma novidade, um “pescue e pague” na Escola:

Senhores moradores do Distrito de Pari-Cachoeira e visitantes. Senhoras e senhores atletas e torcidas que vão vir participar das atividades esportivas na Semana da Pátria em Pari Cachoeira sede. A Escola Estadual Indígena Dom Pedro Massa tem novidade para este ano de 2022: “Pesque e Pague de Tambaqui”. Na Semana da Pátria na Lagoa Azul da referida escola. Reservem, separem e tragam dinheiro para pescar, comprar e saborear tambaqui criado em Pari-Cachoeira, na Escola Estadual Indígena Dom Pedro Massa.

Preços:

Pescar e Soltar: R\$15,00

Pescar p/ Levar: R\$10,00

Um peixe vivo: R\$30,00

O peixe já pesa mais de um kg, e aproximadamente um kg.

Agradecimentos: Instituições Parceiras, IFAM, SEMINPA, DSEI e FOIRN pelo apoio recebido na aquisição e traslado de alevinos.

Parceiros na operacionalização: Comunitários/Pais de Alunos dos 6 Bairros, Bela-Vista, São Sebastião I e II, Professores, em especial aos alunos e EJA das turmas de 2014 a 2022.

Gestão: 2019 a 2022: Professor José Protásio Prado Castro

Responsável: Professor Anacleto Pimentel Gonçalves.

Como visto, os *Yeparã Panicu* continuaram a traçar suas próprias estratégias e constituir suas próprias alianças em busca de seus objetivos, e com a piscicultura não foi diferente. A comercialização dos peixes, mesmo sendo produzidos na Escola Dom Pedro Massa, deixa claro que a subsistência familiar, ou a alimentação dos alunos da escola, nunca foi o objetivo principal da piscicultura. Poder literalmente “vender seu peixe” aos seus vizinhos de diversas comunidades, em um grande evento como a Semana da Pátria, é algo ainda mais importante, trata-se de ocupar uma posição de extremo prestígio, o lugar daquele provê o alimento, uma clara mostra da legitimidade dos *Yeparã Panicu* enquanto chefes/donos de Pari-Cachoeira e sua relevância em toda região.

A falta de peixes e o Manejo do Mundo

Sobre essa história de que não tem mais peixe na região entendo que não é que não tenha mais peixe, o que acontece é que essas mesmas pessoas que reclamam que não tem peixe são os que estragam com vida dos peixes. Como é que isso acontece? Se a pessoa, um *kumu*, um *bhassegū* não sabe fazer bem o *bhassessé* isso é um perigo para os *way marsa*, enquanto essa pessoa se preocupa em proteger o corpo de uma menina na sua primeira menstruação, de uma criança que nasce, da mãe e do pai dessa criança, no banho dessa criança, na comida dessa criança, quando faz o *bhassessé* para proteção em geral, se essa pessoa não tiver atenção e cuidado, na verdade vai estar acabando com a vida dos *way marsa*, você por exemplo gostaria que fosse jogado pimenta nos seus olhos? Gostaria que fosse retirado da sua casa a força e ser mandado embora da sua própria casa? É assim que os *bhassera* agem pensando que estão protegendo as pessoas. É por isso que você tem que saber fazer bem seu *bhassessé*, na hora de fazer *bhassessé* você está conversando com os *way marsa*, dizendo para eles que precisamos viver em paz, tanto eles como nós, como você está dizendo sempre, tem que dialogar bem com eles, acalmar eles, fazer com que eles não sintam raiva de nós, fazer com que eles sintam-se respeitados por nós humanos, oferecendo para eles *epadú*, cigarro que acalme eles, que tranquilize eles. Eles precisam ser respeitados. É por isso que fiquei pensando muito ultimamente sobre essa arte do diálogo que você está falando. Agora se você faz tudo ao contrário, tudo errado, usa o *bhassessé* para jogar pimenta nos olhos de *way marsa*, fecha os olhos deles, fecha a boca deles, manda eles ir embora para outros lugares distantes, aí é claro que eles vão sumir, e para cá os peixes também vão sumir. Então, podem fazer criação de peixes, podem fazer projetos que não vai para frente, o que tem que mudar é a forma de fazer *bhassessé* na região, isso porque *bhassessé* pode ser bom e ao mesmo tempo perigoso. (Kumu Luciano Barreto in Barreto, João Rivelino, 2019, p.326)

As ações em torno do Manejo Ambiental propostas como possibilidades para a melhoria da quantidade e qualidade do pescado em determinadas áreas do rio Tiquié pelo Projeto de Manejo dos Peixes, foram comparadas durante as reuniões do ano de 2009 às práticas que envolvem o Manejo do Mundo, realizadas pelos especialistas rituais tukano. Tal lógica faz todo sentido, afinal se o Manejo Ambiental proposto naqueles encontros tem como objetivo a abundância dos peixes, seus antepassados e atuais conhecedores já realizavam e ainda realizam muitas práticas com a mesma finalidade: produzir fartura, garantir a saúde, e gerar abundância. Ao analisar estas duas formas de manejo, é possível traçar correlações, como por exemplo o fato do “Manejo do Mundo” por parte dos “pajés”, assim como as iniciativas em torno do Manejo Ambiental, possuem uma dinâmica que exige uma continuidade cíclica. São necessárias frequentes reuniões dos conhecedores (*poosé/dabucuri*) para que haja uma avaliação e atualização das ações e decisões estabelecidas. Os relatos apontam que a fartura de peixes no tempo antigo tem como alicerce estas ações e recomendações por parte dos especialistas rituais, que através dos *bahsesé*, e das cerimônias (*bahsamori*) mantinham um equilíbrio nas relações entre aqueles que pescavam, os diversos seres, e o ambiente nos quais estavam envolvidos a atividade da pescaria. Estes especialistas também exerciam o papel de orientadores na comunidade sobre como deviam se portar os comunitários diante de contextos

variados, muitos deles envolvendo os peixes, como por exemplo, quais tipos de peixe deveriam ser evitados em determinadas épocas da vida, quais as regras para a fabricação e uso das armadilhas de pesca, quais os lugares sagrados que tinham regras específicas de convivência como não pescar ou não tinguir, entre tantos outros. Certamente as proposições que visam um uso sustentável daquele ambiente podem ser comparadas ao conjunto de regras existentes no manejo do mundo dos pajés. Não é de se estranhar uma percepção de relação direta entre a escassez dos peixes e a escassez dos especialistas rituais *bayaroa*, *kumua* e *yaiwa*.

Alexandre Rezende (Tuyuka da comunidade Igarapé Onça) – (...) Os nossos antepassados sempre purificavam com benzimento o nosso rio. Por isso, tinha em todos os anos piracema e desova dos peixes. Não era assim? Atualmente a gente não tem pajé para purificar o rio e benzer os ambientes dos peixes. O nosso rio está precisando. Por falta de conhecedores tradicionais competentes, a gente acaba deixando que pajés de outras localidades levem os nossos *way payé*. Já os antigos pescavam traíras. E nós continuamos pescando-as. Estamos aqui para unificar a nossa luta em prol da abundância dos peixes. Talvez o resultado seja visto pelas nossas gerações posteriores. Antes de tudo, vejo que precisa pessoa que tenha prática de inalação de paricá e pessoa que ingere bebida alucinógena como das outras localidades. Mesmo tendo instrumentos tradicionais, a gente deixou de usar o puçá de tucum e a zagaia. Estes instrumentos eram úteis para o manejo dos peixes. É preciso que o nosso rio seja benzido, purificando a água, os ambientes dos peixes, benzer para que o rio ofereça alimentos variados aos peixes. Do contrário, o nosso rio continuará na mesma situação de escassez. Porque não tem coisas atrativas e favoráveis às suas reproduções. Nos anos idos, quando o meu sogro estava vivo, estes lagos eram cheios de peixes. Hoje em dia não tem nada. Em qualquer canto que a gente colocava anzol, conseguia peixes. Atualmente tenta fazer pesca e nada consegue. Se tiver dúvida, vão lá ver. Na minha área vivia um pajé, mas ele tinha feito como ele achava melhor para as pedras de atrair peixes (*wai payé*). Depois de tudo isso, morreu. De repente, sumiram os peixes naquela área. Mesmo assim, continuo morando por aqui. Os ambientes que eram dos peixes, hoje se constata somente a sujeira. Para onde migraram todos os peixes? Os pajés levaram os *wai paye*, pois os peixes se reproduzem e se fixam somente com isso. Estão me ouvindo? Portanto, no meio desta geração precisamos alguém que se torne pajé, a fim de que nós mesmos possamos purificar e fazer o rio atrativo aos peixes. Somente fazendo assim a gente verá a melhora no manejo dos peixes. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.135)

Os participantes dos dois encontros de manejo ambiental e também os interlocutores que pude conversar ao longo da pesquisa em meu tempo no rio Tiquié apontam para uma série de causas da escassez de peixes ligadas à uma cosmopolítica que não vem sendo bem desempenhada pela falta de especialistas rituais na região. As relações com os diversos tipos de seres que habitam o cosmos são mediadas pelos especialistas *kumua*, *bayaroa* e *yaiwa*, e o bom funcionamento do mundo depende desta comunicação realizada de maneira assertiva e constante para que o equilíbrio esteja garantido, caso contrário são muitos os males que podem afligir os humanos, como: doenças, pragas nas roças, falta de peixes, falta de caça, aparecimento de cobras venenosas e conflitos de vários tipos. Os motivos para que atualmente sejam raros os

especialistas rituais fundamentais na vida tukano se relacionam diretamente ao processo colonial sofrido por toda a região. É sempre preciso destacar que estes povos resistiram a violências profundas no encontro com o mundo ocidental: foram perseguidos para escravização, foram escravizados através de dívidas com os comerciantes, muitos tiveram suas crianças sequestradas para servir aos brancos, sofreram intervenções extremas nas comunidades com as atividades missionárias, estiveram no meio dos conflitos para o estabelecimento das fronteiras nacionais, entre tantos outros. Durante muito tempo os indígenas da região estiveram tentando sobreviver e não puderam realizar os processos tradicionais de transmissão dos conhecimentos, tiveram suas casas tradicionais (*Bahseri'wi*) perseguidas, seus objetos rituais e suas roças de ipadu queimadas, o que impossibilitou a continuidade na formação dos especialistas.

Por mais que o cenário atual relativo aos conflitos com o mundo branco esteja menos crítico do que já foi ao longo da história ainda existem obstáculos que dificultam a formação de novos especialistas. No século XX a atuação da Igreja através dos internatos das missões prejudicou de forma decisiva a educação tradicional indígena. Em Pari Cachoeira somente em 1987 foi extinto o internato salesiano, mas as atividades da Igreja e da escola persistem no cotidiano da comunidade até hoje. Atualmente os poucos *kumuã* que vivem no rio Tiquié e pude conversar (Tarcísio Barreto de São Domingos, Avelino Prado Neri de Boca do Sal, Severiano Sampaio de São Francisco) apontam ainda outros fatores para que este conhecimento não esteja sendo repassado às novas gerações. Os principais deles são: as mudanças na dieta tradicional, as exigências da escola formal, um desinteresse dos jovens acerca dos “assuntos dos velhos”, e a inserção de tecnologias com a chegada da energia elétrica, como a televisão, a internet e os smartphones. Estes elementos tecnológicos que prendem a atenção principalmente dos jovens mudam a dinâmica dos grupos domésticos, e são como “janelas do mundo branco”, um mundo idealizado, mas na maioria das vezes inatingível àquelas pessoas, pelo menos no modo retratado na tv e nas redes sociais, onde estilos de vida abastados aparentam ser o padrão.

Para além da falta dos especialistas, uma das primeiras questões levantadas sobre o manejo do mundo quando se discute a escassez de peixes no rio Tiquié se refere à questão sobre: “quem são os verdadeiros donos do rio?” Os atuais moradores da calha deste rio não são os povos que se originaram ali, e com isso não conhecem por completo toda uma “gramática” própria desta paisagem que envolve os diferentes seres, os “lugares sagrados”, e uma série de posturas que devem ser adotadas diante deste contexto. Os Ye'pá Masã têm como lugar de origem o rio Papuri e só vieram a ocupar a calha do rio Tiquié posteriormente, as narrativas indicam ser por volta da segunda metade do século XIX. Ao que parece os antigos donos do rio

Tiquié que sobreviveram aos conflitos contra as investidas coloniais abandonaram suas comunidades e foram buscar abrigo na parte mais próxima à cabeceira. Este alto trecho do rio foi escolhido por ser um lugar de difícil acesso por conta das diversas cachoeiras do percurso e de localização privilegiada por ser uma região onde as bacias de grandes rios se comunicam em suas cabeceiras. Como dito por Domingos Brandão “os donos da vida deste rio são Nhoarã, Pareroã, Eruria, Kawiria e Oahmahsã” (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p. 108), argumento que é corroborado pelo fato desses etnônimos serem encontrados entre os clãs de povos como os Tatuyo, Makuna, e Taiwano, que atualmente vivem do lado Colombiano nas cabeceiras do rio Tiquié e do rio Pirá-Paraná.

Durante o período no alto rio Tiquié pude conversar com os *kumuã* Sr. Tarcísio Barreto e o Sr. Avelino Neri e com eles discutir um pouco sobre as questões que envolvem a falta de peixes em Pari-Cachoeira e a relação dessa escassez com o manejo do mundo pelos especialistas *kumua*, *bayaroa* e *yaiwa*. Nestes diálogos com os dois *kumua*, que foram membros ativos dos projetos envolvendo a piscicultura e o manejo pesqueiro, pude entender melhor sobre a importância dos trabalhos xamânicos na relação com os peixes e os *waímahsã*. Um dos primeiros aspectos importantes que tem relação com a escassez de peixes no rio Tiquié mencionados pelos conhecedores foi o fato deste rio não ser o território tradicional dos Ye’pá Masã, povo que tem sua origem no rio Papuri. Dessa forma mesmo os especialistas rituais Tukano não dispõem de todo o conjunto de conhecimentos acerca dos lugares “sagrados” daquela região, o que implica em um manejo do mundo menos eficaz. Vale lembrar que as principais narrativas sobre a cobra-canoa de transformação, importante fonte de informações sobre os lugares sagrados, asseguram que ela não percorreu o rio Tiquié, mas subiu pelo Uaupés e entrou no rio Papuri. A falta destes especialistas e de suas intervenções assertivas através dos *bahsesé* causam uma série de infortúnios que atingem as comunidades ao longo do rio e que se manifestam de formas variadas inclusive com a escassez dos peixes. No trecho abaixo o *Kumu* Tarcísio Barreto reflete sobre algumas das razões para esta falta de peixes na região de Pari-Cachoeira.

Túlio – Seu Tarcí e muita gente fala dessa escassez dos peixes que tem ali na região de Parí Cachoeira, e no rio Tiquié de uma forma geral. Por que o senhor acha que ali naquela região já tá contando pouco peixe?

Tarcísio – Sabe Túlio, eu digo a verdade, por que antigamente por exemplo, no tempo meu, quando estava né, de, 8 (oito) anos pra cima, tava crescendo aqui né, tinha muito peixe ainda aqui nesse rio, muito, muito, mesmo. Saindo de manhã a gente voltava com peixe, enorme. Peixe Aracu, aquele *Satonapeca*, dos Jacundá e tudo voltava. Depois veio, depois pouco anos atrás veio começou zoar o motor. Ainda tinha peixe, depois os meus parentes foram lá pra Colômbia pra comprar os motor, de 5 (cinco), 8 (oito) e 15 (quinze), e começou diminuir um pouco, começou a ter também

pouca desova de peixes nesse rio. Nesse trecho daqui, até abaixo do Caruru não era muito não, era pouco, (duas) horas só, antigamente quando eu era criança deu 3 (três) horas de piracema por que não tinha malhadeira. (...) Pulsar com a vara, pegava cheio de peixe, canoa bem cheio, lotado, 3 (três) horas, 4 (quatro) horas, voltava aqui em casa, mas rapaz, numa hora dessa aí era abundante de peixe... (...) e depois veio de novo, o barco, dos padres fundaram de novo um barco, montaram um barco grande e começam, tu, tu, tu, tu, tu, tu, tu, tu, tu, os peixes tavam diminuindo, já tava diminuindo. Aí depois a água foi poluindo, com óleo, quando eu estive fazendo uma baldeação no barco eu vi, rapaz, que eu olho, esse óleo ele vai embora direto (...) No fim, chegaram benzedores que não chegaram a entender bem os benzimentos do primeiro banho de uma criança. Pro pai da criança, pra mãe, eles foram envenenando o rio. Também com a purificação, também foi envenenando, cheio de pimenta, cheio de timbó, cheio de, de outras coisas que os peixes não gostam. Eles colocavam no óleo, taca pimenta, dá de beber ao wai-mahsã, isso e tudo e aquilo. O pouco peixe diminui, até cobra não havia mais não. Agora nesse dia, tá vendo agora essa cobra grande, aí começou. A cobra não deve ser matada por pessoa, cobra grande é pai do peixe, tu já ouviu dizerem isso? (...) Cobra grande é pai do peixe, tem que respeitar, tem que benzer, que pra eles também pra poderem andar com peixe, uma vez no ano passado nós (vimo) cobra grande, era corpo dela era assim, era um casal, vinha subindo de lá pra cá... A Sucuri, vinha subindo, um pelo outro, subindo, subindo, boiando. O outro diz, bora matar? Pra que vocês querem matar esses peixes, ele é pai, pai do peixe, essa cobra não é qualquer não, se você matar vai desaparecer os peixes! Não sei pra onde eles foram, eles vinham subindo pra cá, não sei se entraram no igarapé, não sei se subiram direto, não sei se foi pra aquele igarapé que eles entraram. (Entrevista com o Kumu Tarcísio Barreto, Comunidade de São Domingos, abril de 2019.)

Assim como tantos outros relatos dos velhos de diversas comunidades que percorri ao longo do rio Tiquié a fala do *kumu* Tarcísio relembra os tempos de sua infância onde havia fartura de peixes. A chegada de novos instrumentos que aumentaram a capacidade pesqueira aliada ao desconhecimento sobre as práticas tradicionais de manejo do mundo e as regras de conduta para se estabelecer relações amistosas com os *waimahsã* são para os conhecedores os fatores responsáveis pela falta dos peixes. Com a falta de especialistas e de conhecedores que instruem as pessoas sobre como interagir com os diversos seres, erros graves são cometidos nessa interação e se refletem diretamente na falta do pescado, como no caso da morte da sucuri, a cobra grande que é na verdade o Pai dos peixes e deve ser respeitada e protegida. No trecho abaixo o *kumu* Avelino também reflete sobre as causas da falta de peixes em Pari:

Tulio - Porque o senhor acha que aqui em Pari tá essa dificuldade com os peixes, porque que tá essa escassez, pouco peixe?

Kumu Avelino - É, primeiro quando era antigamente, benzia ne, a gente sabia sobre benzimento, antigamente benzia, aquele benzia com cerimônia, quando nasce criança e dá o banho, aí benzia. Mas (...) primeiro quem benzia, eles benziavam melhor, mas depois vieram outras pessoas, de outra geração né, agora o cara que não sabe benzer, mas eles benzem outras coisas, com isso faz estrago de peixe né.

Tulio – Eu ouvi falar que tem pessoas que hoje em dia usam o capítulo da pimenta e o capítulo do timbó.

Seu Avelino - Sim! É isso mesmo, é isso mesmo.

Túlio - O senhor não usa?

Kumu Avelino - Não uso não! É como vocês estão falando, tem o capitulo de pimenta e o capitulo de timbó, eles benzem né. Mas com essas coisas começou a estragar peixes, eles não sobe mais, não fazem mais piracema. Hoje em dia, a gente tava no tempo de piracema lá em São Gabriel, mas lá eles estão fazendo piracema, trazendo assim um montão de peixe assim moqueado, de Aracú. Mas agora aqui não acontece, mas quando era, como dizer depois de casado, pelo ano de mil novecentos e setenta e pouco, fazia muita piracema a gente pegava aracu, depois a gente fazia né com aquele tucum né. A gente pegava dois paineiros de peixe, quase duzentos, trezentos e pouco por aí.

Túlio – Tinha muito peixe?

Seu Avelino – tinha muito peixe, e depois apareceram essas de malha né, essea de malha que tem aí. (...) As malhadeiras, ai eles pegavam com esse daí, mas ai cada vez mais, compravam, compravam, mas aí depois no final, mas ai eles deixava no rio. Aí pronto, peixe tá cada vez mais piorando, mais acabando. Também como Seu Pieter falou, as vezes quando usa pilha, eles jogam no rio, não sei essas coisas mesmo que estraga né.

Túlio – Sim! E o mergulho, o senhor acha que é prejudicial?

Seu Avelino – O mergulho também se estraga, mas quando antigamente eles, eles fastiavam com Turí né, Turí, agora eles fastiam com lanterna ainda, mas ainda eles mergulham aí embaixo, mas ai quando os caras que estavam mergulhando para fastiar não consegue mais. (Entrevista com o Kumu Avelino Neri, Pari-Cachoeira, abril de 2019.)

Além do aumento da capacidade de exploração do recurso pesqueiro com a chegada de malhadeiras, lanternas e motores a gasolina, o que por si só já se refletiu em uma grande mudança na dinâmica da pesca na região; com a falta de *kumua* em Pari-Cachoeira pessoas menos experientes são requisitadas para realizarem benzimentos considerados fundamentais na vida dos Ye'pá Masã e que exigem uma rígida preparação para que possam ser realizados. Um dos principais é o já citado benzimento do primeiro banho do recém-nascido, que teve destaque durante os encontros sobre manejo dos peixes em 2009 como uma das causas para a escassez. Os velhos conhecedores me falavam com frequência que “é preciso maturidade para o *bahsesé* do banho do recém-nascido”. A questão da maturidade para a realização segura de determinados benzimentos é um tema recorrente na fala de diversos participantes dos encontros de manejo ambiental e também nas conversas que tive com os especialistas durante o período em que estive no rio Tiquié. O banho do recém-nascido é um dos momentos fundamentais na vida dos Ye'pá Masã e exige um complexo *bahsesé* de proteção uma vez que essa é a primeira interação do bebê com o mundo aquático, domínio dos *waímahsã*, contexto cercado de perigos. A criança recém nascida, ainda tão vulnerável, deve ser benzida por um especialista experiente, normalmente um familiar próximo da criança, avô ou tio. Porém com a falta de especialistas, mais pessoas sem a formação necessária e um domínio abrangente do manejo do mundo tem se aventurado a realizar este benzimento o que causa um tipo de interação conflituosa com os *waímahsã* e conseqüentemente um desaparecimento dos peixes daquela região, além dos riscos para a criança, seus pais, os moradores da casa, e aquele que realiza o benzimento.

Baseado nos relatos dos *kumua* do centro de medicina indígena *Bahseriko'wi* em Manaus, João Paulo Barreto (2021) nos explica que no período pós-parto o corpo da criança e de seus pais exalam um forte cheiro que atrai os *waímahsã* e os torna especialmente perigosos. No momento do primeiro banho da criança e de seus pais estes *waímahsã* podem atacar usando instrumentos variados, inclusive animais aquáticos ou a própria água, “desejosos que são da ‘força vital’ do recém-nascido e de seus pais”. (Barreto, 2021, p.163) Cabe ao especialista transformar os cheiros potencialmente perigosos e atrativos aos *waímahsã* através dos *bahsesé*, como do bebê recém-nascido e da menstruação, na tentativa de “camuflar” os envolvidos de possíveis ataques. As práticas de *betise*, como o período de reclusão em casa após o parto ou durante a menstruação, e os períodos em dietas restritas, também fazem parte dos preceitos a serem seguidos nestas ocasiões. Estes momentos críticos nas relações com os *waímahsã*, tem sido afetados por conta da ausência daqueles que sabem se comunicar com estes seres, sem a mediação adequada dos especialistas responsáveis por esta cosmopolítica este mundo fica muito mais arriscado para os humanos.

Mateus Vaz- Outro ponto que quero falar é sobre o benzimento do primeiro banho do recém-nascido. Vamos ter cuidado com isso, ter juízo e maturidade e ser conhecedor profundo da nossa tradição. Aquele que faz estrago, protegendo o recém-nascido depois do banho, faça o favor de purificar o rio a fim de que o transcurso dos peixes seja normal. Este rio é de nós todos. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.234)

Quando se referem ao “juízo e à maturidade” os participantes dizem respeito às responsabilidades implicadas na realização desse *bahsesé*, como purificar o rio quando se usa recitações que o “poluem”, e seguir à risca as normas de conduta (*betisé*) específicas daquele benzimento. No caso do benzimento do primeiro banho é exigido um rígido *betisé* tanto do benzedor quanto dos pais da criança, que inclui uma dieta restrita, não comer alimentos quentes, gordurosos, assados ou fritos, não ter relações sexuais por determinado tempo, ficar em resguardo preferencialmente dentro de casa, entre outros. Conhecedores experientes criticam aqueles que recitam esses “capítulos que poluem” o ambiente dos peixes afastam os *waímahsã*, como o capítulo do timbó ou da pimenta. Para o *kumu* Tarcísio Barreto, no benzimento do primeiro banho da criança a dinâmica a ser adotada não é a de afastar os *waímahsã* com os capítulos que os repelem, mas sim de “amansá-los”, oferecendo a eles recitações de capítulos com substâncias apreciadas por eles e que os “acalmem”, como os capítulos do caxiri, ipadu e do tabaco, estabelecendo assim uma relação amistosa com os *waímahsã*. Durante o trabalho de campo em Pari-Cachoeira sempre perguntava aos senhores mais velhos quem havia realizado os benzimentos do nome e do primeiro banho de seus filhos e netos, e de fato identifiquei que

estes importantes *bahsesé* vinham sendo realizados por não-especialistas, e que estas pessoas utilizavam capítulos na recitação como o da pimenta e o do timbó, que afastam os *waímahsã* e tem o intuito de proteger o bebê, porém afastam também os peixes naquele trecho do rio. Ao conversar com os *kumua* mais experientes, como o Sr. Tarcísio Barreto, entendi que a abordagem e o tipo de relação proposta por ele aos *waímahsã* sugere uma dinâmica diferente, não de evitação através de elementos que os repelem como o timbó e a pimenta, mas de aproximação, cativando os *waímahsã* com bebida, cigarro e ipadú.

Túlio – Seu Tarcí e um, um ponto que o senhor falou que já tinham me falado também é essa questão do uso do capítulo da pimenta e do timbó pra afastar os *waímahsã* no benzimento de nascimento e do primeiro banho né. O senhor quando vai fazer esse benzimento de nascimento do primeiro banho não, recita esses capítulos?

Kumu Tarcísio Barreto – Não, não, não é pra fazer isso não, não é pra fazer isso.

Túlio – O senhor faz outro tipo de proteção?

Kumu Tarcísio Barreto – Outro tipo, outra proteção. Para o *waímahsã*, pra ficar alegre. Para ficarem os peixes. Para não baixarem mais, a gente faz o (benzimento) pro *waímahsã* dando bebida, cigarro, ipadú, tudo pra ele, pra não olhar mal, não olhar mal pra gente. Se a gente tratar mal, mal tratar ele, os peixes, eles também fazem mal, dão doença de dor no corpo, dor de braço, de tudo, até capaz de morrer. Pra não fazerem isso, pra evitarem isso, a gente não faz maldição pra ele. Se, por exemplo, uma criança nascida, pra ser tomada banho, a gente benze com óleo, com óleo de peixe, óleo da gordura, de gordura dele, faz transformar nele aquele cheiro da criança também, é cheiro de peixe a gente coloca lá. Para o Piaba, o Lambari, pra não ficar afastado, a gente coloca bem esse benzimento, pra ele subir os peixes. O peixe não pára, não volta pra onde eles vieram, ele anda aqui junto com ele, a criança cresce bem. Se a gente benzer mal feito, a criança fica cheia de caganeira, fica magra, pálida, capaz de morrer também. Se eles fizerem bem os peixes e também a criança crescem bem, sadios, é assim que a gente faz, não receita mais daquela coisa não. (*Kumu* Tarcísio Barreto, entrevista na comunidade de São Domingos, maio 2019)

É possível perceber que a depender do conteúdo do *bahsesé* utilizado o especialista conduz um tipo de interação com os *waímahsã* que os familiariza ao invés de afastá-los. Em conversas com alguns dos senhores que realizavam os benzimentos do primeiro banho nos novos membros de suas famílias em Pari-Cachoeira, membros de diversos clãs Ye'pá Masã, eles me diziam que usavam o capítulo do timbó e da pimenta por receio dos ataques de *waímahsã* não apenas ao bebê e seus pais, mas dele próprio, que realizava o *bahsesé* mesmo sem ser um *kumu*. A falta do domínio sobre o conhecimento especializado do manejo do mundo leva a uma utilização negligente dos *bahsesé* que geram consequências negativas para as comunidades e pessoas envolvidas. Um outro exemplo da falta que faz este conhecimento mais abrangente sobre o manejo do mundo se dá na pesca com o timbó, uma prática reconhecidamente prejudicial ao ambiente dos peixes, mas que continua sendo realizada sem o devido cuidado. Como mencionado nos encontros sobre Manejo de peixes em 2009, o uso do timbó sempre envolve acusações de que é esse ou aquele que praticam, mas fica nítido que

mesmo que não seja frequente esse tipo de pesca em algumas comunidades, ela continua a ser realizada de forma abrangente pelos indígenas do Alto Rio Negro de diversos povos. Nos encontros de 2009 percebeu-se que muitas pessoas utilizavam *bahsesé* para aumentar a toxicidade do veneno do timbó, porém não sabiam o antídoto para purificar os trechos atingidos do rio, nem tampouco controlar a área afetada pelo veneno. Outro processo importante no uso do timbó para um consumo seguro dos peixes capturados é o benzimento de purificação desse alimento, no trecho abaixo o *Kumu* Tarcísio Barreto explica a importância do trabalho dos especialistas na prática da pesca com timbó.

Kumu Tarcísio Barreto- Tinguíjar meu peixe, tinguijar é perigoso viu o Túlio, muito perigoso.

Túlio – Tem que fazer o benzimento pra purificar?

Kumu Tarcísio Barreto– Para purificar bem, todos tipos do timbó, todos tipos de timbó. Aí que fez, benzeu, benzeu, benzeu, benzeu, pronto. Chegou um prato cheio de peixe aqui pra ele, que era benzedor né, e comeu, comeu, comeu. No final chegou aquela de magreza, magro, magro, pálido, você benzeu isso? Isso aqui, você benzeu? Ele pensou que era pouca coisa com o timbó. Tem vários tipos de timbó, dez tipos principais de timbó. Além disso, tem mais do mato.

Túlio – E cada tipo de timbó tem que fazer um benzimento específico?

Kumu Tarcísio Barreto – É papa, é claro. Tem do outro aqui na beira do campo aqui ainda do, ao redor da casa, tem veneno de peixe, tem Imípo, tem do mato, tem o aquele do Piquia grande que tem do lago, tem o Piquia Verde. Tem que purificar todas essas coisas com a pimenta antes de comer, tudo. (*Kumu* Tarcísio Barreto, entrevista na comunidade de São Domingos, maio 2019)

Sem os especialistas para orientar, proteger e curar as pessoas a vida fica mais difícil: os casos de doenças aumentam, as roças não produzem com abundância, pragas são mais frequentes, as mulheres tem dificuldades no parto, os recém-nascidos apresentam problemas de saúde, aparecem mais animais peçonhentos, como cobras, conflitos nos lares com casos de assassinatos e suicídios são mais frequentes, a caça some das matas, os peixes dos rios, e assim como tantos outros infortúnios os peixes também fazem parte dessa rede de relações entre tantos seres a ser manejada através das práticas de *bahsesé* dos conhecedores rituais.

Outro fator mencionado por diversas vezes como determinante para a escassez de peixes no rio Tiquié foi o roubo das chamadas *wai paya*, também conhecida como as “pedras dos peixes”. As “*wai payé* são estruturas submersas, que os pajés veem como cobras grandes, e que são donos dos peixes, atraindo-os e sendo fator de abundância”. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.104). Gabriel Gentil (2005) descreve as *way paya* e sua relação com a fartura de peixes.

Wai-paya, são as pedras, que são gentes-pedras de todas espécies de peixes. São bonitas pedras de várias cores, as pedras *Wai-paya* andam nos rios, nos tempos cheios. Gentes peixes é que carregam e transportam do lugar para outro. Algumas pedras o

pajé tem no saquinho dele, e faz curas, as doenças difíceis a curar com as medicinas, cerimônias. Guardado, só o pajé sabe pra que serve as pedras. Ele sabe onde ele tirou, pra que tirou. As primeiras pedras que o pajé tem são as pedras, que ele recebe durante as instruções na formação do pajé. Cada pajé, ele tem as pedras, carregam com eles, onde eles forem eles levam consigo. (...) *Wai-paya*, são as pedras de peixes, onde têm essas pedras tem muitos peixes, as Cobras ficam perto, somente o pajé é que sabe o significado das pedras. E costuma curar as doenças, especialmente as doenças provocadas pelos peixes, *waímahsāye doatise*. Entre os pajés eles roubam as pedras, brigam entre eles. (Gentil, 2005, p.279)

E, quem são os suspeitos de roubarem as *wai paye* do rio Tiquié? A temática do roubo dos *wai paye* e sua importância na atual escassez dos peixes foi um tema abordado com profundidade nos encontros de manejo ambiental de 2009, mas quem de fato as roubou não é um consenso entre os participantes. Se para Domingos Brandão foram os antigos moradores do Tiquié, ao longo dos encontros aparecem outras versões para o desaparecimento desses cobiçados bens rituais do mundo tukano:

Rafael Castro (Pari-Cachoeira): Meu pai contou que em 1940 chegou um pajé da área do rio Papuri. Depois que ele chegou, as frutíferas (*pahtiduhka*, *waibia* e outras) dos peixes de Pari até Bela Vista sumiram de repente, como se fossem o relâmpago do trovão. Depois que ele se foi, o meu avô fez benzimento de purificar o meio ambiente. Este pajé levou os *wai paye* consigo. Ouvíamos dizer que se encontravam no rio Castanha. A gente desconhece estas coisas, isso dificulta ir buscá-los. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.104)

Mateus Vaz – (...) Em 1956, esse rio era cheio de peixes. Os pajés não faziam estragos naquele tempo. Agora, qualquer pessoa afirma que tem conhecimento tradicional (benzimento). A pessoa da fronteira desse rio vem mexer *wai paye* da nossa região. Já ouvi muitos relatos sobre isso. Pelo que me contaram, eles afirmaram que são donos desse rio, originaram-se nesse rio. Ainda tinham dito que, enquanto eles passam situação de escassez de peixes, a gente estava numa boa. Por isso, com essa intenção, eles levaram nossos *wai paye*. Ao ouvir esses relatos, concordei, pois aqui tinha bastante peixe. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.242)

João Bosco Rezende – (tuyuka de Trinidad) Sabemos que a educação começa na família e depois no mundo. *Wamo* (pedras lapidadas de quartzo dos pajés) e *wai paye* eram consideradas fortunas para o pajé. Os brancos compravam dos pajés, por isso digo que chegavam por aqui canadenses e alemães. Então, penso que foram eles que levaram os nossos *wai paye*. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.147)

Agenor Prado (Boca da Estrada) – Quero contribuir dizendo que foram os brancos, canadenses e alemães, que levaram as pedras quartzos dos pajés e os *wai paye*. Essa é a minha maior convicção, foram eles que roubaram os nossos objetos preciosos. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.147)

As muitas versões para o desaparecimento das *wai paye* se misturam, sempre presentes como objetos de cobiça por parte dos pajés ou dos brancos e com poderes para garantir a abundância no rio. As histórias contadas parecem ser de um tempo mais antigo, mas também se entrelaçam com eventos recentes e a ausência desses artefatos ainda causa infortúnios

lembrados pelas novas gerações. O desejo dos brancos nestes bens se dá pelas *wai paya* por vezes se apresentarem na forma de pedras “preciosas”. Vale correlacionar aqui esse suposto interesse dos brancos nas *wai paya* com o tipo de relações estabelecidas entre os indígenas e os brancos que por lá estiveram, normalmente baseada em algum tipo de comércio. Percebo que as nacionalidades citadas, especificamente alemães e canadenses são protótipos dos brancos que circularam na região interessados em “pedras”, a exemplo do alemão Koch-Grünberg no início do século XX que constituiu uma grande coleção etnográfica com objetos do alto rio negro, muitos deles bens rituais, contando inclusive com as *itá-tuxáua*, as pedras dos chefes dos povos tukano. No caso do Canadá as lembranças são mais recentes, com uma mineradora dessa nacionalidade explorando ouro na região da Serra do Traíra por volta dos anos 1980. A outra causa apontada como responsável pelo sumiço das *wai paya* são os intercâmbios de pajelança.

Alexandre Rezende (Tuyuka da comunidade Igarapé Onça) – Dhuiburuoti musã? Quero falar um pouco sobre o intercâmbio de pajelança. Os primeiros que chegaram aqui já morreram todos. Somos netos desses antepassados. Estamos aqui já fixos por décadas. Fiquei refletindo que a ATRIART já está nesta luta há 15 anos, mas nunca ainda se vê resultado positivo. Eu não sei quantos séculos já se passaram, épocas abundantes de peixes, quando os nossos antepassados chegaram. Concordo com aqueles que falaram que os pajés tiram e levam *wai paye* para suas respectivas regiões. Levam pedras de atrair traíras, de piabas, de pacus, de piraíbas, levaram tudo. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.135)

Os “intercâmbios de pajelança” e as consequências de se trazer pajés poderosos de outros lugares foi um tema que rendeu grande discussão nos dois encontros de manejo ambiental do rio Tiquié. Uma impressão compartilhada entre os conhecedores e moradores é que “a visita de um pajé poderoso é sempre um risco”. Na tentativa de suprir a falta de especialistas rituais da região os povos do lado brasileiro do rio Tiquié passaram a se organizar para trazer pajés conceituados de outras regiões em especial da região do Pirá-Paraná colombiano, onde habitam grupos como os Makuna e Barasana reconhecidos por seus poderosos conhecimentos xamânicos e que ainda conservam os modos de formação tradicionais. A contrapartida, com a ida de jovens do lado brasileiro para realizarem sua formação em especialista ritual com os grupos do lado colombiano também tem ocorrido, inclusive quando estive em campo tive um pequeno diálogo com um jovem Ye’pá Masã do clã *Buuberaporã*, da comunidade de São Domingos, chamado Bu’u Kennedy que acabava de voltar de um período na Colômbia onde cumpria mais uma etapa na sua formação para se tornar *yai*. No entanto, não só os pontos positivos emergem destes intercâmbios de pajelança, como o senhor Alexandre Rezende ressaltou esses pajés são acusados de levarem as *wai paya*. A visita

de um pajé poderoso é um momento cercado de riscos, o poder do conhecimento dos especialistas gera insegurança nas pessoas pois normalmente quem sabe os princípios do manejo do mundo para o bem, também sabem para o mal; a manipulação inadequada dos *bahsesé* (seja por um principiante, seja por não respeitar as restrições necessárias) ainda que com o intuito de trazer benefícios pode causar malefícios, os chamados estragos. Após estas visitas com o aparecimento de doenças e outras evidências como os temidos ataques de jararaca não tardaram a aparecer acusações de que estes especialistas traziam consigo não a cura dos males para aqueles que os procuraram, mas o agravamento da situação roubando as *wai paya* fundamentais para o manejo cósmico daquela região, e causando estragos que desequilibraram aquele ambiente:

Protásio Lopes (tuyuka, Trinidad) – Vou falar um pouco. Os participantes do intercâmbio, parece que foram vistos como um dos impactantes ao meio ambiente. Ano retrasado, um pajé conhecido Juan Carlos de Pirá Paraná foi convidado pela comunidade Caruru. Depois, ouviu-se dizer que ele tinha mexido na Cachoeira Caruru. Na minha região, ele tinha feito a mesma coisa. Mas um conhecedor sempre tinha colocado em ordem os ambientes estragados. Mas não vou revelar o seu nome. Certa vez, na festa de tomar kapi, este conhecedor competente de benzimento tinha falado ao Juan o fato acontecido em Caruru. Você não podia ter mexido e feito estrago, tinha dito o sábio. Ao ouvir isso, ele tinha repreendido, dizendo que ele é aprendiz ainda e nunca ia superá-lo. Depois que o Juan mexeu na cachoeira Caruru, o meu primo Nazareno subitamente tinha pisado num “toquinho”, em vez de ser mordido pela jararaca. Depois deste, a esposa do Firmiano Meira, filho da irmã da minha mãe, sofreu mordida de jararaca. Consequentemente, faleceu. Depois deste fato, na minha área, outro foi mordido por jararaca, mas como ele estava sob proteção do benzimento, recuperou a saúde e continua vivo. Depois, outra sofreu mordida de jararaca. Ela se encontra no hospital de Bogotá. Quando ele retornou à sua aldeia, uma menina faleceu por seu efeito de maldimento. A associação de lá me informou que ficaram sabendo destes fatos. Disseram que irão promover assembleia da associação, na qual será tratada sobre a pajelança. Na assembleia, ele não se manifestou. Estava sentado como se fosse uma mulher. Foi dito que os pajés, ao verem a beleza da natureza, tornam-se sem juízo. Sendo assim, estragam-na. Consequentemente, surgem várias doenças, como diarreia, gripe e demais doenças. Contaram-me que ele ficou ouvindo tudo isso cabisbaixo, com isso demonstrando que foi ele o autor desses malefícios. Então, recomendamos que ao convidar um pajé, façam por escrito, ao ver isso, a associação, com seu conselho, irá indicar e enviar um pajé competente e equilibrado para acompanhar o intercâmbio. Somente com esta condição será um intercâmbio ou outra forma de trabalho qualificado. Caso aconteça algum deslize em relação aos pajés, comuniquem imediatamente, a fim de que sejam tomados alguns procedimentos necessários. (Azevedo e Cabalzar (org), 2012, p.145)

Me lembro que em algumas conversas com o Professor Luis Cayón falamos um pouco sobre essa dualidade entre o bem e o mal presente na figura dos pajés (*kumu* e *yai*), e concordamos com o fato de que o futuro de todo pajé poderoso parece ser a solidão. A busca e o acúmulo de poder xamânico, seja através de conhecimento do manejo do mundo ou dos objetos rituais valiosos, e o fato de possuírem habilidades que podem ser decisivas tanto para salvar vidas como para tirá-las, faz com que as pessoas ao mesmo tempo em que procuram os pajés para que seus problemas sejam resolvidos, desconfiem e

temam esses indivíduos. Por esta razão quando necessário é sempre indicado recorrer a um especialista que seja da família, quando não se dispõe de alguém do mesmo clã, deve-se buscar pelo menos um sogro ou cunhado com o intuito de diminuir estes perigos; exigência cada vez menos atendida com a falta de especialistas.

O *kumu* Severiano Sampaio também adverte para questões importantes sobre a dinâmica de transmissão e circulação dos conhecimentos que antes eram restritos aos especialistas. Nos últimos anos, com a falta de *kumuã*, *yaiwa*, e *bayaroa*, tem sido realizado um trabalho de tentativa de resgate e transmissão desse conhecimento xamânico em formatos diferentes dos tradicionais, que normalmente respeitam aspectos hereditários, e clânicos. Encontros realizados em parceria com a FOIRN e ISA, ou mesmo pelas escolas comunitárias, onde são convidados especialistas reconhecidos, e são ministradas “oficinas de benzimento” aos jovens interessados, têm preocupado outros pajés que acreditam que o manejo do mundo deve ser realizado somente por aqueles que passaram por todo processo de formação ritual de um *kumu*, *bayá* ou *yai*, e sabem das responsabilidades exigidas para que estas intervenções sejam realizadas de forma segura e eficaz. Ao alegar que os jovens não tem maturidade para tal conhecimento, para além da necessidade das restrições alimentares e sexuais, para determinados benzimentos é preciso ter um corpo construído de forma íntegra e adequada para que ele possa ser um instrumento bem afinado dos *bahsesé* proferidos.

A dieta é parte fundamental na construção de um corpo capacitado a receber os conhecimentos especializados dos Ye'pá Masã, e certamente é um dos aspectos que mais tem se modificado. É cada vez mais frequente a inserção de produtos industrializados vindos de São Gabriel da Cachoeira na alimentação cotidiana dos moradores de Pari-Cachoeira e demais comunidades ao longo do rio Tiquié. A seguir analiso algumas das consequências dessas mudanças na dieta em Pari-Cachoeira, e quais as estratégias adotadas pelas lideranças *Yeparã Panicu* frente a este novo contexto.

“Antes comíamos ipadu, hoje leite em pó!” - Mudanças na alimentação tradicional em Pari-Cachoeira e algumas de suas implicações

O pé de ipadu era a coluna vertebral do Avô do Universo. Ele deixava numa roça separada, só ele tinha. Ele tirava um pouco, preparava e lambia pouco. Isso ajudava ele a entender, via como ia ser esse mundo, como seria mais tarde. (*Ñahuri e Kumarô*, 2002. p.197)

“Antes comíamos ipadu, hoje leite em pó!” A afirmação feita pelo gestor da Escola Dom Pedro Masa de Pari-Cachoeira, Professor Protásio Castro pertencente ao clã *Yeparã Panicu*, me fez refletir acerca das mudanças ocorridas na alimentação em Pari-Cachoeira principalmente

após a implementação do internato da Missão em 1940. Conversávamos sobre a ‘merenda regional’ e a possibilidade de uma alimentação escolar que se relacionasse com as culturas locais e não fosse “importada” da cidade, e sua comparação resume bem um contexto de mudanças drásticas tanto na esfera alimentar, quanto das práticas tradicionais. A interrupção do consumo frequente do ipadu é uma destas manifestações culturais diretamente afetadas pelas interferências externas, como as ações missionárias que coibiram as práticas que envolvem este elemento fundamental na cosmologia dos *Pāmiri Mahsā*. O ipadu, assim como o tabaco, são elementos fundamentais conectados diretamente a todo o conhecimento ancestral deixado por *Imîkoho Yēkí* (o demiurgo ancestral), à humanidade e aos homens, para que pudessem lidar com as adversidades do mundo através das cerimônias (*bahsamori*) e dos *bahsesé* (benzimentos) realizados pelos especialistas rituais de hoje. Presentes desde a origem do mundo estes elementos têm importância direta no processo de transmissão dos conhecimentos e na comunicação entre os *bayaroa*, *kumuã* e *yaiwa* e os *waímahsā*.

Atualmente seu uso já não faz parte do cotidiano dos velhos em Pari-Cachoeira, fato sempre evidenciado pela literatura regional sobre os povos do alto rio Tiquié. As mudanças ocorridas ao seu contexto normalmente associado a vida nas malocas e aos especialistas rituais, *kumua*, *bayaroa* e *yaiwa*, fez com que hoje seu cultivo e uso ficasse restrito a poucas comunidades e indivíduos, e as grandes roças de antigamente se restringissem a pequenos plantios utilizados em ocasiões específicas. Hoje, Pari-Cachoeira, em especial a escola local, dependem de produtos industrializados que vem principalmente de São Gabriel da Cachoeira para a subsistência da comunidade. O leite em pó é um exemplo de alimento fundamental no cardápio escolar, já que sua logística, durabilidade e armazenagem são relativamente simples se comparada à outras fontes de proteína, como o frango congelado, ou o ovo. A grande concentração populacional nas localidades que são antigas sedes de missões, que tanto se diferenciam dos tipos de assentamentos tradicionais, gera uma alta demanda por produtos, em especial gêneros alimentícios, que não é possível sanar com a produção agrícola local. Importante lembrar que nestas comunidades existem também formas tradicionais com relação ao uso do território e dos recursos que normalmente não são divididos de maneira igualitária para todos, já que alguns grupos, clãs ou indivíduos possuem prerrogativas tradicionais que os legitimam enquanto chefes e donos de determinados lugares, como os terrenos com terras férteis, ou os pontos de pesca ao longo do rio. Com a dependência de comida “de fora” muitas regras relativas à alimentação tradicional já não são respeitadas o que dificulta na formação dos especialistas rituais *bayá*, *kumu* e *yai*, e interfere diretamente na construção de um corpo forte, saudável e capacitado a receber o conhecimento; um processo onde os alimentos, os *betise*

(regras de abstenção, jejuns), e as cerimônias rituais (como exemplo o conjunto dos *bahsese* principais como de nascimento, do primeiro banho, de nomeação, da primeira menstruação...) são fundamentais. Israel e Avelino Dutra (2018) do povo tuyuka e antigos alunos do internato da Missão em Pari-Cachoeira escancaram algumas das violências praticadas contra os internos onde além de não poderem falar suas línguas próprias eram obrigados a seguir uma dieta completamente alheia àquela recomendada pelos *betise* relativos às suas formações como especialistas *bayá, kumu e yaí*.

Os padres chegaram aqui em Pari-Cachoeira quando eu tinha dez anos de idade. Chegaram e atrapalharam todo o processo da minha formação à *Basei* e de muitos outros grupos. Atrapalharam porque obrigaram os nossos pais para que levassem todas as crianças ao internato para estudar. Naquele ano, meus pais também me levaram ao internato para estudar. Meu pai e minha mãe sabiam o risco que eu corria, porque se não fizesse abstinência de alimentos proibidos e convivesse com mulheres, ficaria doente e corria até risco de morrer. Mesmo assim, meus pais tiveram que me levar ao internato porque era obrigado. No internato, os padres não queriam nem saber se você era um aprendiz de *Basei, Yaí* ou não. O objetivo deles era acabar com as nossas tradições. Por isso, ofereciam qualquer tipo de alimentos de origem indígena e dos *pehkaasã* (não indígenas). Para não passar fome, o único jeito era comer sem reclamar. Se a pessoa reclamasse, era castigada e até passava um dia sem comer. (Dutra e Dutra, 2018, p.157)

Essa mudança abrupta ocorrida na alimentação em Pari-Cachoeira, que atingiu tantos povos na calha do rio Tiquié com a implementação do internato salesiano, marca um momento onde se passa a ter uma necessidade bem maior de gêneros alimentícios externos para suprir o empreendimento missionário que tinha como característica a concentração populacional em comunidades pólo. Atualmente em Pari a alimentação cotidiana não apenas na escola, mas na maioria das casas dos assalariados, como os professores e funcionários, tem como base alimentar além da farinha e dos derivados da mandioca produzidos na região, em sua maioria alimentos manufaturados como arroz, feijão, macarrão e frango congelado, vindos da cidade. O peixe não é abundante, o acesso é limitado e cada vez mais parece se distanciar da mesa dos moradores. Como pude notar, em Pari-Cachoeira muitas crianças sequer aceitavam peixes em suas dietas, e tampouco comiam a tradicional *quinhãpira*, um caldo de pimenta com peixe que costuma surpreender os desavisados com a sua picância. Meu colega antropólogo Ye'pá Masã Francisco Sarmiento me descreveu bastante insatisfeito situação similar em sua comunidade, no rio Teia, onde suas próprias irmãs, mesmo sem uma imposição externa, já não queriam comer o tradicional mingau de farinha de mandioca no desjejum e desejavam de café da manhã o “tradicional” café com pão brasileiro.

Para além de uma simples mudança nos hábitos alimentares dos grupos da região é importante atentar para as implicações dessas alterações em outras esferas da vida dos Ye'pá Masã já que a noção de pessoa entre os povos que se consideram Pãmiri Mahsã envolve uma corporalidade específica constituída a partir de processos em que a alimentação, os rituais e os objetos tem papel fundamental. Para a construção de um corpo saudável se faz necessário o consumo de determinados alimentos de maneira controlada através dos benzimentos ou a abstenção de comidas específicas em cada fase da vida, o corpo deve passar pelos processos rituais que inserem aquela pessoa de maneira adequada à cosmopolítica entre os diversos seres do universo, como o *bahsesé* do parto, do primeiro banho, de nomeação, da primeira menstruação da menina...; e os objetos são também elementos fundamentais nesse processo já que trazem consigo o conhecimento e os poderes dos criadores como: as caixas de ornamentos, o banco *kumurô*, a cuia de ipadu, a “forquilha do cigarro” (*Utikaro*), e o bastão cerimonial (*Yaigu*). No caso específico do ipadu seu uso se relaciona diretamente a construção e preparação do corpo para que se tenha boa memória e oratória e possa receber e transmitir os conhecimentos relativos à *kihti ukuse*, *bahsesé* e *bahsamori*. Como afirma o antropólogo Ye'pá Masã Dagoberto Azevedo (2021, p.150), “o *paâtu*, ‘alimento’ consumido na forma de pó, extraído na folha de coca, é tido pelos *kumuã yepamahsa* como *tuoñakawese*, o ‘pó da memória’.” Seu uso pelos especialistas também é essencial na comunicação com os *waímahsã* e uma correta relação com estes seres.

As investidas dos brancos contra o ipadu não cessaram com a diminuição da influência missionária e ao final da década de 1980 a Polícia Federal brasileira empreendeu uma operação contra o crescente tráfico de cocaína na região da fronteira do Brasil com a Colômbia. Esta ação teve como principal objetivo a erradicação das roças de ipadu (coca) de muitas comunidades indígenas daquela área com a alegação de que a produção era voltada para o mercado da cocaína e não para o uso tradicional.

(...) Foram lá na roça, arrancaram e queimaram! Diziam que o pessoal indígena era cocaineiro. Na verdade, esse padú não era pra fazer, assim, drogas. Era pra consumo mesmo dos velinhos. Pra fazer nascer memórias, na verdade. (...) Muitos velinhos morreram por falta disso! Como eu falei, pra nós, como dizia o Professor Pedro Machado, ‘O ipadu é vida! É cultura! É com isso que a gente vive!’ (Armando Pena, morador da comunidade de Bela Vista no Tiquié, indígena Ye'pá Masã do clã Pamón Porã, entrevista em Pari-Cachoeira, abril de 2019.)

Durante a pesquisa o tema da “morte do Ipadu” foi frequentemente abordado por diversos conhecedores tradicionais e moradores como uma verdadeira tragédia na história dos

povos do Tiquié que afirmaram que muitos velhos chegaram a morrer de tristeza ao verem suas roças de ipadu queimadas. O Professor Oseias Marinho, colega antropólogo, indígena Ye'pá Masã do clã *Turoporã*, e professor na escola de Pari-Cachoeira falou sobre algumas das consequências deste evento para os especialistas rituais e para o conhecimento tradicional de forma geral.

O que eu quero contribuir com o seu trabalho é contar para as pessoas que tiverem acesso a este documento que a operação que a Polícia Federal fez um dia, não tenho data precisa, deixou muitos velhos na época, meus avós, com mais idade, morrendo à míngua. (...) O mundo dos brancos esqueceu que o ipadu, *páatu* em tukano, era coisa da cultura nossa. Os agentes federais que vieram realizar esta operação viam com outros olhos. Eles achavam que os indígenas estavam prestes a produzir cocaína, mas só que eles pensaram muito errado. O erro continuou com a morte de vários *kumus*, *bayas* e outros como esses sábios importantes de vários clãs e povos existentes aqui no distrito de Pari-Cachoeira. Essa operação contribuiu, a meu ver, com que os conhecimentos culturais de cada povo se perdessem, praticamente, os textos nítidos. O que se vê agora que tanto eu penso de lutar pela conservação destes conhecimentos, já não são mais os capítulos originais que os *Pamiri Masã* nos delegaram, agora tem alguns que os parentes escutaram escondidos e conseguiram repassar para os seus filhos. Mas a questão da dor, da devastação dos cultivos, está na cultura dos tukanos, desanos, hupdas, miriti-tapiuas, barasanos e outros grupos indígenas que existem na região do rio Tiquié. Todos eles mantem esta triste recordação, uma morte que se assemelhou para muitos como a morte de seus pais. Então, o que nós podemos fazer é que as leis brasileiras vejam com bons olhos e respeitem a nossa cultura. (Professor Oseias Marinho, indígena Ye'pá Masã do clã *Turõ Porã*, entrevista em Pari-Cachoeira, abril de 2019)

Para minha surpresa pouco antes de sair de Pari-Cachoeira, durante o caxiri de comemoração do aniversário do *Kumu* Avelino Neri, um jovem Yeparã Panicu da família Brandão chamado Eliseu me abordou e quis conversar justamente sobre o tema do ipadu. Com o intuito de me apresentar algumas das práticas tradicionais que normalmente os antropólogos tem interesse Eliseu me perguntou se eu tinha câmera e gravador para documentar em áudio e vídeo a demonstração de como era feito o famoso “pó da memória” Ye'pá Masã, material que ele gostaria de compartilhar com as comunidades posteriormente. Eu ainda não sabia que Eliseu recorreria à família de seu sogro Daniel Campos, indígena Desana que mora na comunidade de São Sebastião, para a realização deste pequeno evento. No dia seguinte após uma caminhada de aproximadamente quarenta minutos chegamos na comunidade vizinha e percebi que tudo já estava combinado, além do senhor Daniel vários cunhados de Eliseu já aguardavam para iniciarmos o feitio do patú, como é chamado em tukano. Com a câmera em mãos registrei as principais etapas do processo de produção do ipadu: a ida ao pequeno roçado onde antes de se recolher as folhas de coca se realiza um breve manejo, limpando a área das espécies indesejáveis; a coleta das folhas de coca em um grande aturá, onde também foram colocados

alguns abacaxis; na volta do roçado são recolhidas folhas secas de embaúba que após queimadas suas cinzas servirão para o que chamam de “tempero do ipadu”; em casa, torra-se as folhas de coca no forno, pila-se no pilão e depois mistura-se as cinzas da embaúba; para finalizar, essa mistura é coada em um aparato que é uma adaptação moderna feito por um pedaço de tecido similar à um coador de café onde é colocado o pó e que de forma contínua é batido dentro de um cano PVC, onde fica depositado o pó bem fino já pronto para ser consumido.

Durante este dia além de realizarem esta “demonstração”, como eles mesmos chamaram, pudemos conversar bastante sobre a importância do ipadu para os povos do Tiquié, sobre a tristeza envolvida com a perseguição às roças ao final da década de 1980, e me foi recomendado escutar e registrar a história da origem do ipadu e do tabaco (plantas de poder que tem uma origem mitológica comum nas narrativas Ye’pá Masã) pelo *kumu* Avelino Prado Neri que residia em Pari-Cachoeira. Naquela mesma semana em Pari consegui gravar um vídeo do Sr. Avelino narrando essa importante *kihti*, e mais tarde pude contar com a ajuda de meu colega Francisco Sarmiento, seu pai e seus tios, que gentilmente se empenharam na tradução dessa história para o português. Optei por reproduzir na íntegra a história do ipadu e do tabaco narrada pelo Sr. Avelino, nela é possível perceber a centralidade destes elementos para a vida e conhecimento dos Ye’pá Masã, e também a dimensão da violência trágica que foi para os povos do Tiquié terem suas roças de ipadu queimadas.

Paâtu, mi’rô kití

História do ipadu e do tabaco

Narrador: *Kumu* Avelino Prado Neri. Povo Ye’pâ-Masa (Tukano). (Pari-Cachoeira, alto rio Tiquié, Alto Rio Negro, abril de 2019)

Gravação: Túlio Diniz

Tradução: Francisco Sarmiento

Os velhos contam como surgiu o *paâtu wahâro* [cuia de ipadu] que estava com *Imîkoho Yêkí* [Avô do Universo], o *Bipô* [Trovão]. Ele é o avô dos *Ye’pâ-Su’riã* [a Humanidade] e vivia em *Îâ-boho Wi’i* [Casa de Quartzo Branco] celeste.

O *sârîro* [suporte espiralado] e as cuias de ipadu do *Imîkoho Yêkí* eram de quartzo branco, de ouro e outros. As cuias ficavam em cima daqueles suportes. O suporte e a cuia de ipadu do *Imîkoho Yêkí* emitiam luzes e estavam cercadas e/ ou protegidas por espécies

peçonhentas, cobras, formigas tocandiras e aranhas que lambiam o elemento do ipadu. As primeiras pessoas por causa desses animais que lambiam o ipadu ficaram com medo e não a provaram igualmente.

Nesse tempo nasceram os pés de *paātu* [ipadu] e de *mî'rô* [tabaco]. Até hoje são inseparáveis nas solenidades: o ipadu é servido com a cuia em cima do suporte e o tabaco em um porta cigarro, quando tomamos as bebidas tradicionais.

Assim as primeiras pessoas subiram aos céus para encontrar-se com o *Imâkoho Yêkí*. Elas queriam a cuia de ipadu para povoar o mundo. Desse modo receberam o ipadu. Apareceram a cuia de ipadu no suporte e o tabaco preso numa forquilha. “Estão, aqui, os pedidos de vocês!”, disseram os seres celestiais. O nosso antepassado não tocou, não provou o ipadu celeste. Ele ficou com medo dos animais peçonhentos. Por causa deste medo e desta dúvida é que nós morremos, enquanto os animais que lamberam o ipadu não morrem, apenas trocam de pele. Mesmo que fiquem velhos, os animais que lamberam aquele ipadu não morrem. O nosso avô, o primeiro, ficou com medo e não provou. Por causa do medo de nosso avô, morremos e não trocamos de pele e/ou não perpetuamos.

Foi isso que aconteceu no começo... Os homens tiveram que recuperar o tabaco e o ipadu. Assim surge *Ba'asebô* [o Homem dos Alimentos] para recuperar esses elementos.

Acima da Cachoeira de Ipanoré [no rio Waupés, alto Rio Negro] existe o lugar chamado *Wa'î-tuu Wi'i* [Casa de Jacitara], hoje é um lago. Neste local habitava *Ba'asebô*. O mundo estava povoado e precisava de roças com mais alimentos. Assim *Ba'asebô* pensou e fez aparecer o pé de mandioca.

Daí pensou mais e disse ao filho: “Estão nos faltando as plantas de substância, para fortalecer a vida espiritual do mundo das águas, dos ossos de gente-peixe. Nos falta o tabaco”. Então *Ba'asebô* tirou da boca a bola pastosa de ipadu e a enterrou na metade do caminho do porto. Assim nasceram os pés de ipadu, de tabaco e de *paātu-moa* [embaúba], este para extrair a cinza que se mistura no ipadu.

Os pés de ipadu, de tabaco e de embaúba estavam crescendo bem. Mas por lá se encontrava também a nora do *Ba'asebô* que não entendia a importância daquelas plantas. À noite, a nora do *Ba'asebô* ouviu “uú...”, o coaxar de rã que costuma se ouvir antes das chuvas na região. Ela pensou que o *ako-wî* [esp. rã] fosse comestível. Acendeu o turi [tocha] e foi até onde estava o *ako-wî* e o matou. Mas aquele barulho era do espírito das plantas de substância de cerimônia. Aconteceu que a nora do *Ba'asebô* quebrou o espírito dessas plantas. Vendo isso, disse *Ba'asebô*: “Ela acabou com os poderes de nossa humanidade!”. Desse modo morreram

aquelas plantas. “Infelizmente isso aconteceu meu filho. Avisei tua esposa, mas ela não obedeceu!”

Por causa deste acontecimento, *Ba’asebô* discutiu com o filho, que ficou do lado da mulher. Assim, pensou *Ba’asebô*: “Não dá mais para morar aqui, vou embora!”. Deixou *Wa’î-tuu Wi’i* e foi morar na montanha de *Wetá Wi’i* [Casa de Tapioca – no rio Curicuriari, Rio Negro]. É nesse lugar que vivia o sogro do *Ba’asebô*: o *Wariró* [esp. curupira pequena].

Era numa época de muita fome. “Quero roça!”, disse *Wariró*. “Você tem muita terra e passa fome”, respondeu *Ba’asebô*. “Vá no mato, escolha a área e marque em círculo quebrando os galhos o tamanho da roça!” Assim, logo *Wariró* marcou a roça. *Ba’asebô* foi e ficou no meio do círculo. Então seu corpo pegou fogo. Quando o fogo apagou a roça estava pronta.

Ba’asebô planejou bem como seria a roça. Ele trouxe dos céus a planta *patî* [taquari] que daria muitas variedades de mandioca. O pé de *patî-dîkî* [esp. maniva], o taquari celestial, foi plantando no meio da roça, cresceu e teve galhos bonitos em direções dos quatro pontos cardeais. Os galhos de *patî-dîkî* deram frutos, que se partiram quando secos, e suas sementes se espalharam, nascendo pelos quatro cantos do mundo.

Assim *Ba’asebô* fez surgir a mandioca e outras plantas na roça. Trouxe ainda dos céus os pés de tabaco e de ipadu que deram frutos em direções dos quatro pontos. Por isso temos as variedades de tabaco: *sa’i mî’rô* [esp. jandiá], *akô mî’rô* [água], *sê’éá mî’rô* [esp. piaba], *wîhô mî’rô* [paricá], entre outras.

Em seguida, com as roças repletas de cultivos que antes não existiam, *Ba’asebô* pensou para a humanidade: “Com as mandiocas os humanos farão as bebidas tradicionais e celebrarão as festas. O tabaco e o ipadu lhes servirão para executar as cerimônias de vida para as futuras gerações”.

As plantas de substância, segundo *Ba’asebô*, servem para fazer as cerimônias, afim de fortalecer os nossos corpos e espíritos *wa’î-ô’âri* [“ossos-de-peixe”], os nossos ossos; os tabacos e *kã’rakô* [suco de buiuiu] são as substâncias essências para o desenvolvimento físico e intelectual. Assim disseram os velhos.

Além disso, *Ba’asebô* fez surgir as variedades de *kapî* [caapi], para quando se tocar as flautas sagradas, instrumentos proibidos para visão das mulheres nas nossas cerimônias. “É com esse conjunto de plantas que vocês farão as cerimônias de vida para as gerações, a fim de proteger seus territórios”, pensou *Ba’asebô*.

Ba’asebô fez essas grandes obras para o bem estar de nossa humanidade, nos deu mandiocas, tabacos, ipadu e cipós de caapi. As nossas cerimônias funcionam com estes

elementos. Assim defumamos as nossas famílias durante as solenidades de cerimônias. Todos os povos indígenas conhecem os valores e usos de plantas, como nos disseram os velhos.

Disse *Ba'asebô*: “As substâncias de plantas são para realizar as falas e ritos cerimoniais e curar as doenças das famílias, dos cunhados e outros. Assim, funcionam as cerimônias de proteção e cura”. Foi assim no começo, conforme nos disseram os sábios.

O plano de *Ba'asebô* funcionou muito bem. Os homens fizeram o *basesehé* [cerimônia de encantação] sobre as bebidas caxiri de muitas espécies, as mandiocas, o ipadu, o tabaco, o caapi e construíram as grandes casas coletivas cerimoniais, para realizar cerimônias de cura e proteção e cânticos, consumir o ipadu, fumar o tabaco e beber o caapi e onde tiveram grandes visões de futuro sobre o nosso meio. Hoje fazemos cerimônias, cânticos, danças e defendemos o que nos ensinaram sobre a nossa civilização, o como cuidar de tudo isso.

Assim as mandiocas estavam nas mãos do *Buhpô* que morava nos céus... As primeiras pessoas não entenderam e não conseguiram trazer dos céus as plantas de substâncias para ensinar as cerimônias... E *Ba'asebô* ficou triste quando sua nora matou o *ako-wiŋ*. “Minha nora o matou e acabou com o espírito das plantas”, disse *Ba'asebô*. Morreram aquelas plantas que cresciam tão bem. Hoje este desastre ainda se reflete quando sentimos as dores nos nervos ciáticos... É preciso fazer cerimônia...

Começaram assim as cerimônias com as substâncias de plantas desde *Imkoho Yêkŋ*. Foi com elas que *Imkoho Yêkŋ* fez cerimônias para criar a humanidade.

Imkoho Yêkŋ é o *Su'riã Yêkŋ* [Avô da Humanidade]... Existe o sol que ilumina o mundo... Teoricamente, *Muhî-pũu* [Sol] originou os *Imkohori Masa* [povo Desana]... Existiu *Ye'pâ-Õ'âkîhi* [criador e guia dos *Ye'pâ-Masa*]. *Yãmiri Õ'âkîhi* [o mesmo *Ye'pâ-Õ'âkîhi*] ficou entre o sol e este mundo. Ele é o nosso guia, chamado também *Yamî Muhi-pũu* [Lua]. Por isso somos *Yãmiri Masa* [Povo da Noite], *Baserikô-Masa* [Povo dos Líquidos de Cerimônias], como nos disseram os antigos... Somos *Weêri-Masa* [Povo de Plantas Remédios/Antibióticos]...

Ye'pâ-Bîkîó [a Avó da Humanidade] era o único ser feminino no começo do mundo. Ela se encontrou com seus irmãos. Fumaram tabaco e colocaram ipadu na boca. Ela disse: “Não é bom a gente usar estas coisas sozinhos. A humanidade precisa usar estas substâncias, fazer cerimônias para acabar com as doenças e outros males de suas casas”, concluiu. Assim disseram os velhos.

Assim *Imkoho Yêkŋ* ensinou aos homens o uso do tabaco e do ipadu. Defumou os bancos e todos os objetos da casa de cerimônia. Os homens nasceram com as proteções do *Imkoho Yêkŋ*. Eles aprenderam a fazer cerimônias, a curar as doenças fumando o tabaco e consumindo o ipadu. Construíram as casas cerimoniais tradicionais, se organizaram bem e tiveram muitas

gerações sadias. As plantas de essência ficaram com os homens para realizarem as cerimônias de cura, como nos disseram os velhos.

Desse modo, *Ba'asebô* recebeu do *Imîkoho Yêkí* o poder de inteligência para realizar as transformações de vida e curas neste mundo. Tudo isso *Ba'asebô* fez. Assim aconteceram muitas curas com o uso das plantas. Os nossos antepassados pensaram, fizeram cerimônias e se curaram de muitas doenças espirituais e físicas. Desse modo nos contaram os antigos.

Imîkoho Yêkí nos ensinou a cerimônia de encantação que fazemos no tabaco e no ipadu, que fortalece os nossos ossos e espírito. Assim foi o começo... Para as mulheres, as mandiocas são os ossos da *Imîkoho Yêkó* [Avó do Universo – a mesma *Ye'pâ-Bîkîó*]. O tabaco e o ipadu foram substâncias usadas pela *Imîkoho Yêkó* e, por isso, até hoje as mulheres realizam os ritos sagrados. Fazemos a cerimônia de encantação nas mulheres para a energia espiritual das mandiocas, do tabaco e do ipadu. Na tradição do nosso povo as mulheres recebem por meio desta cerimônia as energias da *Ye'pâ-Bîkîó*.

Também por meio de cerimônias os homens aprendem com o *Imîkoho Yêkí* as defesas e o afastamento de males ou energias negativas. Desse modo, vivemos no espírito de tabaco, de ipadu e de mandioca. São nossas tradições, como diziam os antigos.

Hoje, os *kumuá* [curadores] antes de quaisquer encontros nas casas tradicionais fazem cerimônia de encantação sobre o tabaco e sobre o ipadu para matar os insetos nocivos à saúde e apagar seus fogos ardentes. Sopram nas bebidas para que não aconteça desordem, brigas. Quando prontas, estas coisas são servidas às pessoas. É assim que se cumpre as tradições, as orientações do *Imîkoho Yêkí*. Assim fizeram os nossos antepassados. Repetiram as cerimônias para organizar as famílias. Hoje, por meio dos *kumuá* temos que aprender e praticá-las para viver bem, sem doenças ou sem problemas. Estas coisas, como o ipadu, o tabaco e o caapi é que nos dão os bons pensamentos e boas ações. Pois assim nos disseram os sábios.

Hoje, infelizmente, devido as pressões das políticas, dos estados e das igrejas, que combatem as nossas cerimônias e costumes, o uso destas coisas pode desaparecer. Assim podemos desaparecer como povos e sermos excluídos, sem as formas de organização tradicionais. É preciso aprender essas histórias e cerimônias com quem conhece e fazer com que nossos filhos também as apreendam. Assim poderemos praticar os costumes. É isso que penso.

Hoje nos faltam as práticas de cerimônias. É por isso que para prevenir estas perdas que *Ba'asebô* subiu aos céus até *Imîkoho Yêkí*, de quem recebeu e trouxe para a terra o ipadu, o tabaco, o caapi, a mandioca e outras plantas que existem nas roças. Daí usamos estas plantas desde sempre. Precisamos ensinar todos esses conhecimentos aos nossos filhos através dos

últimos sabedores. Se não fizermos isso perderemos tudo, irão desaparecer os povos indígenas e seus territórios, iremos sumir. Vamos aprender, resistir, viver e praticar estas coisas. Assim que penso.

Imîkoho Yêkí fez cerimônia de encantação no ipadu, no tabaco e no cipó de caapi e nos deu as flautas cerimoniais e os ornamentos. Todos os povos receberam as plantas de substância, como dizem os nossos avós.

Temos que saber valorizar as nossas origens, falar delas para nossos filhos. Essa é a nossa herança. Sabemos que os missionários combateram os nossos chefes e mestres de cerimônia, reprovaram e acabaram com o que era importante para nós. Mataram o nosso espírito e nos deixaram pobres de conhecimentos, tomaram os nossos territórios e roubaram o que é riqueza para eles. Toda essa história foi e continua sendo horrível, violenta. Os governantes limitam às nossas vozes, fazem artimanha para acabar com os nossos direitos de estado inscritos. Nossos filhos devem ser educados para manter as nossas tradições.

Vimos a importância das cerimônias e nestas o uso de plantas de substância... A história da humanidade é baseada no mundo espiritual, com cerimônias e usos de plantas curadoras. É difícil recuperar tudo isso. Todas essas plantas vieram no *Pa'mîri Yukâsi* [Canoa de Transformação] do *Doêtihiro* [primeiro homem *ye'pâ-masa*]. *Doêtihiro* praticou todas essas cerimônias. Por isso hoje o uso das plantas de cura e nossos costumes devem continuar.

Os nossos antepassados fizeram essas histórias e viveram sem tantos problemas sociais durante muitos anos. Hoje não temos mais tradições. Assim compramos o tabaco no mercado dos “brancos” e nos tornamos cada vez mais dependentes do mercado... A nossa inteligência não desenvolve sem o ipadu e outras substâncias de plantas. Não conseguimos organizar os momentos de cerimônias de bebidas para ensinar aos filhos e cunhados, para tratar de nossos ritos e contar nossas histórias. E vergonhoso e inaceitável! Mas vamos ensinar sim as cerimônias, os cânticos e nossa histórias para os filhos e as filhas.

Se algum sábio tomar essa iniciativa as tradições continuarão. Hoje a maioria dos homens que foram dominados pelos missionários não conhecem nada das tradições e, por isso, é difícil quando queremos ensinar aos filhos e às filhas. Não dá para inventar. Poxa! Os nossos antepassados eram sábios que nos deixaram o cultivo da mandioca com várias espécies, tipos de tabaco, ipadu, caapi e outras plantas. Esses conhecimentos dados por *Imîkoho Yêkí*, ensinados por *Ba'asebô* para as gerações, as curas e proteções, os cantos e as danças, os ensinamentos, devem ser acompanhados com o uso dessas coisas. Vamos recuperar!

Quando usamos as substâncias de plantas em qualquer hora e lugar, sem acompanhamento de sábios, não é aconselhável. É preciso matar os insetos, os bichos

peçonhentos e apagar seu fogo ardente. É assim a regra. Com isso em falta, os nossos filhos, a qualquer momento, farão uso dos elementos de cerimônias sem nenhum preparo, podendo assim morrerem. Pensei muito nisso...

Repasso-lhe essas histórias de cerimônias, de cânticos e da organização de nossos antepassados. É isso!

Da mesma forma que o avô do mundo *Imîkoho Yêkî* fumou tabaco e comeu ipadu para que fluíssem os pensamentos de como seria o mundo e a humanidade, aos Ye'pá Masã foi deixado esse conhecimento para que pudessem acessar os poderes e potencialidades do criador e assim, poderem viver bem em um universo repleto de perigos. A história narrada pelo *kumu* Avelino Prado Neri nos atenta para a importância não apenas do ipadu, mas também de um conjunto de conhecimentos tradicionais executados pelos especialistas rituais que são fundamentais para a vida dos Ye'pá Masã. Essa *kihti*, como é característico neste tipo de narrativa, conta sobre as origens destas substâncias e também adverte sobre as potências dos elementos como o ipadu, o tabaco e o caapi, e as regras de uso que exigem responsabilidade e disciplina daqueles que pretendem manipulá-los. Além da conexão com os criadores, o ipadu está diretamente envolvido na comunicação entre os especialistas e os *wáimahsã*, é ele também quem aguça as habilidades de memória e de oratória nos especialistas, ambas capacidades imprescindíveis para a incorporação e transmissão de um amplo arcabouço de conhecimentos que se baseiam na oralidade. Eram nas rodas de ipadu e tabaco ao redor da fogueira na boca da noite, que os jovens se sentavam próximos aos seus velhos para escutar as histórias dos tempos antigos, aprender sobre os *bahsesé*, os *betise* para cada momento da vida, e o que mais fosse importante para o bem viver Ye'pá Masã.

Outro ponto crucial sobre a importância do ipadu entre os povos tukano se relaciona à dinâmica de intercâmbio entre os especialistas rituais e os “donos não-humanos” dos diversos seres, em especial os “donos” dos peixes, da caça, e das frutas silvestres, cuja negociação é frequente e tem o intuito de se evitar possíveis conflitos e suas consequências, comumente vindas na forma de doenças. Em uma conversa de orientação com o Professor Luis Cayón fui alertado sobre o papel de destaque do ipadu para que haja a abundância dos peixes. Aspectos da cosmopolítica Makuna (Ide Masã), povo de língua tukano oriental que habita o lado colombiano da fronteira, principalmente os rios Pirá-Paraná e Apaporis, podem ajudar na análise sobre o sumiço das *wai paya* (pedras dos peixes) do rio Tiquié, tida pelos conhecedores tradicionais como uma das principais razões para a escassez do pescado naquela região. As *wai*

paya tão mencionadas como fundamentais na fartura de peixes, e tão disputadas entre os especialistas rituais, podem ser entendidas como o que os Makuna chamam de “cuias de ipadu de fertilidade”, e é a coca o elemento principal a ser oferecido pelos xamãs nas negociações com os *waimahsã*. Sem o ipadu fica impossível encher as cuias de ipadu de fertilidade dos donos, que são aqueles que garantem a abundância e a vitalidade do universo. De forma similar aos relatos sobre a dinâmica que envolve as *wai paya* entre os Ye’pá Masã, as descrições sobre os Makuna apontam que pajés bem intencionados trabalham para manter as cuias de fertilidade em equilíbrio, enquanto outros especialistas, por meio dos “sopros” com o intuito de causar malefícios, podem inclusive sumir com tais cuias, escondê-las, mudá-las de lugar, ou simplesmente virá-las, impedindo assim que sejam preenchidas de ipadu.

Para manter a ordem do universo, os xamãs devem preservar a fertilidade das distintas espécies, e é a coca o principal meio de negociação com os espíritos donos. Animais, plantas e humanos têm uma cuia de fertilidade que deve permanecer em um bom estado e deve ser mantida pelos xamãs. De forma geral, todos os seres vivos tem sua cuia de fertilidade. (...) Em alguns casos esporádicos que requerem excedentes de caça e pesca, como a realização de festas, os xamãs e os espíritos donos dos animais estabelecem um intercâmbio direto. A premissa básica é a de negociar entre malocas e pessoas. Isto quer dizer que em troca de coca e das cerimônias necessárias para que os animais se reproduzam, a carne entregue aos humanos fará possível a realização do ritual e a obtenção de alimentos para o grupo étnico. A relação é de interdependência e ademais é análoga aos rituais de intercâmbio entre grupos exógamos, pois a reprodução de humanos e animais está ligada com o fato de manter cheias as cuias de fertilidade de ambos. (Cayón, 2001, p.250)

Este é um debate importante na etnologia do Noroeste Amazônico⁴¹ com suas origens ainda na década de 1970 com o modelo de equilíbrio energético proposto por Reichel-Dolmatoff (1977) para pensar as relações entre os povos tukano orientais e o ambiente em que vivem. Nele é exaltado o conhecimento ecológico presente nas cosmologias locais, e manifestado nas práticas sociais destes povos, como as dietas e períodos de abstenção sexuais, que estariam voltadas à manutenção de um equilíbrio energético, dentro de um sistema fechado de energia. No modelo proposto por Reichel-Dolmatoff (1977), ao transgredir as normas tradicionais relativas à dieta ou restrições sexuais, os chamados *betisé*, o infrator seria acometido por alguma doença por quebrar o equilíbrio de energia daquele sistema. Importante lembrar que em seu modelo a abnegação sexual e as dietas restritivas dos tukano por certos períodos, seria tanto para haver um controle populacional, como para controlar o consumo protéico, já que o recurso alimentar seria limitado na floresta, uma adaptação ecológica que tem

⁴¹ Os desdobramentos mais recentes desse debate podem ser vistos na minuciosa resenha de Geraldo Andrello (2017) sobre o livro de Luis Cayón (2013) “Pienso, luego creo.”, e no artigo posterior publicado por Cayón (2018) em resposta às críticas e reflexões sobre o livro.

suas bases nos preceitos cosmológicos. A cura das enfermidades estaria relacionada ao reequilíbrio deste sistema, também através das dietas e restrições sexuais por parte dos envolvidos. (Cayón, 2001)

Nas décadas de 1990 e início dos anos 2000 novas interpretações para a compreensão do intercâmbio entre os xamãs e os espíritos donos entre os povos tukano foram propostas por Kaj Århem (1993) e Luis Cayón (2001) a partir de seus trabalhos etnográficos entre os Makuna. O trabalho de Århem (1993) destaca a “qualidade perspectiva”⁴² presente no pensamento dos povos tukano, esta característica dos Makuna em perceber e conviver em um mundo com muitos tipos de “gentes” foi fundamental para colocar em outros termos as relações estabelecidas entre os especialistas rituais e os *waimahsã*, seres que também possuem suas próprias malocas, suas cuias de ipadu, seus ornamentos, seus caxirís, suas cerimônias... Posteriormente, Cayón (2001), traz ainda mais elementos etnográficos que demonstram a centralidade do ipadu nas negociações xamânicas e também na “reprodução espiritual” (xamânica) dos grupos.

Em sua análise Cayón (2001) propõe que enquanto a figura feminina estaria ligada à mandioca, ao conhecimento relativo à agricultura, aos seres da natureza, e à uma dimensão mais física da reprodução dos grupos; a figura masculina se identifica com a coca, ao conhecimento xamânico, aquele responsável por uma reprodução espiritual dos grupos, e capaz de promover a vitalidade e fertilidade do mundo. Os *poosé* indicariam o caráter complementar dessas duas esferas, já que são momentos em que se estabelecem e se renovam as alianças através dos matrimônios entre grupos cunhados, essenciais para a continuidade e reprodução física destes grupos; e são também nestes momentos onde há intercâmbio entre a coca trazida pelo grupo visitante e o alimento oferecido pelos anfitriões, que se relacionaria à reprodução espiritual dos

⁴² Segundo Kaj Arhem: “(...) Otro rasgo característico de la visión del mundo Makuna que, por la carencia de un mejor término, la llamo cualidad perspectiva. Por una visión del mundo "perspectiva" me refiero a aquella que ve el mundo en diferentes perspectivas y desde el punto de vista de diferentes "videntes". En tal visión del mundo son típicas proposiciones como: "lo que para nosotros aparece como.... para ellos es..." y "lo que para ellos aparece.... para nosotros es...". Son ejemplos del texto las afirmaciones acerca de los buitres y las dantas: para los buitres los cuerpos podridos y llenos de gusanos son ríos llenos de peces; lo que los buitres ven como peces, nosotros vemos como gusanos; para nosotros parece que las dantas beben agua, pero para ellos es chicha o jugos de frutos en cosecha; lo que para nosotros parecen salados lodosos, para las dantas es una hermosa y gran maloca pintada... Tal visión del mundo en la que, aparentemente, cada perspectiva es así mismo válida y verdadera, y donde existe la capacidad para ver el mundo desde el punto de vista de una clase de seres diferentes a la que uno pertenece, es, de hecho, fuente y manifestación de poder místico (como en el caso del chamán), de un hombre necesariamente "descentrado"; el punto de vista del hombre se convierte, simplemente, en uno de muchos puntos de vista. Una visión-del-mundo perspectiva es aquella que no está hombre-centrada. La humanidad está situada al lado de una variedad de otras clases de seres vivientes igualmente importantes y valorados. Creo que este rasgo de la cosmología Makuna es característica de muchas de las eco-cosmologías de la región amazónica. (Arhem, 1993, p.11)

grupos envolvidos. “Para os Makuna, a reprodução é impossível sem o físico-feminino – mandioca – e o espiritual-masculino – coca -.” (Cayón, 2001, p.250). As negociações entre os especialistas rituais e os diversos “donos” que habitam o mundo também são pensadas nestes termos, entre malocas e pessoas, tais como nos *poosé* entre grupos exogâmicos. Enquanto os humanos oferecem aos “espíritos-dono” ipadu e cerimônias (danças e *bahsesé*), estes permitem que o alimento seja capturado para que os humanos sejam alimentados e possam realizar os *poosé*. A descrição da negociação ocorrida para se conseguir um excedente de peixes para a realização do *poosé* é bastante elucidativa sobre os processos que envolvem a fertilidade e reprodução dos diferentes seres.

A cuia de fertilidade dos peixes literalmente é o amido de urucum (*musa bede*) ainda que faça referência às sementes silvestres; esta se subdivide em distintos tipos de sementes para cada espécie particular, a dizer, que a classe de frutas com as quais se alimenta cada variedade de peixes constitui no amido do qual depende a fertilidade dos mundos das sementes e dos peixes. Neste caso, o intercâmbio se realiza ao final da temporada seca. O xamã anuncia aos peixes com antecedência a realização do baile do boneco (*riimüa basa*) na época de pupunha (*Bactris gasipaes*). O xamã cura uma cuia de coca e coloca no rio, esta chega ao igarapé de La Libertad e ali se encontra com a mãe dos peixes (*wai jako*), aquela que permanece procriando os peixes que saem e habitam outras casas ao longo do Apaporis como no Manaitara, bocas do Pirá e Boitara. Nestas casas, o dono dos peixes recebe a coca, a transforma em amido e a deposita na cuia de fertilidade para encher o espaço ocupado pela quantidade de peixes que irão ser mortos. A cuia sempre deve manter-se com a mesma quantidade de fertilidade. O dono cumpre o mesmo papel do “dono de maloca” humano: envia os “peixes-homens” a colher no cultivo alimento: frutas ou flores, e também pedem às “peixes-mulheres” que façam massa de amido dos frutos coletados para depois dirigirem-se a entregar o acordado com os humanos. A massa de semente das montanhas ou flores, que no mundo dos peixes são a mandioca dos seus agricultores, toma a aparência de pescado. O dono acompanha os peixes que serão pescados com anzóis pelas pessoas. Ele nunca é capturado, pois é quem leva de volta as almas dos peixes à sua casa de nascimento. Para a visão humana se capturaram peixes, mas no discurso xamânico as pessoas vão comer sementes de montanha. (...) (Cayón, 2001, p.251)

Ao entender a importância da coca para os povos tukano é possível ter a dimensão da tragédia que o evento conhecido como “a morte do ipadu” foi para os povos do Tiquié. Essa falta prejudica ainda hoje a fertilidade e a vitalidade humana e do universo. Sem o ipadu surgem diversos questionamentos, tais como: de que maneira realizar os intercâmbios com os diversos “donos”? Como dar continuidade ao conhecimento xamânico? Como garantir a abundância de alimento, incluindo os peixes? O ipadu é um elemento fundamental para a vitalidade, fertilidade, memória, e conhecimento de tantos povos do Alto Rio Negro, e foi deliberadamente perseguido. Só não foi exterminado porque os agentes do Estado não conseguiram, e muitos conhecedores esconderam algumas de suas roças que não foram encontradas. Na passagem

abaixo o antigo Chefe de Pari-Cachoeira, Manuel Machado, fala sobre a importância do ipadu no processo de transmissão do conhecimento especializado.

Estou te contando porque é história de nosso grupo; eu só conto as histórias fumando cigarros, comendo ipadú, quem ouvir também deve fazer como eu. Antes sempre eu faço uma Cerimônia *Hériporã-bahsé-kāmútaró*; para mim, é nosso costume antigo, é o meu dever de *Kumu*. Todos os Kumuã têm suas obrigações e deveres. Quem gosta de achar graça ouvindo as histórias, é melhor que não escute. - disse o Tuxaua, - eu não estou brincando. Somente conto histórias durante a noite. Os antigos contavam histórias, ensinavam Cerimônias somente à noite, é por isso que os velhos, nossos antepassados, *Pa'mê-i-mahsã*, quando moravam na casa de *Ñami-i-wi'i*, tinham o nome de *Ñami-mahsã*, Gentes da Noite. Eu não conto histórias e Cerimônias durante o dia, porque é proibido pelo costume dos antigos. Eu não sou criança, sou Chefe de um Grupo. (Gentil, 2005, p.167)

Como visto a noção de pessoa Ye'pá masã se relaciona à uma série de questões ligadas à construção de um corpo saudável e capacitado a receber determinados tipos de conhecimentos. Se a perseguição ao ipadu e a diminuição no seu uso representa uma perda de um importante catalisador do conhecimento tradicional, um ativador de memórias e um potencializador do pensamento Ye'pá Masã, as mudanças na alimentação tradicional não parecem ser menos relevantes. Baseada no consumo do peixe e derivados da mandioca e repleta de regras e interdições para determinados alimentos em momentos específicos da vida, estas mudanças alteram a dinâmica da corporalidade e muda processos como os de formação dos especialistas rituais, marcado pelas rígidas dietas, períodos de abstenção sexual e práticas corporais como os banhos de madrugada e os vômitos induzidos. No caso de Pari-Cachoeira, ainda que estratégias como a “merenda regional” estejam em pauta como tentativas de mudar este cenário, com a concentração populacional e o crescente aumento do número de famílias que buscam a escola, fica inevitável a dependência de mantimentos vindos da cidade de São Gabriel para suprir a demanda local.

Mesmo com estes “prejuízos ao conhecimento tradicional”, identificados com as mudanças na alimentação e com a perseguição ao ipadu, não há um movimento de “se voltar a ser como era”, mas sim uma busca para que haja inovação e adaptação aos novos tempos, sempre deixando claro um caráter fluido e inventivo do conhecimento tradicional transformado e adaptado aos dias atuais. Um exemplo são as reuniões nos formatos de “oficinas” organizadas pela Foirn com o apoio do ISA onde se reúnem conhecedores tradicionais e são compartilhados conhecimentos sobre temas variados com os participantes. Interessante notar como hoje, mesmo em desuso, o ipadu foi o elemento escolhido por Eliseu Brandão para me apresentar para “as coisas de índio” que se fazia por ali, um símbolo de sua identidade indígena. Ainda

que em sua própria família já não fossem realizadas as tradicionais rodas de ipadu, junto aos seus cunhados ele permanece conectado a este conhecimento milenar e muito se orgulha de dar continuidade a essa valiosa herança deixada pelos seus ancestrais.

Interessante notar como a luz elétrica conquistada com muita luta pelos moradores de Pari-Cachoeira concorre com um ambiente propício para a transmissão do conhecimento tradicional, fundamental para a formação dos especialistas. O acesso à energia elétrica e as novas tecnologias, como televisores e celulares, transformaram o cotidiano das famílias que agora se juntam para ver vídeos e acompanhar jornais e telenovelas. Nos tempos antigos das malocas e ainda hoje em comunidades menores, onde não há disponibilidade de energia, é ao cair da noite e ao redor da fogueira que os mais velhos repassam seus conhecimentos aos mais jovens. Neste momento os conhecedores fumam tabaco e mascam o ipadu para ativar a memória e aprimorar a oratória para narração das *kihti ukuse*. A educação formal, também é outra conquista que embora tenha sido fundamental para o engajamento político de indígenas tukano, certamente afastou a grande maioria da vida tradicional e conseqüentemente da formação de *kumua, bayaroa e yaíwa*. Em conversa com o *Kumu* Tarcísio Barreto perguntei a ele sobre esse notado desinteresse dos jovens nos assuntos xamânicos.

Túlio – Será que esses jovens agora eles já não acreditam nos benzimentos?

Tarcísio – Acho que não acreditam que pra depois futuramente o que vai, vai, vai ser uma piora da peste pra ele, tu verá algum dia, vai ficar doente sem benzimento, sem benzimento de alguma coisa doença do corpo da gente ele não sabe não.

Túlio – Vai ser homem adulto e vai ter que pedir pra outro benzer?

Tarcísio – Pois é, essa vergonha que vai pedir agora pro outra pessoa, falando, falo pra ele, aprende vocês também, sendo meu filho o meu vocês tão aprenda meu filho, vocês não querem, então os dois me perguntarem, três ainda, Narciso, a José Maria que foi lá pra cima outros que tinha tá aí em Parí esses começaram me escutaram pra benzimento para um açude desse, para matar toda essa pessoa ao, todas esses bichinhos que tava aí ao redor, vocês fazem assim aquilo, aquilo e isso, e isso, e isso, se vai comer tudo esse mosquito que aparece lá, um, eles acreditaram agora, me foi, foi lá de novo aquilo (inaudível), cheguei lá, falei, ah muita malária, vocês precisaram isso, vocês não acreditaram no benzimento e agora vocês tá precisando agora do benzimento agora depois de terem muitos terem a doença malária, e agora, o jeito é me fala comigo, eu sempre digo essa palavra pra ele, depois eu benzo depois eu falo, faça assim, faça assim, se quiser acredita se não quiser fica surdo, sempre eu falo. Pois é Túlio, eu falo assim mesmo. (Entrevista com o *kumu* Tarcísio Barreto, Comunidade de São Domingos, alto rio Tiquié, abril de 2019)

O convite dos *Yeparã Panicu* para que a missão salesiana se instalasse em Pari-Cachoeira fazia parte de uma estratégia de ascensão social onde através da formação escolar seus membros teriam o domínio de ferramentas do mundo branco como a língua portuguesa, a matemática, e o entendimento de como funciona o Estado, que se faziam necessários nos novos contextos que se enunciavam. Porém as exigências da educação escolar, principalmente no

período de funcionamento do internato foram extremamente violentas e deixaram um verdadeiro hiato na transmissão do conhecimento tradicional: os internos não podiam falar suas línguas, não podiam falar das histórias antigas de seus povos, tinham uma alimentação muito diferente da tradicional e eram obrigados a comer o que os padres davam e permitiam, os avós já não tinham oportunidade de compartilhar o que sabiam com seus netos, entre tantas outras atrocidades. Com a concentração populacional ocasionada pela missão salesiana e atualmente com o aumento de moradores por conta da escola, a comunidade passa a depender de alimentos industrializados vindos de São Gabriel da Cachoeira, o que também interfere em uma dinâmica alimentar que é fundamental na construção de corpos preparados para receber determinados tipos de conhecimento, como aqueles sobre o manejo do mundo que formam os especialistas.

Hoje os especialistas Ye'pá Masã são poucos, e fatores como as mudanças na dieta, a perseguição ao ipadu, e todo o histórico colonial descrito, têm dificultado a formação dos novos *bayaroa*, *kumua* e *yaiwa*. Pari-Cachoeira lida com esta escassez de especialistas, o que traz uma série de infortúnios à vida comunitária, como nos momentos de enfermidades, nos acidentes com picadas de cobra e outros animais peçonhentos, na abertura de novos roçados, no nascimento dos bebês, entre tantos outros. Muitos conhecedores indicam inclusive que a falta de peixes naquela área é por falta de um correto manejo do mundo por parte daqueles que realizam determinados tipos de *bahsesé* em Pari-Cachoeira, sem a formação e experiência necessária, como o benzimento do primeiro banho do bebê recém-nascido. A seguir analiso as estratégias das lideranças de Pari-Cachoeira frente à escassez de peixes e de especialistas, e como a piscicultura surge como uma iniciativa que pode atender aos interesses dos *Yeparã Panicu* em diversos domínios, incluindo a cosmopolítica.

Os Yeparã Panicu se fazem Chefes! Estratégias frente à escassez de especialistas e dos peixes em Pari-Cachoeira

O Tuxáua, quando ele lembrou os velhos pajés do tempo dele, ele começou a chorar.
- Estou chorando, porque vocês novos, não estão mais gerando outros novos pajés. Me lembro de tudo, como o meu pai Tuxáua Júlio Machado, *bahseke-wāme Doetiro*, me contou estas histórias que estou lhe contando agora.
-Eu aprendi do meu pai. - disse o Tuxáua Manuel Machado.
- O meu pai Júlio Machado aprendeu com o meu avô, o José Metri, o *bahseke-wāme* dele era *Ye'pá-suri*.

- No meu tempo quando eu era o Chefe de Pari-Cachoeira, tinham estes velhos *Kumuã*⁴³ que me ajudaram a fazer as cerimônias *bahsesé*, são membros da minha Chefia em Pari-Cachoeira, quando eu era Chefe. Não vai esquecer de colocar os nomes de velhos *Kumuã*. – disse o velho Tuxáua Manuel Machado. (Gentil, 2005, p.212, 213)

Os especialistas rituais Ye'pá Masã são fundamentais para o Manejo do Mundo, e dessa forma também o são na relação com os peixes, tanto no sentido de gerar abundância através da adequada comunicação com os *waímahsã*, quanto nas práticas de proteção ao utilizar os *bahsesé* adequados na purificação do pescado que será consumido. O choro do antigo tuxaua de Pari-Cachoeira, Manuel Machado, pela falta de novos especialistas em sua comunidade ao final dos anos 1990, parece ter sido uma previsão bastante consciente de um futuro próximo, enunciado cerca de trinta anos mais tarde, onde não há especialistas rituais *Yeparã Panicu*, e novos já não são formados há pelo menos duas gerações. Quando negocieei a viabilidade da pesquisa em Pari-Cachoeira durante meu primeiro contato com as lideranças da CIPAC, na assembleia regional em Taracuí, me lembro de ter sido apresentado a um senhor como o pajé da comunidade. Inexperiente, pensava que existia uma correlação direta entre pajé e *kumu*, ideia que me foi corrigida rapidamente.

Recém chegado a Pari, em uma conversa com um velho professor *Yeparã Panicu*, desavisadamente me referi ao senhor que conheci no ano anterior como *kumu* e não pajé, ao que ele me interrompeu dizendo: “Aquelezinho não é *kumu*! Aquele é pajé falso! Pari não tem *kumu*!” Ele se referia ao fato, de atualmente, os conhecidos “pajés” de Pari não pertencerem a famílias de especialistas rituais, tampouco passaram pelos exigentes processos formais de formação de *kumua*, que obedecem às regras hereditárias e clônicas e contam com um tutor responsável pelo período de formação do aprendiz, normalmente avô ou tio. Para além da questão hereditária, há toda a responsabilidade envolvida na construção do corpo para torná-lo apto a receber o conjunto fundamental do conhecimento Ye'pa Masã que envolvem as *kihti ukuse*, os *bahsese* e as cerimônias do *bahsamori*, que exigem rígidas práticas corporais, como os frequentes banhos, as lavagens estomacais através dos vômitos induzidos, dietas alimentares

⁴³ Os especialistas mencionados na publicação de Gabriel Gentil (2005) pelo antigo wiogü de Pari-Cachoeira, Manuel Machado, durante sua chefia na segunda metade do século XX, foram: “*Kumu* velho, Francisco Machado de Pari-Cachoeira; *Kumu*-Bayá velho, Prudêncio Costa de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, João Fontes de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Luiz Brandão de Pari-Cachoeira; *Kumu*-Bayá, velho Tomás Maranhão de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Miguel Castro de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Lino de Abreu de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Martinho Lucas Maranhão de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Bibiano Costa de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Ponciano Fontes de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Graciliano Reis de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Henrique Gentil de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Cândido Gentil de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Ciriaco Gentil de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, Francisco Gentil de Pari-Cachoeira; *Kumu* velho, João Costa de Pari-Cachoeira.” (Gentil, 2005, p.212, 213)

restritas, e abstinência sexual por longos períodos. O professor *Yeparã Panicu* me explicou que aquele pajé havia adquirido seu conhecimento com a ajuda de gravadores modernos, aprendendo “com um e outro depois de adulto”, de pouco em pouco, que ele não teve um treinamento formal desde a infância, e nem passou pelos rituais necessários para ser um *kumu*.

O fato de buscar um tipo de conhecimento que não dizia respeito à sua posição, adquiri-lo através de muitos conhecedores, armazená-lo de formas não tradicionais, como a escrita ou gravada, e por utilizá-lo mesmo sem a formação adequada, fazia com que recaísse sobre ele as graves acusações de que era um *dohasepihag#* (feiticeiro, especialista nas práticas de *dohase*, malefícios). Após algum tempo entendi que não apenas o conteúdo do conhecimento era importante na formação do especialista, mas de igual modo, a forma como se adquire e se acumula o conhecimento, é também fundamental na trajetória daquele que pretende tornar-se um conhecedor, e ser reconhecido como tal. A transmissão dos conhecimentos fundamentais à formação dos especialistas obedecem a regras pré-definidas, porém pode ocorrer que mesmo aqueles que atendem aos critérios hereditários para tornarem-se *kumua*, *yai* ou *bayaroa* simplesmente “não peguem” aquele tipo de conhecimento. “Não pegar” é uma expressão que ouvi diversas vezes pelos *kumua* ao longo da pesquisa ao descreverem alguém que não consegue memorizar as *kihti ukuse* ou os *bahsese*. Trata-se de um conhecimento que exige uma habilidade mnemônica do próprio indivíduo e um corpo preparado através das dietas, dos *betisé*, do consumo de substâncias como o *kaapi*, o *ipadu*, o *wihõ*, e o tabaco, e principalmente através das cerimônias rituais realizadas ao longo da vida; como na nomeação do recém-nascido, no primeiro banho do bebê, ou durante a iniciação masculina.

Uma das reclamações frequentes que chegavam até mim quando estive em campo é que novas práticas envolvendo a transmissão de conhecimentos relativos ao manejo do mundo, em especial os *bahsesé*, através de oficinas com conhecedores tradicionais abertas aos jovens, como foram realizadas algumas vezes pelo ISA no rio Tiquié, são muito perigosas. Para estas pessoas as oficinas fomentam o uso leviano dos benzimentos por aqueles que não possuem os pré-requisitos para realizarem estas práticas, sejam eles hereditários ou de formação. Ouvi muitas vezes que, “agora todo mundo quer benzer, mas benzimento não é pra todo mundo!”. Enquanto pajés iniciantes podem simplesmente “decorar” certas recitações para determinados fins, um *kumu* teria uma dimensão de conhecimento muito mais abrangente, uma vez que compreende o manejo do mundo e as regras de sociabilidade com tantos seres. O *kumu* entende, por exemplo, os princípios para a formulação dos *bahsesé* e consegue extraí-los das histórias que contam a origem do mundo (*kihti ukuse*), sendo capaz de realizar diagnósticos mais precisos, curas e proteções necessárias para cada momento da vida e para as enfermidades. Tal domínio

permite ainda que o *kumu* atualize seus *bahsesé*, inserindo novos elementos em busca de soluções para resolver as demandas daqueles que o procuram.

A apresentação de novas maneiras de articular *bahsesé* revela uma ação permanente dos especialistas indígenas, pois, atentos aos fatos que acontecem, acionam os *kihti ukuse* para entender os novos fatos e acrescentam novos elementos às fórmulas de *bahsesé* sem desestruturar as fórmulas canônicas. (Barreto, 2022, p.142)

Na conversa com o professor *Yeparã Panicu* ele usou uma analogia interessante que ilustra os diferentes níveis daqueles que sabem sobre os benzimentos, onde os *bahsesé* são comparados às expressões matemáticas. Em sua análise ele me fala que as pessoas que realizam *bahsesé* sem a formação de especialista são como alunos que usam fórmulas matemáticas em uma prova sem entender o porquê. Este tipo de benzedor conseguirá resolver problemas mais simples, como uma dor de cabeça, ou uma diarreia; mas terá dificuldades ao tentar lidar com situações mais exigentes, como uma picada de cobra jararaca, ou durante o nascimento de um bebê. Um professor de matemática especialista sabe não apenas as fórmulas resumidas para a resolução de problemas matemáticos, mas sabe também demonstrá-las, extraíndo-as de um conjunto mais amplo. Desta mesma forma, um *kumu*, *yaí* ou *bayá* experientes, conhecem as origens das doenças e os princípios para a formulação dos *bahsesé*, ambos com suas bases nas *kihti ukuse*. Os especialistas bem formados sabem também as regras das relações sociais para garantir a eficácia de suas intervenções e conseguem estabelecer uma comunicação amistosa com os *waímahsã*. O trabalho dos especialistas é necessário para que haja uma boa qualidade de vida entre os povos tukano, Através do manejo do mundo são eles quem garantem não apenas a saúde física de seus próximos, como os protege e os adverte sobre como proceder nas relações com os seres não humanos; são fundamentais na fertilidade das roças, na abundância de alimentos como peixes e frutos, na harmonia dos lares, enfim, em todos os aspectos da vida.

Dessa forma, mesmo com a falta de um *kumu* que seja da própria comunidade, os moradores de Pari-Cachoeira continuam necessitando dos “serviços” destes especialistas. Esta falta de *kumua* em Pari-Cachoeira não é recente, ainda em 2010 durante a pesquisa de Fabiane Vinente (2018) já se notava a ausência dos especialistas rituais:

Na época em que fiz meu campo Pari-Cachoeira encontrava-se sem especialistas entre os Ba'titororã. Não havia *yaí*, nem *kumu* nem *bayá*. Quando era necessário, um dos Tuyuka que tinham estes títulos realizavam as cerimônias públicas. Um Ba'titororã do ramo dos Castro estava estudando para ser *kumu*, mas como não tinha quem o ensinasse diretamente, lutava para ser reconhecido pelos próprios parentes, que não

levavam muito a sério suas pretensões. Uma triste ironia quando se lembra que Pari foi um grande centro de *kumua* até a década de 70. (Vinente 2018, p. 140)

Esta realidade não se alterou, quando estive em Pari e as pessoas precisavam de algum especialista buscavam principalmente em seus sogros ou cunhados, ou entre seus “irmãos” Ye’pá Masã de outras comunidades. Na época do meu trabalho, em 2019, os *Yeparã Panicu* tinham como principal aliado nesse manejo do mundo o Senhor Avelino Prado Neri, *kumu* da comunidade de Cachoeira do Jabuti, pertencente ao clã *Sakuro Porã, nihã* (irmão menor) dos *Pãresi*. Neste período ele morava em Pari-Cachoeira acompanhando os filhos e netos que lá estavam por conta da escola e era tratado pelos líderes *Yeparã Panicu* como um convidado importante, sempre requisitado quando se precisava de um *bahsesé*, ou quando havia alguma dúvida relativa aos assuntos tradicionais como as *kihti ukuse*. Na falta de um *kumu* que fosse de Pari-Cachoeira e pertencesse ao clã dos *Pãresi*, os dois especialistas que eu pude conversar para entender melhor a questão da falta de peixes naquela altura do rio Tiquié foram o Senhor Avelino Neri, e o Sr. Tarcísio Barreto, *kumu* da comunidade vizinha, São Domingos, pertencente ao clã *Buuberaporã*. Ambos tiveram longa participação no projeto de manejo dos peixes no rio Tiquié e detinham tanto o conhecimento técnico em piscicultura, quanto o conhecimento sobre o manejo do mundo e as diversas regras de etiqueta e condutas desejáveis necessárias para uma boa comunicação com os seres não-humanos. Em um dos trechos das conversas com Sr. Tarcísio ele se queixa da ausência de especialistas naquela região e conta sobre o importante papel cumprido pelo Sr. Avelino em Pari-Cachoeira:

Kumu Tarcísio Barreto - Muitas doenças, mordida de cobra, dor de cabeça, diarreia, chega numa casa de *waimahsa*, chega aí, bebe, deixa sem benzimento, deixa aí e passa pra outra casa sagrada....chego lá e vê as pessoas que não estão benzidos, a doença cai mesmo, a doença, de outra casa, de outra comunidade, mesma coisa.... essa nossa geração de agora não vale mais não...não vale nada mesmo... única pessoas aqui somos eu e Avelino... como nós dois... quem tá protegendo é só o Avelino lá em Pari, porque a moradia dele é na Cachoeira do Jabuti, lá em cima... chamaram ele pra ficar com eles, pronto ele ficou ali em Pari... (Entrevista com o *Kumu* Tarcísio Barreto, abril de 2019)

Não demorei a perceber que a relação entre esses dois *kumua* e a comunidade de Pari-Cachoeira se diferia bastante, mas só consegui entender os motivos para isso ao ter mais familiaridade com os clãs Ye’pá Masã e a posição hierárquica que ocupam. O Sr. Avelino Neri era um convidado e aliado dos *Panicu*, por pertencer a um clã *nihã* (irmão menor) de mais baixa hierarquia não havia entre eles disputas em torno de quem ocuparia uma posição superior entre os clãs Ye’pá Masã. Diferente do Sr. Tarcísio Barreto, pertencente ao clã *Buuberaporã*, que se

situa em uma faixa hierárquica similar ao dos *Yeparã Panicu*, e por vezes são inclusive listados em posições superiores aos líderes de Pari-Cachoeira por seus integrantes nas listagens elaboradas por eles. Essa disputa hierárquica entre o clã *Yeparã Pãresi* e o clã *Buuberaporã*, se dá em diferentes planos. O clã de Pari-Cachoeira historicamente optou por se fazer reconhecido e ascender de status, se impondo como chefes e estabelecendo alianças principalmente com os brancos, como comerciantes, e missionários da igreja, e o exército. Mais recentemente suas lideranças tem buscado uma ascensão e o reconhecimento da comunidade e de seus principais Chefes através da sua força política, ao ocupar cargos elevados em diversos órgãos fundamentais na representatividade indígena da região, como a FOIRN, a FUNAI, a associação local CIPAC, e mais recentemente a CIERNM (Cooperativa Indígena de Extrativismo de Recursos Naturais e Minerais). Muitos adultos da nova geração concluíram o Ensino Médio e cursaram o Ensino Superior e hoje atuam como professores em Pari-Cachoeira. Com relação à comunidade existe um apreço aos símbolos de um progresso tipicamente do mundo branco, como a grande escola com ginásio, luz elétrica, água encanada, rua asfaltada, casas de alvenaria e com eletrodomésticos como televisão e geladeira, e inclusive automóveis.

Enquanto os *Buuberaporã* de São Domingos optaram por fortalecer as práticas e formações tradicionais, tanto no âmbito da formação de novos especialistas rituais, quanto através do estudo acadêmico formal, já que vários concluíram a formação fundamental e média e partiram para o Ensino Superior, alguns atuam como professores e outros deram prosseguimento aos estudos e tem dedicado seus trabalhos à reflexão acerca do próprio pensamento Tukano, como visto nas obras recentes dos antropólogos Ye'pá Masã, João Rivelino Barreto (2018, 2019) e João Paulo Barreto (2018, 2022). Os *Buuberaporã* mantêm inclusive um intercâmbio de conhecimentos com outros povos, como os Tuyuka da comunidade de São Pedro e também povos que habitam o lado colombiano da fronteira, principalmente na região do rio Pirá-Paraná, como os Makuna e os Barasana, que ainda realizam, por exemplo, o ritual de iniciação masculina. Dessa forma seria constrangedor aos integrantes do clã *Yeparã Panicu* requisitar algum tipo de trabalho xamânico a integrantes do clã *Buuberaporã*, uma vez que ficariam diminuídos perante este clã “rival”. Como o Sr. Tarcísio Barreto repetiu tantas vezes: “você por acaso é mulher para vir pedir benzimento? Vai lá e aprende com os velhos, eu não vou estar aqui pra sempre...”. Mais ambientado a este contexto e com mais leituras sobre os Ye'pá Masã pude entender porque o Sr. Avelino Neri parecia tão prestigiado entre as lideranças tradicionais *Yeparã Panicu*, enquanto o Sr. Tarcísio ficava de maneira bem discreta quando visitava Pari-Cachoeira, basicamente na casa de seus filhos.

Ao reler outras versões que contam sobre a ocupação Ye'pá Masã no rio Tiquié, me deparei com aquela publicada por Gabriel Gentil (2005), pertencente ao clã *Yeparã Panicu*, que esclarece aspectos desta antiga disputa entre os líderes de Pari-Cachoeira e os *Buuberapõra*, da comunidade vizinha São Domingos.

Depois, pouco por vez, vieram os habitantes no rio Tiquié, mas ninguém os convidou. Vieram por si mesmos. Tanto é verdade, que, quando chegou *Ba'tí-torogë* aqui, em Pari-Cachoeira, chegou esse pessoal de *Pámo*, também. Cada qual envarou de Papuri para o rio Tiquié, chegaram por diferentes caminhos, e fizeram malocas para morar. Depois resolveram como iriam fazer. Pensavam que *esse Ba'tí-torogë* era como irmão maior, e assim o consideravam no tempo de *Wa'úro* mesmo. E assim davam autoridade a esse *Ba'tí-torogë*, como se ele fosse o chefe do Tiquié. E ele tomou as responsabilidades, diante de todos, e fez-se chefe. E agora se considera, como se fosse “valente”. Mas era o povo que deu para isso a autoridade. E assim mesmo, não estavam resolvidas as coisas antigas, os instrumentos sagrados. Era, porque esse *Ba'tí-torogë* não sabia fazer as coisas, como as faziam em Pirá-kwára. O outro, *Bú-be'ra*, sabia, porque ele as fazia junto com o irmão maior, *Wa'úro*. E fizeram outra vez enfeites, e os instrumentos que eles faziam ali em Pirá-kwára. O chefe cada vez mais se tornava valente, mas ele nada podia fazer diante dos outros que faziam estes espetáculos. Por boca dele era valente, mas todos o respeitavam, porque outros o consideravam como chefe. Muitos apanharam também a surra dele, mas o *Bú-be'ra* nunca apanhou. Porque os *Bú-be'ra* eram os que sabiam mais das coisas dos antigos. Portanto ele, o *Ba'tí-torogë* não fazia nada aos *Bú-be'ra*. Pra outra gente, ele fazia sentir a sua valentia. (Gentil, 2005, p.54, 55)

Nesta narrativa é perceptível a tensão hierárquica entre estes dois clãs, e também se revela um padrão nessa “terceirização” dos serviços dos especialistas por parte dos Chefes de Pari-Cachoeira, o que reforça uma importante noção de complementariedade entre os diversos clãs Ye'pá Masã e suas especialidades. Neste relato o antepassado dos *Yeparã Panicu* “se fez Chefe”, e foi reconhecido por seus irmãos como tal, por toda sua valentia e bravura, mas, por não saber dos “assuntos dos antigos”, os conhecimentos especializados que garantem o bem viver dos Ye'pá Masã, continuava dependendo de seus irmãos menores para estes assuntos. Assim como o Sr. Avelino do clã *nihã*, Sakuro Porã, era requisitado pelos *Yeparã Panicu* nos momentos em que precisavam de um especialista durante meu período em campo em 2019, nos tempos antigos, logo após a chegada dos Ye'pá Masã no rio Tiquié, o antepassado dos *Pãresi* recorria ao ancestral do clã *Buuberaporã* para estas demandas.

Além da já citada complementariedade entre os clãs Ye'pá Masã, é destacado no trecho publicado por Gentil (2005), um modo de chefia típico dos *Yeparã Panicu*, uma liderança impositiva e severa, daqueles que buscaram esta posição por eles mesmos, e que se impõe inclusive de forma violenta se for necessário; não por acaso a fama de Tukanos bravos em todo Alto Rio Negro. Ao longo da história as lideranças *Yeparã Panicu* ocuparam o lugar de representantes, tanto dos povos indígenas do Tiquié, quanto do alto Rio Negro de uma forma

mais ampla. Não foram poucas as vezes que negociaram com instâncias do governo federal, como na época do Garimpo da Serra do Traíra, ou mais recentemente nas movimentações políticas em torno da mineração em Terras Indígenas, em ambos os momentos viajaram à Brasília diversas vezes e dialogaram com representantes do exército, prefeitos, deputados estaduais e federais, e assessores do próprio Estado. Em outros tempos seu grande Chefe José Metri estabeleceu alianças importantes com os principais comerciantes, e aqueles que o sucederam deram continuidade às alianças estratégicas com diversos tipos de *pehkasã*, sempre na busca por parceiros que se vinculassem aos interesses dos *Pãresi*, como a Igreja durante determinado período, e posteriormente o Exército.

Ao analisar esta trajetória é possível entender a piscicultura como um elemento eficaz no processo constante dos *Yeparã Panicu* se fazerem Chefes. Eles aprenderam com as experiências anteriores que envolveram as criações de peixes no rio Tiquié, e tem optado estrategicamente por uma piscicultura diferente daquela que foi “recomendada” por aqueles que conduziram os antigos projetos. Os *Pãresi* puderam acompanhar de perto o prestígio que a “produção de peixes” trouxe aos seus protagonistas e suas comunidades durante o período áureo da Estação Caruru, onde eram produzidos e distribuídos alevinos entre tantas comunidades do rio Tiquié. Com a derrocada do projeto, para além da dificuldade de gestão de uma iniciativa desse porte, e da inveja atraída com o sucesso conquistado, produzir peixes endógenos, alimentados com uma alimentação baseada em frutas, massa de mandioca e outros alimentos dali, exige uma série de trabalhos e cuidados xamânicos difíceis de serem cumpridos por uma comunidade com falta de especialistas. Estes entraves para a criação talvez sejam solucionados com um outro tipo de piscicultura, uma criação de peixes “como a dos brancos”, com peixes “estrangeiros”, alimentados com ração, e que não necessitem de tantas intervenções dos especialistas, em especial a constante negociação com os *waimahsã* donos dos peixes. O resultado dessa produção pode nem sequer ser consumido pelos próprios *Yeparã Panicu*, como visto no caso dos peixes produzidos na escola, que foram destinados à venda para que pudessem ser comprados pelos demais moradores de Pari-Cachoeira e das comunidades vizinhas, em um grande evento comunitário.

O domínio da piscicultura aos “moldes dos brancos” é uma oportunidade de ascensão para os *Panicu* em vários sentidos: “alimentar” os outros moradores de Pari e das comunidades vizinhas, criando assim assimetria e dependência naqueles que recebem o alimento (Costa, 2013); vender os peixes e criar uma nova forma de geração de renda para alguns moradores da comunidade, demanda sempre trazida pelas lideranças como necessária para que os jovens tenham mais chances de permanência em Pari-Cachoeira; e em um âmbito cosmopolítico, criar

esses “peixes estrangeiros” é também uma forma de tentar “driblar” uma carência de especialistas, e toda a dificuldade na comunicação com os *waimahsã* que essa falta acarreta. Ao que parece os *Yeparã Panicu* almejam se tornar eles mesmos os próprios “donos dos peixes” e com isso aumentar seu prestígio e domínio na região. Um jogo de controle que os *Pãresi* realizam com maestria ao manipular o lugar e as pessoas a sua volta. Lembremos que os principais pontos de pesca nas proximidades de Pari-Cachoeira são controlados pelos *Yeparã Panicu*, ainda que a maioria deles já não pesquem. Assim como José Metri em outros tempos impediu que outros pescassem em um longo trecho do rio Tiquié, os *Yeparã Pãresi* de hoje fazem valer suas prerrogativas de donos do lugar e guardam para si os principais pontos de pesca naquela altura do rio e assim os peixes destes locais. Simultaneamente investem na piscicultura, e buscam utilizar os peixes produzidos ali como forma de “alimentar os outros”, e assim, criar uma dependência naqueles que buscam este alimento. A nova empreitada com a piscicultura se mostra como mais uma parte dentro de uma já conhecida estratégia dos *Yeparã Pãresi*, se apropriarem de elementos externos do mundo branco e se utilizarem disso para ganharem poder em seu próprio mundo.

Considerações Finais

Se fazer dono, se fazer chefe e a criação de peixes em Pari-Cachoeira

Levar o outro a comer é, na verdade, um método para causar nele uma necessidade em relação à pessoa que o alimenta. (Costa, 2013, p.475)

A busca pela piscicultura pelas lideranças de Pari-Cachoeira, contextualizada à longa trajetória de atividades em torno da criação de peixes no Alto Rio Negro e ao percurso histórico percorrido pelo clã *Yeparã Panicu*, surge como mais um elemento dentro de um modo de ser e agir no mundo que é próprio dos *Pãresi*. A piscicultura como almejada pelos *wiogü* de Pari-Cachoeira não é apenas o desejo da comunidade pela produção de peixes, ou o domínio isolado de uma técnica de criação de animais vinda do mundo branco, mas integra um conjunto mais amplo de elementos não-indígenas adotados de maneira estratégica pelos *Yeparã Panicu* como forma de conquistar poder, angariar prestígio e ascender hierarquicamente entre os Ye'pá Masã. Ao analisar esta insistência na criação de peixes, mesmo com as dificuldades e revezes das experiências anteriores no rio Tiquié, dois processos imbricados e ainda em continuidade se destacam:

- Os *Yeparã Panicu* se fazerem “donos” de Pari-Cachoeira, ainda que a calha do rio Tiquié não seja o local tradicional dos Ye'pá Masã.

- Os *Yeparã Panicu* se fazerem “chefes” (*wiogü*) entre os Ye'pá Masã, ainda que não sejam um clã tradicionalmente de chefes.

A construção constante desta legitimidade enquanto “chefes/donos” é colocada em uma perspectiva de longa duração pelos seus atuais descendentes que estabelecem uma conexão e continuidade que vai desde a história sobre a origem da humanidade (*Pamiri Mahsã Kihti*) até os dias atuais. Esta narrativa conta sobre todo caminho da Cobra-Canoa-de-Fermentação (*Pãmiri Yukusé*), a cisão do antigo assentamento Ye'pá Masã em Piracuára, no rio Papuri, toda a trajetória do antepassado *Yeparã Panicu* até chegar ao alto rio Tiquié e estabelecer a comunidade de Pari-Cachoeira, a chegada dos brancos e os principais chefes *Pãresi* no período colonial, até os dias mais recentes, com o estabelecimento do movimento indígena, a luta pela demarcação de terras, e as gerações atuais. Alguns marcos são importantes nessa trajetória e reafirmam sua posição de “chefes/donos”, como o pioneirismo de sua chegada ao alto rio Tiquié, esvaziado após a saída de seus antigos “donos”; toda a cosmopolítica estabelecida com os diversos seres que habitam aquele lugar para que fosse possível ficarem onde hoje é Pari-Cachoeira; as “cartas-patentes” dadas aos antigos chefes pela administração colonial, que ainda hoje tem suas cópias exibidas pelas lideranças da comunidade que “comprovam” o

reconhecimento da chefia *Panicu* na comunidade ainda nos tempos coloniais; e a distribuição de terras àqueles com quem estabeleceram alianças, tal como o convite aos salesianos e posteriormente ao exército para se instalarem em seus domínios.

As alianças com os não-indígenas, e a incorporação de elementos do mundo branco, surgem como uma estratégia recorrente ao longo da história *Yeparã Panicu*. Os títulos de tuxáua/capitão/principal, por exemplo, eram dados aos indígenas que tinham como função a mediação entre brancos e indígenas no período colonial, o que muitas vezes significava negociar mão de obra para os empreendimentos da Coroa ou Império, e conseqüentemente negociar os destinos de outras vidas indígenas. O antigo tuxáua *Pãresi*, o “dono do Tiquié”, José Metri, negava suas filhas aos seus cunhados, mas estabeleceu aliança com o temido e poderoso comerciante Manduca por meio do casamento de sua filha com o filho dele. Posteriormente, ao perceberem a importância da escolarização formal e o “progresso” nas comunidades sedes de Missão Católica, como em Taracuá, ofereceram terras e convidaram os missionários salesianos a se estabelecerem na comunidade. Durante a corrida do ouro ao final do século XX, estendem sua área de influência até a Serra do Traíra, e em determinado momento se aliam às empresas de mineração como a Paranapanema. Neste mesmo período são reconhecidos como as principais lideranças indígenas do Alto Rio Negro, circulam entre Parí-Cachoeira, Manaus e Brasília como representantes da demanda indígena pela mineração, encontram-se com diversos outros chefes nacionais, como vereadores, prefeitos e deputados, representando as vontades de seu coletivo. Em tempos mais recentes, após muitas negociações, houve a instalação do 6º PEF na comunidade, aproximando assim os *Yeparã Panicu* dos militares do Exército.

Os *Yeparã Panicu* continuam se organizando em busca de seus interesses e fazendo alianças para alcançá-los mesmo que isto implique em divergir de outros órgãos de representação indígena da região, como a FOIRN. A demanda pelo garimpo pleiteada pelas lideranças *Yeparã Panicu* e criticada com vigor pela FOIRN e seu principal parceiro, o Instituto Socioambiental, tem sido um dos principais pontos de dissonância entre estes atores. Desde 2015 os chefes *Pãresi* tem se articulado através da CIERNM (Cooperativa Indígena de Extrativismo de Recursos Naturais e Minerais), uma cooperativa multiétnica que tem como objetivo legalizar a prospecção e extração mineral no Alto Rio Negro. Tal iniciativa é bastante controversa dentro do movimento indígena nacional que tem como uma das principais lutas a extinção dos garimpos nas Terras Indígenas. Essa busca incessante pelo ouro tem sido a responsável por muitas invasões às Terras Indígenas por garimpeiros brancos, o que tem

resultado em graves prejuízos ambientais e verdadeiras tragédias entre os povos indígenas, como é o caso recente do genocídio ocorrido entre os Yanomami.

As diversas fontes históricas e etnográficas evocam características do clã *Yeparã Panicu* que ajudam a entender a fama de “tukanos bravos e perigosos” que lhes é atribuída no Alto Rio Negro, e revelam também as estratégias deste clã e sua agência em busca de seus próprios interesses ao longo da história. Eventos como, as acusações de feitiçaria na ocasião da cisão dos Ye’pá Masã em Piracuára; a liderança de chefes como José Metri, que se impunham de forma autoritária e até com a força se necessário; os líderes *Pãresi* que se revezaram nos cargos de capitão/tuxaua/principal; histórias de guerras, como aquela realizada contra os garimpeiros na Serra do Traíra; o apreço pela modernização da comunidade e seus símbolos, como as casas de alvenaria, luz elétrica, água encanada, escola com ginásio; o protagonismo de seus chefes na história do Movimento Indígena no Alto Rio Negro e no cenário nacional; e, principalmente, as diversas alianças estabelecidas com os brancos, sejam eles comerciantes, missionários ou militares; contam sobre este modo que é próprio dos *Yeparã Panicu*. A piscicultura como demanda vinda das lideranças *Pãresi* não é uma iniciativa isolada, e deve ser analisada dentro deste conjunto de outros mecanismos importados do mundo branco e utilizados pelo clã para ascender em status e poder na região.

A escassez de peixes no alto rio Tiquié, em especial na comunidade de Pari-Cachoeira se evidencia como um problema cumulativo e que tem não apenas uma causa, mas a combinação dos diversos fatores ambientais, históricos e cosmopolíticos que foram analisados ao longo da tese. A situação tem se agravado principalmente nas comunidades com maior concentração populacional, que foram as antigas sedes das Missões Católicas e que hoje possuem as principais escolas da região. Ademais das principais causas da escassez de peixes já destacadas durante o longo caminho de trabalhos sobre a piscicultura e o manejo dos peixes na região, e que foram reiteradas pelos interlocutores da pesquisa, como a acidez e os baixos índices de nutrientes da água, a alta concentração populacional em comunidades pólo, a chegada de novas tecnologias, como os barcos a motor, uso de anzóis, malhadeiras, lanternas e máscaras que permitem a pesca de mergulho; outras causas importantes foram mencionados para a que a falta de pescado se agrave em Pari-Cachoeira. Uma das principais se deve a uma cosmopolítica que tem sido realizada de maneira inadequada por falta de especialistas rituais qualificados e que saibam se comunicar de maneira eficaz com os “donos dos peixes”. Os desdobramentos sobre a questão da falta de especialistas em Pari-Cachoeira tem uma relação direta aos obstáculos e investidas do processo de colonização, que além de perseguirem deliberadamente os *kumua*, *bayaroa* e *yaiwa*; continuaram agindo em outras esferas. Mesmo

com agência direta nos caminhos escolhidos e trilhados em sua história, os *Yeparã Panicu* enfrentaram profundas violências no encontro com os brancos. Alguns destes eventos foram marcantes como perdas irreparáveis para o conhecimento tradicional em Pari-Cachoeira e se refletem na perda da vitalidade dos *Pãresi*, no inadequado manejo do mundo, e conseqüentemente, na escassez dos peixes. Entre eles é possível destacar, a perseguição às *Bahseri'wi* e aos especialistas rituais pelos missionários; a perda do tambor Trocano levado por Koch-Grünberg; o período do internato salesiano que significou uma grande ruptura no processo de transmissão do conhecimento tradicional; a mudança na dieta tradicional fundamental para capacitar o corpo aos conhecimentos especializados; a queima de ornamentos sagrados; a “morte do ipadu”, com a perseguição realizada pela Polícia Federal brasileira em meados dos anos 1980 às roças de coca no alto rio Tiquié; e recentemente, com a chegada da luz elétrica, as televisões, celulares e redes sociais, “janelas para um mundo branco” que tem seduzido os jovens e ocupado um momento na rotina familiar que era de repasse do conhecimento tradicional.

Para se manterem como “donos” em uma comunidade multiétnica que atrai cada vez mais famílias de comunidades vizinhas por conta da escola, os *Yeparã Panicu* controlam os principais pontos de pesca, as áreas de terras cultiváveis, e também as negociações para viabilizar os locais que serão destinados às casas dos novos moradores. Embora grande parte das famílias *Yeparã Panicu* já não vivam lá por conta da migração para os centros urbanos como São Gabriel e Manaus, e as principais lideranças que ainda morem em Pari-Cachoeira já não pesquem, ainda há este controle sobre antigas residências vazias que podem passar grandes temporadas desocupadas, e sobre os locais privilegiados para a pesca neste trecho do rio Tiquié. Este controle sobre o rio não é recente e como visto na revisão histórica já era uma estratégia usada pelo ancestral *Pãresi*, o grande tuxáua do Tiquié, José Metri, que em períodos de conflitos impedia completamente a circulação de canoas no trecho sob seu domínio. Não precisar pescar, ter outras pessoas que pesquem para você, e ter acesso a uma renda que permita comprar produtos industrializados, inclusive de alimentação, é uma marca de prestígio que diferencia os *Yeparã Panicu*.

São estas lideranças que buscam a piscicultura, mas não uma piscicultura como as desenvolvidas nas experiências anteriores na região. Apesar do longo caminho de iniciativas neste âmbito, e as principais pesquisas desenvolvidas apontem para a viabilidade e sustentabilidade de um tipo de piscicultura de menor escala, com viveiros familiares, com peixes endógenos, de baixos impactos ambientais e voltados para a subsistência familiar, este não é o objetivo das lideranças *Yeparã Panicu*. Ainda que o peixe seja escasso em Pari-

Cachoeira, principalmente para as famílias que não são tradicionais da comunidade e não podem pescar na maioria dos pontos de pesca naquele trecho do rio, a criação de peixes desejada pelos chefes *Pãresi* é uma “piscicultura como a dos brancos”, de grande escala, com peixes exógenos e que busca uma alta produtividade. O resultado dessa produção pode não necessariamente ser destinado ao consumo familiar, como foi o caso dos peixes criados nos viveiros da Escola Dom Pedro Masa, que foram colocados para a venda no evento intercomunitário da Semana da Pátria, em 2022.

Essa piscicultura aos “moldes dos brancos” parece se adequar às aspirações dos *Yeparã Panicu* em âmbitos diversos: colocando-os na posição de quem alimenta, criando assim, assimetria e dependência naqueles que são alimentados (Costa, 2013); desenvolvendo uma atividade que gera renda, uma demanda frequente das lideranças; e, ao optar por este tipo de piscicultura, os chefes de Pari-Cachoeira parecem se livrar de toda uma diplomacia cosmopolítica que exige a negociação com os donos dos peixes, aspecto importante já que não possuem especialistas rituais. Estariam os *Yeparã Panicu* com o intuito de serem eles os próprios donos dos peixes? Esta é uma pergunta que fica. Ao analisar todo o caminho percorrido pelos *Yeparã Panicu*, e perceber o contínuo processo de se fazerem donos de Pari-Cachoeira e se fazerem chefes entre os Ye’pá Masã, concordo com o Professor Luis Cayón sobre o objetivo da piscicultura entre eles: “o que eles querem é alimentar!”. Alimentar no sentido de se colocarem em uma posição de superioridade através da alimentação, se diferenciar entre aquele que alimenta e quem recebe o alimento, criar uma dependência, um vínculo com aqueles que são alimentados. (Costa, 2013). A piscicultura neste contexto vem como mais um elemento estratégico dentro de um modo *Yeparã Panicu* que busca constantemente se sobressair e se legitimar enquanto chefe/dono.

Acredito que a principal contribuição deste trabalho, não esteja em suas “conclusões”, mas sim nas trajetórias apresentadas, embasadas pelas variadas fontes históricas e etnográficas, material que pode vir a ser bastante útil aos futuros pesquisadores que se aventurarem por estas temáticas. Os caminhos dos *Yeparã Panicu* e da comunidade de Pari-Cachoeira, a síntese sobre as iniciativas em torno da piscicultura na região, as perspectivas sobre os projetos passados e os que estão por vir, os depoimentos dados pelos conhecedores tradicionais e as narrativas contadas por eles, são todos fontes de informações privilegiadas que podem nos ajudar a entender melhor aspectos fundamentais da realidade dos Ye’pá Masã e do Alto Rio Negro. Por fim, o questionamento que deixo é sobre o julgamento que nós brancos tendemos a fazer sobre as comunidades indígenas, como Pari-Cachoeira, poderem ou não realizar grandes empreendimentos, tais como uma piscicultura em maior escala. Mesmo com os impactos e

mudanças causadas por todo o processo colonial é perceptível uma conotação pejorativa em torno de iniciativas que visem o lucro e não a subsistência entre os povos indígenas. Possíveis parceiros se afastarão de projetos em maior escala na Terra Indígena utilizando a justificativa dos possíveis impactos ambientais, enquanto outros tentarão minimizá-los, ao mesmo tempo que buscam atender as demandas da comunidade. Creio ainda ser um resquício de nossa colonialidade querer determinar o que pode ou não ser feito com os peixes produzidos, ou com a produção conquistada em outros projetos, como se fosse errado para o indígena buscar uma atividade que gere renda.

De toda forma, como dito na introdução, esta pesquisa integra um conjunto mais amplo de trabalhos que abordam a relação com os peixes e o Manejo do Mundo na região do Alto Rio Negro, e bem menos que respostas satisfatórias às principais questões propostas como cerne da pesquisa, como aquelas em torno da escassez de peixes em Pari e a insistência dos Yeparã Panicu na piscicultura, a sensação que dá ao finalizar a tese é que se abre um leque com muitas novas perguntas a serem debatidas pelos trabalhos futuros. O desejo pela piscicultura nas comunidades persiste, e com ele muitos questionamentos, tais como: quais serão os próximos passos destas criações de peixes em Pari e nas demais comunidades do rio Tiquié? Qual o tipo de piscicultura escolhido? Quem serão os parceiros? Como se dará a gestão? Como serão geridas as disputas internas que tanto dificultam o sucesso do empreendimento? Qual o lugar do conhecimento tradicional em meio à estas novas práticas? Certamente o novo cenário antropológico que agora conta com os acadêmicos indígenas, e os novos debates que se enunciam com a chegada deles, estará repleto de novas possibilidades para se pensar estes problemas.

REFERÊNCIAS

AETU (Associação Escola Indígena Utapinozona Tuyuka). *Wiseri Makañe – Casa de Transformação: Origem da vida ritual Utapinozona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira: AETU; São Paulo: ISA. 2005.

ALBERT, B. Ethnographic Situation and Ethnic Movements. Notes on post-Malinowskian fieldwork. In: *Critique of Anthropology*, 17(1): 53-65, 1997.

ALBERT, B. e RAMOS, A. R. *Pacificando o branco. Cosmologias do Contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora da UNESP, 2002.

ALMEIDA, Mauro W. B. de. Relativismo antropológico e objetividade etnográfica. *Campos*, v.3, 2003.

ANDRADE, Karenina. “Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye’kuana”. In: *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. W. Trajano Filho (org). Brasília: Athalaia. p.185 -204. 2010.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2006.

_____. Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro. *Revista Estudos Amazônicos*. Vol. V, nº 1, p.107-144, 2010.

_____. *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. G. Andrello (org). São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 2012.

_____. “Aún mi cuerpo aloja una lanza de los peces”: troca e predação no Noroeste Amazônico. *Anuário Antropológico*. v.42. n.1. 2017.

ÅRHEM, Kaj. ÅHREM, Kaj. Makuna Social Organization. A Study in Decent, Alliance and the Formation of Corporation Groups in the North-Western Amazon. *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, n. 4. 1981.

_____. “Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia”. In: *Local Belonging*. N. Lowell (ed). London: Routledge. 78-102. 1998.

_____. “Ecosofia Makuna”. In: *La selva humanizada*. F. Correa (ed.). Bogotá: ICAN-CEREC. 109-126. 1993.

AZEVEDO, Dagoberto. *Forma e conteúdo do bahsese Yepamahsã (Tukano). Fragmentos do espaço Di'ta/Nuhku (Terra/Floresta)*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM. 2016.

_____. *Pátu: o “pó da memória” dos conhecedores Ye’pamasa*. *Mundo Amazônico*, 12(1), 136-152. 2021.

_____. *Agenciamento do mundo pelos Kumuã Ye'pamahsã: o conjunto dos Bahse na organização do espaço Di'ta Nuhku*. Coleção Reflexividades Indígenas. Manaus: EDUA, 270 p. 2018.

AZEVEDO, D. e CABALZAR, A. (org). *Manejo dos peixes na bacia rio Tiquié*. FOIRN. ISA. São Paulo. 2012.

AZEVEDO, M. & AZEVEDO, A.N. *Dahsea Hausirõ Porã ukushe wiophesase mera bueri turi. Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. UNIRT – União das Nações Indígenas do Rio Tiquié: São Gabriel da Cachoeira, AM: FOIRN (NINR, v. 5). 2003.

ATHIAS, Renato. 2006. “Os Hupd'äh”. In: Henri Ramirez. *A Língua dos Hupd'äh do alto Rio Negro: Dicionário e guia de conversação*. São Paulo: Saúde Sem Limites. pp. 9-29

BALÉE, William. *Cultural Forests of the Amazon. A Historical Ecology of People and their Landscapes*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press. 2013.

BARBOSA, Manuel Marcos (Kedali) e Garcia ,Adriano Manuel(Kali). Upíperi Kalísi. História de Antigamente. História do Antigos Taliaseri-Phukurana. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 4. São Gabriel da Cachoeira: UNIRVA/FOIRN. 2000.

BARRETO, João Paulo. *Wai-Mahsã: Peixes e Humanos Um ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UFAM. Manaus, Amazonas. 2013.

_____. *Waimahsã: peixes e humanos*. Coleção Reflexividades Indígenas. Manaus: EDUA, 128 p. 2018.

_____. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro. Tese de Doutorado. UFAM.PPGAS. Manaus. 2021.*

_____. *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro*. Mil Folhas. Brasília, DF. 260p. 2022.

BARRETO *et al.* *Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos yepamahsã (Tukano)*. Coleção Reflexividades Indígenas. Manaus: Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena (NEAI)/Universidade Federal do Amazonas/EDUA, 2018.

BARRETO, João Rivelino. *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Coleção Reflexividades Indígenas. Manaus: EDUA, 2018. 167 p.

_____. *Úkuse: Forma de Conhecimento Tukano via arte do diálogo kumuânica*. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis. 2019.

BARTRA, Roger. 1997. *Wild Men in the Looking Glass: The mythic origins of European otherness*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

- BÉKSTA, Kazis Jurgis. *O começo – Mito de criação Desana*. Manaus: CENESC. 1974.
- _____. *A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo*. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura. 1988.
- BESSIRE, L., & Bond, D. Ontological anthropology and the deferral of critique: *American Ethnologist*, 41(3), 440–456. 2014.
- BUCHILLET, Dominique. “Pari Cachoeira: o laboratório tukano do projeto Calha Norte”. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. Aconteceu especial 18. São Paulo: CEDI, 1991. pp. 107-115.
- BRÜZZI, Alcionílio. *A civilização indígena do Uaupés*. Roma: LAS. 1977 [1962].
- _____. *O método civilizador salesiano*. Belém: Serviço de Imprensa Universitária. 1979.
- CABALZAR, Aloísio. *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.
- _____. (org.). *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié: conhecimentos tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2005.
- _____. (org.). *Manejo do mundo: conhecimento e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 2010.
- _____. (org.). *Ciclos anuais do Rio Tiquié: pesquisa colaborativa e manejo ambiental no noroeste amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 2016.
- CABALZAR, A e RICARDO, C. A. (eds.). *Povos Indígenas do Rio Negro. Uma introdução À diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. Mapa-livro, 3ª ed. Ver. São Paulo: ISA –Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN – Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro. 2006.
- CAYÓN, Luis. “En la búsqueda del orden cósmico: sobre el modelo de manejo ecológico Tukano oriental del Vaupés”. En: *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 37: 234-267. 2001.
- _____. *En las aguas de yuruparí: cosmología y chamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes. 2002.
- _____. Vivendo entre o “doce” e o “forte”: Natureza e sociedade entre os Makuna. *Anuário Antropológico*. Vol. 31, núm. 1, pp.51-90, 2006.
- _____. ”Lugares sagrados y caminos de curación – Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano Oriental. In: *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. G. Andrello (org). São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. p.168-194. 2012.

_____. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 2013.

_____. Disputas fraternas e chefia bicéfala: hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro. *Revista De Antropologia*, 63(2), e151160. 2020.

CAYÓN, Luís e CHACÓN, Thiago. “Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del alto río Negro desde una visión interdisciplinar”. In: *Anuário Antropológico/2013*, Brasília, UnB, v. 39, n. 2, p. 201-233, 2014.

CARVAJAL, Gaspar de, Alonso de ROJAS e Cristóbal de ACUÑA. *Descobrimento do Rio Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional. 1941.

CARVALHO, Marcelo. *Inverso: Diálogos Indígenas no Alto Rio Negro*. 2ª ed. São Gabriel da Cachoeira, AM. 2014

CHACÓN, Thiago. “On Proto-Languages and Archaeological Cultures: Pre-History and Material Culture in the Tukanoan Family”, *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 5 (1): 214-245. 2013.

CHACÓN, Thiago e CAYÓN, Luis. “Considerações sobre a exogamia linguística no Noroeste Amazônico”. *Revista de Letras da Universidade de Brasília*. 2013.

CHERNELA, Janet. “Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in the Arapaço Narrative”. In: Jonathan Hill (org.) *Rethinking History and Myth: Indigenous Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 35-49. 1988.

_____. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press. 1993.

_____. “Estrutura Social do Uaupés”. *Anuário Antropológico*. 81:59-69. 1983.

CIPAC. Coordenação Indígena de Pari-Cachoeira. *Kumuá Naâ Uúkuse Basesé: Origem do mundo e da humanidade. A sabedoria dos ancestrais Tukano do Rio Tiquié*. Recife, Associação Saúde Sem Limites, 2006.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado. Pesquisas de antropologia política*. Paulo: Cosac & Naify, 2003 (1974).

COSTA, Luiz. Alimentação e comensalidade entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. *Mana Estudos de Antropologia Social*. 19(3): 473-504, 2013.

DESCOLA, Philippe. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. Quito: Abya-Yala. 1989.

_____. “A selvageria culta”. In: *A outra margem do Ocidente*. A. Novaes (org). São Paulo: Companhia das Letras. 107-124. 1999.

_____. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard. 2005.

DESCOLA, P., & INGOLD, T. *Etre au monde. Quelle expérience commune*. Lyon: PU Lyon. 2014.

DIAKURU e KISIBI (Américo Fernandes e Durvalino Fernandes). *A Mitologia Sagrada dos Desana – Wari Dihputiro Põrã*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 2. Cucura/São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN. 1996.

_____. Bueri Kãdiri Marĩriye. *Os ensinamentos que não se esquecem*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 8. Santo Antônio/São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN. 2006.

DINIZ, Tulio. *O espaço da morte e a alteridade no Noroeste Amazônico. De selvagens a civilizados pelo olhar dos cientistas (1780-1905)*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/DAN/UnB. Brasília, 2017.

DUTRA, Israel Fontes. *“Pari-Cachoeira e Trinidad: convivência e construção da autodeterminação indígena na fronteira Brasil-Colômbia.”*. (Dissertação de Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Mestrado em Geografia. São Paulo, 2008.

DUTRA, Israel e DUTRA, Avelino. *Bayá, kumu e yaí. Os pilares da identidade indígena do Uaupés*. Manaus. Valer. 2018.

EPPS, Patience. “Language Classification, Language Contact, and Amazonian Prehistory”, *Language and Linguistic Compass*, 3/2:581-606. 2009

ERIKSEN, Love. *Nature and Culture in Prehistoric Amazonia. Using G.I.S. to reconstruct ancient ethnogenetic processes from archaeology, linguistics, geography, and ethnohistory*. Lund: Lund University. Cap. 7. 2011.

ESTORNILO, Milena. *Laboratórios na floresta: os Baniwa, os peixes e a piscicultura no Alto Rio Negro*. /Brasília: Paralelo 15, 2014.

FABIAN, Johannes. *Time and the Other: How anthropology makes its object*. Nova Iorque: Columbia University Press. 1983.

FARAGE, Nádia. 1991. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Paz e Terra.

FAUSTO, Carlos. “Donos Demais: Maestria e Propriedade na Amazônia”. *Mana Estudos de Antropologia Social*, 14, 2008. pp. 280-324.

FERREIRA, Alexandre Rodrigues. *Viagem Filosófica pelas capitânicas do GrãoPará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias – Antropologia*. Conselho Federal de Cultura.

_____. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. Belém, MPEG/CNPq. 1983. 1974.

FIGUEIREDO, Paulo Maia. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os baré do Alto Rio Negro (AM)*. Tese de doutorado. PPGAS-MN/UFRJ. 2009

FULOP, M. Aspectos de la cultura Tukana – cosmogonía. *Revista Colombiana de Anthropología*, 1956, p. 339-371.

GALVÃO, Venceslau (Tõrãmu Bayaru) e Raimundo GALVÃO (Guahari Ye mi). 2004. *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porá*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 7. Pato/São Gabriel da Cachoeira: ONIMRP/FOIRN.

GENTIL, Gabriel. *Mito Tukano*. Zürich/Basel: Waldgut. 2000.

_____. *Povo Tukano. Cultura, história e valores*. Manaus: EDUA. 2005.

_____. “Bahsariwii – A Casa de Danças”. *História, Ciência e Saúde – Manguinhos, Rio de Janeiro*, v. 14, suplemento, 213-255. 2007.

GIACONE, Antonio. 1949. Os Tucanos e outras Tribus do Rio Uaupés. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.

GOLDMAN, Irving. *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press. [1963]1979.

GOODY, Jack. *O Roubo da História. Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. São Paulo: Contexto. 2008.

GOW, Peter. “Land, People, and paper in Western Amazonia”. In: *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. E. Hirsch e M. O’Hanlon (orgs). Oxford: Clarendon Press. 43-62.1995.

_____. “Piro, Apurinã, and Campa: social dissimilation and assimilation as historical process in southwestern Amazonia.” In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (Ed.) *Comparative Arawakan histories: rethinking language family and culture area in Amazonia*. Chicago: University of Illinois Press. 2002.

GRAEBER, D. Radical alterity is just another way of saying “reality”: A reply to Eduardo Viveiros de Castro. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5(2), 1–41. 2015.

GRAEBER, David, e WENGROW, David. *O despertar de tudo. Uma nova história da Humanidade*. Companhia das Letras. 2022.

HECKENBERGER, Michael. “Rethinking the Arawakan Diaspora: Hierarchy, Regionality, and the Amazonian Formative”. In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (orgs). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 99-122. 2002.

_____. “Deep History, Cultural Identities, and Ethnogenesis in the Southern Amazon”. In: *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. A. Hornborg e J. Hill (orgs). Boulder: University Press of Colorado. 57-74. 2011.

HEMMING, John. *Ouro Vermelho. A conquista dos índios brasileiros*. São Paulo: Edusp. [1978] 1995.

HIRSCH, Eric. "Introduction. Landscape: between Place and Space". In: *Anthropology of Landscape: Perspectives on Space and Place*. E. Hirsch e M. O'Hanlon (orgs). Oxford: Clarendon Press. 1-30. 1995.

HOLBRAAD, Martin. "Ontology Is Just Another Word for Culture: Against the Motion (2)." *Critique of Anthropology* 30 (2): 179-85. 2010.

HORNBORG, Alf. "Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia". *Current Anthropology*, 46 (4): 589-620. 2005.

HORNBORG, Alf e Jonathan D. HILL. "Introduction: Ethnicity in Ancient Amazonia". In: *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. A. Hornborg e J. Hill (orgs). Boulder: University Press of Colorado. 1-27. 2011.

HUGH-JONES, Cristine. *From the Milk River: Spatial and temporal process in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press. 1979.

HUGH-JONES, Stephen. "Bride-Service and the absent gift". In: *Journal of the Royal Anthropological Institute*. (N.S). N 19, 356-377. *Royal Anthropological Institute*. 2013.

_____. "Escrever na pedra, escrever no papel." In: *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. G. Andrello (org). São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN p.138 -167. 2012.

_____. "Afterword". In: *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia University Press. 405-412. 2004.

_____. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 2, p. 45-68. 2002.

_____. "Clear Descent or Ambiguous Houses? A RE-Examination of Tukanoan Social Organisation". In: *L'Homme*, tome 33. N.126-128. La remontée de l'Amazone. p.95-120. 1993

_____. *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press. 1979.

INGOLD, T. 2016. *A Naturalist Abroad in the Museum of Ontology: Philippe Descola's Beyond Nature and Culture*. *Anthropological Forum*, 26(3), 301–320.

IUBEL, Aline. Mineração e(m) Terras Indígenas: reflexões a partir do alto rio Negro. *Maloca. Revista de Estudos Indígenas* | Campinas, SP | v. 3 | p. 1 - 31 | e020005 | 2020.

JAKSON, Jean. *The Fish People. Linguistic Exogamic and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983.

KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas*. Manaus: FSDB/Edua, [1903/1905] 2005.

KOHN, E. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: Univ. Calif. Press. 2013.

_____. Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 311–327. 2015.

KRENAK, Aílton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras. 46p. 2019.

LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago de Leite. Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 2005.

LOLLI, Pedro. *As redes de trocas rituais dos yuhupdeh no igarapé castanha através dos benzimentos (mihdtd) e das flautas de Jurupari (Ti')*. Tese de Doutorado, faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2010.

LOPES DE SOUZA, Boanerges. *Do Rio Negro ao Orenoco (A Terra – O Homem)*. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos índios. Publicação 111. 1959.

LUCIANO, Gersem José dos Santos. *Educação para Manejo e Domesticação do Mundo, entre a escola ideal e a escola real: os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia social -UnB. 2011.

_____. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil Contemporâneo. In: RAMOS, Alcida Rita (org.). *Constituições nacionais e povos indígenas*. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2012, 238 pp.

MAIA, Gabriel Sodrê. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Coleção Reflexividades Indígenas. Manaus: EDUA, 348p. 2018.

MAIA M. e MAIA T. Akito e Ki'marô. *Ïsâ Yêkisimia Masike'. O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 6. São Gabriel da Cachoeira: COIDI/FOIRN. 2004.

MAIA, A. e ANDRELLO, G. Ye'pâ-Di'ro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Uaupés. *Mundo Amazônico*, 10 (1): e74221. 2019.

MARINHO, Oseias. *Identidade e Hierarquia entre os Turoporã do rio Tiquié, Amazonas*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2012.

MARTINI, André Luiz. *Filhos do homem: a introdução da piscicultura entre populações indígenas no povoado de Iauaretê, Rio Uaupés*. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas.2008.

MEIRA, Márcio. *A persistência do aviamento. Colonialismo e história indígena no Noroeste amazônico*. São Carlos: EdUFSCar, 480 p. 2018.

MEIRA, M.; POZZOBON, J. De Marabitanas ao Apaporis: um diário de viagem inédito do Noroeste Amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 15, n. 2, p. 287-335, 1999.

MEGGERS, Betty. *Amazônia. A ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte: Itatiaia Editora. 1987.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. “Introdução”. In: Alexandre Rodrigues Ferreira. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. Belém, MPEG/CNPq, pp. 12-42. 1983.

NEVES, Eduardo Góes. “Tradição oral e Arqueologia na história indígena no Alto Rio Negro”. In: L. Forline, R. Murrieta e I. Vieira (orgs.). *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 71-108. 2005.

_____. “Não existe neolítico ao sul do Equador: as primeiras cerâmicas amazônicas e sua falta de relação com a agricultura”. In: *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia. Rumo a uma nova síntese*. C. Barreto, H. Pinto Lima e C. Jaimes Betancourt (orgs). Belém: IPHAN. 32-39. 2016.

_____. “Uma rede de fios milenares: um esboço da história antiga do Rio Negro”. In: *Baré. Povo do rio*. M. Herrero e U. Fernandes (orgs). São Paulo: Edições SESC. 42-59. 2015.

_____. “A história dos Tariano vista pela oralidade e pela arqueologia”. In: *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. G. Andrellos (org). São Paulo: Instituto Socioambiental; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN. 223-245. 2012.

_____. “Archaeological Cultures and Past Identities in the Pre-colonial Central Amazon” In: *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. A. Hornborg e J. Hill (orgs). Boulder: University Press of Colorado. 31-56. 2011.

OLIVEIRA, Ana Gita de. 1995. *O mundo transformado: um estudo da “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. 2016. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. Tese de doutorado. PPGAS. Florianópolis: UFSC.

OLIVER, José R. “The Archaeology of Forest Foraging and Agricultural Production in Amazonia”. In: *Unknown Amazon. Culture in Nature in Ancient Brazil*. C. McEwan, C. Barreto e E. Neves (orgs). London: The British Museum Press. 50-85. 2001.

PAGDEN, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

PÃRÕKUMU, Umusi e Tõrãmu KEHÍRI (Firmiano Lana e Luís Lana). *Antes o mundo não existia*. Mitologia dos Antigos Desana – Kehípõrã. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 1. São João Batista do Rio Tiquié/São Gabriel da Cachoeira: UNIRT/FOIRN. 1995 [1980].

POZZOBON, Jorge. *Isolamento e endogamia. Observações sobre organização social dos índios Makú*. Dissertação de Mestrado, Universidade federal do rio Grande do Sul. 1983.

_____. *Vocês, brancos, não têm alma: histórias de fronteira*. Belém: EDUFPA: MPEG. 2002.

PRATT, M. L. *Os Olhos do Império: Relatos de viagem e transculturação*. Bauru: EDUSC, 1999.

RAMIREZ, H. *A fala tukano dos Ye'pâ-Masa*. Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia Cedem. 3T. (Gramática, Dicionário e Método de Aprendizagem). Manaus: Inspetoria Salesiana da Amazônia – CEDEM. 1997.

RAMOS, Alcida Rita. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Wisconsin Press, 1988.

_____. O índio hiper-real. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. n.28. pp. 5-14. 1995.

RAMOS, Danilo. *Círculos de coca e fumaça*. São Paulo: Editora Hedra. 2018.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. “Algunos conceptos de geografía chamanística de los indios Desana de Colombia”. In: *Contribuições a antropología em homenagem ao professor Egon Schaden*. São Paulo: Fundo de Pesquisas do Museu Paulista. 255-270. 1981.

_____. “Categorías de animales, restricciones alimenticias y el concepto de energías cromáticas entre los Desana”. En: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 23-75. (1997) [1978].

REZENDE, Justino. Transformação da vida de um menino Tuyuka no internato salesiano de Pari-Cachoeira: Leitura antropológica do internato como uma estrutura total (1970 -1979). *Tellus*. Ano. 18, n. 37, set./dez. 2018.

RIVIERE, P. *Individual and Society in Guianas. A comparative study of Amerindian social organization*. Cambridge: Cambridge University Press. 1984.

RODRIGUES, Raphael. *Relatos, trajetórias e imagens: Uma etnografia em construção sobre os Ye'pa Masa do Baixo Uaupés*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2012.

SANTOS-GRANERO, Fernando. “Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia”. *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2 (May), pp. 128-148. 1998.

_____. “The Arawakan Matrix: Ethos, Language and History in Native South America”. In: *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (orgs). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 25-50. 2002.

SARMENTO, Francisco da Silva. *O médio Rio Negro Indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, UNB, 2018.

SCHAAN, Denise. *Sacred Geographies of Ancient Amazonia. Historical Ecology of Social Complexity*. Walnut Creek: Left Coast Press. 2012.

SEEGER, A.; DAMATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional*, n. 32, 1979.

SILVERWOOD-COPE, Peter. *A contribution to the ethnography of the Colombia Maku*. Doctoral dissertation. University of Cambridge. 1972.

_____. *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB. 1990.

SORENSEN, Arthur. "Multilingualism in the Northwest Amazon". *American Anthropologist*. Vol. 69, n. 6 (Dec. 1967), 670-684. 1967.

SPIX, Johan von e Karl Friedrich von MARTIUS. *Viagem pelo Brasil. 1817- 1820*. vol. III. São Paulo: Edições Melhoramento; Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro; Ministério da Educação e Cultura. 1976.

SPIVAK, Gayatri C. *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: Editora da UFMG. 2010.

SPRUCE, Richard. *Notas de un botánico sobre el Amazonas y los Andes*. Quito: S.E. 1908 [1853].

STRADELLI, Ermanno, *Lendas e notas de viagem. A Amazônia de Ermanno Stradelli (1887-1926)*. São Paulo. Martins Fontes. 2009.

TAUSSIG, M. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora Paz e Terra, 482 p. 1993.

TUKANO, Álvaro. *O Mundo Tukano Antes dos Brancos*. Brasília: INCTI/UnB/CNPq. 2017.

VIDAL, Silvia. "The Arawak-speaking groups of northwestern Amazonia: amerindian cartography as a way of preserving and interpreting the past." In: Whitehead, N. (Ed.). *Histories and historicities in Amazonia*. London: University of Nebraska Press. 2003.

VINENTE, Fabiane dos Santos. *O arco e o fuzil: A convivência entre os Ye'pâ-Masa e os militares do Exército Brasileiro em Pari-Cachoeira, Noroeste Amazônico*. (Tese de Doutorado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2018.

_____. *O arco e o fuzil: alteridade e relação no cotidiano dos Tukano de Pari-Cachoeira*. Manaus: Reggo. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.2, n.2, p.115-144. 1996.

_____. *A Inconstância da Alma Selvagem*. Rio de Janeiro: Cosac & Naify Edições, 2002.

_____. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti*, v.2, n.2, 2004.

WALLACE, Alfred Russel. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Edições do Senado Federal, v. 17. Brasília: Senado Federal. 2004.

WEIGEL, Valéria, e RAMOS, José Ademir. O processo educativo dos internatos para os índios do Alto Rio Negro – Amazonas. In: Lucy Seki (org) *Linguística Indígena e Educação na América Latina*. Editora da Unicamp. 1993.

WOLF, Eric. *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press. 1982.

WOORTMAN, Klaas. *O Selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, humanismo e escatologia*. Brasília: UnB. 2004.

WRIGHT, Robin. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras; São Paulo: Instituto Socioambiental. 2005

_____. *The history and religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro valley*. Tese de doutorado. University Microfilms, Ann Arbor. 1981.

_____. *Mysteries of the jaguar Shamans of the Northwest Amazon*. Lincoln and London: University of Nebraska Press. 2013.

ZUCCHI, Alberta. “A new model of the Northern Arawakan Expansion”. *Comparative Arawakan Histories. Rethinking Language Family and Culture Area in Amazonia*. J. Hill and F. Santos-Granero (orgs). Urbana and Chicago: University of Illinois Press. 199-222. 2002.

ANEXO I

HISTÓRICO YEPARÃ PANICU - Afonso Machado

HISTÓRICO DOS TUKANOS “YEPARÃ PANICÚ” E SUA ORGANIZAÇÃO SOCIAL; TRANSLADO DOS TUKANOS DE PIRACUARA/COLOMBIA PARA O RIO TIQUIÉ; FUNDAÇÃO DA MISSÃO SALESIANA E CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS; POLÍTICA DE EDUCAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS SALESIANOS E POLÍTICA DO MOVIMENTO INDÍGENA DE PARI-CACHOEIRA/RIO TIQUIÉ NO NOROESTE AMAZONICO NA ÀREA DENOMINADA “CABEÇA DO CACHORRO”.

ORGANIZAÇÃO SOCIAL DOS POVOS INDÍGENAS TUKANOS:

Após o surgimento da humanidade, via Navio estilo anaconda, os Povos Indígenas Tukanos do Alto Rio Negro viviam e habitavam no Rio Papurí/afluente do Rio Uaupés no local chamado Piracuara/Colômbia, divididos em classes/Sibs assim relacionados:

Classe Superior:

01° K̄marõ Wauro(chefe)

02° Yupuri Wákapea

03° Yepasurin Kuiseré

04° K̄marõ

05° Bú Diperi

06° Seriby Oyé

07° Pamó

08° Mimi Sipé

09° Toanrõ

10° Doethyro

11° Yupuri Waró

12° Yupuri Nerõ

13° Unrenmirin Sararó

CLASSE NOBRE:

14° yeparã Panicú (Tucanos de Pari-Cachoeira)

15° Yupuri Bubera (Tucanos de São Domingos)

16° *Yupuri Diipé (Tukanos de Sto Antonio e Maracajá)*

17° *Yupuri Merin (Tukanos de São Paulo)*

18° *Ñahori Ñiranpé Porã (tukanos de ananás)*

19° *Kumarõ Porã (Tukanos do Rio Papurí)*

CLASSE MÉDIO:

20° *Unrenmirin Sacuró*

21° *Buí Papera*

22° *Erein Turó*

23° *Secei Omepere*

24° *Aruperi*

25° *Unremirin Ahunsiron (Turoporã apelido) Marinho,*

Sampaio, Azevedo, Gomes ...

26° *Bohsó Cahperi*

27° *Kumarõ Uosoan*

28° *Ahkto Koanpá*

29° *Yupuri Baaporã*

CLASSE INFERIOR:

30° *Yepá Bayri*

31° *Aunsiron Yeró*

32° *Yai*

33° *Yupuri Umucisi*

34° *Yupuri Bayaporã*

35° *Aunsiron Baporã*

36° *Ahnprnkeri Porã*

Esta é a relação da Classe Social dos Tukanos do Triângulo Tukano no Alto Rio Negro no noroeste Amazônico.

A maioria dos Tukanos da Classe Superior se transladaram para o Nordeste e uma parte para o Estado do Pará e a maioria da Classe Nobre estão todos no Rio Tiquié com toda a sua mitologia, sua história e sua cultura sediados em Pari-Cachoeira.

TRANSLADO DO YEPARÃ PANICÚ DA REGIÃO DO RIO PAPURÍ PARA A REGIÃO DA CALHA DO RIO TIQUIÉ, AMBOS AFLUENTES DO RIO UAUPÉS NO NOROESTE AMAZONICO.

Após a origem da humanidade a região do Rio Tiquié era habitado por vários grupos de índios, originários desta Cachoeira Bussapoéa(samaúma), selvagememente bravios, como: Nohāyarā, Waiararā, Waumuarā, Detuarā, Parenrōan, Mehtā, Buhpuamaçã, Yapiamaçã, Emoāmaçã, Oá e Cenrā.

Na época qualquer tribo do Norte especialmente do noroeste amazônico, era arredia de qualquer civilização, por isso contavam o dia, mês e ano e sim através dos astros(lua e estrelas), portanto não temos uma data marcante quando o Yeparã Panicú desbravou o Rio Tiquié, quando na época os primeiros habitantes do Rio Tiquié sofreram várias invasões e agressões físicas, morais e psicológicas pelos brancos comerciantes e neste Rio Tiquié travou várias lutas sangrentas entre índios e brancos. Não suportando as agressões os índios acima mencionados, evacuaram do Rio Tiquié, fugindo para lugares distantes como no Rio Apaporis, Rio Caquetá(Colombia) e Japurá.

Neste período de acontecimentos por outro lado no Rio Papurí, local denominado em língua tukana “Waiperi”- Piracuara/Colômbia, o Yeparã Panicú o nosso antigo originário Pai da Geração não viviam bem dentro do seu clã com seus irmãos, havia muita inveja e discriminação, assim o nosso ancestral vivia com a sua mulher e uma filha casada com um tariano sob a sombra de humilhações. O seu genro tariano trabalhava viajando com os comerciantes brancos ao longo do Rio Negro e seus afluentes.

Numa dessas viagens conheceu o Rio Tiquié e seu aspecto geográfico, e levou conhecimento ao seu sogro Yeparã Panicú sobre a abundância de caça e pesca, enfim um lugar ideal para povoar e morar sem depender de ninguém. O Yeparã Panicú refletiu sobre a sua condição reprimida dentro do clã e sozinho em companhia com o seu grupo decidiu conhecer o lugar indicado pelo seu genro para o futuro HABITAT de sua geração. Guardou sigilo e não fez comentário com ninguém sobre a sua decisão e então começou a providenciar rancho para a sua viagem com a sua mulher e o seu grupo, fé e confiança para consigo mesmo, despediu-se de seu irmão K̄maro Wauro alegando que vinha para um grande passeio, aproveitando de fazer pescaria para um lugar bem distante, iniciou descendo o Rio Papurí vários dias, até que parou na Boca do Rio Tiquié, abaixo de Taracué no local chamado em Tukano “Wetáperaco” com português Muçuncoara, onde notou a realidade da abundância da pesca. Ali fez a sua primeira roça para plantar as mudas que a sua mulher trazia, como: Manivas de várias espécies, batatas, cará, banana, cucura.

Prosseguiu subindo ao longo do rio, parou no lugar chamado Japú no outro dia prosseguiu a sua viagem parando num local chamado Santa Isabel parou por um mês, ali fez a sua segunda roça plantou maniva e demais mudas a sua esposa trazia. Passado um mês prosseguiu a sua

viagem até a Boca do Igarapé Anta, abaixo da Comunidade Pirarara Poço, ali fez sua terceira roça fez a sua devida plantação de mudas. Prosseguindo subiu ao longo do Rio Tiquié até o Lago do Arraia, simplesmente pernitoou e prosseguiu subindo até a Boca do Igarapé Samaúma em todas essas passadas fazia roça e plantava as mudas que a sua esposa trazia. Gostou imensamente de todos os lugares por onde veio parando e passando, pois realmente a região era impressionante e admirável por natureza e tudo que ela oferecia de bom como as matas, os igarapés, os lagos e enfim a total liberdade de viver bem e em paz sem depender de ninguém, vivendo de subsistência na caça, pesca e frutas.

Após resolveu retornar, parando em todos os lugares por onde ele veio fazendo suas roças e foi devagar limpando-as, até que retornou para junto de seu irmão K̄maro Wauro em Piracuara.

Retornando conversou com seu irmão K̄maro Wauro, sem tocar no assunto de sua viagem, retomando o seu cargo de assessor do chefe Wauro, passado uns meses retornou novamente para o Rio Tiquié, em todos os lugares por onde ele tinha passado veio limpando as suas roças, fazendo a sua pescaria, caçaria, do último sítio Boca do Samaúma subindo pernitoou na Cachoeira Tukano, da Cachoeira Tukano, chegou em uma Capoeira, hoje denominada Comunidade de São José I, ali fez outras roças, recolheu maniva das roças anteriores e fez a sua devida plantação, feito isto retornou para Piracuara.

O Corajoso Yeparã Panicú, sempre o seu ideal fixo e o único objetivo, permaneceu pouco tempo entre seus irmãos e manteve sempre em sigilo o seu ideal. Mas as Senhoras mulheres já comentavam entre elas que o Yeparã Panicú estava se preparando para separar do clã dos tukanos para um lugar bem distante e bem melhor. No meio dessas conversas o Yeparã Panicú voltou novamente para o Rio Tiquié em São José I, fez a limpeza da roça e prosseguiu a sua viagem subindo o Rio Tiquié, avistando muitos lugares bonitos, quando parou num lugar onde havia lagos e praias e deu o nome de “Waruseraco” em língua tukana e vendo que os lagos tinham abundância de peixe desde aquele tempo já considerou como patrimônio para os seus descendentes, atual comunidade São João Batista. No outro dia continuou a sua viagem e ao meio dia chegou aqui no CIRIPA em língua tukana significa (cerca de pegar peixes) e hoje Pari-Cachoeira.

Avistou a duas Cachoeiras e em ambas fez a sua vistoria, analisou e notou um lugar ideal lindo por natureza, caça e pesca em abundância e muita terra para cultivar, enfim a total liberdade de viver sem interferência de ninguém.

Construiu a sua barraquinha abaixo da segunda cachoeira na praia na boca do pequeno igarapé para o seu pernitoite, infelizmente na boca da noite foi espantado e assustado por “Wãhtin” (fantasma) que no entender do velho seriam as almas dos mortos (brancos e índios), não suportando desfez a sua barraquinha e embarcou novamente para a canoa e foi passar a noite na pedra que fica no final da correnteza da cachoeira, a pedra denominada “Waimaçã” que significa “REI DOS PEIXES”.

No outro dia, após o seu mingau preparou o cigarro da paz, e também preparou breu para defumar, enviando todas as almas mortos para o mar dos mortos, impedindo de quaisquer

males da natureza e de fato ficou tudo bom e o Velho Aventureiro sentiu firme com o seu ideal positivo, então se deu ao trabalho de fazer a sua primeira grande roça. Após queimada retornou ao seu sítio Santa Isabel para colher mudas como: maniva, batatas, cucura, cará, abiu e outras, de volta queimou e fez a sua plantação. Fizeram um acordo com a sua esposa de ali definir a sua terra e para os seus descendentes.

E assim esta Terra ficou definida por Yeparã Panicú como a terra de seus netos e de toda a sua geração Tukana com o nome “YEPARÃ PANICÚ”. Após ter planejado e decidido retornou para junto de seu irmão K̄maro Wauro no retorno parou no eu sítio Santa Isabel, fez o seu rancho como: farinha, tapioca e peixe.

Enquanto isso no Rio Papuri a ausência do Yeparã Panicú repercutia um grande desfalque para o clã e a conversa de seus parentes estava no auge da verdade e o seu irmão Wauro estava preocupado com a situação.

O Yeparã Panicú, chegou em Piracuara nos dias de preparação para uma grande Festa de Cerimonia, enquanto seus irmão estavam preparando caxirí (bebida regional).

Assim que o K̄maro Wauro soube do regresso do seu irmão foi ao seu encontro, após a recepção explicou ao seu irmão Yeparã Panicú sobre os fatos ocorridos durante a sua ausência e o pressentimento que ele teve, convidou ele para assessorar das funções Cerimoniais.

Conforme o pedido do K̄maro Wauro as ordens foram cumpridas pelo Yeparã Panicú. Após ter participado do Grande dia de Festa de Cerimonia, o velho Panicú, deixou o seu Sítio Piracuara/Rio Papuri, rumo não seu destino para o Rio Tiquié e não esqueceu de apresentar o seu ideal ao seu irmão maior Wauro. Este no meio do maior pranto o deixou partir. E segundo a narração verídica o nosso pai da geração Yeparã Panicú, foi o único e o primeiro que chegou ao Rio Tiquié para povoar e morar e ninguém mais além dele e cuja a sua descendência está atualmente sediada em Pari-Cachoeira.

Assim que retornou a Pari-Cachoeira para ficar definitivamente o corajoso YEPARÃ PANICÚ construiu uma maloca no lado esquerdo de quem sobe, para permanecer com seus filhos, irmãos e criados.

Nos primeiros dias após, ter chegado em Pari-Cachoeira construiu uma pequena barraquinha e nos dias seguintes fez uma roça bem grande para trazer e plantar as mudas maniva de todas as espécies, fruteiras e demais cereais, retornou em São José e notou que tinha gente tirando as folhas de epadú, vendo isto, vigiou e prendeu um casal em fragrante, eram os ancestrais dos hupda, servidores braçais dos índios bravios que moraram anteriormente naquele local CIRIPA, o chefe Yeparã Panicú, chegando em casa deu ao casal farinha, tapioca e mais algo que tinha. Passado dois dias, a casal chegou junto ao Yeparã Panicú com mais gente trazendo consigo; aturás, balaio, carnes de tatú, paca, cutia e macaco; e o velho em troca deu farinha, tapioca, massa, tabaco e outros.

A conversa entre os hupdas era através de sinais e o velho informou a eles que o sítio definitivo seria na Cachoeira CIRIPA.

Assim quando o velho se instalou definitivamente os hupdas chegaram e ficaram servindo o velho. Eram os ancestrais do finado João Bonfim..

Após o povoamento do Rio Tiquié por Yeparã Panicú, as visitas dos seus irmãos eram constantes os restantes dos irmãos do Panicú que ficaram em Piracuara na companhia do seu irmão Wauro, não sentiram bem com a separação do seu irmão, viviam desgostosos, só de pensar no ente querido e criaram a idéia de segui-lo para onde ele estava.

Portanto, o Pai da Geração do Bubera, Dipeá, Merinrã e Ñahori Ñirãpe porã, se deslocaram do Rio Papuri para o Rio Tiquié, seguindo o seu irmão Yeparã Panicú. Estes chegaram com o ideal de viverem juntos como nos velhos tempos em Piracuara, foram bem recebidos pelo seu irmão, pois este visando o bem estar social e a tranqüilidade de todos, refletiu e decidiu não viver mais em uma só aldeia e sim em várias aldeias. Então assim fez a divisão e a separação das moradas ao longo do Rio Tiquié, dando-lhes o direito ao trabalho e cultivo, caça e pesca nas respectivas áreas e seus limites favoráveis.

Geração do Yupuri Bubera, Yupuri Merin, decidiram ficar em Pari-Acima, tendo como limite da água Branca à caruru cachoeira.

Os descendentes do Yupuri Dipé decidiram ficar abaixo do Waruseraco, (atual Comunidade de São João) limitando da Boca do Igarapé Cabari até a Boca do Igarapé Esteios.

O Yepara Panicu decidiu ficar em Ciripa (atual Pari-Cachoeira), tendo seus limites como: Boca da Branca até Boca do Igarapé Cabari, com Todos os lagos para a sua pesca e caça para a sua futura geração.

Apenas uma família decidiu ficar no Rio Uaupés e deu a sua devida satisfação ao seu irmão Yeparã Panicú. Que ficaria num lugar chamado Ponta Abacaxí, atual Comunidade de Ananás.

O último a chegar foi o seu irmão Maximiun ou Maximiano do clã Turoporã este recebeu a área do Médio Tiquié de São Francisco até Micura com as suas respectivas divisões para facilitar sua pescaria, caças, roças e demais outras atividades.

Na época tudo correu normalmente, nada de divisões e o Yeparã Panicú era muito respeitado e considerado por seus irmãos.

LAÇOS MATRIMONIAIS (PATRILINEARIDADE E MATRILINEARIDADE)

Com o passar dos tempos chegaram também seus cunhados como dos:

YUPURI BUBERA, tinham por tradição casar (amigar), formar marido e mulher com os tuiucas do Igarape Cabari e Vice versa.

YEPARA PANICU, apelido (bati tororan) quando chegaram os primeiros desbravadores em Ciripa, estes chegaram somente com as suas esposas na sequência os seus cunhados, no princípio os tukanos de Pari-Cachoeira, não poderiam e deviam casar entre tukanos(as), e sim

somente com os seus (as) primos(as) de outros clãs, tinham por tradição unir ao matrimônio com seus(as) primos(as): Tuiucas, Tarianos, Dessanos, Piratapuia e outros.

YUPURI DIPE, (Sto Antonio e Maracajá) estes tukanos matinhavam os mesmos procedimentos tinham seus matrimoniais(vice versa) com os seus cunhados dessanos do Igarapé Cucura Manaus e outros(as).

URENMIRIN AUNSIRON, apelido Turoporan, comunidades São Francisco, Sta Luzia, São José I e II, Barreira, Boca da Estrada, Cunuri, Pirarara Poço, Acara Poço, Micura e Rio Casatanha (trovão) tinha como cunhados os dessanos do castanho, Hupdas.

Yeparã Panicu, após ter fundado Cirípa, formou um grupo de uma comissão de toda a Região para fazer uma viagem à Região do Traíra e Apaporis, conheceu o Rio Traíra e a cordilheira da Serra do Traíra e a Região do Rio Apaporis, antes da comissão viajar para a REGIÃO DO TRAIRA, chegou com o Yeparã Panicú o seu primo Buhpuamaçã, com o corpo todo ticado com faca, vendo a situação do primo o Velho Panicú, ficou muito furioso e mandou chamar o seu tio Maximium que era guerreiro quando este chegou autorizou a matar todos os Nohayarã. Este conseguiu matar todos os índios bravios e somente escapou um, e que até hojeandam-se revoltando, ÍNDIOS BRAVIOS como: Noãhyarã, Detuarã, Cawyria, Buhpuamaçã, por ser a sua terra Natal e a Cachoeira CIRIPA é a cachoeira de sua origem.

E nesta viagem, vários Hups o fizeram companhia durante vários meses e estes sabiam os lugaresp sagrados onde tinha metal brilhante como sol, pedras verdes e coloridas, pedras roliças mármores, o velho catava alguns para usar nas cerimônias, como enfeites ou ornamentos.

NOMES TRADICIONAIS DE BENZIMENTOS DOS YEPARA PANICU.

Os Tuakanos Yepara Panicu, tradicionalmente eram benzidos cada um com o seu nome do primogênito ao mais novo, tanto masculino como feminino.

Estes são nomes tradicionais do sexo masculino: 1- Yepasurin,

2- Doetyró ,

3-Kumaron,

4- Yupuri,

5- Unrenmirin,

6- Buú,

7- Suegu

Nomes tradicionais do sexo feminino:

1- Yepasurion,

2- Yepário ,

3- *Diatoh,0*

4- *Duihgo,*

5-*Yusuro,*

6- *Yusio,*

7-*Nhigon*

SOBRENOMES DADOS PELOS MISSIONÁRIOS ATRAVÉS DO BATISMO DO PRIMOGÊNITO AO MAIS NOVO DA GERAÇÃO YEPARAN PANICU.

Após terem dados os ensinamentos básicos, princípios de higiene, educação e catequese os missionários deram o sacramento do BATISMO assim tornando filhos de Deus vivo, com os seguintes nomes:

1- Machado

2- Brandão

3- Abreu

4- Fontes

5- Gentil

6- Costa

7- Arantes

8- Maranhão

9- Reis

10- Teles

11- Castro

SERVIÇOS DE PROTEÇÃO AOS INDÍGENAS NA REGIÃO DO TIQUIÉ.

S . P . I.

Na década dos anos 1880 andavam na região do Rio Tiquié, vários comerciantes (tira couro), caçadores de pessoas para usar nos serviços baratos , vários indígenas foram levados pelos comerciantes, e lotados nos seringais e piaçabais na banda de Santa Isabel do Rio Negro, Barcelos e até Manaus, uns tem descendentes por estas bandas e outros sumiram nos seringais e piaçabais atacados por malária ou febre amarela.

#Em 1882, foi indicado para o cargo de Tuchaua-Capitão da Missão São Pedro d'Alcantara o Sr. João Pacuema Silqueira pelo Frei Venancio Zilocchi da congregação Franciscana este atuou o cargo até sua morte em 1886.

#E nesse espaço andavam na Região do Tiquié o Servidores do SPI, Serviço de Proteção aos Índios do Rio Uaupés, após a morte do Tuchaua João Pacuema Silguera o seu filho Manoel Pacuema recebe o Patente e assume o Cargo de Capitão da aldeia CIRIPA, conforme a cópia datado 29 de janeiro de 1886 e assim sucessivamente, conforme demonstram nas fotos(Patentes dos Tuxauas do Rio Tiquie).

****Em 1902, foi construído como replica o TROCANO YARA dos tucanos de Pari-Cachoeira, este Trocano foi usado para as primeiras batidas na Celebração da maturidade do JÚLIO JOSÉ, a repercussão do som chegava até a cachoeira Carurú(Pari-acima) e abaixo até a Boca do Castanha (Comunidade São Luís).*

Era um instrumento usado para dar sinal ou convite para as grande festas e cerimonia e alerta para as guerras.

Após 38 anos de mandato ou após a sua morte em 1924, assume o Sr. JOSÉ PACUEMA, com o Patente do SPI, a cargo de Capitão da Aldeia conforme a cópia data 12 de outubro de 1924.

Passado cinco anos, o SPI usando das suas atribuições que lhe confere a LEI, resolve nomear o índio da Tribo tukano JOSÉ MANOEL, para servir de Capitão dos silvícolas no aldeia Pari-Cachoeira, no Rio Tiquié, Município de São Gabriel da Cachoeira, datado, Manáos 03 de outubro de 1929.

Após oito anos, o encarregado do SPI no Amazonas Sr. Ernesto E.P.Pinto de acordo com as atribuições que lhe são conferidas nomeia na Povoação Pari-Cachoeira no Rio Tiquié o índio JÚLIO JOSÉ da tribo Tukano para o cargo de Capitão com obrigações junto ao Serviço e Proteção do Índio, datado Manáos 03 de março de 1937.

Em 1950, falece o TUCHAUA Júlio José, após 13 anos de mandato, assim, assumindo para o cargo de Capitão o seu filho Manoel Machado(sobrenome dado pelos missionários).

Em 1970, passado dez anos, influenciado pelos Padres Salesianos o cargo de Capitão hierárquico, passa a ser democrático, eleito pelo povo.

HISTÓRICO DA CONFECÇÃO DO TROCANO YARA, COMO RÉPLICA DA ORIGINAL, QUE SURTIU COM A HUMANIDADE INDÍGENA.

CHEGADA DOS MISSIONÁRIOS SALESIANOS E FUNDAÇÃO DE PARI-CACHOEIRA/RIO TIQUIÉ/NO NOROESTE AMAZÔNICO.

Com o passar da 6ª geração do Yeparã Panicú o povo indígena Tukano, juntamente com o seu chefe e líder Doéthyro(nome indígena)e Júlio Machado(nome dado pelos missionários) viviam unidos segundo os seus costumes e tradições, segundo os cálculos em 1930 em Taracua já

existia Missão Salesiana com seus missionários no auge e Civilização do povo indígena daquela área.

O líder Doéthyro na medida da civilização, em conjunto com os seus irmãos, sempre faziam viagem constantes à Taracuí com a finalidade de vender alguns produtos como: Farinha, tapioca, galinha e outros produtos, a troca de gêneros básicos como: sabão, fósforo, sal, sabão e roupa.

Foi numa dessas viagens que o Líder Tukano teve os primeiros contatos que os missionários salesianos, ficando maravilhado com a Evangelização e a Educação que os missionários davam aos indígenas de Taracuí, e os índios por sua vez já usavam roupas, se comunicavam com os missionários.

O Líder Júlio Machado, juntamente com os seus irmãos teve a idéia e o desejo de possuir a mesma Evangelização e a Educação para os seus filhos enfim para todas as gerações por vir, em unanimidade com os seus irmãos resolveu se comunicar com os missionários, convidando para a aldeia Ciripa, trazendo a Civilização para o seu Povo.

Graças a sua coragem, colocou em prática o seu objetivo e finalidade de ir diretamente com o Diretor da Missão de Taracuí Dom João Marchesi na década dos anos de 1938.

Conforme a providência divina a sorte estava do seu lado que no período em que se encontravam em Taracuí, chegou também na localidade o Bispo da Prelazia do Rio Negro Dom Pedro Massa, juntamente com os seus auxiliares.

Portanto o Líder Júlio Machado teve o oportunidade de manifestar o seu ideal diretamente com o Bispo, solicitando a presença dos Missionários Salesianos em Ciripa, para trabalhar e civilizar e principalmente Evangelizá-los na Religião Católica, Apostólica e Romana. De bom gosto o Bispo da Prelazia do Rio Negro, aceitou o convite do Líder.

Passados dois, após o encontro com o Bispo, para o povo indígena do Rio Tiquié, o grande dia e a data marcante, foi o dia 02 de julho de 1940, quando o Bispo da Prelazia do Rio Negro Dom Pedro Massa, chegou em Ciripa juntamente com a sua comitiva: Pe. José Domitrowich, Pe. Antonio Giacone, e o Salesiano Ladislau. Os indígenas Tukanos, Tuiucas, Dessanos e Makús na sua simplicidade de primitivos os receberam com muita festividade, pois já estavam preparados para receber a Evangelização, Educação e a Formação que tanto desejavam.

Os missionários salesianos de princípio deram o nome à Aldeia de Pari-Cachoeira e a paróquia deram o nome de Paróquia São João Bosco.

Para os missionários não foi difícil o entrosamento e o conhecimento dos Povos Indígenas, iniciaram o trabalho de pequenas obras, acataram os costumes, uso e tradições dos indígenas, acompanhando-os e dirigindo-os no ritmo da transformação do mundo primitivo para o mundo civilizado.

Cujas transformações foram bastante lentas em ambos os lados, os missionários aprenderam a língua tukana o que mais facilitou a comunicação entre os missionários e os Povos Indígenas.

POLÍTICA DE EDUCAÇÃO DOS MISSIONÁRIOS SALESIANOS EM PARI-CACHOEIRA/RIO TIQUIÉ.

Em 1942, foi inaugurada a primeira Sala de aula com capacidade para atender 45 alunos(as) sendo 36 meninos e 09 meninas, estes são e foram considerados os primeiros alunos Salesianos de Dom Bosco, tiveram conhecimentos básicos da Educação, profissionalização e princípios de higiene.

Em 1943, os conhecimentos e o ensino dos alunos foram bastante aprofundados em relação a promoção-sócio-cultural, graças aos ótimos planejamentos educacionais dos missionários, quando então promoveram serviços comunitários, e os indígenas tukanos e outros continuaram ajudando na construção de obras, já prevendo para atender vários alunos de várias aldeias da beiradão do Rio Tiquié e facilitar a Educação e a Formação dos futuros homens cultos de responsabilidade rígida e séria.

Na maior simplicidade os indígenas foram adquirindo a Catequese e a Evangelização, deixando de lado alguns costumes, crenças e tradições, considerados perniciosos, como também hábitos inconvenientes depravantes imitados dos brancos comerciantes, porém cultivando sempre coisas boas que se refere ao espírito de solidariedade humana, partindo somente para O BEM ESTAR SOCIAL, fisicamente, moralmente e espiritualmente.

No dia 19 de agosto de 1946, chegaram em Pari-Cachoeira 04 senhoras vestidas de branco, consideradas FILHAS DE MARIA AUXILIADORA, Irmãs Salesianas de Dom Bosco que vieram para complementar e auxiliar os Missionários na Evangelização e promoção do Povo Indígena Tukano.

No ano de 1949, com a articulação econômica própria, deram o início de construção de GRANDES OBRAS, para o Prédio definitivo da Missão Salesiana São João Bosco-Pari-Cachoeira que mais tarde funcionaria como ESCOLA NORMAL como as demais escolas a nível nacional, administrada pelos próprios missionários, assim dando o prosseguimento dos cursos partidos de princípio dos primeiros ex-alunos, como: Escola Primária ou Elementar, Agricultura, Educação Doméstica e Higiênica.

Foram grandes as dificuldades para a aquisição ou Transporte de matérias para a Construção dos Enormes Prédios, devidos a distância dos grandes Centros Comerciais na época somente em Manaus, uma distância de 1.360 km e não existia comércio em São Gabriel da Cachoeira e os meios de transporte precários, tudo isso repercutiu o sacrifício e a boa vontade dos missionários, quanto a administração da construção era feita pelos próprios missionários e a mão de obra era executada pelos próprios indígenas.

Nesse espaço o Prelado Bispo Dom Pedro Massa, viajava para a Capital do Brasil na época a Cidade do Rio de Janeiro, para reivindicar ao governo, aos empresários conhecidos, Materiais ou maquinários para carpintaria como: plainadeira, serra disco, furadeira, tupia, espigadeira, serra-fita, máquina esmeril, torneadeira etc..., para mecânica: Máquina torno-Multifuncional, esmeril, furadeira etc...,materiais de alfaiataria; Sapataria. Atualmente,

graças aos benfeitores alemães da Paróquia FRANKFURT todas as máquinas foram revitalizadas e estão em bom funcionamento.

Nos anos de 1950 a 1966, aumentou o número de alunos e a Escola continuou dando apoio no desenvolvimento da Educação com mais entusiasmo e frequência.

Além dos cursos de 1ª à 4ª séries, dava-se mais um ano de aperfeiçoamento profissional (5º ano), onde a jovem aprendia os princípios de higiene e educação doméstica, corte e costura, enquanto o jovem aprendia a movelaria, marcenaria, mecânica agrícola, sapataria e alfaiataria.

Os educadores da época recebiam uma pequena remuneração do governo de acordo com a sua carga horária de ensino.

Pelo decreto nº 1212 de 10 e 11 de setembro de 1968 ano LXXIV nº 21603, a Escola ficou reconhecida e aprovada pela Secretaria de Educação e Cultura do Amazonas-SEDUC, como GRUPO ESCOLAR “DOM PEDRO MASSA”, em homenagem ao Bispo da Prelazia do Rio Negro que fundou a Missão Salesiana de Pari-Cachoeira.

Aos 26 de abril de 1974, foi publicado no diário oficial do Estado do Amazonas a inclusão gradativa e 5ª à 8ª séries do Ensino de 1º grau da Sub Unidade Escolar “Dom Pedro Massa”.

Em 1976, concluiu-se no Ensino de 1º grau, a 1ª Turma de Concludentes, composta de 26 alunos, do ano 1976 à 2013 temos um total de 37 turmas de Concluintes no Ensino Fundamental.

De acordo com a condição financeira familiar, cada jovem que conclui o Ensino Fundamental nesta escola e dependendo do seu espírito de aperfeiçoamento na educação, visando o seu futuro melhor, muitos jovens se deslocaram fora da área em São Gabriel da Cachoeira, Manaus ou em outros estados do Brasil.

Temos vários estudantes nos Seminários Religiosos, Escola Agrotécnica Federal (IFAM)-São Gabriel da Cachoeira, Escola de Mineração (1986) Gilberto Mestrinho, Cursos de Licenciaturas (indígena e Intercultural), Cursos de Mestrado e outros.

De acordo com as suas posturas profissionais muitos já atuam nos cargos de funcionários Municipais, Estaduais e Federais.

Temos vários reservistas de 1ª categoria que serviram nas fileiras das forças Armadas Brasileiras, cumprindo a obrigação de cada cidadão brasileiro, na prestação do Serviço Militar, para fins de preservar a Soberania Nacional em qualquer eventualidade.

A criação das Escolas Rurais foi ótima e proveitosa pelas comunidades ribeirinhas, distantes e afastadas do Centro, porque o regime de internato que vigorava desde o início da Educação até os anos 1970, terminou definitivamente, por falta de verba para suprir as necessidades básicas dos alunos internos.

Nos meados de 1973 e 1974, os alunos cursavam o primário nas escolinhas, da alfabetização à 4ª séries, o aluno só vinha para a Escola Dom Pedro Massa para cursar da 5ª à 8ª séries.

Assim que a Escola Dom Pedro Massa, ficou reconhecida e aprovada pela SEDUC, a Gestão da Escola foi administrada pelas FMA dos anos 70 à 2004.

No dia 19 de novembro de 2003, realizou em Pari-Cachoeira, uma Reunião Extraordinária para discussão e elaboração do Projeto Político Pedagógico do Ensino Médio e em especial discutir a implantação do Ensino Médio em Pari-Cachoeira na Terra Indígena do Alto Rio Negro.

No dia 02 de dezembro de 2004, foi realizada em Pari-Cachoeira no Salão Nobre das convenções do Distrito, uma Reunião de Tomada de decisão da Escola “Dom Pedro Massa” para os anos vindouros, conforme o decorrer da discussão e tomada de decisão o Pe. Josimar Ramos Marinho assume a direção da Escola como Indígena Tukano, do clã Turoporã nascido em Barreira Alta/Médio Tiquié, assim as FMA, passam a administração para os indígenas.

Passados dois anos, no dia 12 de dezembro de 2006, a Associação de Pais, Mestres e Comunitários, reúnem novamente no salão de suas convenções para traçar novos planos de trabalho e fazer a avaliação e debate para a escolha do novo gestor indígena. Foram apresentados dois candidatos com a apresentação do Curriculum Vitae e disputa de propostas, e no final teve a votação na qual o Professor José Protásio Prado Castro venceu a eleição com 187 votos ocupando o cargo de Gestor da Escola Estadual Indígena “Dom Pedro Massa” e também foi discutido a questão do período de mandato de dois anos passando para quatro anos de mandato, o mandato do atual gestor e dos demais gestores indígenas conforme a política de educação foram inseridos para mandato de mais quatros anos, em fevereiro de 2015 estará esgotando o mandato do gestor, a APMC passará a realizar uma Assembléia para a Eleição de novo Gestor, e assim sucessivamente.

Após a implantação do Ensino Médio e de acordo com o movimento de Política de Educação Escolar Indígena a escola passou a ser denominada de Escola Estadual Indígena “Dom Pedro Massa”.

ORIGEM DO MOVIMENTO INDÍGENA DE PARI-CACHOEIRA; POLÍTICA DE DEMARCAÇÃO DE TERRA EM FORMA DE COLONIAS E FLONA; FUNDAÇÃO DA FOIRN E DEMARCAÇÃO DE TERRAS ADMINISTRATIVAS DO RIO NEGRO.

Na Calha do Rio Tiquié por muitos anos fomos dominados pelos colonizadores que acabaram com as nossas formas de vidas, e até os antigos missionários consideraram umas de nossas culturas de cultura santanica, como a Dança Tradicional e as ciências ocultas (benzimentos e malzimentos).

Atualmente vivemos o presente que não é tão diferente de antes no Brasil, especialmente no Alto Rio Negro. A diferença entre período colonial e com o de agora é que na época não havia direitos garantidos e portanto, não havia amparo e proteção legal. Hoje vivenciamos uma época de direitos sobre o qual reclamamos que não estão sendo colocados em prática pelos nossos governantes e pelo Estado Nacional. Mas temos que lembrar que os nossos direitos foram conquistados e não doados, portanto, valeu vidas de muita gente no Brasil. Os nossos direitos estão GARANTIDOS no nosso PAÍS e por isso estamos amparados e protegidos. E

precisamos fazer um trabalho em conjunto para que esses direitos sejam colocados em prática na vida das comunidades indígenas.

Após a cultura recebida dos missionários, as Comunidades do Rio Tiquié, organizaram-se em Associação, formando uma entidade unida, para fins de discutir sobre seus objetivos.

Em 1970, fundaram uma Associação denominada “UFAC” – União Familiar Animadora Cristã, com uma Diretoria Constituída e indicada pelos missionários, para assim discutir e apresentar os desafios das comunidades Indígenas aos governos municipal, estadual e federal. As lideranças da linha de frente da época foram: Henrique Castro, Sebastião de Abreu, Ovídio Marinho, Quintino Gentil, Pedro Fernandes Machado(secretário), Germano Machado, Lúcio Fontes e outros.

Desde a Fundação da Associação “UFAC”, a meta principal era a Demarcação da Terra, para garantir o futuro de seus filhos, foram elaborados vários documentos reivindicatórios e foi traçado mapa da área com a esperança de que os órgãos oficiais do governo atenderiam fácil e breve, mas foi tudo em vão.

O processo de solicitação da Demarcação criou muita polemica entre os indígenas, quando interpretavam a palavra demarcação, uns de um jeito outros de outro modo, como barreira de progresso, vários órgãos governamentais e não governamentais se infiltravam no assunto, bloqueando tudo, alegando que a referida área era muito grande para poucos indígenas e as vezes taxavam que o mapa estava errada tecnicamente.

Em 1980, os próprios membros da Comunidade extinguem a Associação UFAC, e fundam a Associação “UCIRT” – UNIÃO DAS COMUNIDADES INDÍGENAS DO RIO TIQUIÉ, com os objetivos de estruturar melhor e planejar um Programa de Trabalho da Comunidade Indígena junto aos Órgãos Governamentais, visando buscar canais competentes como começar onde terminar e chegar de perto ao mundo de desenvolvimento.

Realmente foi muito difícil nas gestões de lideranças da década de 1980 e houve várias trocas de lideranças, para conseguir a demarcação da área, porque foi a época que foi descoberto garimpo de ouro na Serra do Traíra (1985) dentro da área de Pari-Cachoeira, com isso aumentou o número de problemas como: invasão de garimpeiros, conflitos armados entre garimpeiros brancos e índios, divisão de política indigenista manipulados pelos órgão governamentais e não governamentais, por fim o Governo Federal através do Projeto Calha Norte, entrou com a ação de que não demarcaria a área de Pari-Cachoeira, por esta ser uma área de segurança nacional na faixa de 150 km de fronteira.

Em 08 de maio de 1982, realizou no distrito de Taracua, com a articulação da UCIRT, o 1o. Evento TORNEIO INTERDISTRITAL com a participação do Triângulo Tukano, Pari-Cachoeira, Taracua e Iauarete, através desta data surgiu o Despontar do EVENTO ESPORTIVO CULTURAL DO TRIÂNGULO TUKANO, para osanos vindouros.

Nos anos de 1985 e 1986 a cúpula da Diretoria da UCIRT, participou de várias reuniões e discussões sobre a Demarcação da Terra com vários parlamentares do Governo em BSB/DF, em 1986, com o Ministro do Interior Ronaldo Costa Couto, com o Secretário Geral do

Conselho de Segurança Nacional General Rubens Bayma Denís e o Presidente da FUNAI Romero Jucá Filho e seus assessores, estes e outras autoridades governamentais sempre colocavam obstáculos, frente a Demarcação da área contínua conforme o ideal dos indígenas.

O governo sugeriu que demarcaria a área de Pari-Cachoeira sob forma de Colônias Indígenas, de acordo com as propostas aceitas pelas lideranças da época, pois sob forma de colônias facilitaria a implantação de Projetos em Pari-Cachoeira, junto a comunidade indígena em caprinocultura, bovinocultura, suinocultura e piscicultura, além de outras assistências na área de saúde, educação e outros como: construção de uma Escola Agrotécnica em Pari-Cachoeira, um hospital bem equipado com 50 leitos e um aeroporto de apoio. Como também várias outras vantagens em umas aldeias de maior concentração de índios, como: construção de Postos de Saúde e Escola de Ensino Fundamental em Cunurí e Vila Nova.

No ano 1985, foi elaborado um Projeto em São Paulo-Capital, denominado "Projeto Alto Rio Negro", em convênio com a UNI-União das Nações Indígenas de Brasília e Pró-Índio de São Paulo-Capital, Alvaro e Aiton Krenac e pela UCIRT AfonsoMachado e Gabriel Gentil para aquisição de um Transporte Fluvial, com o recurso contemplado foi comprado um Barco denominado PLANO CRUZADO em 1988, recurso proveniente da embaixada da Noruega.

em junho de 1987, foi feito o acordo de prata entre UCIRT/GOVERNO DO AMAZONAS E EMPRESA MINERADORA PARANAPANEMA S/A, para sua pesquisa futuro extrativismo mineral na área de Pari-Cachoeira na região da Serrado Traíra no Rio Castanho e Rio Traíra/Apaporis.

Mediante as propostas supra citadas pelo governo brasileiro e aceitas pela comunidade indígena foram feitos os levantamentos de delimitação pelo GTI (grupo de trabalho interministerial) e foi demarcado pela 4ª DL (divisão de levantamentos) do Exército Brasileiro nos meses junho e julho 1986, através do Projeto Calha Norte, como Área Indígena de Pari-Cachoeira com uma abrangência de 1.152.000 hectares, incluindo na área 3 colônias, Pari-Cachoeira I, PC II e PC III e duas FLONA-florestas nacionais, de acordo com o artigo 231 da Constituição Federal e homologada pelos decretos nº 98.437, 98.438 de 23 de novembro de 1989 e duas flona pelo decreto nº 98.448 de 23 de novembro de 1989.

Este foi o fato consumado e a vitória da luta de tantos anos dos povos indígenas pela demarcação de sua terra. E hoje aguardam a reação e a concretização dos Projetos de Trabalho, mas porém tudo em vão. Os indígenas através de suas lideranças tem o caráter e a personalidade de ir ao extremo e buscar os seus objetivos de conquistar o espaço político, econômico e social, visando o bem estar social e cultural do seu povo.

Pois a Comunidade Indígena de Pari-Cachoeira como toda, já tem o STATUS e o nível de discutir com quem de direito e trazer soluções práticas de acordo com as necessidades de seu meio ambiente, acatando a própria ideologia de respeitar, cumprir e conduzir o seu próprio destino, sem qualquer intervenção dos outros organismos em defesa de suas causas.

E com esta razão para definir os direitos dos povos indígenas, após várias discussões com o Ministro do Interior e Ministro da Justiça no dia 30 de abril de 1987 na II Assembléia Geral

dos Povos Indígenas do alto Rio Negro com a participação de 450 lideranças, fundam a FOIRN –Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, hoje denominado Parlamento Indígena ou Utilidade Pública dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro, com respaldo político da UCIRT.

Após ter fundado a FOIRN no dia 22 de fevereiro de 1992, a UCIRT foi extinta verbalmente e no dia 19 de maio de 2003, em Assembléia e dentro dos registros extinguem em caráter revogável a Associação UCIRT.

Após a extinção da UCIRT, surgem na Calha do Rio Tiquié as Associações como: UNIRT, ACIRU, CRETART (ATRIART), CIPAC, OIBV, ACIRC, CPCMTU, AMIM, 3 TIIC, AMIPC, OIDS e demais Escolas Indígenas. Cada Associação tem a sua história de luta.

Em 1997, foi implantado e construído o 6º PEF em Pari-Cachoeira.

Em 14 de abril de 1998, por influência da Política do Movimento Indígena da FOIRN, o Presidente da República Federativa do Brasil, Fernando Henrique Cardoso, decreta e homologa a Demarcação Administrativa da Terra Indígena do Alto Rio Negro.

Hoje temos uma área demarcada e homologada pelo governo federal, mas nós povos indígenas temos que traçar um Projeto de Trabalho de acordo com a Lei ambiental e buscar recurso junto com o governo federal, para usufruir desta nossa Terra Demarcada e homologada que é rica na área Vegetal, Hídrica e Mineral.

**POLÍTICA DA FUNDAÇÃO DA COOPERATIVA INDÍGENA DE EXTRATIVISMO DE RECURSOS NATURAIS E MINERAIS - CIERNM, PELOS FALANTES DA LINGUA TUKANA, BANIVA, NHECATU E YANOMANI.*

Esse momento atual que vivemos tem nomes de quem começaram tudo isso. Segundo nossos conhecimentos e os registros da Ata da Fundação da FOIRN demonstra que o trabalho que estava se encerrando naquela Assoembília foi fruto de um difícil e árduo trabalho de longos anos, de mais de uma década e meia que começou na Comunidade Indígena de Pari-Cachoeira, através de seus líderes tradicionais e de modo especial pela Diretoria da "UCIRT", de onde foi idealizado, amadurecido, debatido e difundido para toda a Região do Triângulo Tukano: PARI-CACHOEIRA, TARACUA E IAUARETE e final, ente São Gabriel da Cachoeira, Rio Negro e Irmãos Yanomamis e visava garantir direitos Indígenas, possibilitando a conscientização a UNIÃO a reivindicação dos Povos Indígenas do Alto Rio Negro do Município de São Gabriel da Cachoeira. A Diretoria da UCIRT desde 1985, 1986 e 1987 que articulou, negociou e preparou junto como Governo Federal, para viabilizar a Assembleia que fundou a FOIRN.

**Antes disso já havia realizado a I. Assembléia Geral Indígena do Alto Rio Negro em São Gabriel da Cachoeira, que aconteceu no período de 30 de abril à 04 de maio de 1984 na Casa do Índio FUNAI com a participação de 66 lideranças Indígenas do alto Rio Negro do Município de São Gabriel da Cachoeira e depois a notícia se espalhou para todas as comunidades. A II Assembléia Geral do Alto Rio Negro que fundou a FOIRN em São Gabriel da Cachoeira, que aconteceu no período de 26 à 30 de abril de 1987 com a participação de 450*

lideranças Indígenas que discutiram e amadureceram os assuntos de seus interesses. Os assuntos de interesse discutidos foram:

Sobre grande necessidade de Demarcação das terras Indígenas em área contínua;

Criação da Organização dos povos Indígenas;

Conscientização dos Direitos Indígenas de Política Social, Econômica, Saúde, Educação, Valorização da Cultura Tradicional, Implantação e Gerenciamento de Tecnologia de Produção Agropecuária, Exploração Sustentável dos recursos Naturais Renováveis, de Minerais e da proteção do meio ambiente onde atuam;

O cultivo, a extração, a exploração e coleta de bens naturais renováveis nas atividades agrícolas, pecuárias, silvícolas e piscícolas;

Promover a extração, a lavra, a lapidação e comercialização de minérios;

Apoio técnico e financeiro das atividades comunitárias, de acordo com os planos de ação elaborados com a finalidade de assegurar as melhores condições possíveis de rentabilidade, qualidade e produtividade;

Promover e ou realizar a industrialização dos bens produzidos para estimular o aumento da mão de obra e rentabilidade das comunidades;

Comprar os bens produzidos e ou industrializados pelas comunidades e terceiros e comercializá-los no mercado nacional e internacional, assegurando o escoamento da Produção e a rentabilidade das comunidades;

Promover e viabilizar junto com as comunidades, atividades de lazer integradas que contribuam para o bem estar social e melhoria da vida dos comunitários;

Promover e viabilizar ações concretas junto às entidades financeiras e governamentais para satisfazer as necessidades de habitação e infraestrutura das comunidades;

Promover e viabilizar a valorização e o resgate cultural tradicional através da difusão das atividades culturais a nível nacional e internacional;

Promover o intercâmbio cultural, cooperação técnica e econômica financeira entre as entidades governamentais e não governamentais, nacionais e internacionais;

Promover atividades agropecuárias, silvipastoris, piscicultura, avicultura e viabilização e a exploração de recursos naturais renováveis e não renováveis existentes em terras Indígenas da região, sobretudo no subsolo (minerais), dependentes de "variantes de vocação regional agropecuária ou extrativista".

O objetivo do movimento era de que alcançasse e service de condicionamento, para ganhar espaço político, social e econômico e autodeterminação dos Povos Indígenas do alto Rio Negro, a nível municipal, estadual, nacional e internacional, afim de garantir legalmente seus direitos e suas terras e tudo o que nela existe.

Passado 27 anos de luta, o movimento indígena FOIRN, alcançou o nosso objetivo e maior importância, discutidos 27 anos atrás, que a demarcação da terra em área contínua e a organização das comunidades em Associações e outros projetos de acordo com a demanda regional, garantindo a nossa terra para as nossas futuras gerações, e o que nos resta traçar frente o Governo Federal Programa de Trabalho, para que possamos usufruir dessa nossa terra demarcada e homologada pelo Governo Federal, de uma forma legalizada, conforme as leis vigentes do nosso País, pois somos netos dos Guardiões e atuais Guardiões desta natureza e riqueza que nos rodeia.

Portanto, para podermos conquistar os demais programas, discutidos à 27 anos atrás, oficialmente no dia 30 de maio de 2014, no auditório da Câmara municipal de São Gabriel da Cachoeira, nós falantes da língua tukana, baniwa, Yanomami e Nhekatu, manifestamos a nossa Cooperativa e Trabalho, denominada de CIERNM-COOPERATIVA INDÍGENA DE EXTRATIVISMO DE RECURSO NATURAL E MINERAL, do Alto Rio Negro, na presença de todas as autoridades do nosso Município, como: Prefeitura Municipal, Câmara Municipal, Exército Brasileiro(2a. Brigada), IBAMA, ISA, Polícia Federal e outros, justamente para equacionar a falta de oportunidades das Comunidades e complementar as atividades não alcançadas pela FOIRN, e participar de forma parceira do Programa do Governo Federal, nas ações de desenvolvimento Social. Moramos numa terra demarcada e homologada pelo Governo Federal, portanto queremos a garantia do Governo Brasileiro do Ministério de Minas e Energia e a FUNAI de Brasília-DF.(AM-2014)

GRUPOS INDÍGENAS E SUA POPULAÇÃO

Atualmente na região do Rio Tiquié temos grupos étnicos como: Tukano, Tuiuca, Desano, Bará, Mirititapuia, karapaná, Piratapuia, Tariano, Arapasso, Mukura, Makú, Cubeo e Makuna, uns grupos são meramente raros a sua existência na região e já perderam a sua cultura e a sua linguagem, não tem história.

Nos anos 1980 à 1990 a calha do Tiquié e seus afluentes era composta de 72 aldeias e a população aproximada de 5.200 habitantes.

Nos anos 2000 à 2014, a população de umas aldeias se concentraram mais na Sede de Pari-Cachoeira por questões de a Sede ter melhor estrutura na área de Saúde, Educação e outros possíveis acessos ao mundo envolvente. Hoje segundo o levantamento da DSEI-SESAI-ARN, da folha de imunização temos um total de 5670 habitantes, em Pari-Cachoeira se concentram mais de 1200 pessoas.

MENSAGEM FINAL E AGRADECIMENTOS.

Pari-Cachoeira desde o início da década de 1990, mostra o seu quadro de desenvolvimento moral, social e cultural, o povo está satisfeito com a sua solidariedade humana e busca o avanço de seu progresso.

Pois esse Povo já chegou ao patamar de seus direitos humanos, em que tanto o Corajoso Líder JÚLIO MACHADO, desejou aos seus filhos, netos e as nova gerações por vir, isto é, a Educação e a Formação na busca e na defesa de igualdade de condições.

Doravante, Pari-Cachoeira e o seu povo, agradece aos primeiros Missionários Salesianos, que tanto lutaram para a sua civilização e a modernização de seu pequeno mundo dentre tantos outros.

Lembremos das nossas conquistas e as nossas glórias que estão por vir, através da nossa luta, frente os nossos governantes.

Agradecemos a todas as pessoas que lutaram e que lutam em Prol do desenvolvimento social, e que Deus lhes dê muita coragem e saúde para que continuem trabalhando para a construção de um mundo melhor e mais humano.

A todas as pessoas que fizer do uso desta pesquisa feita por mim que seja para uma boa utilização e de bom grado.

Um abraço!

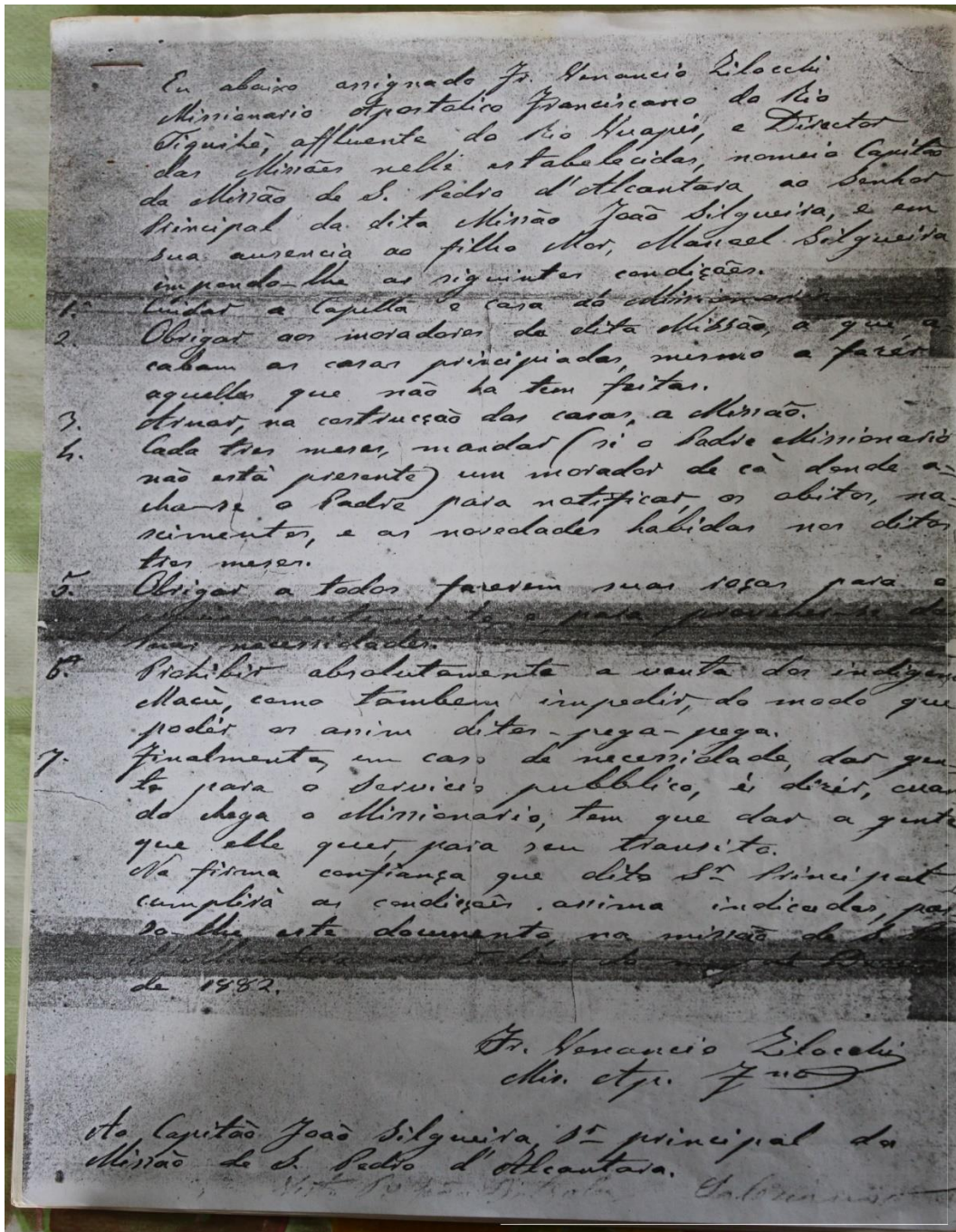
Pari-Cachoeira, 17 de maio de 1984.

Afonso Machado – Líder

ANEXO 2

A legitimidade documentada da chefia Yeparã Panicu

Neste Anexo estão disponíveis parte das cópias da documentação que me foi apresentada por Afonso Machado e Rafael Castro que legitima os Yeparã Panicu como *wiogü* de Pari-Cachoeira. Há também uma foto do bastão repassado pelo Governo Federal às lideranças da comunidade já em 2018.





FREI JESUALDO MACHETTI
DA ORDEM DOS MEIORES OBSERVANTES

S. Francisco

Trezeito das Missões etc.

Considerando as boas qualidades e bom comportamento de neophito
João Silveira, o nomeamos
Capitão da missão de São Pedro e Alcântara, devendo
cumprir as ordens do Rendo-Missionário respectivo ou do mais proximo
missionario o toruara a confirmar no tanto motivos em contrario.

At. no dia 30 de Maio de 1885

Fr. Jesualdo Machetti



O abaixo assignado, em vista da
morte do Capitão João Silveira
da missão de S. Pedro e Alcântara, manda
a sobredita patente ao indio Manoel Sepassa
filho legitimo do sobredito Capitão

Em fé da que me assigno
Missão de S. Pedro e Alcântara do
Pará, Bachorá, 29 de Janeiro de 1886

Francisco Mathews Campion
Mis. Apost. Franc

Em São Francisco do Sul



MINISTERIO DA AGRICULTURA, INDUSTRIA E COMMERCIO
INSPECTORIA DO SERVIÇO DE PROTECÇÃO AOS INDIOS
ESTADO DO AMAZONAS E TERRITORIO DO ACRE

Manáos, 3 de Outubro de 1929

PORTARIA N° 37

O Inspector do Serviço de Protecção aos Indios no Amazonas e Acre, usando das attribuições que lhe confere a lei, resolve nomear o indio da tribu Tucano, José Manoel, para servir o cargo de Capitão dos selvicolas domiciliados no aldeamento Pary-Cachoeira, no rio Tiquié, Municipio de São Gabriel, pelo que assim deverão reconhecê-lo as autoridades deste Serviço na referida região.

COMMUNIQUE-SE

Antônio M. Pereira de Jesus

INSPECTOR.



Ministerio do Trabalho, Industria e Commercio

1.ª INSPECTORIA REGIONAL

ESTADO DO AMAZONAS E TERRITORIO DO ACRE

2.º

Manaos, 3 de Março de 1937.

NOMEIO, de accordo com as attribuições que me são conferidas, tuohaus
(capitão) da povoação indigena *Jary Cachira*, no rio *Tiqui*
o indio *Julio José* da tribu *Tucano*, dando-l
assim, poderes de chefe junto aos seus, com obrigações junto ao Serviço d
Proteção de Indios.



Ernesto E.P. Pinto

(ERNESTO E.P. PINTO)

Encarregado do S.P.I. no Amazonas.



ANEXO 3

Glossário de palavras em língua Ye'pâ Masã (Tukano)

Ba'ti tororã – Apelido do clã Yeparã Panicu.

Basari wi'i – casa de canto e dança

Bayá – Um dos três especialistas rituais entre os Ye'pâ Masã o Bayá é o cantor dançarino. Mestre em cantos e danças é aquele que se responsabiliza por conduzir as cerimônias de *poosé*.

Biá – Pimenta.

Camoti – Cocho para fermentação do caxiri (*peêru*).

Dohasé – Conhecido como “sopro” ou “estrago” e também traduzido como “malzimento”, que seria o contrário de benzimento. O *dohasé* consiste em um conjunto de práticas xamânicas utilizadas com o intuito de causar malefício a outras pessoas ou grupos.

Kumu – Especialista ritual responsável principalmente pela cura de doenças e proteção das pessoas nos principais momentos da vida dos Ye'pâ Masã, como o nascimento do bebê, primeiro banho pós-parto, nomeação do recém-nascido, ritual de iniciação masculino, menarca feminina, etc.

Kumurõ – Banco do Kumu, conhecido como o Banco Tukano, é um dos principais objetos deixados pelos ancestrais aos Ye'pâ Masã.

Ma'mi – Irmão maior. Pode designar as relações entre irmãos de um mesmo pai dentro de um clã, ou entre clãs de um mesmo grupo.

Masã – gente, pessoa.

Nihã – Irmão menor. Pode designar as relações entre irmãos de um mesmo pai dentro de um clã, ou entre clãs de um mesmo grupo.

Paatu – Preparado feito a partir das folhas de Coca (*Erythroxylum* sp.) utilizado principalmente pelos especialistas rituais e de grande importância nas práticas xamânicas.

Pãmiri Masã – Gente da Transformação ou Gente da Fermentação.

Pãmiri Wi'i – Casas de transformação.

Pãmiri Yukusé – Conhecida como a Cobra Canoa da Transformação. *Pa'mi* vem do verbo fermentar, enquanto *Yukusé* designa Canoa.

Peêru – Caxiri, bebida fermentada a partir de diversos tipos de frutos ou tubérculos consumida nas festividades.

Pehkasã – Palavra utilizada pelos Ye'pá Masã ao se referirem aos não-indígenas. Pode ser traduzida como “gente da espingarda”: *Pehkawi*, lenha, arma de fogo, espingarda; e *Masã*, gente.

Poosé – festa, cerimônias de trocas entre grupos realizadas periodicamente conhecidas em nhengatú como *dabucuris*.

Sarirõ – Suporte de cuia. Um primordiais deixados pelos ancestrais.

Siripa – Nome em língua tukano de Pari-Cachoeira, também grafada como *Ciripa*.

Utikaro – Forquilha de cigarro. Um dos objetos primordiais deixados pelos ancestrais dos Ye'pá Masã.

Waí – Peixe.

Waímahsã – *waí-mahsã* foi utilizada amplamente na literatura regional, e trouxe consigo a tradução etimológica, “gente-peixe”, *waí* (peixe) / *mahsã* (gente). Com a chegada dos antropólogos Ye'pá Masã novos significados são atribuídos a estes verbetes e novas possibilidades de tradução se refletem na grafia destas palavras, como é o caso de *waímahsã*, proposta por João Paulo Barreto (2018) e traduzida por ele como “seres invisíveis”, ou “humanos invisíveis”; e *way marsã*, proposta por João Rivelino Barreto (2019), que a traduz como “encanto de peixe” ou “encanto das águas”.

Waí Paya – “*waí-paya* são as pedras de peixes, onde têm essas pedras tem muitos peixes, as Cobras ficam perto, somente o pajé é que sabe o significado das pedras. E costuma curar as doenças, especialmente as doenças provocadas pelos peixes, *waímahsãye doatise*. Entre os pajés eles roubam as pedras, brigam entre eles”. (Gentil, 2005, p. 279).

Wi'i – Casa, lugar de moradia.

Wihô – Paricá.

Wiogü - Chefes tradicionais.

Yaí– A palavra *Yaí* designa tanto o animal onça quanto um dos três especialistas rituais entre os Ye'pá Masã. O especialista *Yaí* tem especial importância no diagnóstico das doenças.

Yaigü – Lança-chocalho, um dos principais objetos de poder deixados pelos ancestrais Ye'pá Masã aos seus descendentes.

Yeparã Panicu – Clã Chefe de Pari-Cachoeira.

Yeparã Pãreci – Clã Chefe de Pari-Cachoeira, outro nome pelo qual os *Yeparã Panicu* são conhecidos.