

**Universidade de Brasília (UnB)
Instituto de Ciências Sociais (ICS)
Departamento de Antropologia (DAN)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)**

A'to ni'i uúkūkāharã niwã dīporókāharã

Assim disseram os antigos:

**História e conhecimento entre os *ye'pâ-masa* no Alto Rio Negro,
Noroeste Amazônico**

Francisco da Silva Sarmiento

**Orientador:
Luis Abraham Cayón Durán**

**Brasília
2025**

Francisco da Silva Sarmento

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção do Grau de Doutor em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Durán
(Orientador – DAN/Universidade de Brasília)

Prof. Dr. Tiago Costa Chacon
(Examinador Interno – LIP/Universidade de Brasília)

Prof. Dr. João Rivelino Barreto
(Examinador Externo – DAN/Universidade Federal de Santa Catarina)

Prof. Dr. Geraldo Luciano Andrello
(Examinador Externo – DAN/Universidade Federal de São Carlos)

Profa. Dra. Sílvia Maria Ferreira Guimarães
(Examinadora Suplente – DAN/Universidade de Brasília)

À memória de meu avô Matias Sarmiento.

Agradecimentos

Para a realização deste trabalho, contei com o apoio, a colaboração e a inspiração de inúmeras pessoas e instituições, das quais me vali direta ou indiretamente. Registro aqui, com gratidão, aquelas cuja contribuição foi mais significativa:

Aos meus pais, Adriano e Tarcila, e aos meus irmãos Ely, Iló, Celina e Val, pelo apoio incondicional.

Aos meus interlocutores, os velhos tukano Renato Venâncio e Adão Figueiredo; e a outros velhos: Vicente Garcia (pira-tapuya), Durvalino Fernandes (desana) e José Cordeiro (arapaso).

Aos meus interlocutores já falecidos, guardados com respeito e afeto na minha memória: os velhos tukano Graciliano Venâncio (†200?), Ernesto Figueiredo (†2016), Graciliano Pena (†2020), Sabino dos Santos (Popó) (†2021) e Carlos Moura (†2023); Ermínio Vasconcelos (pira-tapuya) (†2023); Regina Lima (pira-tapuya) (†2020), Madalena Venâncio (tukano) (†2020), Vadilza (yawareté-tapuya) (†2020) e Inês Vasconcelos (pira-tapuya) (†2023); o professor Agnaldo Venâncio (tukano) (†2024); além de minha tia-avó Joana Vasconcelos (pira-tapuya) (†2017).

Aos meus outros interlocutores, Maurício, Luís, Sebastiana, Bernadete e Judite Sarmento e, ainda, Ladislau Vasconcelos e João Garcia, por suas contribuições.

Aos senhores Augusto Fonseca (arapaso), Francisca Sampaio (tukano) e Carlos Nery (pira-tapuya) (ACIMRN/FOIRN), pelo incentivo.

À Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e à Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), pela sempre pronta colaboração.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq), pela concessão da bolsa de doutorado, que possibilitou a realização do curso e da pesquisa.

Ao Fundo de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF), pelo apoio com um ano de bolsa e pelo financiamento do projeto (Edital 03/2018), fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Ao professor João Miguel Sautchuc (PPGAS/DAN/UnB) e à Fernanda Leite (secretaria DAN/UnB), pela atenção e apoio.

À professora Alcida Rita Ramos (PPGAS/DAN/UnB), pelo exemplo e generosidade intelectual.

Ao colega Artur Gonçalves, pela parceria e amizade.

E, por fim, ao professor Luis Cayón, mestre exímio, de criatividade intelectual singular, profundo conhecedor e apaixonado pelo Noroeste Amazônico, que me guiou com sabedoria e me ensinou a autonomia na pesquisa e na vida acadêmica.

A todos, meu mais sincero obrigado.

Resumo

Esta tese aborda a história, cultura e cosmologia dos *ye'pâ-masa* no Alto Rio Negro. Está dividida em duas partes principais: 1) Contexto histórico e social: Explora a ocupação ancestral da região pelos povos Naduhup, Arawak e Tukano. Analisa os impactos da colonização, como escravização, epidemias e transformações culturais. Discute o sistema interétnico de comércio e alianças antes do contato europeu e os processos históricos que levaram a configuração sociocultural atual. Detalha a trajetória dos *ye'pâ-masa*, desde sua dispersão a partir do Papuri até sua ocupação no Tiquié e Teiá. 2) Cosmologia e narrativas míticas: Apresenta histórias sobre a origem do universo, das coisas e da humanidade. Relata a emersão dos *ye'pâ-masa* e outros, com destaque para rituais, instrumentos de cerimônia e conhecimentos ancestrais. Examina elementos cosmológicos que estruturam a organização social, ritos de iniciação e práticas culturais. Também explora a constituição das coisas, a complementaridade entre masculino e feminino, e a importância dos rituais de proteção, cura e iniciação. Além disso, analisa a relação dos *ye'pâ-masa* com o território e os desafios enfrentados com o contato colonial e missionário. A pesquisa combina história, antropologia e cosmologia, utilizando narrativas tradicionais e experiências do autor.

Palavras-chave: Alto Rio Negro; História; Tukano; Cosmologia; Conhecimento.

Abstract

This thesis addresses the history, culture, and cosmology of the *ye'pâ-masa* in the Upper Rio Negro region. It is divided into two main parts: 1) Historical and social context: It explores the ancestral occupation of the region by the Naduhup, Arawakan, and Tukanoan peoples. It analyzes the impacts of European colonization, such as enslavement, epidemics, and cultural transformations. It discusses the interethnic system of trade and alliances before European contact and the historical processes that shaped the current sociocultural configuration. It details the trajectory of the *ye'pâ-masa*, from their dispersion in the Papuri river to their settlement in the Tiquié and Teiá rivers. 2) Cosmology and mythical narratives: It presents stories about the origin of the universe, things and humanity. It recounts the emergence of the *ye'pâ-masa* and others, highlighting rituals, ceremonial instruments, and ancestral knowledge. It examines cosmological elements that structure social organization, initiation rites, and cultural practices. It also explores the constitution of beings, the complementarity between male and female, and the importance of protection, healing, and initiation rituals. Additionally, it analyzes the relationship of the *ye'pâ-masa* with their territory and the challenges faced due to colonial and missionary contact. The research combines history, anthropology, and cosmology, using traditional narratives and the author's experiences.

Keywords: Upper Rio Negro; History; Tukanoan; Cosmology; Knowledge.

Were neoró

A'tí turi miíti, ye'pâ-masa naâ kití, naâ niisehétisehe, naâ katisétisehe toho niiká i'mikôho deró naâ tí'ó yã'a niikoho masisétihe. Pñá ta'tipa tuú yẽ'e diharosá: 1) Naâ kití toho niiká naa katisétisehe yã'a kasa niiká no'orosa': a'rá Peorã, Bekarã toho niiká Pa'mñri Masa, naa dero weé pa'mñ bahuaké di'tari aparátike ehaké toho niiká katisehetí kũuke. Yã'a bese weé kaa no'orosa', de'ró pekãsãha naâ niisétisehe misa ehâ, dutikiahá we'ke, toâratiké, do'âtisehe pehasehé misa ehaké, teé me'ra de'ró pa'mñ bahuari masa katisétisehe dohoreke. Uúkũ no'orosa', dero weé pa'mñri masa kurupa katisehetí kuupari pekãsãha dipororé, a'té ðika-yuú ba'ákere, pe'yarátikikeré. Werê diha no'orosa' ye'pâ-masa naâ ðika-watí niiká ehakeré, Ako-yíisa kaharã eha Kisâpi toho niiká Teyápi naâ aparátike ehaké. 2) De'ró weé a'tí i'mikôho pa'ti niisehétiro masisehé, toho niiká, pa'mñri masa naâ kití werê no'orosa': teé kití miítisa deró weé a'tí i'mikoho, apeká toho niiká pamñ bahuari masa buhaké. Yã'a no'orosa' i'mikôho deró naâ tí'ó yã'a niikoho katiro kasé niisehé, teetá nií naâ apo niiká eha, ni'kãro me'ra tí'ó yã'a kasá niikoho, a'tiró katisétika taha ãyurosá wãkũ desũké. Toho niiká yã'a no'orosa' a'tiró pe'eta ðika-waá niikoho, ni'kãro me'ra a'mêri êho peó we'eta amúkãsehe kasehé. Yã'a bese weé no'orosa' ye'pâ-masa naâ katisehétisehé, de'ró weé di'osá no'o waha teró naâ wãkũ tutua ni'ka eha ã'ra pekãsãha naâ niisehétisehé misa ehâ, dutikiahá we'kere. A'té omá bu'ekã'sehe a'mé si'opi, bu'esehé turirí kasehé, bikirã we'ô peoké kasehé, toho niiká a'tó ohaa'ki kñ tí'ó yã'a katisehé me'ra.

Uúkũsehe i'osehe: Õpekó diâ di'tâ; Kití; Pa'mñri masa; i'mikôho tí'ó yã'asehere; Masisehé.

Índice de mapas

- Mapa 1. Bacia do rio Negro, com a região tratada em destaque (A. Cabalzar 2010). 7
- Mapa 2. Alto Rio Negro – famílias e grupos linguísticos (Epps & Estenzel 2013). 8
- Mapa 3. Localização das áreas de pesquisa e dos *yãâhori di'ipeé*. 18
- Mapa 4. Consolidação do Alto Rio Negro com a chegada de línguas Karib e movimento Tukano e tariana para o Vaupés (Cayón & Chacon 2022: 16). 32
- Mapa 5. Hidrônimos na bacia do rio Negro. 48
- Mapa 6. Mapa etno-histórico – localização dos manao, baré, baniwa e buapé. 53
- Mapa 7. Mapa etno-histórico do Alto Rio Negro em meados do século XVIII (Wright 2005). 58
- Mapa 8. Noroeste Amazônico – mapa datado de 1749 (em Nabuco 1903-1904). 60
- Mapa 9. Mapa do Alto Rio Negro (Lobo d'Almada – Arquivo Público do Pará). 65
- Mapa 10. Mapa elaborado registrando o Uaupés e suas ligações com o Japurá (Lobo d'Almada – Arquivo Público do Pará). 66
- Mapa 11. Área referida do Papuri e Ucaiari – “O Papuri, seus afluentes e grupos indígenas” (Kok 1925). 107
- Mapa 12. Área referida do Tiquié (A. Cabalzar 2016).
- Mapa 13. Área referida do Teiá e Paraná do Uneuexi (FOIRN 2024). 129
- Mapa 14. Paraná do Uneuexi – aproximação da região destacada no mapa acima. 130
- Mapa 15. O centro do território para os *ye'pâ-masa* (Piedade 1997: 38) 235

Índice de tabelas

- Tabela 1. Antigos povos do Tiquié 111
- Tabela 2. Termos consanguíneos e outros 257
- Tabela 3. Termos de referências e vocativos (masculinos no singular) entre classes geracionais agnáticas 261
- Tabela 4. *Ye'pâ-masa kurupa* (clãs *ye'pâ-masa*) 268
- Tabela 5. *Basé'ke wame* (nomes cerimoniais) dos *yããhori di'ipeé* 276
- Tabela 6. Significados e locais de surgimento dos nomes masculinos 277
- Tabela 7. Significados e locais de surgimento dos nomes femininos 278
- Tabela 8. Frequência de nomes mais usados entre o primeiro seguimento dos *yããhori di'ipeé* em sete gerações 281
- Tabela 9. Terminologias de local, habitação e líder no Alto Rio Negro nos últimos séculos 290
- Tabela 10. Yaí e Kumû: xamanismo horizontal e vertical [Hugh-Jones 1994] 316

Índice de fotos

- Foto 1. Matias Sarmiento (Dataprev 1986). 131
- Foto 2. Foz do Teiá (2021). 135
- Foto 3. Alunos em Tabocal, rio Teiá (1986). 140
- Foto 4. Tabocal, rio Teiá (Meira, Pozzobon & Oliveira 1994b: 196). 141
- Foto 5. Resquício da antiga escola em Tabocal, rio Teiá (2021). 141
- Foto 6. Redes e homem tukano, em Tabocal, rio Teiá (2016). 142
- Foto 7. Palmeira jupati jovem (2021) 193
- Foto 8. Cigarro cerimonial tukano (em Martins & Outros 2021: 57). 198
- Foto 9. Planta de ipadú (2021). 210
- Foto 10. Frutos de cuia e abiu (2021). 213
- Foto 11. Puçá (2021). 218
- Foto 12. Frutinhas buiuiu (2021). 241
- Foto 13. Um *kumû* tukano, Tiquié (Koch-Grünberg 1909: 281). 319
- Foto 14. Casa tukano no Tiquié (Koch-Grünberg 1909). 326
- Foto 15. Casa makuna, Apaporis (Koch-Grünberg 1909). 327
- Foto 16. Bailadores (Graciliano Pena à esquerda) – Santa Isabel (ACIMRN 2016). 360
- Foto 17. Entrega de dabucuri (Graciliano, Vicente Garcia e esposas) – Santa Inês, Santa Isabel (2013). 361
- Foto 18. Dança de yapurutú (Maurício Sarmiento, Vicente Garcia e damas) – Santa Inês, Santa Isabel (2013). 361
- Foto 19. Renato Venâncio e Adriano Sarmiento – Bacuri, Teiá (2021). 362
- Foto 20. Flauta cariçu de seis canos. 363

Índice de figuras

- Figura 1. Divisões da família linguística Tukano (Chacon 2013: 21). 29
- Figura 2. Prospecto do Lugar de Santa Isabel, em 1785 – Biblioteca Nacional. 61
- Figura 3. Genealogia do primeiro seguimento dos *yãâhori di'ipeé*. 127
- Figura 4. Armadilha para onça entre os Tukano (Biocca 1965: 118). 138
- Figura 5. Desenho de materiais da criação e a Avó do Universo (Umusĩ & Tõramũ 1980) 203
- Figura 6. Casas dos Trovões (desenho de Gabriel Gentil, 1979). 216
- Figura 7. O Universo em quatro Camadas (por Feliciano Lana, em Umusĩ & Tõrãmã 1980: 197). 221
- Figura 8. Casas de Emersão ao longo do rio Negro (Umusĩ & Tõrãmã 1980: 75). 224
- Figura 9. Simbolismo da lança-maracá (Tõrãmã e Guahari 2004). 227
- Figura 10. Circulação dos rios e a rota do sol nas três dimensões da cosmologia barasana (Hugh-Jones 2017: 24). 229
- Figura 11. Forma de círculo concêntrico de petroglifo na região. 235
- Figura 12. Planta baixa de uma casa típica do alto rio Negro. Muitas vezes a parte posterior é reta, não formando um semicírculo (Hugh-Jones e Carmichael 1985). 327
- Figura 13. Planta de uma casa no baixo Apaporis: estrutura interna (a e b), planta baixa (c) e estrutura do telhado (d) (Koch-Grünberg 1910). 328

Nota linguística

A grafia de palavras da língua tukano ao longo do texto segue na maioria dos casos a proposta da gramática de Ramirez (1997) – com a variação, usamos como entendemos; e na citação direta e indireta deixamos a grafia utilizada pelo autor citado. A pronúncia obedece às seguintes regras:

Vogais

a, e, u – pronunciam-se como em português

e – geralmente é bem aberto, como na palavra portuguesa **fé**

o – geralmente é bem aberto, como nas palavras **avó** ou **posso**

i – é uma vogal alta não arredondada (pronuncie o [i] e depois o [u] – massa da língua na metade do caminho, no palato e lábios em [i] não arredondados)

Consoantes

p, t, k, s, h – são surdas

b (m), d (n, r), g, w, y, – são sonoras

– vogais que antecedem uma consoante surda (**p, t, k, s, h**) é aspirada. Exemplo: **apó** *consertar* e **petâ** *porto* são pronunciadas [ahpó] e [pehtâ]

p, t, k, b, d, g – não apresentam problemas

g – para **ge** e **gi** o **g** pronuncia-se como em **gue** e **gui**

k pronuncia-se como **c** em **caro**

t e **d** – não são palatalizados, ou seja **ti, di, te, de** não se pronuncia **txi, tji, txe, dje**

b e **d** – são levemente pré-nasalizados no começo de palavras: **b** é precedido de **m** e **d** de **n**.

Exemplo: **baá** *nadar* [mbaá], **diâ** *rio* [ndiâ]

s – pronuncia-se como **s** em **sala**, e nunca como em **casa**

h – pronuncia-se como em inglês **hat** *chapéu* e **house** *casa*

y – pronuncia-se como inglês **yes** *sim*

w – pronuncia-se como **v** em português ou **w** em inglês, mas sem arredondar os lábios

Sinais

O til (~) indica nasalização, ocorrendo sempre na primeira vogal de uma palavra; palavras com **m** e **n** já possuem todas as vogais nasalizadas.

Os acentos agudo (´) e circunflexo (^) indicam melodias tonais da língua: o agudo marca a melodia tonal ascendente e o circunflexo a melodia tonal alta. Esses sinais jamais ocorrem na primeira vogal de uma palavra, sempre na segunda. No caso na melodia alta, toda a raiz é pronunciada em tom alto, ao passo que no caso da melodia ascendente, a primeira vogal é pronunciada em tom baixo, e a segunda vai subindo de tom baixo para tom alto.

O apóstrofo (´) indica laringalização.

m e **n** – são **b** e **d** em contexto nasal – serão grafadas **m** e **n**, devido a influência do português, e sem o til (~), porque elas já comprovam a nasalização e contaminação de toda a palavra, a não ser que encontre uma vogal surda (p, t, k, s, h) ou uma laringalização (´). Exemplo: **makâ** *povoado*, **ni'kaá** *hoje*

r – é uma variante de **d** em contexto oral e pronuncia-se como **r** em **caro**, mas alguns o pronunciam como **l** em **calo** (aqui usamos o **r**)

r e **n** – no fim de palavras ouve-se **r** ou **n**. Exemplo: **wîrâ** ou **wînâ** *desana* (aqui usamos o **r**)

Sumário

Introdução	1
Antecedentes da pesquisa	1
Questões envolvidas e a temática	3
Construção da pesquisa	4
O Alto Rio Negro e seus povos	7
Os <i>ye'pâ-masa</i>	11
Localização das áreas de pesquisa	18
Estrutura do trabalho	18

Parte I

Capítulo 1	
Antiguidade e dinâmica social no Alto Rio Negro	21
Hipóteses da ocupação humana na região	21
Até o Papuri	33
Sistemas interétnicos e etnogênese regional	39
Topônimos	43
Etnônimos	48

Capítulo 2	
Contato no rio Negro e Ucaiari	54
Do rio Negro ao Ucaiari (1725 a 1800)	54
No Ucaiari (1800 a 1900)	69
No Ucaiari (1900 a 1960)	79

Capítulo 3	
A história dos <i>ye'pâ-masa</i> em um tempo mais histórico	97
<i>Masa-ba'ari-masa</i> – Quando chegam os devoradores de gente	98
Avanço dos <i>kubewa</i> , <i>sõpuri weki</i> e <i>ereya</i>	104
Do Turi-Igarapé ao Ucaiari e daí ao Papuri	105
A dispersão dos clãs e a passagem ao Tiquié	109
Os antigos povos do Tiquié	110
Os <i>yãâhori di'ipeé</i> – do Papuri ao Tiquié	112
Os <i>yãâhori di'ipeé</i> no Tiquié	120
Do Tiquié ao Teiá	127
O Teiá e seus povos	131

Parte II

Capítulo 4	
<i>Diporokã'sehe kití</i> – Histórias antigas: do princípio à humanidade	144
<i>Kitîmori</i>	150

Capítulo 5	
A constituição das coisas: universo, objetos, corpo, alma e território	194

<i>Ye'pâ</i> antes do princípio	194
Os materiais de vida	201
O tabaco e o ipadú	203
A ideia de criar	210
<i>Ãriári U'tû</i> (o Centro do Mundo)	233
O destino da alma	236

Capítulo 6

A organização social <i>ye'pâ-masa</i> (I): nomes e divisões de grupos	240
<i>Kã'arakoo we'ri masa</i> (gente do sumo de buiuiu)	240
<i>Pa'mêre kiti uukûsehé</i> – a história de emersão	241
O termo <i>ye'pâ</i> e os nomes dos <i>ye'pâ-masa</i>	243
<i>Masa</i> – ideia de gente e suas categorias	248
Classificação dos grupos a partir dos três níveis cósmicos	250
Fratrías e cunhados	253
<i>Pako-põ'ra</i> (“filhos de mãe”)	255
Terminologia de parentesco	257
Classe geracionais de netos, tios e avôs	260
<i>Ni'kî põ'ra</i> (“filhos de um”)	264
Distribuição espacial de assentamentos	264
Divisões classificatórias do grupo (cabeça, pescoço, meio e cauda)	266
<i>Buhikã'sehe wame</i> – os apelidos dos clãs	274
Nomes pessoais	275

Capítulo 7

A organização social <i>ye'pâ-masa</i> (II): chefes, xamãs e casa	286
<i>Wiôrã</i> e <i>basêrã</i> (chefes e especialistas rituais)	287
<i>Wiôgî</i> (chefe, dono)	292
<i>Bîkîrã kurá</i> (grupo dos velhos)	294
<i>Baserã</i> (especialistas rituais)	295
<i>Kumû</i>	296
<i>Basesehé</i>	300
<i>Yaî</i>	310
Algumas diferenças entre <i>yaî</i> e <i>kumû</i>	314
<i>Po'osehé</i> – o dabucuri	320
<i>Basaka wi'i</i> – aspectos e transformações da casa tradicional	324

Conclusão

<i>F'mîkoho-wi'i</i>: casa, território, ocupação, ambientes e espaços	329
--	-----

Anexos

337	
Histórico dos <i>yãâhori di'ipeé</i> (por Carlos Moura, tradução e escrita de Luís Sarmiento – Maracajá, rio Tiquié, 1990)	338
<i>Wârari Ô'âkîhî</i> procura a mulher-cipó	350
<i>Kã'î-pâyero</i> casa com <i>Bî'î-masô</i>	356

Ipadú, paricá e caapi 358

Fotos 360

Referências bibliográficas 364

Introdução

Antecedentes da pesquisa

Esta tese é uma continuidade e ampliação da minha dissertação de mestrado (Sarmiento 2018). Ainda na introdução daquele trabalho é onde apresento algo da minha trajetória, o que considero significativo mostrar, enquanto passos que me levaram a disciplina da antropologia. Tendo nascido em 1987, de um seguimento do clã *ye'pá-masa*, chamado *yãâhori di'ipeé*¹, localizado em Tabocal, no rio Teiá, afluente à direita do médio rio Negro, daqui relato a minha formação cultural e acadêmica, destacando o impacto das tradições familiares e a influência do contato com a sociedade ocidental. Nesse conjunto, os conhecimentos deixados por meu avô, Matias Sarmiento, contados repetidas vezes por meu pai, Adriano, e tia Bernadete, assim como os relatos de minha tia-avó paterna, Joana Vasconcelos, me impressionam desde criança². Assim, meu universo foi construído e imaginado a partir dessas histórias, desde a casa, o pátio, a roça, o porto, os caminhos, os trechos de rio de Tabocal. Embora este trabalho seja muito centrado e objetivo, nos momentos oportunos também trago essas experiências.

Com isso, este estudo é resultado de um longo empenho, com o fascínio que tenho pelo conhecimento dos *pa'mêri masa*, os Tukano orientais, da necessidade de entender com profundidade o contexto histórico e antropológico da região e contribuir com outras pesquisas. Entretanto, não descrevemos aqui locais, grupos e pessoas em seus pormenores, embora destacamos alguns deles, como é o caso de uma parte dos *yãâhori di'ipeé*. Ao contrário, descrevemos a região em seu contexto antropológico e de outras disciplinas, sua configuração, os grupos em suas definições e diferenças, os

¹ Para qualquer dúvida, o nome *yãâhori* (*yãâ*: pinu-pinu [tipo de urtiga]; *ohori*: flor urticante dessa planta) pode ser ouvido sendo pronunciado apenas como *yãhi*. Mas os velhos ainda guardam a forma *yãâhori*. Por isso grafamos assim. A este é acrescido o apelido *di'ipeé* (*di'î*: argila cinzenta de fazer cerâmica; *pee*: buraco, jazida).

² As histórias tradicionais do grupo de minha mãe, Tarcila, uma mulher yurupixuna (pai), não conheci. Conheci sua mãe, Maria Peti (-2014), uma baré de Tapereira, na altura do Marié, mas que morava então na comunidade de Ilhinha, em Santa Isabel do Rio Negro, onde faleceu. Quanto a seu pai, Francisco, ele morreu em derrubada de roça em Camundé, onde moravam, no Marié, quando ela ainda era criança. Os yurupixuna (“boca preta”) fazem parte daqueles grupos (“passé”, “jurí”, “pixuna”, “yurupixuna”, “xama”) levados pelos portugueses na segunda metade do século XVIII da bacia do Japurá para o rio Negro, cujos descimentos, que passavam possivelmente pelas cabeceiras do Marié, estavam constantes nas décadas de 1770 e 1780 (Ferreira 1983). Os yurupixuna são registrados por Ferreira (1974) na povoação de Caldas, na foz do Cauaburi, na bacia do rio Negro, em 1787, onde realizavam festa, com máscaras e bastões de ritmo. Hoje são poucos seus remanescentes na região, pois a emergência “baré” dos últimos tempos acabou suplantando outras identidades que restavam.

processos históricos, os conhecimentos tradicionais e o que podemos entender daí. Também não apresentamos este trabalho com o fim de legitimar qualquer grupo ou clã, mas para fazer conhecer os processos da história, as questões envolvidas e as formas de conhecimento com as informações que dispomos. Neste sentido, mitos, histórias e conhecimentos, dos *ye'pâ-masa*, dos *yãâhori di'ipeé* ou outros, são utilizados unicamente para fim de pesquisa acadêmica e não servem para o contexto tradicional.

Assim, não fazemos então meras compilações ou traduções de histórias e de tradições, mas buscamos apresentar as questões, propor entendimentos ou soluções e, com isso, as formas de pensamento sobre um mundo e/ou sobre o encontro de mundos que possuem os *ye'pâ-masa* com outros grupos da região. Por exemplo, quando trazemos a história de contato dos povos indígenas da região com os estrangeiros, procuramos demonstrar também como são esses estrangeiros do ponto de vista desses povos.

Ao que dissemos, para que o conteúdo dessa tese seja melhor entendido, é preciso lembrar algo da dissertação, no que já discorremos e onde paramos, para saber o que aqui então retomamos e aprofundamos: a) primeiro, naquele estudo, apresentamos o mosaico sociocultural do Alto Rio Negro, formado pelas famílias linguísticas da região, Arawak, Tukano e Naduhup, sobretudo dos Tukano do Ucaiari-Tiquié, com destaque para a organização social, casa tradicional³, funções de chefias e especialistas rituais, o *po'osehé* (rito de oferecimento de comidas e danças, entre grupos afins ou de irmãos) e o *miriã pō'ra* (rito de iniciação masculina);

b) em seguida, foram conferidas hipóteses acadêmicas sobre a ocupação ancestral desses povos na região, o sistema interétnico de comércio e a etnogênese regional, para mostrar como os antepassados desses povos podiam ter mantido redes de trocas e alianças no período pré-colonial. Em complemento é comentada a visão que os povos indígenas têm sobre suas origens, isto é, a partir das próprias tradições;

c) no fim, foi abordado o impacto da colonização europeia até o médio rio Negro, que afetou também outros grupos do alto, que passaram então a serem capturados e descidos; seguido do período do extrativismo e a atuação das missões

³ Usamos “casa tradicional/cerimonial/coletiva/comunal” ou apenas “casa” para a habitação típica dos Tukano, chamada *basaka wi'i* ou *basa wi'i* (“casa de canto/baile/de cerimônia”).

religiosas; e, assim, é analisada a configuração étnica atual da área, marcada pela significativa presença de descendentes de grupos que vieram da parte alta do rio Negro.

Aquele primeiro exercício, de revisão bibliográfica, e de cunho mais histórico, serviu para conferir a história, o perfil étnico e o tipo de dinâmica dos povos indígenas do rio Negro e, com isso, suas resistências e adaptações. Assim, ele é mais aberto – embora trate dos *ye'pâ-masa* e outros grupos Tukano, busca informações ainda de outros grupos Arawak e Naduhup –, a fim de conferir os processos coloniais do médio rio Negro, que agora foram essenciais para pensar como eles também atingiram os povos situados mais ao alto da região.

Questões envolvidas e a temática

Para essa tese especificamos mais o nosso estudo. Contudo, trata-se ainda de uma pesquisa aberta, histórica, antropológica e espacialmente, do Alto Rio Negro, voltada a processos históricos, culturais e cosmológicos dos *ye'pâ-masa*. Não é um estudo “amplo” da história no sentido banal. Mas, para uma compreensão social mais profunda da região, é necessário um estudo de sua constituição, que abranja seus vários períodos. Com isso é possível nos aproximar de um entendimento do presente a partir de elementos de um passado distante e também recente. Assim, na primeira parte, apresento um quadro de compreensões da região vistas com a ideia de “longa duração” (Braudel 1978), antes de entrarmos na segunda parte do trabalho, com capítulos e tópicos mais relativos propriamente aos *ye'pâ-masa*. Deve servir para entender os processos históricos e culturais na região, desde a antiguidade, da ocupação territorial, as mobilidades, as relações e/ou dinâmicas interétnicas e as formas de contato da sociedade da região com a ocidental, a fim de situar o momento presente.

Na segunda parte é que verificamos os entendimentos dos *ye'pâ-masa*, com aquilo que pudemos obter mais propriamente entre os *yãâhori di'ipeé*, mas ainda sempre trazendo informações vindas de outros clãs *ye'pâ-masa*, outros grupos Tukano e Arawak, que ajudam em maiores compreensões. Aqui apresentamos e trabalhamos em cima das histórias ancestrais, chamadas *diporokã'sehe kití* (histórias antigas) ou *kitîmori* (conjunto de histórias), que é a mitologia e seus significados simbólicos⁴, examinando

⁴ Usamos termos como “mitologia”, “mito”, “simbologia”, “símbolo” e “simbólico” no contexto linguístico e antropológico. Na linguística, símbolo é um tipo de signo linguístico, uma unidade de significado (como uma palavra ou som) que representa algo através da convenção cultural. Para Saussure

seus elementos e os processos de mobilidades, transformações, organização social, conhecimentos culturais do grupo, entre outros, ou seja, mostrando como o *ye'pâ-masa* e seu clã *yãâhori di'ipeé* entendem suas histórias e conhecimentos. No texto indicamos episódios do *kitîmori*, presentes no Capítulo 4, por (K). Este trabalho é, portanto, sobre história e conhecimento do *ye'pâ-masa* no Alto Rio Negro, enriquecido de seu pensamento cosmológico.

Assim, apresentamos compreensões sobre a formação social e conhecimentos no Alto Rio Negro, com atenção aos *ye'pâ-masa*. Para isso nos servimos de estudos especializados de pesquisadores, como historiadores, arqueólogos, linguistas e antropólogos. Além disso, contamos com narrativas de conhecedores tradicionais, publicadas ou colhidas por mim. Usamos igualmente explicações de Adriano Sarmiento, meu pai, do que teria explicado a ele Matias Sarmiento, meu avô, falecido há muitos anos, além de outros velhos, homens e mulheres, que pude conhecer ou ouvir falar durante o tempo, mas de cujos ensinamentos não esqueço. Todo esse conjunto de fontes foi usado nesse trabalho.

Construção da pesquisa

Para além dos estudos disciplinares e da pesquisa propriamente dita, fiz anotações ao longo tempo, bem antes mesmo de entrar na universidade. Mas elas são mais práticas, de conversas espontâneas e até perguntas diretas a conhecedores. Outras coisas informo ao longo do trabalho. Assim, utilizo delas e ainda das memórias. Contudo, devo dizer que, desde jovem, nos colégios salesianos, e período da graduação, procurei conhecer publicações, estudos e outros registros sobre povos do Alto Rio Negro. Quando cheguei no mestrado e doutorado só os aprofundei.

(1916), o signo linguístico é formado por: significante: a forma sonora ou escrita da palavra (ex: “árvore”); e significado: o conceito mental da coisa (a ideia de uma árvore). Um símbolo, nesse sentido, é um signo que representa algo não por semelhança (ícone) nem por relação causal (índice), mas por convenção, ou seja, há um acordo linguístico que assim a define (isso é simbólico). Na antropologia, símbolo é um elemento cultural que representa algo maior que ele, carregando valores, crenças, sentimentos, memórias e sentidos. Ele é fundamental para entender rituais, mitos, artefatos e cosmologias. Para Geertz (1973), por exemplo, a cultura é um sistema de símbolos. Um símbolo pode ser: um objeto ritual (ex: uma flauta entre os Tukano); um gesto (ex: a baforada com fumaça de tabaco na cabeça de um recém-nascido); um mito (que narra origens e ordena o mundo); e uma imagem ou cor (ex: o uso de pinturas corporais para indicar status, gênero ou papel social). Assim, os símbolos organizam a vida social e espiritual dos povos. Eles não são apenas decorativos, mas expressam e condensam saberes profundos sobre o mundo e o lugar das pessoas nele.

Na Universidade de Brasília, o grupo KAAPI – Antropologia & Linguística, um grupo de estudos antropológicos e linguísticos do Noroeste Amazônico, coordenado pelos professores Luis Cayón e Thiago Chacon, também fez diferença para aprofundar temas nessas áreas. Nos últimos tempos também fui atrás de outros documentos e conferir artefatos em diversos museus e bibliotecas, entre os quais mais me serviram: Inspeção dos Salesianos na Amazônia (Manaus), Museu do Bosco (Campo Grande), Museu da Amazônia (Manaus), Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém), Museu do Índio e Museu Nacional (Rio de Janeiro), Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI – Brasília) e Universidade de Brasília.

Só pude fazer o estudo do doutorado com a bolsa do CNPq. Tive ainda outra bolsa de um ano da FAPDF. Quanto a viagens de campo, elas só foram possíveis com os recursos da FAPDF, através do projeto intitulado “A formação do sistema regional do Alto Rio Negro e a história de *longue durée* dos povos tukano orientais” (Edital 03/2018), proposto e coordenado pelo professor Luís Cayón, do qual participou ainda o colega de doutorado Túlio Brandão Diniz (ver Brandão Diniz 2023), entre setembro de 2019 a outubro de 2022. As viagens foram realizadas em duas etapas:

Na primeira etapa, passei o ano de 2020 em Santa Isabel do Rio Negro, alternando períodos entre a cidade e o Teiá. Na cidade, reencontrei alguns velhos conhecidos: Graciliano Pena (79), *ye'pâ-masi* (*yu'ûpuri pamô*) – que faleceu de Covid alguns meses depois – e José Cordeiro (88), arapaso. Aproveitei também para visitar lugares de rios, de histórias e cerimônias relacionados aos *ye'pâ-masa*. No entanto, naquele período, a primeira onda de Covid estava em alta na região, com restrições de circulação. Por isso, não pude realizar certas atividades previstas, como a viagem ao Tiquié.

Com a melhora da situação, apenas em outubro consegui ir até São Gabriel da Cachoeira, embora tenha permanecido somente na cidade. Lá conversei com os velhos Carlos Vaz Moura (69), *ye'pâ-masi* (*yãâhori di'ipeé*), e Durvalino Moura Fernandes, *desana* (*wari diputiro*), entre outros. Retornei a Santa Isabel em novembro, mas logo a segunda onda da pandemia se espalhou. Recolhi-me novamente ao Teiá, ficando em Tabocal, junto aos meus pais. Enquanto a doença ainda não havia chegado à área, em dezembro visitei o velho Renato José Venâncio (86), *ye'pâ-masi* (*bayá-pô'ra*).

Só em março de 2021 retomei as viagens. Nesse mês, em Santa Isabel, encontrei tio Adão Figueiredo (74), *ye'pâ-masi* (*yãâhori di'ipeé*), e os velhos Vicente Moreno Garcia (83) e Sabino Garcia (68), dois irmãos pira-tapuya (*wehetará*). Em seguida, retornei a Brasília. Na segunda etapa, em outubro de 2021, viajei a São Gabriel, onde encontrei o tio Luís Viana Sarmento (63) e revi os velhos Carlos e Durvalino, além de conversar com as tias Sebastiana e Judite Sarmento (*yãâhori di'ipeé*).

No mês seguinte, acompanhei tio Luís até Maracajá, Santo Antônio e Paricachoeira, no rio Tiquié, onde encontrei o tio Rafael Sarmento e novamente o velho Carlos. Eu já havia estado duas vezes nessa área, mas precisava visitar Aracari, um dos primeiros locais habitados pelos *yãâhori di'ipeé* no Tiquié, para compreender melhor as narrativas relacionadas. Retornei a Brasília em dezembro. Em setembro de 2023, fui a Iauareté e, de lá, segui até o alto Papuri. Já havia passado por Iauareté outras vezes, mas foi a primeira vez que subi o Papuri.

Infelizmente, não restou registros do Tiquié – fotos e gravações –, apenas anotações. Isso porque, em São Gabriel, houve uma pane no HD quando transferia o material para armazenamento em nuvem, perdendo também textos de mitos dos *bahuari masa* (gente de aparecimento), dos personagens chamados *Di'iroá* (seres de sangue) e das *pa'mêri wi'sêri* (casas de emersão) do curso Negro-Ucaiari, além de mapas e outros documentos preparados para a tese. Os velhos costumam explicar que casos assim acontecem quando se fotografa petroglifos e lugares de história; por isso, esses registros não estão presentes neste trabalho.

Com os velhos mencionados, recolhi conhecimentos diversos utilizados nesta pesquisa. Além deles, destaco Ernesto Figueiredo e o quase centenário Sabino dos Santos (Popó), moradores de Santa Isabel, e guardo ainda a memória de minha tia-avó, Joana Vasconcelos, também citada aqui. Os demais interlocutores estão listados na seção de agradecimentos.

Por fim, é importante registrar que, ao longo da vida, estive em diversos afluentes do rio Negro, do Paduari ao Aiari, seja pescando, a trabalho ou em viagens por outros motivos. À esquerda: Paduari/Preto, Iahá, Darahá, Marauiá, Inabú e Cauaburi; à direita: Iurubaxi, Aiuanã, Ueneuxi, Teiá, Curicuriari, Ucaiari/Tiquié/Papuri e Aiari (este último em 2006, por varadouro a partir do alto Ucaiari). Por isso, refiro-me aos rios da região com naturalidade.

O Alto Rio Negro e seus povos

O nosso foco, que toca o rio Negro e o Ucaiari/Waupés, está em uma região mais ampla, considerada como um complexo linguístico e sociocultural do Alto Rio Negro, situada no Noroeste Amazônico, entre as fronteiras e adjacências de Brasil, Colômbia e Venezuela, mais especificamente a extensão que cobre a parte alta do rio Negro e o Apaporis, este afluente do Japurá/Caquetá:



Mapa 1. Bacia do rio Negro, com a região tratada em destaque (A. Cabalzar 2010).

A região é composta por povos que pertencem às famílias linguísticas Arawak (das divisões Japurá-Colômbia e Alto Rio Negro), Tukano Oriental, Naduhup, Kákua-Nukak e Karib, conforme abaixo:

Arawak: baniwa, baré⁵, kabiari, kuripako, matapi, tariana, wakuenai, werekena e yukuna;

⁵ “Os Baré não falam mais sua língua original, da família ARUAK. Com o contato com missionários e a colonização, adotaram a Língua Geral ou *nheengatu*. [...] A Língua Geral ou *nheengatu* é uma forma simplificada do Tupi antigo, falado em grande parte do Brasil nos primeiros séculos da colonização portuguesa, e que foi adaptado e amplamente difundido pelos missionários jesuítas. Com o tempo e o predomínio do português como língua nacional, a Língua Geral foi perdendo terreno. Porém, continua

ORIENTAL, ARUAK, MAKU e YANOMAMI. Algumas delas, como o tukano e o baniwa, são usadas por alguns milhares de pessoas, e outras, como o tariana e o dow, são faladas por poucas dezenas. Frequentemente os índios da região falam várias línguas indígenas, além do português e do espanhol. Algumas etnias, ou partes delas, deixaram de falar suas línguas de origem, adotando outros idiomas indígenas, como é o caso dos Tariana no Uaupés, que atualmente falam tukano; ou dos TUKANO que foram para o médio rio Negro e adotaram o *nheengatu*.

Existem pelo menos dezesseis diferentes línguas classificadas como TUKANO ORIENTAL, todas elas faladas por povos que habitam o noroeste do estado brasileiro do Amazonas e o departamento colombiano do Vaupés. No Brasil, os TUKANO habitam toda a bacia do rio Uaupés e o trecho do rio Negro entre a foz daquele rio e as imediações da cidade de Santa Isabel, incluindo aí a cidade de São Gabriel. No rio Negro, convivem com populações Baré e Baniwa e têm como língua franca o *nheengatu*. [...]

A principal língua da família TUKANO ORIENTAL é o tukano propriamente dito. Ela é usada não só pelos Tukano, mas também pelos outros grupos do Uaupés brasileiro, e em seus afluentes Tiquié e Papuri. Na medida em que há várias línguas distintas, em muitos casos não inteligíveis entre si, o tukano passou a ser empregado como língua franca, permitindo a comunicação entre povos com línguas paternas bem diferenciadas. Em alguns contextos, o tukano passou a ser mais usado do que as próprias línguas locais. A língua tukano também é dominada pelos MAKU que vivem nesta bacia, já que necessitam dela em suas relações com os índios TUKANO. Considerando o significativo número de pessoas da bacia do Uaupés que estão residindo no rio Negro e nas cidades de São Gabriel e Santa Isabel, estima-se que cerca de vinte mil pessoas falem o tukano.

As outras línguas desta família são faladas por populações menores, predominando em regiões mais limitadas. É o caso do wanana e kubeo no alto Uaupés, acima de lauareté; do pira-tapuya no médio Papuri; do tuyuka e bará no alto Tiquié; e do desana de comunidades localizadas no Tiquié, Papuri e afluentes. (A. Cabalzar & Ricardo [1998] 2006: 29)

Esta é uma das áreas mais bem conhecidas na literatura etnográfica das terras baixas sul-americanas, devido os registros da ocupação colonial desde o século XVIII, as descrições de viajantes e missionários ao longo do tempo e quantidade de monografias escritas a partir da metade do século XX sobre os vários grupos linguísticos que aqui vivem e, ainda, as publicações de mitologias por narradores indígenas⁷.

⁷ Para os principais trabalhos antropológicos ver: Goldman (1963), Alves da Silva (1962), Reichel-Dolmatoff (1968, 1971, 1997, 1996), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Galvão (1979), Århem (1981), Wright (1981), A. Oliveira (1995), Hill (1983), Jackson (1983), Pozzobon (1983), Buchillet (1983), Silverwood-Cope (1990), Chernela (1993), Ribeiro (1995), Correa (1996), Cayón (2002, 2013), Andrello (2006), Cabalzar (2009) etc. Estudos mais específicos para os *ye'pá-masa* são de:

Nessa região, os grupos, com exceção dos nukak, estão articulados por diferentes circuitos e redes de intercâmbio que envolvem casamentos, objetos rituais e cultura material, compartilhando características gerais de organização social (unidades exogâmicas patrilineares e segmentares organizadas hierarquicamente, residência patri/virilocal, terminologia dravidiana de parentesco, unidade de casa comunal como modelo típico de assentamento etc.), ciclo ritual baseado em festas intergrupais de oferecimento e trocas de alimentos e danças (o dabucuri), iniciação masculina (o yurupari) com utilização de flautas e trombetas proibidas à visão de mulheres e crianças, segmentos comuns de narrativas míticas e fundamentos cosmológicos que estruturam e definem o uso do espaço e da vida (Cayón 2013: 24).

Geralmente, os casamentos são exogâmicos. Principalmente entre os Tukano, a maior parte desse enlace se configura também como exogamia linguística. Mas o cenário dos últimos tempos demonstra que o ideal da exogamia de língua vem progressivamente deixando de ocorrer, como pode ser notado pela predominância do tukano, a língua dos *ye'pâ-masa*, adotado por outros grupos no Ucaiari. Assim, certos estudos (Århem 2002; S. Hugh-Jones 2004; Cayón & Chacon 2013) chamam atenção que a correspondência povo-língua ou noção de exogamia linguística é sobrevalorizada quando considerada dentro de realidades mais locais.

Neste estudo, assim como a configuração linguística, o presente etnográfico deve ser levado em conta enquanto modelo ou ideal de contextos de épocas e espaços específicos, em grande parte do passado, concebido apenas por uma etnografia clássica, hoje presente mais em memórias e explicações de certos conhecedores e muito pouco como acontecimento real ou corriqueiro. Este movimento, quiçá anacrônico, é, contudo, revelador, uma vez que permite um entendimento maior do passado, de um modelo cultural que tenha sido transformado pela colonização, sobretudo, em seus inícios, demonstrando o grande impacto que este evento pôde causar na maior parte dos grupos regionais, em especial entre os *ye'pâ-masa*.

Giacone (1949), Alves da Silva (1962), Vicent (1985), Piedade (1997), Andrello (2006), Rodrigues (2012, 2019), M. Oliveira (2016), Santos (2019) e Brandão Diniz (2023). Nos últimos anos há também produções de antropólogos Tukano orientais do lado brasileiro, como: Chagas (2001), Marinho (2012), J. R. Barreto (2012, 2018), J. P. Barreto (2013, 2019), Pereira (2013, 2021), Maia (2016), Azevedo (2017, 2022), Fernandes (2018), S. Barreto (2019, 2023) e Rezende (2021). Entre as mitologias publicadas, as mais significativas para os *ye'pâ-masa* são de: Sierra (em Fulop 1954), Ñahuri & K̄marō (2003), Ak̄to & K̄marō (2004), Castro & outros (2006).

É importante isso ficar esclarecido, pois se considerarmos o cotidiano das atuais comunidades Tukano do Tiquié, Papuri, Ucaiari e rio Negro, há uma situação bem diferente, diríamos completamente transformada, daquela registrada em etnografias clássicas sobre outros grupos Tukano: hoje são clãs distribuídos em comunidades compostas, por casas familiares, capela, escola, radiofonia, tv, internet, posto de saúde, cemitério, uma palhoça como centro comunitário e, em alguns poucos casos, uma casa de arquitetura tradicional.

Os *ye'pâ-masa*

Os *ye'pâ-masa* habitam na área de fronteira do estado do Amazonas, no Brasil, e do departamento do Vaupés, na Colômbia, especificamente na bacia do Ucaiari, em seus afluentes, Papuri e Tiquié, e em seu próprio curso desde a foz do primeiro à sua desembocadura no rio Negro, de onde tem ainda famílias espalhadas até o médio curso deste último, incluindo afluentes menores da sua direita, como o Curicuriari, o Teiá e o Ueneuxi, e da esquerda, como o Iá (região de Balaio), assim como o Traíra, este afluente do Apaporis.

Apesar dessa dispersão, todos reconhecem o igarapé Turi (ou Turi-igarapé), no Papuri, como um território ancestral e de onde o grupo começou a se espalhar. A sua população pode ser estimada em torno de 9.835 indivíduos, dos quais 4.075 na Colômbia (DANE 2018)⁸, 5.731 no Brasil/Amazonas e 29 na Venezuela (ISA 2024)⁹. No Brasil, a partir dos levantamentos dos Planos de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas da região, é possível somar 3.415 indivíduos do grupo vivendo em territórios demarcados (FOIRN 2021)¹⁰.

É o grupo mais numeroso da família linguística Tukano oriental, com mais de trinta divisões internas (clãs), a mais alta quantia em relação às divisões correspondentes nos demais grupos da mesma família linguística, e cuja língua se tornou franca e de maior vigor na bacia do Ucaiari, enquanto as línguas de outros

⁸ Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE). *Censo Nacional de Población y Vivienda 2018. Colombia* (ver <https://www.dane.gov.co/index.php/estadisticas-por-tema/demografia-y-poblacion/censo-nacional-de-poblacion-yvivienda-2018> – consulta em 31 de outubro de 2024).

⁹ Instituto Socioambiental (ISA). *Povos Indígenas no Brasil. Quadro geral dos povos* (ver https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos – consulta em 31 de outubro de 2024).

¹⁰ Para os *ye'pâ-masa* (tukano), os Planos de Gestão Territorial e Ambiental de cada Terra Indígena apontam os seguintes números: Alto Rio Negro (2.476), Médio Rio Negro I / Médio Rio Negro II / Rio Téa (755), Balaio (79), Jurubaxi-Téa (45), Cué Cué Marabitanas (35) e Rio Apaporis [e região do Traíra] (25) (ver <https://pgtas.foirn.org.br/>).

grupos menores foram e/ou vão deixando de serem faladas ao longo dos últimos séculos. Essas características marcantes estão atreladas tanto à centralidade que o grupo possui no contexto social que participa como às políticas colonialistas ao longo do tempo.

Do lado brasileiro, devido o contato com o mundo ocidental, principalmente pelo combate das missões católicas, os *ye'pâ-masa*, assim como outros povos da região, deixaram de viver nas suas tradicionais habitações clânicas, chamadas *basaka wi'i*. Essas casas unitárias, distribuídas em terrenos mais altos de margens de rios deram lugar a aldeias ou povoados, chamados *makâri*, com casas compostas de núcleos familiares. Apenas nos últimos anos algumas dessas casas vêm sendo recuperadas na região, como símbolo da cultura e resistência de seus povos.

Mas, apesar do contato com as sociedades nacionais ter aumentado em meio século e de terem surgido novos especialistas como professores, representantes e administradores locais, líderes de organização indígena e promotores de saúde pública, a proeminência da vida embasada nos ritos, no conhecimento das narrativas tradicionais, na consideração de ordens sociais e nas formas tradicionais de subsistências, não só não desapareceram, mas continuam ocupando o lugar central da cultura do *ye'pâ-masa* e de outros grupos da região.

Entre as formas de subsistências, prevalecem a agricultura de coivara (*wesé: roça*), a pesca, a caça e a coleta (*desusehé*), que se realizam nos tradicionais modos de uso dos recursos. Esta relação com o ambiente, o *marî katiri pa'ti* (nosso mundo de vida), ao lado de outros costumes, torna indispensável o conhecimento cosmológico e usos com elementos rituais, para um manejo adequado das coisas e do mundo, nas práticas do dia-a-dia e pelo *basesehé* (assopro ritual, encantamento xamânico)¹¹.

Os *ye'pâ-masa*, como os demais grupos Tukano, possuem uma série de bens materiais e espirituais, concebidos como *apeká* (coisas, riquezas): território, que envolve tanto local habitado e áreas para atividades de agricultura, coleta, pesca e caça,

¹¹ Entendemos o xamanismo como um conjunto de práticas rituais nas quais determinados indivíduos – os xamãs – atuam como curadores e feiticeiros. Eles operam no campo metafísico para curar doenças e outros males, resolver conflitos, garantir a obtenção de alimentos (caça, pesca, frutos), marcar o tempo e controlar o clima, além de proteger pessoas e o ambiente. Inversamente, também podem provocar doenças e outros males. Entre os *ye'pâ-masa* e grupos próximos da mesma família linguística, os xamãs, conhecidos como *yaî* e *kumû*, utilizam plantas ou substâncias psicoativas (como tabaco, ipadú, caapi e paricá), fumaça, palavras e objetos rituais para “ver”, “soprar”, proteger e “extrair” enfermidades.

quanto lugares marcados de significados, ancestrais e históricos; nomes, língua, ornamentos, pinturas, tradições orais, rituais, cultura material e cerimonial, entre outros, entendidos como únicos e inalienáveis deixados pelos ancestrais e, portanto, fundamentais para definir a identidade do grupo.

A filiação como um(a) *ye'pâ-masi* (m) ou *ye'pâ-maso* (f) transmite-se ao indivíduo durante o rito xamânico de nomeação após o nascimento, o *ehêri-põ'ra basé'ke wamê* (assopro ritual do nome), realizado por um especialista, chamado *kumû*, que pelo sopro do cigarro remete o recém-nascido no mesmo caminho de formação que fizeram os *pa'mêri di'pokâkharã* (ancestrais emergentes), vinculando o indivíduo na linha desses antepassados, recebendo ainda ofícios específicos e defesas espirituais.

Para que o leitor tenha alguns entendimentos prévios, adiantemos dois temas que aparecerão com alguma frequência, principalmente na segunda parte do trabalho:

a) Ritos de puberdade masculino e feminino

No caso dos homens, o pertencimento ao grupo era reafirmado na adolescência por meio do rito de iniciação masculina, denominado *miriã-po'rã*. Aqui, durante vários dias, retirados em um ponto da floresta, aprendiam sobre a criação do mundo e as narrativas de origem, recebiam conselhos, conhecimentos práticos e cerimoniais, viam pela primeira vez e aprendiam a tocar as flautas proibidas e, depois, viam à casa cerimonial, com estes instrumentos, onde recebiam os ornamentos, bailavam e eram surrados, e o iniciado ficava preparado para assumir as responsabilidades da vida adulta. Devido, sobretudo, o processo das missões católicas, isso não ocorre mais.

Por sua vez, a mulher ainda hoje tem o rito de puberdade da primeira menstruação feminina, chamado *a'mosehé* ou *a'mô duhîsehe*. O rito de menarca é um dos mais significativos para as mulheres nos povos da região. Na primeira menstruação, a menina fica reclusa em um compartimento da casa (ou uma casinha ao lado), por três a cinco dias. Isso marca a transição dela para a vida adulta, mas vai além de uma simples mudança biológica – envolve elementos profundos de cosmologia, cuidado espiritual, conselhos, aprendizado social e proteção ritual.

Na primeira menstruação, considera-se que ela fica em um estado de transição e vulnerabilidade espiritual, e por isso é retirada da convivência comum por um período ritualizado. Ela é isolada em um espaço reservado, geralmente dentro da casa ou uma

barraca ao lado (hoje ainda é assim). Ela fica em resguardo por cerca de 3 a 7 dias (no passado isso se repetia nas outras duas ocorrências do sangue menstrual, com menor intensidade a cada vez).

Durante esse período: ela não pode sair sozinha, nem ter contato com pessoas de fora; há restrições alimentares específicas; ela é orientada por mulheres mais velhas (mãe, tias, avós), que transmitem ensinamentos sobre o corpo, sexualidade, trabalho feminino e comportamento. Recebe banhos de ervas, pinturas corporais, defumações e proteções feitas por mulheres conhecedoras (*pakoá*: madrinha) e por especialistas, como o *kumû*. Esses rituais visam proteger a jovem dos perigos espirituais e equilibrar as forças que atuam sobre seu corpo. Ao final do período, é feito um pequeno ritual de “emergência”, onde a jovem retorna à vida social.

Em alguns contextos, ao final do rito de puberdade feminino, a jovem pode ser adornada com novos ornamentos e trajes, marcando sua passagem simbólica para a vida adulta. Embora a atribuição de um novo nome ritual não seja universalmente descrita nas etnografias, em certos grupos pode ocorrer associada a cerimônias conduzidas pelo *kumû*, como parte de processos de reconhecimento espiritual e social (ver S. Hugh-Jones 1979; Chernela 1993; Cayón 2002).

O *a'mosehé* simboliza que a menina está pronta para assumir as responsabilidades sociais, inclusive as relacionadas à fertilidade, casamento e maternidade. O rito reforça os valores do grupo sobre o papel da mulher na sociedade, sua conexão com a natureza, com os ancestrais e com os ciclos cósmicos (como a lua, o sangue, a fertilidade).

Segundo a cosmologia tukano, o sangue menstrual é uma substância poderosa e ambígua – tem tanto força criadora quanto risco espiritual. Por isso, o rito serve para canalizar e equilibrar essas energias, protegendo a jovem e sua comunidade. Assim, ele é um momento de intensa transmissão oral de saberes femininos, tanto práticos (como preparo de alimentos, plantio, cuidado com filhos), quanto simbólicos (papéis sociais, restrições, obrigações e espiritualidade).

Em uma breve comparação, o *miriá-po'rá* (masculino) envolve flautas, reclusão e aprendizado de responsabilidades rituais e sociais, conduzidos por xamãs mais experientes. O *a'mosehé* (feminino) é mais resguardado, silencioso e conduzido por

mulheres mais velhas, refletindo a complementaridade entre os papéis masculinos e femininos no cosmos e na sociedade.

Os elementos desses dois ritos, masculino e feminino, são complementários, mas também interditos às pessoas de um e de outro sexo. São entendidos como poderes de criação, mas que requerem cuidado, de um para com o outro, isto é, homens e mulheres, e de todos com as forças dos ambientes cósmicos, como forma de garantir a fertilidade, o bem-estar, a saúde e a vida.

b) O dabucuri e o yurupari

Quanto aos instrumentos chamados *miriá* (de troncos de palmeiras paxiúba e jupati – respectivamente, *Iriartea exorrhiza* e *Iriartella setigera*), eles eram utilizados tanto no ritual de iniciação masculina, mais especificamente denominado *miriá wi'i* (casa de flautas *miriá*) e na realização de *po'osehé* (dabucuri) de frutos, chamado *yukí diká wi'i* (casa de frutos silvestres). Vale lembrar que tanto os instrumentos como o respectivo rito são mais conhecidos na região como “yurupari”. A origem desses instrumentos é parte fundamental do repertório de *bikirã kití* (história dos velhos) dos vários grupos até hoje. Esses ritos são ricos. Eles revelam um entendimento complexo da organização social.

O rito de dabucuri é um dos mais importantes entre os povos do Alto Rio Negro – especialmente entre os grupos das famílias linguísticas Tukano e Arawak, mas também os Naduhup o realizam. Ele é um ritual intergrupar, principalmente entre grupos afins, de troca cerimonial de alimentos e objetos, que cumpre funções sociais, econômicas, espirituais e políticas dentro do sistema regional. Assim, é um rito cerimonial de oferecimento e reciprocidade, em que um grupo propõe a outro(s) para compartilhar alimentos, especialmente produtos sazonais como frutos, peixes, carne de caça e bebidas, como o caxiri (*peêru* – bebida fermentada a partir de diversos frutos), com cerimônias, discursos, danças, cantos e trocas.

O dabucuri é uma expressão prática e ritual da interdependência entre clãs e grupos que mantêm relações de casamento, parentesco ou amizade. Ele reafirma laços sociais e políticos. Cada grupo oferece o que possui no seu território (ou o que é de sua especialidade oferecer), quando tem abundância específica de alimentos em determinada época do ano. O dabucuri permite que esses alimentos circulem entre os

grupos, promovendo solidariedade e equilíbrio social e cosmológico. Ou seja, o rito é carregado de simbolismos. A troca de alimentos é compreendida como um ato de reciprocidade não apenas entre humanos, mas também com os seres e donos espirituais da floresta e dos rios. O dabucuri estabelece equilíbrio entre o mundo visível e o mundo espiritual.

Grupos que promovem grandes dabucuris demonstram prestígio, liderança e capacidade de mobilização. A cerimônia também reafirma identidades coletivas, tanto do grupo anfitrião quanto dos visitantes. Um grupo comunica ao outro o evento. Os preparativos envolvem coleta de alimentos, produção de bebida e organização da casa cerimonial (nos dias atuais, pode ser usado também o centro comunitário ou o pátio do local). Os visitantes chegam trazendo os alimentos, com danças e cantos. Os anfitriões oferecem a bebida. Há tratamentos e trocas de discursos de ambos os lados. O grupo anfitrião, por sua vez, deverá retribuir o gesto em outro momento, dando continuidade ao ciclo de reciprocidade.

O dabucuri não é apenas uma festa ou um encontro social: ele é um ato ritual que reequilibra forças espirituais, mantém a fertilidade dos ambientes e garante a continuidade da vida. Os alimentos oferecidos são vistos como dádivas dos “donos da natureza” (espíritos dos peixes, plantas, animais), e sua partilha deve ser feita com respeito e cuidado ritual. Sobre isso, Pereira (2016) descreve o dabucuri como uma festa de dádivas entre clãs e afins, quando reafirmam suas posições sociais, e onde estão envolvidos elementos importantes como: narrativas de criação do mundo e da humanidade, territórios e casas ancestrais, ritos de passagem e alianças matrimoniais.

J. P. Barreto & outros (2018), dizem que o dabucuri (*po'osehé*), entre os *ye'pâ-masa*, reflete disputas de conhecimento, hierarquia social, casamentos e interações com os *wa'î-masa* [“gente-peixe” – seres espirituais poderosos], exigindo ações preventivas e protetoras de *basesehé* mediadas por especialistas, entre os quais se destaca o *kumû*. Já Rezende (2021) explica o dabucuri (*yukurika basore*: festa das frutas), especialmente entre os tuyuka e tukano, com propósitos de fortalecer relações sociais, trocas de bens e conhecimentos, identidade cultural, assim como proteger de doenças, harmonizar as energias ambientais e conectar os seres humanos com os ciclos cósmicos e naturais. Aqui, especialistas, como o *baya* e o *kumu*, desempenham papéis fundamentais na proteção das pessoas e apaziguamento dos seres do cosmos (*pamuri basoka*) por meio

de cerimônias que incluem o uso de breu, tabaco e ipadú (coca). O autor ainda destaca que o dabucuri hoje se adapta também a novos contextos, como uso de centros comunitários e escolas indígenas, e até incorporação de ritmos de fora, refletindo a interação entre os conhecimentos ancestrais e as transformações atuais. As chamadas “festas de santo” no rio Negro escondem, inclusive, elementos do dabucuri (ver Sarmiento 2018b).

S. Hugh-Jones (1969), Chernela (1993) e Cayón (2013) analisam outros elementos importantes do dabucuri, em que ele está como parte de um sistema cosmopolítico mais amplo, onde a sociedade, a natureza e o mundo espiritual estão em constante negociação simbólica. S. Hugh-Jones, destaca que o dabucuri se contrapõe (de forma complementar) ao ritual masculino do yurupari, expressando um aspecto feminino, consanguíneo e igualitário das relações sociais.

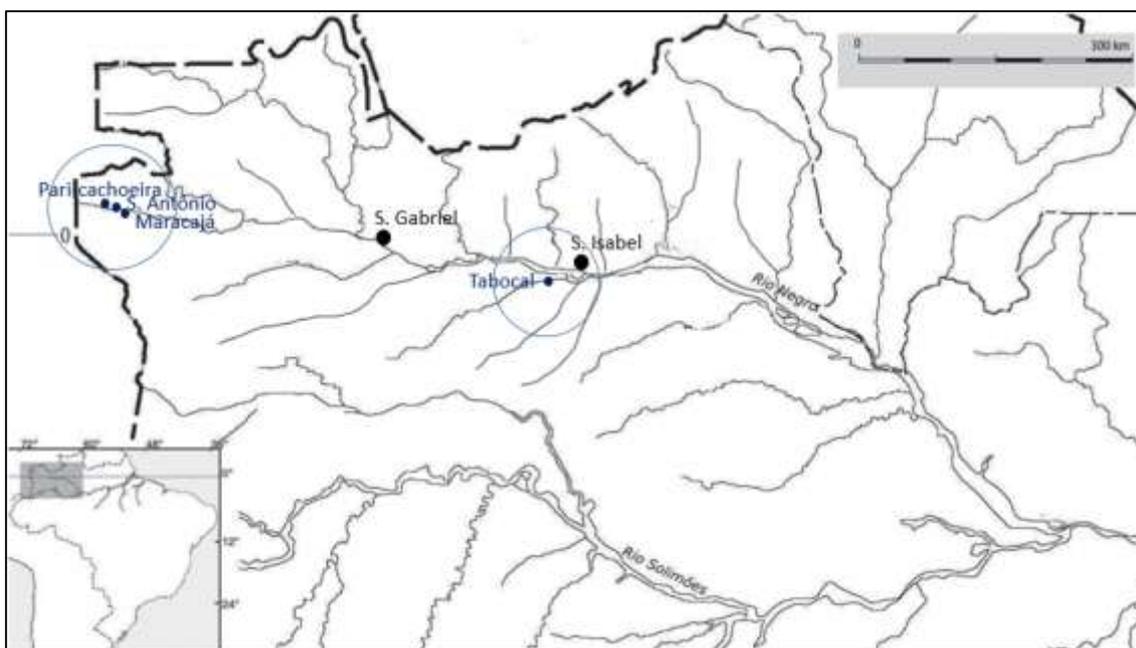
Assim, os *ye'pâ-masa* e outros grupos da região possuem um rico sistema de conhecimento que envolve sua história e vida marcada por processos cerimoniais. Entre os conhecimentos, estão aqueles chamados *niiró kãsehe*, que são saberes restritos, da cultura ritual, isto é, de domínio de especialistas, como o *kumû* e o *yaî* (xamãs) e o *bayâ* (mestre de canto e baile). O xamanismo é hierarquizado, está orientado para fornecer o bem-estar, a força vital e reprodutiva a humanos, plantas, animais e ambientes. Nessa relação os especialistas desempenham contatos com os seres cósmicos, chamados de maneira mais geral como *wiô-masa* (gente-poder), que são donos dos ambientes, animais e plantas, oferecendo a eles substâncias rituais, como tabaco, coca etc., a fim de persuadi-los a ceder aos humanos alimentos (peixes, animais de caça, frutos, etc.), como também conhecimentos de interpretação e de cura em seus ofícios.

O xamanismo, na forma de *basesehé*, perpassa todas as dimensões da vida cotidiana e ritual, desde o nascimento até a morte da pessoa. O sistema de mundo ao qual faz parte está centrado na convivência simultânea de uma realidade física e espiritual, em que não estão separados categoricamente o visível do invisível; ao contrário, as duas coisas são percebidas em um conjunto que forma a realidade, sendo que aquilo que se considera invisível pode transparecer por algum sinal; nesse universo, o tempo e o espaço contemporâneo e o tempo e o espaço xamânico/mítico podem ser paralelos e influírem-se mutuamente.

Entre as pesquisas acadêmicas, no contexto de mudanças das estruturas de dominação colonial, o centro das discussões nos últimos anos gira em torno das formas de constituição do sistema regional, processos históricos e ações das organizações indígenas, circulação, valorização e reconhecimento de saberes tradicionais e da cosmologia, que abarcam diversas formas de conhecimentos, em que estão tradições orais e teorias nativas, xamanismo, lugares, manejo de ambientes, línguas, educação escolar e acadêmica, questões essas discutidas e reivindicadas também nos palcos políticos, trabalhadas por diversas iniciativas das organizações indígenas, repartições de governo e organizações não governamentais que atuam na região. Esperemos que este estudo contribua também nesse sentido.

Localização das áreas de pesquisa e dos *yãâhori di'ipeé*

As áreas que nos referimos quando mencionamos histórias e localizamos os *yãâhori di'ipeé* neste trabalho estão nos rios Papuri, Tiquié e Teiá, os dois primeiros afluentes do Ucaiari e o último do médio rio Negro:



Mapa 3. Localização das áreas de pesquisa e dos *yãâhori di'ipeé*.

Estrutura do trabalho

Esta tese está organizada em duas partes principais, compostas por sete capítulos, além da introdução, conclusão, anexos e referências.

A Parte I tem como foco os processos históricos e sociais de longa duração na região do Alto Rio Negro, com atenção especial aos *ye'pâ-masa*, seus movimentos territoriais e os impactos da colonização:

– O Capítulo 1 trata da antiguidade e da dinâmica social no Alto Rio Negro, abordando hipóteses sobre a ocupação humana na região e a constituição dos sistemas interétnicos e de etnogênese.

– O Capítulo 2 analisa os primeiros contatos dos povos da região com agentes coloniais, a partir do rio Negro e do Ucaiari, e os desdobramentos sociais e demográficos desses encontros ao longo dos séculos XVIII a XX.

– O Capítulo 3 se dedica à história específica dos *ye'pâ-masa*, desde a chegada dos europeus e suas consequências, até as migrações e assentamentos atuais, com destaque para os caminhos trilhados entre o Papuri, Tiquié e Teiá.

A Parte II concentra-se nos conhecimentos tradicionais, cosmologia e organização social dos *ye'pâ-masa*, com base nas narrativas míticas e experiências relatadas por especialistas indígenas:

– O Capítulo 4 apresenta os mitos de origem do universo e da humanidade, as histórias antigas (*diporokã'sehe kití*) que formam o núcleo cosmológico da tradição *ye'pâ-masa*.

– O Capítulo 5 explora o texto do capítulo anterior, discutindo a estrutura cosmológica e a constituição dos seres, os objetos e substâncias rituais, que organizam o pensamento dos *ye'pâ-masa*, bem como noções sobre o “centro do mundo” e o destino da alma.

– O Capítulo 6 analisa a organização social, com foco nos nomes, classificações grupais, fratrias, padrões de parentesco e distribuição espacial dos assentamentos.

– O Capítulo 7 explora os papéis de chefe e xamãs, o dabucuri e o aspecto e transformações da habitação tradicional.

A tese se encerra com uma conclusão que articula os principais resultados da pesquisa em torno das noções de casa, território, ocupação e cosmologia, destacando a contribuição dos conhecimentos tradicionais para a compreensão histórica e antropológica da região.

Parte I

Capítulo 1

Antiguidade e dinâmica social no Alto Rio Negro

O Alto Rio Negro é uma região marcada por uma rica história de ocupação humana e interações culturais que remontam a milhares de anos. Neste primeiro capítulo exploramos essas dinâmicas históricas, sociais, linguísticas e culturais dos povos indígenas que habitam essa área, destacando suas trajetórias históricas, sistemas de integração e processos de emergência étnica. A partir de uma abordagem interdisciplinar, apresentamos uma compreensão de como esses povos se construíram, criando um sistema regional único no contexto amazônico. Verificamos as transformações ocorridas ao longo dos séculos, desde os períodos pré-coloniais até os impactos da colonização europeia, que resultaram em mudanças demográficas, culturais e territoriais significativas. Depois são analisados os sistemas interétnicos de comércio, alianças e trocas culturais que conectavam diferentes povos da Amazônia no passado, revelando a complexidade das relações sociais e políticas na região. Por último é feita uma análise detalhada de topônimos e etnônimos. Assim, oferecemos uma visão abrangente sobre os processos históricos e culturais que definiram o Alto Rio Negro, contribuindo para o entendimento das dinâmicas sociais e culturais que ainda hoje influenciam os povos da região.

Hipóteses da ocupação humana na região

Pesquisas que combinam arqueologia, linguística, antropologia e narrativas ancestrais discutem hipóteses da ocupação humana no Noroeste Amazônico e indicam que em seu sistema regional pré-colonial os povos Naduhup, Arawak e Tukano estariam há mais de dois mil anos no Alto Rio Negro e seu entorno (Neves 2006 e 2012b; Meira 2006; Cayón & Chacon 2014 e 2022). Nessa direção, Cayón & Chacon (2014) sugerem que entre 2.500 e 2.000 AP começou um processo de divisão dos Proto-Tukano em dois ramos, ocidental e oriental¹, mais à oeste da região e que, levados a se relacionar

¹ Os Tukano Orientais são aqueles que habitam o Alto Rio Negro, nas bacias dos rios Waupés e Apaporis, entre as fronteiras do Brasil e da Colômbia – grupo ao qual nos referimos ao longo deste trabalho. Já os Tukano Ocidentais incluem povos como secoya, siona, koreguahe e maihüki, que vivem na região do rio Napo, nas fronteiras entre Colômbia, Equador e Peru. Os dois ramos se separaram há muito tempo, como discutimos neste trabalho. Antes, em 1892, Daniel Brinton, ao classificar um conjunto de povos situados entre o Solimões e as Guianas denominou-o Betóia, incluindo os atuais Tukano Orientais. Em 1913, Paul Rivet verificou que o grupo específico denominado betóia pertencia mais propriamente à família linguística Chibcha e, então, propôs a denominação “Tukano” – tradução de *daseá*, nome popular dos

durante séculos com povos de famílias distintas, adquiriram modos de vida muito diferentes. Nesse processo, os Tukano que se deslocaram ao leste encontraram-se com grupos Arawak e Naduhup. Suas relações com os povos de línguas arawak resultaram em trocas significativas, em que estão os laços de casamentos e intercâmbios econômicos e culturais, de modo que adquiriram o estilo cultural que se apresenta na região, com o qual também contribuíram para construí-lo e assegurá-lo, com marcas de costumes e identidade linguística que os diferenciam no meio desse sistema. Assim conformaram com os falantes de arawak o núcleo de um sistema regional no qual também há povos Naduhup que o integram, ainda que estes guardem características também diferentes dos demais, fazendo dessa área um caso único no contexto da Amazônia.

Já as indicações contidas nos registros dos primeiros viajantes, os históricos e dados de registros das políticas de escravidão, capturas, descimentos e massacre nos primeiros séculos (XVII e XVIII), permitem supor que na área a população era bem maior do que se vê atualmente (Sweet 1974; Farage 1991; Wright 1991 e 2005; Meira 1994, 2006 e 2017). Dentro deste cenário histórico, muitos povos deixaram também de existir no contato com os estrangeiros, em decorrências de escravização, guerras e epidemias. Portanto, havia no passado maior diversidade de povos e estes possuíam relações muito mais dinâmicas ou sofisticadas.

Na região, com exceção das terras firmes, as outras não são utilizadas para agricultura. Os pontos habitados estão situados nas margens altas, com solos que podem ser aproveitados durante muitos anos. Mas a baixa demografia da área parece corresponder mais ao desequilíbrio ou decréscimo populacional provocado pelas ações externas ao longo dos últimos séculos. Pois, a paisagem regional sugere que no passado houve uma interatividade muito maior de seus povos com o ambiente.

Ao percorrer, por exemplo, os diversos rios da região, avistam-se trechos desabitados, mas com paisagens que revelam evidentes modificações antrópicas, perceptíveis pela textura da floresta que recobre esses locais, muitas vezes contendo sítios de terras pretas com vestígios cerâmicos. Além disso, se constata na bacia do rio

ye'pâ-masa – para identificar a atual família linguística Tukano oriental (Massa 1933: 13-14; Goldman 1948). Desde então, linguistas e etnólogos utilizam essa distinção para diferenciar os Tukano Orientais dos Ocidentais. Neste trabalho, utilizo ocasionalmente, para os Tukano Orientais, o termo *Pa'mîri Masa* (“Gente de Emersão”), sobretudo ao me referir aos grupos centrais do Papuri – como tukano, desana e pira-tapuya –, que apresentam, em seus mitos de origem, uma elaboração mais desenvolvida do tema da “viagem de emersão”.

Negro a maior concentração de petroglifos do vale amazônico, situados em dispersos locais, desde o baixo até seus altos afluentes (Stradelli 1900; Koch-Grünberg [1907] 2010; Fundacion Etnollano 2002; Valle 2012; Xavier 2008 e 2012). Soma-se a isso a riqueza da toponímia, principalmente de hidrônimos, em toda bacia e regiões conectadas, revelando mistura de diversas línguas arawak e outras, a partir das dinâmicas que seus povos tiveram no passado, mas também no período colonial, pois este introduziu ainda o nheengatu ou “língua-geral” na região, o que chama atenção e prega desafio no entendimento dessa complexidade.

Quanto à mais sistemática hipótese da ocupação humana na região², esta foi elaborada por Nimuendajú (1955: 163-166), após passar na área em 1927. Segundo este, a característica social dessa região teria sido formada a partir de três “estratos” culturais: 1) o mais antigo seria de grupos “caçadores e coletores seminômades” identificados com os atuais “Maku” (Naduhup), e os uaicá e xiriana (grupos conhecidos hoje como yanomami); 2) o segundo teria vindo, no início da era cristã, de grupos com “culturas mais avançadas” como os Arawak e Tukano; 3) o último teria sido formado a partir da chegada dos europeus no contato com representantes do segundo estrato, resultando em uma cultura híbrida (“cabocla”). Para Nimuendajú, os Arawak teriam sua origem ao norte, em regiões do alto Orinoco e Guainía, representados por baré, manao, werekena, baniwa, kuripako e tariana, que teriam chegado em ondas sucessivas atingindo zonas do médio rio Negro e rios como Iurubaxi, Waupés, Içana, Xié e Cassiquiare. Os Tukano teriam vindo de algum lugar do oeste, possivelmente das regiões do Içá e Napo, pois aí

² Martius (em Spix & Martius, 1976: 244), após sua viagem ao Amazonas entre 1817 e 1820, intuiu que os grupos habitantes do rio Negro, em tempos imemoriais, realizaram diversas migrações para o norte e para o sul e que, pelo contato e pelas guerras com os vizinhos, formaram uma população essencialmente homogênea, diferenciando-se apenas pela língua. Assim, os topônimos desde a foz do rio Negro até o Orinoco revelariam um entrecruzamento de línguas, desde a tupi até sua língua irmã, a omágua, passando também pela manau, maipure e tamanaca.

Tempo depois, Stradelli ([1900] 1964: 72-74) apresentou algumas hipóteses pouco convincentes. Segundo ele, os baniwa teriam chegado subindo o Orinoco, onde se estabeleceram, passando depois, em parte, para o rio Negro, no qual se espalharam e exerceram domínio tanto a leste quanto a oeste. Para Stradelli, os taria (tariana) e os baré fariam parte da mesma “nação”, assim como os manao, urumanao, bafuana (bahuana), auiá-tapuya, entre outros. Baseando-se em narrativas da região, os taria teriam subido o rio Negro em período não muito distante, mas foram forçados pelos baré a entrar no rio Içana, de onde também foram repelidos [pelos baniwa] e empurrados a passar do Aiari para o Ucaiari, estendendo-se até o Japurá. Quando chegaram, o Ucaiari já estava ocupado por grupos Tukano, que o teriam conquistado em época muito remota, vindos possivelmente do Peru. Contudo, os “macú” já pareceram ser para ele os mais antigos habitantes desse rio, embora também, supostamente, tenham vindo do Peru, fugindo da hegemonia de outros grupos de lá, como os incas.

E, ao percorrer a região entre 1903 e 1905, Koch-Grünberg ([1909] 2005: 229) acreditava que os Tukano vieram do sul e do sudoeste e, ao chegarem, foram aos poucos desalojando e, em parte, absorvendo os Arawak.

ainda se encontram os chamados Tukano ocidentais, e que, chegaram desalojando os Arawak e continuariam se expandindo.

A essa hipótese Galvão (1979 [1959]: 152) acenou que os tipos e sucessão de ocupação podem ser aceitáveis, mas somente em parte, pois teriam necessidade de evidências arqueológicas e, que “a concentração de aruak no baixo Rio Negro, pode ser indicativa que essa onda migratória tivesse vindo pelo Amazonas e subido aquele rio”. Quanto a inclusão dos yanomami (“uaicá”, “xiriana”) na mesma, considerando que Nimuendajú tenha passado na região em 1927 e publicado seu relatório em 1950, verifica-se que até fim da década de 1930 esse grupo não era ainda notícia no rio Negro.

Posteriormente, o trabalho de Reichel-Dolmatoff (1985) concluiu após análise de narrativas de grupos Tukano que o sistema sociocultural do Waupés seria melhor verificado dentro de uma perspectiva que inclua os padrões de relações entre eles e os Arawak do Noroeste Amazônico. Reichel-Dolmatoff ([1985] 1997: 79) considerou tradições orais dos Tukano e sugere que quando estes chegaram ao Waupés já havia outros povos na área, referidos como *behkára* e *poyá*, respectivamente grupos Arawak e “Makú”³. Ao longo do tempo aqueles tiveram que prevalecer e se estabelecer sobre estes no território do Waupés, após guerras e conflitos que foram resolvidos por relações de trocas matrimoniais, que levaram às regras de exogamia, o aperfeiçoamento da agricultura e adoção de ritos de origem arawak.

Por seu lado, Vidal (1987) verificou para os piapoco (Arawak) que suas histórias orais, narrativas tradicionais e os registros escritos indicam que eles, em tempos pré-coloniais, teriam se deslocado saindo do Aiari (no Içana) até o Guaviare na Colômbia. As discussões de Hill & Wright (1988) como Vidal (1987) e Vidal & Zucchi (2000) indicaram também que cantos cerimoniais dos wakuenai (baniwa) e hohodene (fratria baniwa)⁴ sobre as viagens de *Kuwai* (herói criador de grupos Arawak no Noroeste Amazônico) – por uma vasta área que abrange desde os Andes, a foz do Amazonas e o

³ Com efeito, os grupos Arawak (baniwa e kuripako) ao norte dos Tukano são designados *bekana/bekará* e os grupos Naduhup, *poya/posá*.

⁴ Na etnologia, especialmente no estudo do Alto Rio Negro, o termo fratria refere-se a um conjunto de clãs ou grupos de descendência que compartilham uma origem comum mais ampla, geralmente mitológica, e formam uma unidade social maior. Uma fratria é composta por vários clãs patrilineares que se consideram “parentes” entre si. Os membros de uma fratria muitas vezes se identificam com algo em comum a partir do mito de origem (por exemplo, terem saído de um mesmo ponto mítico do rio, entendido como “Casa de Emersão”). A fratria regula os casamentos: normalmente, as regras exigem que um indivíduo se case com alguém de uma fratria diferente, o que fortalece laços sociais e evita o casamento entre parentes próximos. Cada fratria pode ter uma “especialização” cosmológica (como ser portadora do conhecimento ritual do mundo aquático ou celeste). Resumidamente, a fratria é uma categoria social mais ampla que os clãs, estruturando alianças, casamento, mitologia e rituais entre os povos do Alto Rio Negro.

delta do Orinoco – podem estar relacionados às suas narrativas tradicionais de migração. Os estudos etnohistóricos desenvolvidos por Wright (1992, 2005) também estão nessa direção. Porém, primeiramente, a antiga hipótese de Nimuendajú sobre a ocupação dos Arawak a partir do norte é discordada por Wright (1992: 256s). Este considera que a ocupação da área pelos mesmos é muito mais antiga à época cristã, podendo ter origem interna e não externa, e ter partido no sentido sul-norte e não norte-sul, como se supôs. Para esta nova hipótese, Wright considera análise de tradições orais e reconstruções linguísticas de grupos Arawak, como os hohodene (fratria baniwa). As menções contidas nas tradições orais, as evidências linguísticas dos grupos, a presença de petroglifos nas cachoeiras (embora ainda não haja estudos arqueológicos) indicariam uma ocupação mais antiga dos Arawak no Içana. A discussão traçada pelo autor (1992: 258s) indica que, ao contrário das tradições dos grupos Tukano que contam suas migrações com pontos de origem fora da região que depois sobem o rio Negro e o Waupés ocupando a bacia deste, as tradições arawak de viagens de *Kuwai* têm como ponto de origem e retorno o Noroeste Amazônico, na maior parte dos casos o lugar de Hípana, na Cachoeira do Apuí (no Aiari, Içana). Nos lugares onde passou teria deixado a música das flautas para as gerações. Segundo Wright, tudo indica que suas viagens estariam dentro do território histórico dos Arawak no norte amazônico, pois há uma correspondência do mapa de suas viagens com o mapa de distribuição dos grupos dessa família.

De fato, Zucchi (2002: 218-219, 2010: 116-119) sugere algumas hipóteses que poderiam explicar a expansão dos Arawak no Noroeste Amazônico, a partir da bacia do Içana, pois, segundo a autora, esta região demonstra evidências de ocupação Proto-Arawak entre 4.000 e 3.500 anos AP que iniciaram uma primeira expansão gradual no alto rio Negro e baixo Guainía. Depois, entre 3.000 e 2.500 anos AP, o aumento populacional, o aperfeiçoamento da agricultura etc., teriam levado uma segunda dispersão destes Arawak para outras regiões, como o leste, o oeste, o Orinoco e o baixo rio Negro, marcando ou associando os eventos míticos e históricos desse tempo a lugares específicos dentro de sua cosmografia e ligados com os petroglifos, a “escrita topográfica” (Santos-Granero 1998).

Meira (2005: 192) cita estudos mais antigos que reúnem tanto dados arqueológicos como linguísticos e de tradição oral indígena – Lathrap (1970) e Zucchi (1987), respectivamente – que indicam a presença de Proto-Arawak entre 3.000 e 1.000 AC na foz do rio Negro e médio Amazonas, a partir dos quais teriam se dividido em

quatro grupos. Destes, três teriam se deslocado para o rio Negro: os Proto-Kurypako para o Waupés e o Içana; os Proto-Baré para o médio e o alto rio Negro e o Cassiquiari; e os Proto-Manao para o médio rio Negro e seus afluentes. O mesmo autor cita outros trabalhos – Vidal (1987), Perez (1988) e Nimuendajú (1944) – que apontam em tempos proto-históricos os baré no médio rio Negro e seus tributários Aiuanã, Marié, Cauaburi e Iá.

Pesquisas mais recentes e interdisciplinares têm revelado novos entendimentos. Para o rio Negro ainda há poucas pesquisas de arqueologia. Algumas existentes são apresentadas por Neves (2015: 53). Devido isso há ainda muitas lacunas que só virão ser esclarecidas por pesquisas futuras na região. Fontes, por exemplo, como de Silva Costa (2009) e Heckemberg et al. (1999) apontam indústria lítica de entre 9.460 AP e seqüências de indústria cerâmica entre 6.850 e 400 AP no baixo rio Negro.

Neves (2012a) pesquisou na área de interflúvio do rio Negro e Solimões, com ocupação que remonta ao início do Holoceno, por volta de 6.500 AC. Aqui aparecem assentamentos em zonas de campinarana e junto de igarapés, em que seus habitantes produziam objetos de pedra, incluindo pontas de projéteis bifaciais, conseguidos a milhares de quilômetros ao norte. Isso pode elucidar que nesse tempo áreas de terra firme com igarapés próximos, ou não, aos grandes rios eram habitados. Ainda para Neves (2015: 53) é possível que os primeiros habitantes do rio Negro tenham tido modos de vida baseados na caça e pesca e no manejo de plantas domesticadas e não domesticadas. Modo esse encontrado ainda hoje entre os grupos Naduhup no Alto Rio Negro. Segundo o mesmo, ao contrário do que se pôde pensar, que sejam modos de vida atrasados ou superados pelo advento da agricultura, os registros arqueológicos indicam um modelo de estabilidade surpreendente “com conhecimento sofisticado das florestas e seus recursos, mais ainda que grupos ribeirinhos como os baré.

Anteriormente, para o alto rio Negro, Neves (1998) pesquisou também a região do médio Waupés e, a partir daí, sugeriu algumas hipóteses sobre a história antes do contato na região. Entre elas, como já mencionamos, é que a ocupação desta por povos Naduhup, Arawak e Tukano é muito antiga, tendo não menos que dois mil anos (2005, 2012b). Conforme o mesmo, no baixo Waupés foram encontrados sítios antigos de Arawak, que datam de pelo menos 2.550 anos AP (2005: 93). Por outra parte, algumas narrativas tariana (Arawak) forneceram algumas pistas que levaram o arqueólogo a localizar e escavar um sítio onde teria existido uma fortaleza defensiva e estratégica em combates dos tariana contra os wanana (Tukano) entre o fim do século XIV e início do

XV, confirmando detalhes de narrativas contadas ainda hoje e registradas já por Brandão de Amorim em fins do século XIX (ver Brandão de Amorim 1928). Isso comprova ainda outras menções dos tariana, que teriam sido o último grupo Arawak a migrar do Aiari (no Içana) para o Waupés, onde já estavam grupos Tukano. Neves argumenta ainda em favor da hipótese de que existiu em tempos pré-contato um sistema regional que integrava povos Arawak ao norte, oeste e leste do Waupés e povos Tukano do Waupés e Apaporis (Neves 2001, 2005, 2012b).

Num esforço de esboçar a história dos povos do alto rio Negro desde o ano 1.000 DC até o presente, Neves (2005: 91) diz que o “sistema regional do Alto Rio Negro é estruturalmente similar ao que era antes do século XVI” ou que a conquista europeia nesta região não teria feito uma compressão de sua população para áreas de refúgio, mas, ao contrário, fez que houvesse a “expansão de alguns grupos anteriormente localizados, falantes do Tukano, para áreas mais extensas”. O rio Papuri (no Waupés) teria sido o território tradicional da maior parte dos grupos Tukano e que estes no século XV já ocupavam até o médio Waupés há centenas de anos. Nesse sentido, Neves (2005) sustenta que até aquele século a maioria de seus grupos não eram distintos linguisticamente e que não teriam migrado de lugar abaixo do rio Negro, mas se fosse o caso, isso teria ocorrido muito antes que começasse a diferenciação das línguas tukano na região.

Neves (2005: 92s, 2012b) ainda defende que, até aquele tempo, a mesma sociedade tinha a prática da caça e da agricultura com base na mandioca brava, mas devido os limites do uso de machado de pedra, confiava no cultivo de pupunha, açaí, bacaba e japurá, silviculturas mais perenes. Este modo de agricultura e a existência de territórios de grupos bem definidos eram fatores que diminuía a mobilidade, sendo as localidades ocupadas durante gerações. Ainda para Neves, o baixo Waupés e o baixo Tiquié (afluente do primeiro) eram ocupados por grupos Tukano e Arawak – compondo o tipo de “fronteira étnica” sugerido por Wright (1992, 2005). Entre os Tukano nesta fronteira estavam ao menos os arapaso e os miriti-tapuya. Dos Arawak, com base em evidências históricas e linguísticas disponíveis, Neves (2005) sugere que no baixo Waupés estavam grupos ligados aos baré ou aos werekena. De outro lado, como já visto, um grupo de ancestrais dos tariana teria chegado ao Waupés a partir do Aiari, permanecendo estável no ponto de encontro com o Papuri durante as primeiras décadas de penetração europeia. No entanto, a intensa prática de captura de escravos levada a cabo a partir dessa penetração, fez que o baixo Tiquié e o baixo Waupés sofressem

drástica baixa de sua população, permitindo grupos Tukano do Papuri se deslocar para estas localidades. Os wanana e os kubewa seriam os únicos grupos que permaneceram até hoje nos seus tradicionais territórios. Neves intui nisso o motivo pelo qual os wanana seriam um dos poucos grupos Tukano que, segundo Chernela (1993), ainda guardariam o padrão ideal de assentamento em que os sibs de alta hierarquia são localizados rio abaixo.

Uma última análise sobre a temporalidade e ocupação regional dos Tukano, junto aos Arawak e Naduhup, fora empregada por Cayón & Chacon (2014 e 2022). Devido a sua amplitude, apresentamos aqui apenas alguns dos resultados que mais tocam a área geográfica e social do rio Negro-Waupés. Para os autores (2022: 13), em uma visão do Noroeste Amazônico de forma mais abrangente, os limites temporais e geográficos da formação do sistema social do Alto Rio Negro têm suas raízes nos últimos 3.000 anos de história social ao redor do médio Caquetá-Japurá, onde teriam ocorrido os primeiros encontros interétnicos, em particular entre os falantes de línguas tukano com falantes de línguas arawak. Com isso, não apenas os contatos Tukano-Arawak precederiam os contatos Arawak-Naduhup, mas que o Alto Rio Negro como sistema social teria iniciado mais a oeste do que a sua localização geográfica atual.

Considerando a proposta de Ramirez (2001 e 2020b), de que os Arawak do ramo Japurá-Colômbia se estabeleceram primeiro no baixo Caquetá/Japurá e depois migraram rio acima através do Caquetá e seus afluentes (Neta, Apaporis) atingindo os afluentes superiores do Negro, como o Waupés, Içana, Xié, Guainía e utilizando o canal Cassiquiare para chegar ao Alto Orinoco, e levando em conta os sítios de datação mais antiga para a presença de línguas arawak no Caquetá (pelo aparecimento de cerâmicas Pocó por volta de 2.790 ± 30 AP), Cayón & Chacon (2022) sugerem que o médio Caquetá pode representar tanto uma área para onde se moveram as línguas arawak quanto uma zona onde ocorreram novos processos de diversificação, principalmente a diversificação inicial do tukano, em proto-tukano ocidental e proto-tukano oriental (ver Figura 1). A partir dos estudos de Chacon (2013 e 2014), eles estimaram que essa diferenciação dos dois ramos teria iniciado entre 2.000 e 2.500 anos AP, como acenamos acima. Neste modelo, o Caquetá estaria como um eixo separando as línguas tukano em dois lados, isso porque aqui ainda se vê que nos afluentes superiores (Caguán, Ortegua) encontram-se línguas tukano ocidental (koreguahe e tama) e em localidades mais a jusante, no baixo Apaporis e sua foz com o Caquetá, encontra-se um grupo de línguas tukano oriental intimamente relacionadas (tanimuka, letuama e

yahuna) e uma língua com classificação entre os dois ramos da família (koretu). Abaixo, a figura mostra as divisões da família linguística Tukano:

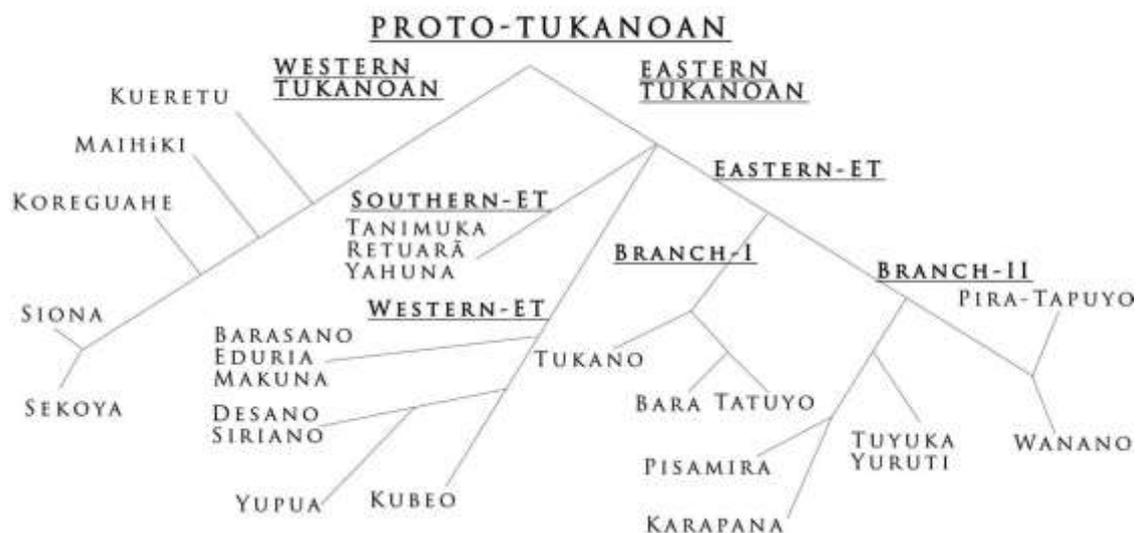


Figura 1. Divisões da família linguística Tukano (Chacon 2013: 21).

Como sinalizam os mesmos autores, Epps & Bolaños (2017) já haviam notado contatos mais antigos entre as línguas naduhup, kakwa-nukak e puinave, o que precederia as relações destas com as línguas tukano e arawak. Cayón & Chacon (2022: 13-14) apontam daí a diversificação inicial do naduhup nas zonas interfluviais do Apaporis-Japurá com o Papuri-Waupés, isto é, dada a sua diversidade interna e a distribuição geográfica atual, mas levando em consideração a filogenia do hup e do yuhup. Outrossim, eles indicam existir alguns étmos compartilhados exclusivamente entre o tukano e as línguas bora e witoto (o que deve ser de relações ainda no médio Caquetá). Assim, a inflexão das línguas tukano orientais e naduhup no que diz respeito às suas relações interétnicas com os falantes arawak estaria entre 0 DC a 1.000 DC, período este caracterizado pela grande expansão arawak.

Ainda segundo esses autores (2022: 15), o movimento ascendente do proto-arawak Japurá-Colômbia em direção ao Caquetá se correlaciona com o aparecimento de cerâmicas do tipo Nofurei e outras influenciada pela tradição policroma amazônica. Isso significaria que desde pelo menos 700 DC o médio Caquetá teria passado por profundas mudanças sociais, com novas formas de interação dos Arawak com sociedades anteriores àquela área, como os Tukano, Bora e Witoto. Com isso, eles supõem que o

limite da expansão arawak parece estar nas corredeiras de Araracuara⁵ ou um pouco mais rio acima, a julgar pela toponímia do rio Yari (onde -ri aparece como o indicativo de hidrônimos em várias línguas arawak). Acima do Yari, os topônimos seriam predominantemente tukano, como o rios Sunsiya, Macaya e Camuya (onde -ya seria o indicativo para rio). Neste processo, pouco tempo depois de se instalar no médio Caquetá-Japurá, algumas línguas arawak teriam continuado a diáspora em direção ao norte e nordeste. Seus representantes de hoje têm as corredeiras de Hípana (ou Uapuí, no Aiari) como seu lugar mítico de emergência (os Piapoco ainda contam como migraram do Içana ao Guaviare, junto com o ancestral dos Achagua). Assim, as evidências tanto míticas quanto linguísticas mostrariam que as línguas arawak Japurá-Colômbia teriam uma trajetória de expansão distinta das línguas arawak faladas ao longo do rio Negro e Orinoco.

A radiação do ramo Japurá-Colômbia teria se formado em quatro principais aglomerados geográficos de línguas. O território Kauishânico representa a primeira área de diversificação (a partir do baixo Caquetá-Japurá). O proto-nuclear-Japurá-Colômbia surgiu desse cenário e sua divisão está associada a uma expansão rio acima no Caquetá. O território do aglomerado Yukunic parece ser uma segunda área de radiação: enquanto algumas línguas permaneceram próximas a esta área (yukuna, resígaro, wainuma, mariate, kabiyari), outras migraram (achagua-piapoco e as línguas do Nordeste [baniwa-kuripako, tariana, mandauaka, warekena]). Sobre este modelo, Ramirez (2020b) observou que o kabiyari ocupa uma posição ambígua na sua relação com línguas mais ao sul (yukuna e resígaro) e mais ao norte (baniwa-kuripako ou piapoco), mostrando que a expansão arawak conseguiu manter laços sociais entre grupos geograficamente bem distantes – observando melhor, com o território dos Tukano orientais no meio.

No que diz respeito à mobilidade Tukano, parece provável que alguns grupos se mudaram para o Yari e o Apaporis e para o alto Caquetá e Putumayo, enquanto alguns ficaram mais perto da zona de diversificação inicial, entre o Putumayo e o Apaporis. Contudo, a partir de informações coloniais sabe-se de rotas de contato que persistiram entre grupos Tukano ocidentais (koreguahe e okoguahe) e grupos Tukano orientais através do alto Waupés-Yari-Caquetá (Bellier 1991), indicando haver resquícios de interação até os últimos tempos entre os dois ramos.

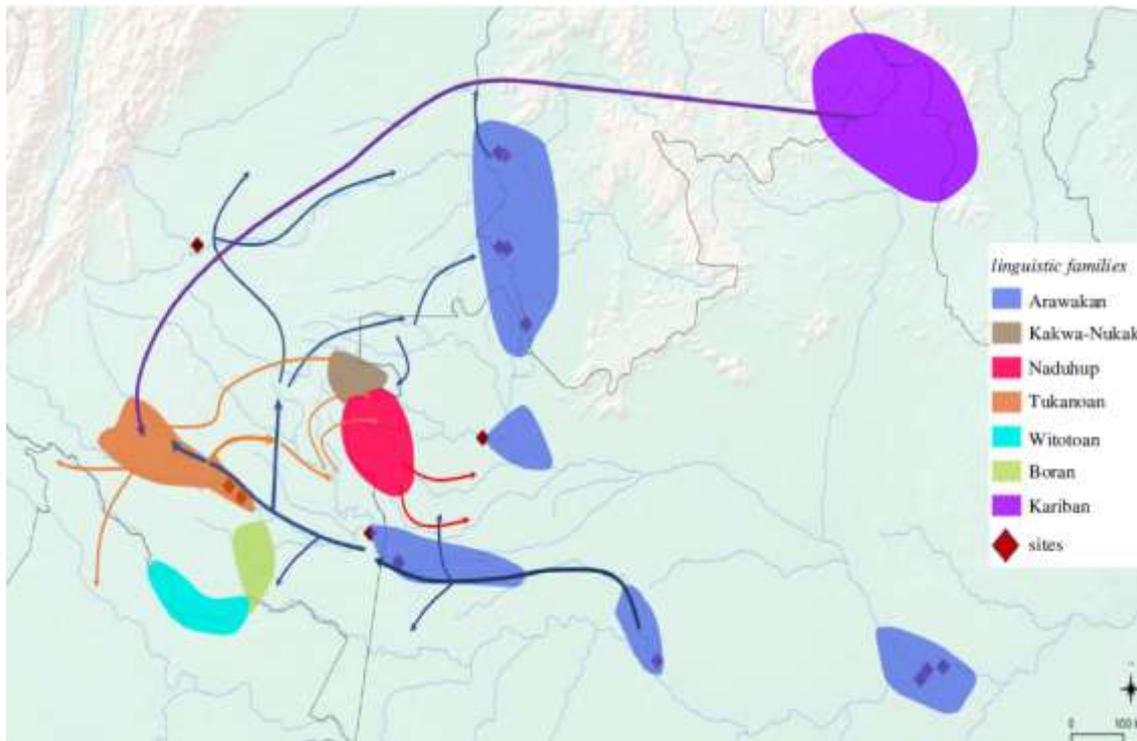
⁵ Conforme Cayón & Chacon (2022: 14) nesta área hoje encontram-se as línguas witoto, nonuya, muinane, bora, miraña, andoke, resígaro e karijona.

Como observado por Epps (2017), à diferença do que ocorreu com o hup e o yuhup, no döw os empréstimos tukano seriam mínimos e no nadëb, inexistentes. Para Cayón & Chacon (2022: 15), os empréstimos arawak presentes no döw e no nadëb teriam ocorrido após a divisão entre estas línguas e na chegada delas mais a leste, embora não esteja claro quando isso aconteceu e quais grupos de línguas arawak os teriam influenciado mais diretamente (levando em consideração as fontes histórias, talvez o mepuri [do aglomerado Kauishânico], o baré e o manao [dos ramos Médio-Rio-Negro e Negro-Roraima]).

Cayón & Chacon (2022: 16) juntam a consolidação do Alto Rio Negro entre 1.000 DC a 1.600 DC. Para eles, a transição da cerâmica do tipo Camani para Nofurei entre este período pode ser interpretada como parte do evento que contribuiu para uma arawakização mais forte dos grupos de língua tukano oriental e seu movimento para o Waupés e que tais processos devem ser entendidos no contexto das negociações étnicas e sociais entre os Tukano e os Arawak que levaram a alianças interétnicas, trocas rituais, exogamia linguística e multilinguismo. Entre os processos disso resultantes estão as taxas mais altas de diversificação linguística entre os Tukano orientais. O alinhamento das fronteiras linguísticas com as fronteiras do grupo exogâmico teriam criado assim as bases para o sistema de exogamia linguística. Estes mesmos processos não são vistos para os Tukano ocidentais. Chacon (2013), por exemplo, analisou o processo lexical e inovações semânticas nas línguas tukano onde demonstra que os Tukano orientais se especializaram gradualmente na agricultura da mandioca brava, na vida ribeirinha sedentária e em outras formas de vida cultural mais semelhantes aos grupos Arawak.

Um último ponto. Para os mesmos autores (2022: 16), outro evento importante relacionado ao movimento dos Tukano orientais para o Waupés seria a chegada na região dos karijona (Karib), vindos provavelmente das Guianas. A toponímia do território onde estão os karijona (Yari e alto Apaporis) está repleta de termos de origem tukano e witoto, o que mostra que eles poderiam ter substituído certos grupos Tukano, provocando o movimento destes para o Waupés e reduzindo os contatos entre os dois ramos. Contudo, parece que houve mais de uma onda para o Waupés, ou seja, a penetração na sua bacia pode ter sido gradual e por diferentes rotas. A classificação interna das línguas tukano presentes no Waupés sugere pelo menos três ondas: uma pioneira por tukano, que experimentou a maior radiação, seguido por desana-siriana-yupua e depois por kubewa. Os grupos Tukano orientais que não conseguiram chegar ao Waupés permaneceram na periferia oeste e sul, como makuna-barasana e tanimuka-

letuama-yahuna. À medida que os grupos se moviam se integraram em certas zonas de poder regional em estreito contato com um grupo de língua arawak (tariana, baniwa, kabiwari e yukuna).



Mapa 4. Consolidação do Alto Rio Negro com a chegada de línguas Karib e movimento Tukano e tariana para o Vaupés (Cayón & Chacon 2022: 16).

Existe ainda investigações a se fazer para uma maior elucidação dos processos dos povos da região. O médio e o alto rio Negro, por exemplo, carecem de estudos arqueológicos. Nesta zona há, inclusive, muitos hidrônimos finalizados em *-ya* ou compostos de *-ya-ri*, isto é, em áreas afastadas para os Tukano, o que significa que no passado *-ya* não seria uma exclusividade das línguas tukano – nestas o sufixo *-ya* é o designativo para rio de menor proporção ou igarapé, mas não nos casos arawak em que aparece em nomes de rios de maior volume⁶. Falta igualmente maior conhecimento dos processos históricos de grupos como arapaso, kuewana, miriti-tapuya e yupua, grupos massivamente atingidos no processo colonial, inclusive o segundo e o quarto hoje extintos. Além disso, conhecedores *ye'pâ-masa* e *imîkoho-masa* (tukano e desana) também dizem que grupos como barasana, makuna, tanimuka e yahuna, situados hoje mais ao sul, no Pirá-paraná, Apaporis e Caquetá, estavam antes no Tiquié, ou seja, que

⁶ Em tukano, no caso da formação da palavra *diâ* (rio, fluxo maior de água), o *-ya* (sufixo indicativo de igarapé, fluxo menor de água) é antecedido por *diî* (sangue).

tinham atingido sim a bacia do Waupés e que para fugir das perseguições dos brancos no período colonial é que se deslocaram aos atuais territórios.

Até o Papuri

Como deve-se perceber, os Tukano orientais apresentam duas versões de ocupação da área (ver Capítulo 3). A primeira, dentro de um entendimento mais simbólico, fala de uma viagem a partir do leste, versão desenvolvida na história da Gente de Emersão, quando os ancestrais teriam singrado o Rio de Leite primordial (Caquetá ou Negro-Waupés) e chegado no atual território. A segunda, vista somente em uma análise mais profunda da história, fala sobre um grupo que vem do oeste, do lado das cabeceiras dos rios, deparando-se com seres espirituais e monstros da mata (visagens e curupiras) e animais ferozes e que, chegando na área, tem de enfrentar grupos hostis, representados por gente-animais, ou estabelecer laços de afinidade com os antigos ocupantes (ver ainda Reichel-Dolmatoff 1997 [1985]: 78).

A fim de apresentar alguns entendimentos, levemos em conta que os Proto-Tukano se situavam no médio Caquetá ou entre o Yari e alto Apaporis (Cayón & Chacon 2022) e que alguma interferência fez que se dividissem e tomassem diferentes direções. Apesar das teorias desenvolvidas, a rota de deslocamento dos Tukano orientais para a área não é evidente. Contudo, a ideia do rio chamado *Diâ Pasîro* (Rio de Tabatinga) (K.4.A.12), concebido no peito ou plano submerso do Rio de Leite da história de emersão, indica alguma relação com o Caquetá⁷. Pois na narrativa se conta que antes de se reunirem no Lago de Leite (para depois subirem o Rio de Leite), o ancestral dos *ye'pâ-masa* encontra o ancestral dos *wa'ikâharã* (os pira-tapuya) descendo o Rio de Tabatinga e, neste momento, eles firmam que serão primos cruzados bilaterais (*basúkîrã*), o que significa que passarão a trocar irmãs em casamento (K.4.A.12). Isso pode indicar que os *wa'ikâharã* teriam sido os primeiros afins dos *ye'pâ-masa*, o que é reforçado pelo fato de que eles são chamados por estes hoje de *yêkî-sîmîá* (avós), ainda que a expressão esteja em um contexto para indicar a sua menor hierarquia. Mas, e com outros detalhes, na narrativa dos *ye'pârã oyé*, outro clã *ye'pâ-masa*, também se diz:

O ancestral dos Pira-tapuya tinha sua força de vida bem debaixo da superfície da água, e já se encontrava por ali fazendo a sua história. *Ye'pâ-Masí* falou então que seu filho viria do ventre de *Ohôri-pako*,

⁷ Gabiel Gentil foi um conhecedor e pesquisador *ye'pâ-masí*, do clã *ye'parã pâresi*, de Pari-cacheeira. Gentil (2005: 38-40), apesar da incongruência de que os ancestrais *ye'pâ-masa* teriam passado pelas terras altas do oeste, ou Andes, ele já intuía que os antigos teriam descido dessa direção pelo Caquetá.

filha do ancestral dos Pira-tapuya e mãe dos desenhos. Foi daí que surgiu *Doêtihiro*, que iria comandar a nova viagem da Canoa dos Ancestrais ao lado de *Tõ'râki-bo'teã*⁸. (Akâto & Kĩ'mâro 2004: 50)

Apesar disso, na maior parte das narrativas de perspectiva dos *ye'pâ-masa* e dos *imkoho-masa* (os desana) seus ancestrais é que formam pares na condução da história, na firmação dos respectivos grupos como principais afins e seus estabelecimentos na bacia do Papuri. Não obstante, um melhor exame dos processos pode demonstrar que se constituir como principal grupo de cunhados nessa dinâmica faz que as referências mudem, como verificamos mais adiante.

Passemos por ora a outra questão. Ainda nas histórias tradicionais, a anta representa os antigos Arawak, que seriam os *wekê-masa* (gente-anta). Como já foi discutido, deles vieram grande parte de tradições que possuem os Tukano orientais. Nessas histórias, a anta – um animal/personagem ambicioso, ingênuo e desequilibrado, cujas atitudes podem levar à ruína do mundo – aparece tanto no episódio da queda da palmeira paxiúba quanto naquele em que os Tukano, ao chegarem à região, a confrontam e vencem (K.3.B.3-5 e K.4.E.10). Essas e a história de *Mirí*, o personagem das flautas proibidas, também costumam fazer referência ao Aiari ou Içana, onde teria acontecido a primeira iniciação, porém, malsucedida, dos filhos dos desana, grupo com parte supostamente de origem arawak, como melhor conferimos à frente. Contudo, e ao que tudo indica, essas histórias tratam da aquisição tanto de ritos arawak, incluindo o das flautas proibidas, como da ocupação do território pelos Tukano.

Essa ideia é reforçada com algumas tradições e por registros do século XVIII, que também apontam representantes baniwa e kuripako no Waupés, assim como baniwa no Papuri, além do Aiari e do Içana (Szentmartonyi [1749-1755], em Wright 2005: 39). Esses grupos são referidos pelos Tukano como *bekarã/bekari masa* (larvas/gente-larvas – “gente-estrelas”) – seus ancestrais também são chamados *ĩhâ-masa* (gente-pedra) (ver, por exemplo, K.5.A.10). Os velhos dizem que eles foram chamados *bekarã* porque comiam espécies como *diâ-u'ti'karo* (sucurijú), *maka-pĩrô* (cobra de povoado) e *bekoã* (esp. larvas, tapurus). Mas os baniwa também consideram a anta como avô e, entre eles, os walipere-dákeenai (“netos das plêiades”) se dizem diretamente descendentes das estrelas. Quanto aos *posâ/poya* (grupos Naduhup), embora em perspectiva tukano o

⁸ *Doêtihiro* (esp. peixe traíra – nome do ancestral do *ye'pâ-masa*); *Tõ'râki-bo'teã* (esp. peixe uaracu – nome do ancestral dos *imkoho-masa*).

nome indica um tipo de rebaixamento social, ele é antes um termo para se referir a grupos de cabeceiras de igarapés (*po*-[cabeceira], *-sa/ya* [sufixo para igarapé]).

Outro indicativo está na constituição de fratrias com certos grupos Arawak e Tukano. Como nota Andrello (2006: 295), ainda que não existam listas consensuais no Uaupés, há uma aceitação de que, tradicionalmente, os tariana e os desana não deviam trocar mulheres entre si, o que pode se estender também aos arapaso; no caso dos tariana, por estes se fundamentarem em que os desana também teriam surgido no Aiari e, assim como eles, migrado ao Uaupés. Béksta (1958: 1), por exemplo, aponta que os desana seriam parentes de tariana, tuyuka e arapaso e, depois (1988: 4), que os tariana e os desana se tratariam de “irmão maior” e “irmão menor”, respectivamente.

Nesse contexto, aos nomes de significados desconhecidos, como “desano”, “tariana” e “cubéo”, Andrello (2016: 72-73) também considera que, além de vários indícios de se referirem a conjuntos compostos, possivelmente isso se deve ao fato de os três termos se associarem a processos históricos de fusão envolvendo deslocamentos de coletivos oriundos do Içana em direção ao Uaupés, deslocamentos estes que seriam de frações do grande conjunto arawak da porção norte da região que vieram a se integrar ao contexto tukano do Uaupés, situado mais ao sul. Ainda segundo o mesmo autor, esse nomes já constam nas listas de etnônimos do século XVIII, para os quais Vidal (1999) sugeriu que se referem a grupos integrantes das chamadas “confederações mutiétnicas arawak” da primeira metade do século XVIII, desmanteladas até o final daquele século com o avanço dos portugueses no rio Negro, em um movimento de refúgio à montante; e que já Goldman (2004) aponta que o grande contingente “cubéo” atual do alto Uaupés tenha sido formado pela fusão de parte desses contingentes arawak oriundos do Içana com grupos tukano do Uaupés, ao passo que há indicações (pessoais de Dominique Buchillet) de que alguns dos clãs desana seriam igualmente de origem arawak.

O próprio Andrello (2016: 74) retoma que o termo *talia* (ou *taria*) – de que derivam os nomes “tariana” e “tariaseri” – é traduzido como um tipo do peixe uaracu (ver Aikenvald 2001), o que para ele se deve ao fato dos tariana se constituírem como um grupo variado, exatamente como essa espécie de peixe, que possui muitos tipos internos; além de que os tariana também se autodesignam *ennu ianáperi* (*bîpô pô'ra*, em tukano – em ambos os casos “filhos/descendentes do trovão”). Mas aqui o que nos chama mais atenção é que uaracu (*boreka/boteâ*, em desana/tukano) também é o epônimo do ancestral desana e que as narrativas, desana e tukano, igualmente sublinham

que eles descendem do trovão, o que explicaria a sua interdição de casamento com os tariana, já que ambos os grupos seriam irmãos, explicando melhor a fratria entre ambos, com suposição de que o primeiro também teria nascido do mesmo buraco de cachoeira no Aiari/Içana.

Ademais, uma tradição dos hohodene (baniwa), analisada por Wright (2023: 7-8), com relação a um dos clãs kubewa, afirma que eles teriam sido desana, que falavam o idioma kuripako, e que mais tarde passaram a falar kubewa. De fato, e inversamente, tanto tradições baniwa como documentos do século XVIII dizem da presença de desana no Aiari e no Içana (Noronha [1768] 1997: 81). Ainda segundo Wright, uma versão baniwa inclui os desana na fratria em que estão os kubewa, cujos ancestrais *Kuwai* teriam nascido de um mesmo buraco em *Hipana*, no Aiari. Para ele isto seria outra evidência da mobilidade dos grupos pela região, produzindo as configurações que se apresentam hoje em dia e, quaisquer que sejam as razões para a sua descida, os desana teriam tido aqui um papel importante na mistura das duas culturas.

A estas situações emblemáticas, Andrello (2016: 73-74) sugere que elas se relacionam à uma diversidade interna, comum entre esses grupos, e que os tariana, tal como os desana e kubewa, corresponderiam a uma composição de coletivos sucessivamente incorporados; mas que no caso dos tariana, ao contrário dos desana e kubewa, seu processo de tukanização é específico e incompleto, por assim dizer, pois eles até hoje ainda afirmam suas origens no Içana, ao lado dos baniwa e outros povos arawak, não obstante sua proeminência em tempos passados no Uaupés.

Quanto ao que se conta entre os próprios *ye'pâ-masa* e *imâkoho-masa*, no passado, os antigos iam de afluentes do Papuri e faziam ataques a outros grupos situados no alto Tiquié e no alto Pirá-paraná, para saquear enfeites de bailes, entre outras coisas. Mas não ouvi histórias de relações deles com grupos além desses rios. Contudo, Diakuru & Kisibi (2006: 128-129) referem que devido as brigas de poder entre os *imâkoho-masa*, o seu clã *wahari diputiro* foi o primeiro a se desvencilhar dos *boreka*, que é o clã de maior hierarquia, levando consigo os melhores *kumuá* e *yaîwa* (tipos de xamãs) e os irmãos maiores. Os *boreka* então faziam guerra contra seus próprios parentes e outros grupos, com ataques diretos e através de ações dos *yaîwa*, cheirando paricá e em forma de onça. Além desse conflito, na seguinte passagem são listados outros grupos hoje mais afastados social e geograficamente:

Além do clã de *Boreka*, havia na região do rio Negro povos muito perigosos, tais como os *Nerõa* (Miriti-tapuya), os *Mekã Masa*⁹ e os *Bekari Masá* (Filhos dos Astros). Este últimos, cujos poderes vinham dos astros e que são conhecidos hoje em dia como Baniwa, eram, naquela época, o grupo maior da região do rio Negro. Os Miriti-tapuya não se davam bem com o clã de *Boreka*. Este, por sua vez, não se dava bem com os Miriti-tapuya, os Baniwa e com o clã de *Wahari Diputiro*. O clã de *Wahari* não se dava bem com os *Mekã Masá*, nem com o clã de *Boreka* e nem com os Baniwa. (Diakuru & Kisibi 2006: 130)

Ao mesmo contexto, Andrello (2006: 268) colheu que as trocas de enfeites de cabeça e cintos de dentes de onças com os *me'ká-masa* se fazia em uma cerimônia chamada *dika-yuú yee* (“fazer troca”), para a qual devia haver danças e cantos específicos, de acordo com os objetos a serem trocados, sendo que dançavam sem a paramentação completa, utilizando somente os objetos da troca; e que há também inúmeras histórias (dos mesmos tukano e desana) até hoje contadas sobre expedições guerreiras com a finalidade específica de atacar habitações mais distantes, como as dos baniwa ao norte, para roubar caixas de enfeites (caixas tecidas que antigamente se guardavam os enfeites).

Considerando a questão, apesar das distâncias que hoje separam os grupos com os nomes acima envolvidos, é possível que antigamente alguns ou partes deles estivessem realmente mais próximos do encontro do Waupés com o Papuri, além de que, mais que atualmente, na dinâmica do passado, as expedições alcançavam verdadeiramente grandes distâncias e que o nome “baniwa” era usado para um conjunto muito mais amplo de grupos da região naquelas épocas, indo além dos baniwa do Içana, como verificado por Wright (1992, 2005). Inclusive, como visto na passagem citada acima, Diakuro & Kisibi também afirmam que os baniwa eram naquela época o maior grupo da região.

Ampliando a questão, segundo os *yãâhori di'ipeé*, os *ne'eroá* (miriti-tapuya) também teriam chegado posteriormente no Tiquié, depois que construíram alianças de casamento com os *doê-põ'ra*, um clã *ye'pâ-masa* que foi se situar no baixo curso do Tiquié após terem passado pelo Waupés. Já para Ribeiro (1995: 39), os miriti-tapuya seriam “makú tukanizados” e já viviam no Tiquié antes da chegada dos tukano, desana, tuyuka e bará. Também conforme A. Cabalzar (2013: 135 e 2009: 130), os tukano e tuyuka do Tiquié dizem que os miriti-tapuya são de origem “makú”, provenientes do Japu-igarapé (afl. direito do Waupés), mas que teriam a sua ascendência convertida no

⁹ É dito que os *meká-masa* (gente-maniwara) se situavam no alto Pirá-paraná, hoje do lado colombiano.

casamento de um deles com uma filha dos *doê-pô'ra*. Entretanto, a referência dos *sârâ-dîpoá*, outro clã *ye'pâ-masa* do baixo Waupés, é que os miriti-tapuya teriam passado e vivido na cabeceira do igarapé Pirá-mirim (afl. direito do Waupés)¹⁰, antes de entrarem no Tiquié (Rodrigues 2019: 68), o que indica maior complexidade sobre a sua formação.

Quanto aos possíveis lugares anteriores dos *ye'pâ-masa*. A tradição diz que o criador e ancestral *Ye'pâ-Masî* encontrava-se antes em um lugar chamado *A'mo-ĩ'ri* (Serra da Iniciação), na cabeceira do *Bikiyá* (Igarapé do Crescimento) (K.3.A.2). Este seria o igarapé Castanha, à sudoeste do Tiquié. Para os narradores Akîto & Kî'mâro (2004: 22-23), *Ye'pâ-Masî* passou a habitar em *Nukûpoari Wi'i* (Casa de Areia), na cabeceira do Castanha, onde deveria aparecer a paxiúba da força de vida dos *ye'pâ-masa*, enquanto *Imîkoho-Masî* começou a habitar em *Muhipûu Wi'i* (Casa do Sol), no Papuri, e a paxiúba deveria aparecer para os *imîkoho-masa* no lugar chamado *Bipô-pee* (Buraco do Trovão), na parte baixa do Papuri. Em uma tradição dos makuna recolhida por Cayón também se diz que no *Bikiyá* estão as respectivas flautas dos tukano, uma que se chama *dutu* [esquilo] e outra que se chama *sotî kumu* [*sotî*: panela].

Uma última questão relacionada às demais. No Papuri existe o local chamado *To'âkapa*, em *To'â-poewa* (Corredeira de Iuá-pixuna), onde se atribui que na história os homens retomaram das mulheres as flautas proibidas. Com este sentido, os narradores pronunciam o nome diferente: *Tõ'oâ-kaa-Paa* (Laje do Encurralamento). Mas certa vez, o velho Graciliano Pena, *ye'pâ-masî* do clã *pamô*, explicou que o nome *Tõ'oâ-kaa-paa* vem de uma “casa” (lugar) de mesmo nome situada na cabeceira de um outro rio, de histórias anteriores. Gentil (2005: 77) também diz: “A Casa de Toakapá, ficava na cabeceira de outro rio”. Curiosamente, no Pirá-paraná há um afluente voltado ao norte que se chama Toaka¹¹ e, observando o mapa, sua nascente não está tão distante da nascente do igarapé Castanha.

Assim, pesar de muitas lacunas que possam existir, há de se entender que muitas das histórias mais antigas do *ye'pâ-masa*, e outros grupos, foram ressignificadas, sendo que os antigos reelaboraram as tradições à medida que se deslocavam e encontravam outros povos. Destes inclusive incorporaram outros elementos culturais. Quando se

¹⁰ Abaixo de Sussuaca, entre Ipanoré e Taracuá.

¹¹ Segundo Cayón, os makuna chamam *toaka* para um fruto que em tukano parece corresponder a *to'âga* (iuá-pixuna [“fruto preto”, *Dacryodes sp.*], do qual, amolecido em água, se faz um suco).

fixaram na área, tornar a história daquela viagem de fato como uma história cosmológica, convertida então ao rio atual, foi essencial.

A seguir verificamos outros entendimentos, da dinâmica de interação e reinvenção que puderam ter tido os grupos da região, de maneira bem ampla e intesa, antes e até a chegada dos europeus:

Sistemas interétnicos e etnogênese regional

Para o entendimento da configuração do sistema sociocultural do Alto Rio Negro outros estudos vêm somar e indicam manifestação de redes de integração de comércio que envolviam grandes extensões da Amazônia a partir do primeiro milênio DC, em que povos de língua arawak teriam tido um papel fundamental (Hill & Santos-Granero 2002; Santos-Granero 2002; Zucchi 2002; Heckenberger 2002, 2005a; Hornborg 2005; Hornborg & Hill 2011; Hornborg & Eriksen 2011). Entre muitas características que envolvem modelos específicos de cerâmica e formas de organização social (hierarquias, aldeias com grande população, intensificação da agricultura, valorização das relações de parentesco) descritas pela arqueologia e antropologia, verificadas por regiões do Noroeste Amazônico, médio Orinoco, alto Xingu e Caribe, os Arawak revelam, entre suas relações sociais, um grande valor voltado aos intercâmbios sociopolíticos, em que davam privilégio ou estima para acordos e relações pacíficas no lugar das guerras e conflitos (Arvelo-Jimenez 1982; Arvelo-Jimenez et al. 1989; Hill & Santos-Granero 2002; Santos-Granero 2002; Fausto 2005; Heckenberg 2005a, 2005b; Hornborg & Hill 2011; Guerreiro 2016).

O crescimento demográfico e assentamentos de longa duração, nesse período, teriam produzido marcas importantes de ocupação humana verificada pelos solos antropogênicos nas regiões da Amazônia, chamados de “terras pretas”, derivados da ação antrópica devido ao uso prolongado ou reutilização de um local por até centenas de anos, acúmulo de lixo orgânico geralmente ao lado ou atrás das habitações etc. (Neves 2015: 47).

Como acenamos acima, no rio Negro, mas numa região ainda mais ampla da Amazônia, encontram-se cerâmicas antigas com decorações semelhantes entre si, incluindo as incisadas, as modeladas e o abundante uso de pinturas na cor amarela, laranja, cor-de-vinho e vermelha. Estas cerâmicas são denominadas de “Pocó-Açutuba”, com sítios datados a partir do ano 1.000 AC e que teriam sido produzidas por falantes de línguas geneticamente próximas entre si, provavelmente da família Arawak (Neves

2015: 54). De acordo com Neves (2015: 56), “os dados de ocupações Pocó-Açutuba no rio Negro mostram que a região já era parte dessa teia milenar de relações entre grupos Arawak, que conecta há milênios o Caribe, o norte da América do Sul e o coração da Amazônia”.

Entretanto, há uma fase que demonstra mudanças em boa parte da Amazônia por volta da passagem do primeiro ao segundo milênio DC. No rio Negro são correlatos sítios arqueológicos ou recuperação de sítios mais antigos, que apresentam outro tipo de cerâmica, mais vistosa e ricamente decorada com pinturas em vermelho, laranja, preto e branco, denominadas de “tradição policroma da Amazônia” (Neves 2015). Segundo o mesmo autor (2015: 56), as datas obtidas para esse modelo indicam que ele surge entre os séculos IX e XII e, que a cronologia de assentamentos no rio Negro sugere um movimento de leste para o oeste, de sua foz em direção ao alto. Ainda que falte pesquisas na área, datas mais antigas dessas cerâmicas foram obtidas próximas de Barcelos, no baixo rio Negro, relacionadas à expansão de falantes tupi pela Amazônia ocidental (Neves 2011, 2015: 56). Essas mudanças, como a substituição de modelos de cerâmica e a chegada de povos Tupi numa vasta região da Amazônia nesse período, sugerem um grande papel desempenhado pelos Arawak no Noroeste Amazônico que atuavam nas redes de intercâmbios multiétnicos conectando várias sub-regiões ou calhas de rios, pois enquanto o avanço dos Tupi é acenado pela intensificação das guerras, os Arawak tinham políticas de interação pacífica com diversos povos de outras línguas na região.

Nesse sistema de intercâmbio, de acordo com as análises de Cayón & Chacon (2014: 214-215), se permite sugerir a intensificação da agricultura incentivada para elaboração das bebidas fermentadas de mandioca e outros, que tinham seu consumo cerimonial orientado para a manutenção de relações sociais entre os grupos, ideias apoiadas pelos registros das cerâmicas para guardar bebidas como o caxiri. De acordo com os mesmos autores, apesar que a chegada dos grupos Tupi na Amazônia tenha tido muitos efeitos, parece que a rede comercial não fora muito afetada, como pode ser visto nas primeiras descrições dos europeus que chegaram na Amazônia no século XVI e que, inclusive, estas redes serviram para prosperar a captura de escravos, alastrar os inumeráveis efeitos nocivos que causou o contato, com seus sucessivos e desastrosos ciclos extrativos.

A este cenário se acrescentou um diálogo, a partir dos anos 1980, entre estudos antropológicos, linguísticos, arqueológicos, ecológicos e pesquisa de arquivos

históricos, que concebe um “sistema regional de integração” na região, noção esta que busca mostrar a importância de uma perspectiva que possa dar direção a um entendimento do sistema social contemporâneo do Alto Rio Negro (Jackson 1983; Wright 2005)¹².

No Alto Rio Negro, os intercassamentos, a especialização na confecção de objetos para o processamento da mandioca e de uso cerimonial, a arquitetura, o intercâmbio de conhecimentos tecnológicos, ecológicos, agrícolas, terapêuticos, xamânicos, as mobilidades, as alianças, são padrões que estão entre o que têm sido descritos em seu sistema regional. Hoje ainda se verifica muitas dessas interações, em cassamentos, mobilidades, viagens em busca do xamanismo, trocas de objetos, como cestarias, raladores etc., e plantas do sistema agrícola, com repasse, seleção e cultivo de diversos tipos de manivas, onde a mulher tem um papel central (ver Chernela 1986; B. Ribeiro 1995; Emperaire 2010; Emperaire, Velthem & A. G. Oliveira 2012).

Com isso, pesquisas de cunho histórico (Sweet 1974; Farage 1991; Vidal & Zucchi 2000; Wright 2005) verificam que intensos eram o comércio e a interação entre os povos do rio Negro no tempo pré-colonial. Aqui participavam intensamente os povos Arawak, especialmente os manao, guaipunave e baré. Como grandes comerciantes, percorriam uma corrente que ligava chefias subandinas com povos dos rios Amazonas, Solimões, Negro, Branco, Orinoco e as Guianas. Essas pesquisas e algumas narrativas indígenas indicam que os manao casavam e realizavam comércio com os tariana do Waupés e estes, por sua vez, estendiam conexões ao noroeste, que chegava com outros povos até os Andes.

Morey (1975) e Wright (2005) indicam que esses intercâmbios e expedições se davam por regras formais caracterizadas pelo acerto de negociações e prazos para os mesmos, com cerimônias de recepção, prática da exogamia interétnica, acordos de paz, proteção e cooperação. Entre os guaipunave, baré e manao existiam celebrações de rituais de encontro dos visitantes e formação de alianças, que envolviam consumo de bebidas e comidas, simulação de confrontos e pactos de não agressão.

Alguns autores para descrever os múltiplos processos sociais históricos que ocorreram entre os povos na região utilizaram a noção de “etnogênese”. O termo, além de descrever a emergência dos povos e suas diferenças, é um conceito que abrange os

¹² Além do rio Negro, sistemas regionais são descritos em outras áreas, como o alto Xingu, o Orinoco na Venezuela, o Ucayali no Perú e as terras altas nas Guianas.

processos culturais e, ao mesmo tempo, políticos dos povos para criar identidades em contextos gerais de mudanças e descontinuidades (Vidal 1993; Hill 1996; Wright 2005).

Por outro lado, Vidal & Zucchi (1999) e Vidal (2002) verificaram a questão com a ideia de “macromodelos” em termos de duração de séculos e as mudanças socioculturais pelas quais as sociedades do Noroeste Amazônico e Orinoco podem ter passado. Elas discutiram a formação de “confederações multiétnicas” no primeiro século de contato no rio Negro. A Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), criada em 1987, que representa os 24 povos da região, poderia ser vista hoje, inclusive, nessa linha.

Wright (1980, 2005) considerando a história indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro, faz uma análise em que toma as histórias orais dos baniwa integradas com análises de fontes escritas, mas estende a compreensão dos acontecimentos de maneira mais ampla, de modo que permite enxergar o que ocorria ao mesmo tempo com outros povos da região. Ele reúne textos reelaborados em que procura documentar diversos momentos críticos de transição entre os séculos XVIII e XX. Há um esforço de reconstrução histórica, tomando dados da etnografia, arqueologia e documentos do século XVIII inéditos até então, para verificar as primeiras ações dos portugueses na região, principalmente a escravização, como os povos indígenas foram afetados por estes acontecimentos e em que tipo de circunstâncias puderam desenvolver estratégias mediadas por padrões culturais que estavam sendo ressignificados.

Também outros estudos sobre a história, assim como rituais e narrativas indígenas examinadas por Wright & Hill (1986) e Hill & Wright (1988) apontaram que os wakuenai e baniwa tiveram uma longa história de relações interétnicas quando portugueses e espanhóis avançavam na região e, que essa história está imbricada numa série de discursos e falas rituais. Assim também percebemos que as narrativas tukano além de tratar o surgimento, a distribuição dos grupos e os feitos dos antepassados, anexam no final as histórias de contato, as viagens a partir das relações com os estrangeiros, suas práticas de violências, o milenarismo de profetas indígenas e a ação dos missionários que afetaram os grupos da região.

Até aqui vão as questões mais diretas deste capítulo. Adiante os tópicos são sobre os topônimos e etnônimos em vista de ampliar a visão das dinâmicas e ocupações dos povos da região no passado e também das mudanças a partir das forças externas nos inícios do tempo colonial, em termos geográficos e como um esforço de compreensão de nomenclaturas de rios e grupos hoje nem sempre evidentes. Tomamos os rios e

grupos da calha do rio Negro porque temos mais conhecimento dessa área, o que poderá se somar aos estudos de outros pesquisadores:

Topônimos

Vale relacionar os topônimos para um maior entendimento da dinâmica dos povos da região de agora e do passado. A toponímia da região causa embaraço pela riqueza de línguas de múltiplos povos em outrora, mas também pela massiva destruição dessa diversidade com o advento da colonização.

As séries de hidrônimos que podem ser estabelecidas na bacia do rio Negro são na sua maioria de origem arawak (Ramirez 2001: 34-36) (ver alguns nomes no mapa 5, no fim do tópico):

a) no baixo rio Negro e rio Branco aparecem nomes de rios que terminam em *uni/ini*. No baixo rio Negro: Carabinani, Unini, Quiuni, Demini etc. As formas *uni/ini/uune/uene/unü* são arawak e significam “água” ou “curso de água”. Subindo, do médio ao alto rio Negro, *uene/une/uni/ini* iniciam o nome do rio, como em: Ueneuexi/Uneuexi/Uneiuxi, Iniari (Içana), Inirida etc.

b) no baixo rio Negro e rio Branco também aparecem nomes com *uaú* [*wa'ú*]. No rio Negro, entre estes: Ariaú, Mapauaú, Curiuaú, Alalaú, Macucuaú etc. Ramirez sugere para esses uma origem arawak, da divisão Negro-Roraima, posto que na língua wapixana *ua'ú* significa “rio”.

c) subindo o rio Negro, *uaú* varia em *abú*, como em Ariaú/Ariabú, Abuará e Inabú (“rio do povo ana/hiiiana”?) (estes últimos no médio rio Negro).

d) entre a bacia do Paduari até a ilha Timoni (Ilha Grande), aparecem nomes de rios que terminam em *há*, como: Malalahá, Iahá, Darahá, Tibahá, Mabahá. Trata-se de uma área com línguas da divisão Alto Negro da sugestão de Ramirez, tanto que este indica uma origem baré para esses topônimos já que, nesta língua arawak, *aha* significa “líquido” ou “caldo” – Tiba-há (“rio das pedras”).

e) entre a ilha Timoni (Ilha Grande) até abaixo do Cauaburi, há ainda nomes de afluentes terminados em *rá*: Dará, Abuará, Xiuará (Teiá).

f) a partir da ilha Timoni até a bacia do Cauaburi, também têm nomes de rios com terminações em *iá* [*yá*]: Marauiá, Maiá, Iá, Teiá.

g) numa longa distância um do outro, do médio ao alto rio Negro, *iá* varia em *ié*, como em: Matiquié/Madiquié, Marié, Tiquié (no Ucaiari), Uexié/Ixié/Xié. O *há* e o

íá/ié podem ser variantes (?). O Marié e Tiquié poderiam ter sido antes Mariá e Tiquiá (?).

h) tem ainda *cá* [*ká*] em Uaracá (Aracá), Maturacá, Cauaburi, Capauari, Ucaiari.

i) a terminação *arilali* encontra-se em inúmeros nomes de rios da América do Sul tropical e significa, nas línguas arawak, “rio” ou “igarapé”. No médio rio Negro estão mais espaçados: Marari, Padauari/Padauiri, Curuduri, Cauaburi, Curicuriari, Capauari. Na parte alta do rio Negro são constantes: Ucaiari, Iauari, Apapuri (Papuri), Querari, Iniari (Içana), Aiari, Cuiari, Caciquiari etc.

Segundo alguns velhos da região, como o senhor Chico Bufúro (em memória – ver mais adiante), o próprio rio Negro, do médio ao alto curso era chamado “Ueneiá”. Observa-se que para os lados colombiano e venezuelano ele ainda tem o nome Guainía/Wainiyá, o que mostra que é apenas uma variação daquele. Diferente, Fritz ([1689-1692] 1917: 380) mencionou um rio chamado “Iquiari”, possivelmente o Ucaiari, ou o rio Negro (ver ainda La Condamine [1759] 2000: 79-80), e Ribeiro de Sampaio ([1775] 1985a: 94) registrou: “O antigo nome do Rio Negro era Quiari. Na parte superior conserva o de Uéneyá”. Contudo, hoje não há mais recordação por parte de alguém para que se garanta que Quiari/Iquiari/Ucaiari também se aplicava ao rio Negro.

j) no médio rio Negro, se constata a presença de *xi* em nomes de paranás (furos) e rios, desde a bacia do Padauari ao Teiá, como: Ixié (o rio Preto), o paraná Acarabixi, Xibaru, Iurubaxi, Ueneuexi, Xiuará (Teiá). No alto rio Negro está em Uexié/Ixié/Xié. Em Matiquié e Tiquié o *ti* [*txi*] é fricativo – o Caciquiari às vezes ainda é pronunciado Catiquiari [*txi*].

O rio Preto (afl. direito do Padauari), no médio rio Negro, é tradução de Ixié (possivelmente “rio de água preta”), cuja forma completa é Ixié-Mirim (“pequeno rio de água preta”), como antes era chamado. Aqui, facilmente se nota que a segunda parte (mirim: pequeno) é do tupi. Um outro rio de mesmo nome, Uexié/Ixié/Xié, está no alto curso do rio Negro. Para Ixié é mais difícil saber sua origem, pois é um composto confuso, mas pode ser dividido em I-xi-é. Caso venha do tupi, neste *i* (*hi*) – e sua variante *u* (*hu*) – é o nome para água. Para *-xi*, em tupi, Martius (1867: 501) indica que *x* ou *j* é inserido antes de *y* ou *hy* [*i* ou *hi*], como em: Jurubaxi, Jurubaji (Iurubaxi). Pela tradução de Ixié acima se vê que *-xi* quer dizer “de cor preta”. O *-é* parece vir de *ié* (ver acima). Com isso, é possível entender outros nomes ou parte deles, como: Iurubaxi (...)

de cor preta), Ueneuxi (“rio de água preta” – ver *uene*), Ti-quié (“rio de ... cor preta” – ver *ié*).

k) no médio rio Negro, também se constata a presença de *-na*, como em: Bafuanã (povo bahuana – no alto Iurubaxi), Uaiuanã/Aiuanã (povo uaiuaná, hiiana), Arixana (o local de uma antiga comunidade no médio rio Negro ainda se chama Carixino, nome de um grupo hoje extinto). Em geral, *-na* é a contração de *-nail-tana*, marca do plural em arawak, que significa “gente/povo”. Em alguns casos, o nome ou apelido de algum povo se verteu em nome do rio, como nos casos acima.

l) no médio rio Negro, notam-se ainda um conjunto de nomes de rios que começam com *ma-*: Mabahá, Marari, Malalahá, Maraiá, Maiá, Maturacá, Matiquié – Maba-há (“rio das abelhas”), Marari (ver pedra sedimentar “marari” [argilito]).

No tukano, e algumas outras línguas de mesma família, para rio menos extenso ou igarapé, se utiliza o sufixo *-ya* (ou *-iá*) que pode variar em *-sa*, para dizer “rio de” ou “igarapé de”: *Mumî-ya* (rio do mel – rio Ira, no Tiquié), *Ako-Yĩ-sa* (rio de águas pretas – o Papuri) etc. Para se referir a rio mais extenso ou de maior porte usa-se *diâ* antecedendo ou não o nome: *Diâ Kĩsá* (o Tiquié), *Diâ Posa* (o Ucaiari/Waupés), *Õpekõ Dia* (rio Negro) etc. O termo *diâ* é junção de *diî* (sangue, fluído) e *-ya* (fluxo de água).

No alto Waupés, foi notado que aos nomes de rios de origem arawak, que já seriam sucedidos por *ari*, os kubewa acrescentaram ainda o *-yá* (*-ia*) (Koch-Grünberg 2005: 477): Quelalía (Querari-ia). Entretanto, deve-se atentar que, na região, existem diversos casos em que *yá* (*ia*) se encontra com *ari/ri*: Ucaiari, Iniari (Içana), Aiari, Cuiari, Caciquiari etc., o que indica que não necessariamente o *yá* (*ia*) é um acréscimo por parte dos Tukano orientais.

Como visto, o *yá* [*ia*] também está presente em nomes de rios em antigas línguas arawak, ou seja, não é exclusivo do tukano. Neste, outra opção para “rio” é *maâ* (“caminho de água”), que pode ser anterior à adoção do *yá*. A ideia de “caminho” (*ma’a*) tem correlação na cosmologia para o curso das coisas em níveis terrestre, aquático, aéreo e celeste – em relação à trajetória dos antigos e da “gente-estrela”: *Pa’mîri Maâ* (o rio Negro – “rio da emersão”), *Doê U’ari Maâ* (“igarapé aonde [no percurso da história] *Doê* tomou banho”), *Yõkoápa Ma’a* (Via Láctea – “caminho das constelações”).

Além disso, certos afluentes importantes do rio Negro supostamente teriam sofrido substituição de seus antigos nomes arawak por nomes em tupi, no início do período colonial. Isso parece ter ocorrido com o Curicuriari, o Iurubaxi e o Cauaburi.

No primeiro, a parte “curicu-” remete a “curica” (esp. papagaio), o que é corroborado pelo baniwa, que o chama identicamente *Kulikuliali* (“rio de curica”).

Em 1639, Acuña (em Carvajal e outros 1941: 237), informado pelos aisuari no Solimões, grafa “Yurupazi” para um rio que se comunica por terra com o Japurá. Mais de um século depois, em 1749, Szentmartonyi (em Wright 2005) situa o “Majuisshi” [Maiuixi] seguido do “Aisura” (Xiuará, Teiá). Em 1768, Noronha (1997: 77), também escreve o “Mai[i]uixi” seguido do “Itéia” (sic.) (Teiá). Neste caso, o Maiuixi seria o Iurubaxi. Ambos os cronistas, entretanto, cometem confusão em sua localização, além de que não contam outros dois rios, Uaiuana e o Ueneuexi, antes do Teiá.

Para essas mudanças é de se notar que no passado, grupos do Solimões, de influência tupi, e do Negro, de língua arawak, se comunicavam pelo Iurubaxi. Nos primeiros avanços dos portugueses no rio Negro, seus remadores e intérpretes eram do rio Amazonas, de fala tupi – portugueses e missionários também o falavam. Podemos entender a etimologia do nome contemporâneo da seguinte maneira: Iuru-ba-xi (*iuru* [aiuru]: amarelo pálido; *ba* [uba]: árvore; *xi*: de cor preta [ver discussão acima] – o que pode se entender como “árvore de cor escura amarelecida”).

Uma árvore com essa característica é a acariquara (*Minquartia guianensis*), muito apreciada em toda a região amazônica – o tronco é acanalado, com reentrâncias; o âmago apresenta coloração de pardo claro a castanho escuro e o alborno amarelado; a madeira é resistente e o cerne utilizado como esteio de casas. O nome de um atual povoado que está no baixo curso do Iurubaxi também se chama Acariquara, o que indica que a árvore epônima pode ter relação com o nome do rio (“rio de acariquara”). A palavra acari-quara (*akarí*: peixe bodó; *kuara*: buraco, gruta – “buraco de bodó”), em tupi, faz referência ao fato dos bodós se alojarem nas reentrâncias da árvore, quando ela se decompõe em água.

Diferente disso, uma vez perguntado, o senhor Arlindo Nogueira (2022)¹³, baré falante de nheengatu, variante do tupi no rio Negro, respondeu que o Iurubaxi ganha este nome porque, no passado, no local chamado Dabucuri, rio acima, teria descido do céu o próprio Iurupari (herói cultural), de modo que neste evento o terreno afundou formando um lago de espuma e do qual brotou a paxiúba, usada depois como flautas proibidas pelos povos dessa área. Episódios semelhantes teriam ocorrido em outros locais, no Marié e Acarábixi (paraná à esquerda, abaixo do Darahá). Arlindo viu

¹³ Morador do local de Bacuri, perto da foz do Ueneuexi.

proximidade entre as palavras Iurubaxi e Iurupari (neste último caso, *iuru*: boca; *pari*: grade de lascas de palmeira).

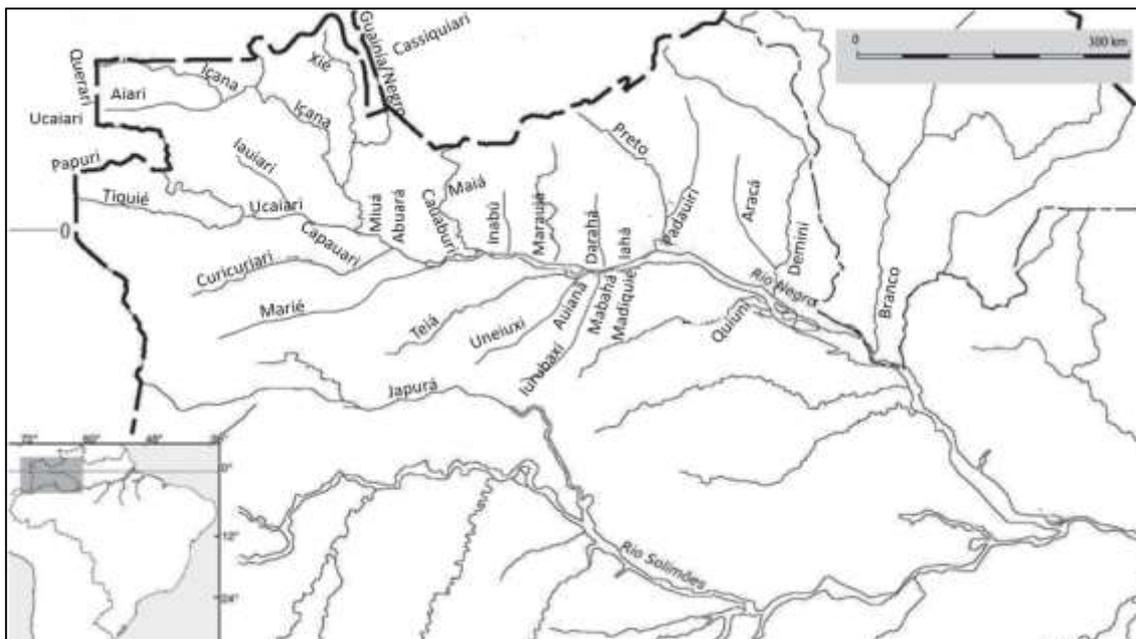
O nome Cauaburi pode ser entendido como “rio das cabas” (*kawa*: caba, vespa).

Quanto ao nome Içana, este lembra *iasana* (jaçanã). Jaçanã, em outras regiões, é um tipo de ave palmípede (de base larga), capaz de caminhar em vegetação aquática flutuante. Essa ave é chamada ainda “uaupé”, que também vem do tupi *awa'pé* (aguapé). Rondon (1945: 57), descrevendo o Uaupés, anotou: “*Uaupé* (tupi) – nome vulgar da jaçanã (*Parra Jacana*)”. Em português “aguapé” é designação comum a várias plantas aquáticas flutuantes. Porém, tanto a ave como o tipo de plantas citadas não são comuns na paisagem da região. Com isso, é difícil verificar se este nome – e o etnônimo semelhante – seria antes um exógeno.

Contudo, costuma ser indicado que o antigo nome do Uaupés/Waupés é Ucaiari. Noronha ([1768] 1997: 79) diz: “Ucaiari, que no idioma dos índios manaos e barés significa rio de água branca”. A questão é que este rio não possui água barrenta, nem clara, embora no quadro de nomes de rios da região a coloração da água é um fator que aparece (“rio de água preta”, “rio de água branca”, “rio preto”, “rio branco”). Além disso, existem outros rios com nome semelhante na bacia amazônica (o Japurá, o Madeira e o Ucaiari – este no Perú). E para dificultar, a parte do meio do nome (-caia-) é idêntica a “caia”¹⁴, que também vem do tupi. Algumas línguas da região, por exemplo, mostram ter essa palavra como um empréstimo (*káadza/kayáma*, em baniwa/tariana; *kasá*, em tukano) para indicar o mesmo objeto.

Os nomes de rios mostram então uma grande dinâmica e diversidade de povos da região no passado. Na chegada dos europeus, os nomes tupi podem ter sido incorporados muito rapidamente. Ou eles seriam ainda do período pré-colonial?

¹⁴ Caiá é um tipo de armadilha de pesca na região constituída de jirau, com paus e gradeado de fasquias de palmeira e amarras de cipós, comumente colocada em cachoeiras.



Mapa 5. Hidrônimos na bacia do rio Negro

Etnônimos

Segue algumas considerações em relação a certos etnônimos. Estes estão nos registros coloniais, na discussão da literatura antropológica e também são usados pelos próprios indígenas da região, ao seu modo, e que repercutem causando muitos embarços. Trata-se, de nossa parte, em ajudar a elucidar alguns termos étnicos ou interétnicos diante de sua problemática, a fim de que auxilie na contextualização histórica exposta em nosso trabalho adiante, sem nos atermos, entretanto, com os resultados que chegaram outros pesquisadores, embora colabore para um melhor desfecho dos dilemas em volta dos nomes (para alguns ver mapa 6, no fim do capítulo):

a) Manao – A língua manao era arawak da divisão Negro-Roraima (Ramirez 2001: 3). Quanto à cultura as menções não são confiáveis (La Condamine 2000; Noronha 1997; Spix & Martius 1976; Métraux 1940). Sobre a localização, eles estavam nos rios Iahá e Darahá (à esquerda), Mabahá, Iurubaxi, nos baixos dos rios Uaiuanã, Ueneuxi e Teiá (à direita) e na ilha Timoni – a partir desse trecho já aparecem grupos de língua baré).

Em relação aos “mayapena” (do rio “Maiá?”), não se sabe se foram um grupo linguístico específico, pois nos registros de capturas até então conhecidos este nome não aparece. Em alguns documentos portugueses sobre a guerra contra os manao (1723-1730) aparecem ao lado dos mesmos, hora como um grupo aliado, hora como uma referência à confederação encabeçada pelos manao. Em fins da guerra aparecem

situados na zona de cachoeiras do rio Negro. Meio século depois são apontados no Curicuriari, ao lado dos mepuri e “macú” (Ferreira 1983: 153). Depois disso não há mais registro do nome.

b) Baré – O nome baré ou barena vem de *bari* [*bali*]. Estando na região, em 1831, Natterer (em Adelaar & Brijnen 2014: 344) registrou *baàli* como o “urubu branco”¹⁵. O termo *bari* pode ser ainda uma junção de *ba’*, tipo de interjeição usual (ver discussão mais abaixo), com *minari/ari*, que significa “senhores/donos de”, em arawak. Os arquivos e literatura conhecida sugerem que o termo “baré” é usado como referência a certos grupos étnicos ou linguísticos do médio ao alto rio Negro, indo deste a ilha Timoni e afluentes que lhe estão à direita (defronte à Santa Isabel) até o canal Caciquiari. Assim, na metade do século XVIII, para 1749-1755, Szentmartonyi (em Wright 2005) menciona grupos “de língua baré”, “com idioma baré” ou “todos com idioma barena” dentro dessa área, no próprio rio Negro e nos baixos cursos de muitos de seus tributários. Segundo o mesmo, nos afluentes à direita “Majuishi” (Iurubaxi?), “Aisuara” (Xiuará/Teiá?) e Marié estavam os baré. Nos afluentes ainda à direita, os mariarana falavam baré ou “barena” no Uaiuanã e no Ueneuexi; e os mepuri falavam baré no Ueneuexi, no Teiá, no Marié e no Curicuriari. Para o lado esquerdo, o baré era falado pelos kuranau no Marauiá; e pelos demakuri, tibakena, kubena no Cauaburi. Das cachoeiras para cima era falado pelos demanao, kuena [*kuewana?*], mabé no Uexié, maribitena (ou manetivitana) no rio Negro e Caciquiari. No Ucaiari são citados ainda os baria, “com uma língua distinta” das demais. Além de que, para Ribeiro de Sampaio ([1775] 1985a: 87) o mepuri é semelhante a um dialeto do baré – mas isso é discordado por Ramirez (2001, 2020c), quem classifica o baré na divisão Alto Negro e aponta o mepuri na divisão Japurá-Colômbia (em que também está o baniwa-kuripako).

Por outro lado, as expedições da Comissão de Limites Espanhola, entre 1756-1765, assentam povoados espanhóis em Solano (no Caciquiari), San Carlos de Rio Negro e Santa Rosa de Hamanadona, em que constam certos grupos baré junto a outros, como os mandauaka do rio Pacimoni, segundo Ramirez (2001: 476; 2020: 60) talvez para se proteger dos portugueses escravistas. Assim, para este lado, Pérez (1988: 446) sugere que estão incluídos entre os baré grupos como: mandauaka, manaká, baria, kunipusana e pasimonari, sobre os quais não há documentos etnográficos e linguísticos que permite classificá-los como independentes.

¹⁵ Ver outras discussões para o termo “baré” em Pérez (1988), Aikhenvald (1995) e Figueiredo (2009).

Já Ramirez (2020c) aponta que não dá para saber se aqueles grupos falavam realmente o baré ou se o idioma baré servia de língua franca para toda a área. A minha ideia vai mais para essa segunda situação até aquele século, de que um grupo chamado baré/barena deve ter tido relações amplas e importantes ao longo do tempo nessa intermediação do rio Negro, à exemplo dos sistemas macropolíticos vistos acima, a ponto de seu idioma se socializar entre várias etnias.

Em 1768, Noronha (1997) refere os baré descidos e aldeados em Manaus, Poiares, Barcelos, Moreira, Tomar, Lamalonga, Castanheiro, Camundé, Camanaus, Curiana e São Gabriel. Na povoação de Curiana (afl. esquerdo do rio Negro, entre Camanaus e São Gabriel), são citados ao lado dos mepuri e “airini”, além dos “macu”. Araújo e Amazonas ([1852] 1984: 41, 61, 113), faz um levantamento de conteúdos históricos, geográficos e étnicos até a metade do século XIX, e indica os “arihini” nos rios Cauaburi e Miuá (afl. esquerdo do rio Negro) que, segundo o mesmo, proveram parte da população de Curiana e Marabitana (junto aos baré, “macú” e mepuri; e marabitana, respectivamente). Em 1820 também são citados em São Bernardo e São Marcelino, no alto rio Negro (Spix & Martius 1976: 245). Martius (1867: 562), apoiando-se em Spix e Natterer, localiza falantes do dialeto *arihini* no Cauaburi e no Miuá e, ainda, nos locais de São Pedro e, igualmente, em Marabitana. Pois Natterer (em Koch-Grünberg 1911), que passou pela região em 1831, conferiu dois dialetos baré: o *ihini* e o *arihini*, o primeiro do médio rio Negro até os povoados de Castanheiro e São Pedro¹⁶ e o segundo das cachoeiras para o alto rio Negro, até o Caciquiari¹⁷. Mais tarde, Nimuendajú (1950: 170) interpreta esses termos, em respectivo, como “os de cá” e “os de lá”.

O senhor Chico Bufúro, fundador do povoado baré e kuripako de Açaituba (abaixo de Santa Isabel), era falante de várias línguas da região e um dos últimos a conhecer ainda o baré, ao qual se referiu como a fala dos antigos “barehiniwa”, povo ao qual pertencia¹⁸.

¹⁶ Todos os povoados referidos foram fundados em 1761 (Alves da Silva 1977: 18).

¹⁷ Ver ainda C. Oliveira (1993: 9), Aikhenvald (1995: 3) e Ramirez (2020c: 60).

¹⁸ Chico Bufúro (Francisco Alves) nasceu no local de Santa Bárbara, na foz do rio Uneixi, ao qual pronunciou “Ueneuexi” – Noronha ([1768]: 1997: 75) também refere “Ueneuexi”. Bufúro e o senhor Simeão, remanescente do rio Cauaburi e fundador do povoado de Uábada (ilha de Uábada), foram os últimos a conhecer os resquícios da língua baré na área. Ao passar na região, em 1927, Nimuendajú (1950: 169) afirma: “[...] está ela hoje praticamente extinta e substituída pela língua geral. Ainda existem, porém, segundo me informaram, pouco abaixo de São Gabriel, dois pages velhos, organizadores dos ‘dabacuris’ daquela zona, que nestas festas usam de cantigas em língua Bare; infelizmente não pude mais verificar de perto este fato interessante”.

c) Baniwa – A constatação acima leva a uma conjectura na busca de resolução também do termo “baniwa”¹⁹ atribuído a grupos que viviam nos rios Ucaiari, Içana e Uexié. Estes eram ditos “banivas” ou “de língua baniva”, entre os quais estavam os baniwa-kuripako atuais, os tariana e, possivelmente, seu subgrupo kumadene, além dos kuewana que tinham uma “língua em comum” com os baniwa (Szentimartonyi, em Wright 2005). Sabe-se hoje que os atuais baniwa-kuripako, desde o Guainía, passando pelo Içana e seus afluentes, ainda que com diferenças dialetais e divisões fráticas e clônicas, são parte de um mesmo grupo maior, autodenominado *Medzeniakonai*, que se dispersa a partir do Içana (Ramirez 2001; Gonçalves 2018; Chacon, Gonçalves & Silva 2019).

À primeira vista, a palavra “baniwa” figura ser um exônimo, do tupi *maniwa* (planta da mandioca) ou *maíwa* (seres espirituais das águas). Mas pode ter relação ou ser uma contração de “barehiniwa”/“bahiniwa”. Esse termo parece significar “os que falam *ba*”, posto que tanto os baré e os baniwa falavam assim²⁰, em suas interjeições de expectativa não prevista, marca de dúvida e outras – nos dias atuais *ba’* ou *aba’* ainda é difundido.

d) Uaupé/Goaupé/Buapé – Em registros históricos, os “uaupés” são listados no curso do próprio Ucaiari – que os brancos verteram em “goaupé”, diz Noronha ([1768] 1997: 79). No rio Negro ainda se utiliza “buapé” para pessoas e grupos de origem do Ucaiari a fim de desprestigia-los.

Como vimos, os tariana, vindos da bacia do Içana, teriam sido um dos últimos a chegar no Ucaiari, onde conquistaram imponência, nos embates com os Tukano aí já estabelecidos, com os quais foram depois fazendo alianças. Neste processo, segundo os próprios tariana, teria se destacado seu líder *Koivathe*, antepassado do clã de mesmo nome (Kui et al. 2018).

¹⁹ Na região de Maroa, rio Guainia, na Colômbia e Venezuela, a palavra “baniwa” é também usada para designar outro povo e outra língua arawak desde metade do século XVIII. Assim, Ramirez (2002, 2020c) sugere chamá-los de “baniwa de Maroa” para distingui-los dos “baniwa-koripako” da bacia do Içana.

²⁰ No Alto Rio Negro, não é incomum nomear ou alcunhar grupos pela palavra dialetal que falam ou pelas expressões que usam. Por exemplo, segundo Gonçalves (2018) e Chacon, Gonçalves & Silva (2019: 46), koripako quer dizer “os que falam *kori*”, onde *kori* é a palavra para “não” neste dialeto do baniwa-kuripako, existindo outras palavras para “não” nos demais dialetos, tanto que falantes do alto Içana preferem ser reconhecidos como *ñame-pako* e não *kori-pako*, pois falam *ñame* para “não”. Outro exemplo está como o pessoal do rio Negro chamam os yanomami dos rios Marauíá, Maiá e Maturacá: de “xurimã”, já que nas primeiras décadas de contato estes usavam para aqueles sem distinção *xori*, que quer dizer cunhado em potencial. Ao longo do tempo, eles constataram que os rio-negrinos não se casam com eles e passaram a usar *heriyë*, que quer dizer “cunhado” não potencial. Como este vocativo se torna frequente, os rio-negrinos estão substituindo “xurimã” por “heria”.

Nos registros de histórias wanana e tariana de fins do século XIX, colhidas por Maximiano José Roberto²¹ (em Stradelli 1896, [1900] 1964; Brandão de Amorim 1928), há um chefe guerreiro tariana de renome Bopé, o que parece ser um codinome para *Koivathe*, talvez pelo fato de antigamente se omitir o nome pessoal para os estranhos. Parece que a sonoridade de “Bopé” provocou alguma associação com “Uaupé(s)” (e seus derivados Gouapé, Boopé, Buopé etc.), ao menos na literatura. Aquele nome pode ter sido um apelido (apelidos jocosos eram aceitáveis).

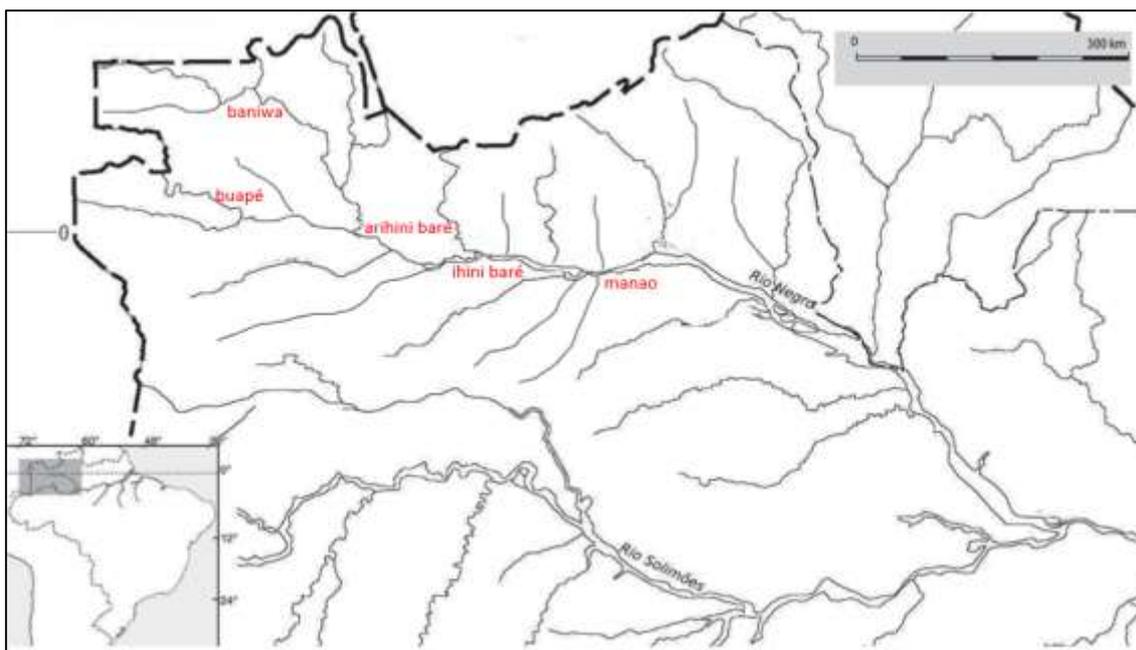
Diferente, a palavra *bopé* em tukano significa macucú²². Os tukano, desana e tuyuka ainda se recordam que, quando os brancos faziam as razias no Waupés, estes cooptavam chefes tariana como aliados e, entre estes, estava o que era chamado igualmente de *Bopé* ou *Boôĩ* que, depois de arrasar grupos no próprio curso desse rio, foi em busca de apresar mais distante, assaltando no Papuri e por este até o igarapé Umari, afluente do Tiquié. Ao investir fazendo prisioneiros entre os desana, seus cunhados tukano cuidaram de eliminá-lo (Matias Sarmento e Eduardo Sampaio, em memória de família).

Mas o desígnio “buapé”, que pode ter sido jocoso e aceitável antigamente, transformou-se em ofensa, utilizado pelos que se passaram a se considerar “civilizados” em relação aos grupos Tukano e tariana. Tanto é que o termo é usado há muito tempo e de maneira indistinta pelos baré para se referirem ao rio Waupés e suas pessoas (ver Natterer 1831, em Adelaar & Brijnen 2014: 348).

Assim, até pouco tempo categorias como “buapé” (gente do Uaupé[s]), “içaneiro” (gente do Içana), “makú”/“kamã” (grupos Naduhup) e “xurimã” (Yanomami) tiveram conotação pejorativa, usados para contrastar em seus respectivos rios os grupos assim designados dos moradores colonizados do rio Negro, a fim de marcar o nível de “civilização” enquanto proximidade e domínio das coisas do branco, tendo os “baré” e os “caboclos” mais próximos desta situação, enquanto os outros eram vistos como “atrasados”.

²¹ Maximiano José Roberto descendia por parte de pai dos manao e por parte de mãe de uma tariana do Ucaiari, irmã do chefe Mandú de Iauareté (Stradelli 1890: 453). Não se sabe quando nasceu nem morreu, mas parece que em 1873 era ainda bem menino. Max era conhecedor de vários idiomas da região, entre os quais o nheengatu, o tariana e o tukano e coletor direto de diversas histórias, mitos, contos e fábulas de vários grupos do rio Negro que foram divulgadas em nheengatu e português pelo próprio e, principalmente, por outros, como Ermanno Stradelli, Antônio Brandão de Amorim e João Barbosa Rodrigues.

²² Macucú: esp. de árvore de grande porte de margens dos rios e igapós, cujo grande fruto de mesmo nome flutua na água.



Mapa 6. Mapa etno-histórico – localização dos manao, baré, baniwa e buapé.

Capítulo 2

Contato no rio Negro e Ucaiari

O Capítulo apresenta um panorama histórico detalhado sobre o contato entre os povos indígenas do Alto Rio Negro e os europeus, desde o século XVIII até meados do século XX. A partir do médio ao alto rio Negro, ele explora as diversas fases desse contato, marcadas por exploração, violência, escravização, epidemias e transformações culturais impostas pelos colonizadores, comerciantes e missionários. Aborda os impactos devastadores das práticas coloniais, como o tráfico de escravos, a busca por riquezas e a imposição de políticas de catequização e “civilização”, além de destacar as resistências indígenas e os processos de adaptação e sobrevivência. Analisa ainda as consequências das missões católicas. Trata-se de um esforço profundo e crítico sobre os problemas enfrentados pelos povos da região ao longo de mais ou menos dois séculos e meio de contato.

Do rio Negro ao Ucaiari (1725 a 1800)

O Alto Rio Negro foi submetido ao contato mais veemente com os europeus a partir do século XVIII¹, passando por várias fases (Galvão 1979c: 260-261; Wright 1992: 264)². Mas o grau de contato não foi homogêneo e sim com diferenças, ao menos no início, para os grupos que estavam no próprio curso do rio Negro e para aqueles dos altos afluentes, acima das cachoeiras e das áreas de interflúvios (A. Cabalzar 2009: 40).

Alguns elementos duradouros marcaram a penetração europeia na Amazônia nos primeiros séculos, como: 1) a captura de escravos; 2) o desejo de encontrar um lugar cheio de ouro, o El Dorado e suas variantes, como a cidade de Manoa, as montanhas e o lago Parima (Nabuco [1903] 1949: 28-29); e 3) a busca de garantir o território ou legitimá-lo frente a outra coroa concorrente. A atuação dos missionários também era

¹ Os primeiros registros europeus sobre a região datam do século XVI, de viagens que partiram da Venezuela e Colômbia. Em 1536, a expedição de George de Spires alcançou os rios Uaupés e Caquetá. Poucos anos depois, entre 1538 e 1541, Hernán Pérez de Quesada e Phillip von Hutten também mencionaram o Uaupés e um povo chamado “Uaupé”. As notícias são sem detalhes (Goldman 1948: 768; S. Hugh-Jones 1981: 30; Souza 2009: 82).

² Wright (1992: 264) propõe a divisão da história de contato da seguinte maneira: 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 1830 e 1860; 4) o primeiro ciclo da borracha, entre as décadas de 1870 e 1920; e 5) o período das missões a partir de 1914. A. Cabalzar (2008: 46) acrescenta a esta divisão mais: 6) o período [a partir do fim da década de 80] das organizações indígenas, com a demarcação das terras indígenas e seus projetos.

vinculada à captura de escravos indígenas ou à sua atração pelos “descimentos” para a formação dos “aldeamentos”. Seu papel nas tropas, de capturas ou de guerras, estava no testemunho e julgamento do “lícito” ou “ilícito” (Moreira Neto 1983: 16).

Até o século XVIII o fantasioso “lugar do ouro” podia estar, por exemplo, entre as bacias do Ucaiari e do alto Caquetá. Assim, as primeiras crônicas deixam de mencionar outros aspectos, mas não de contar que foram observadas lâminas de ouro nas orelhas dos habitantes do Ucaiari. Para uma ideia do genocídio, só os portugueses aniquilaram os Arawak até o médio rio Negro e no Japurá.

Assim, entre 1725 e 1744 os portugueses já teriam chegado a conhecer a maior parte do alto Negro/Guainía, até seus formadores³. Eles também teriam tido passagens pelo canal Cassiquiari ao Orinoco no mínimo desde 1737⁴ (Humboldt ([1799-1804] 1942: 171-284). As fontes (ver Wright 1991, 2005; e Meira 1994) indicam para a calha do rio Negro as seguintes áreas de maior atuação das capturas e tráfico de escravos nas décadas de 1740 e 1750: a) alto rio Negro e afluentes (até o canal do Cassiquiari, atingindo o alto Orinoco) – entre estes têm grande número de capturas afluentes como Waupés, Içana, Xié e Guainía; b) médio rio Negro e afluentes – podem ser identificadas etnias dos afluentes Iurubaxi, Uaiuanã, Ueneuexi, Teiá, Marié, Curicuriari e Marauaiá, Inambú e Cauaburi ; e c) alto rio Branco.

Até o fim da década de 1740, é informado, por exemplo, que um número expressivo de 20.000 indígenas teria sido levado da região (Wright 2005: 50-51). Disso, um documento do Arquivo Público de Belém do Pará, o Códice nº 1110 (em Wright 2005: 55-70)⁵ registra para os anos 1745-1747 inúmeros prisioneiros anotando também os nomes de suas “nações. As terminações de uma considerável parte desses nomes (-*panameno*, -*maxa*, -*maçam*, -*pona*, -*puara*; -*minavi*, -*navi*, -*tana* e -*ary*) mostram que são clãs Tukano e Arawak da região.

³ Jobim (1957: 49) aponta que: “Tropas de resgate, vindas do Maranhão e da Vigia, em 1725, fundaram feitorias nos lugares Maçarabi, Manacaburu [?], Timoni [Ilha Grande], no rio Negro. Nos anos de 1738 e 1739 Bento de Figueiredo construía casa à margem dos rápidos de Crocobi [São Gabriel]; Francisco da Costa Pinto ia situar-se na ilha que demora aquém da serra Muruu [entre São Pedro e Camanaus]; Antônio Pacheco foi residir perto de Cucui, Francisco Xavier de Morais tinha morada no rio Javitá. Alguns criminosos, foragidos das prisões, Francisco Portilho, Manuel de Oliveira e outros refugiaram-se no rio Negro”.

⁴ A noção de uma comunicação entre as bacias do Amazonas (via rio Negro) e do Orinoco já existia entre os indígenas que amiúde percorriam o Cassiquiari e já pôde ser entrevista em 1639, como consta no relato de Acuña (in Carvajal et al. 1941: 96). Mas a divulgação da ligação do rio Negro com o Orinoco através do canal Cassiquiari só veio à público em 1744 (La Condamine [1759] 2000: 89).

⁵ O título é: “Livro que há de servir na Alfândega do Pará, que vai numerado e rubricado e leva no fim seu encerramento feito por mim Alexandre Metello de Souza e Menezes”.

Nesse contexto, o documento “Sequente Notitiade de Rio Negro” (1749-1755), do padre jesuíta Ignacio Szentmartonyi (em Wright 1981: 600-610; 1991: 152-160; 2005: 34-42)⁶, traz pela primeira vez uma descrição extensa da região com seus rios e respectivos grupos, a partir das tropas portuguesas que penetraram nas áreas na década de 1740 até 1755.

Para a bacia do Ucaiari: 1) na primeira parte do documento, de 1749, se descreve o próprio curso do Ucaiari com menção de certos grupos; 2) na segunda parte, se descreve novamente, mas agora com seus afluentes Tiquié e Papuri, com aceno de certos grupos; e 3) no que seria a quarta e última parte, que se diz ser de notícia do ano 1755, se descreve o Tiquié, o Ucaiari acima da foz do Papuri, o Cuduiari, os altos afluentes e de novo o Ucaiari, do Tiquié para baixo:

Acima das cachoeiras, o primeiro rio à esquerda é o Cajari [Uaupés], em cujas margens vivem os Chapuenas, os Kuevanas, depois deles os Banivas, depois os Boapés, que ocupam o alto curso do rio e são a última população, até mesmo acima da nascente. (...) os Boapés fazem do ouro preciosas lâminas que penduram nas suas orelhas. [...]

[...]

(...) Perto dessa boca fica o primeiro rio, Cajari, o maior de todos, que deságua no Negro pelo [lado] direito [...]. Subindo o rio, o Rio Tikie fica à direita, distante da boca tanto quanto Iauissa de Mariua. Entre o Tikie e o Rio Negro, nas margens do Cajari moram os Cuevenas, com seu próprio idioma, e no Tikie, vêm primeiro os Meonas, com sua própria língua, depois os Chumanas, de novo com sua própria língua, e depois vários povos com quem não há comércio nem negócios. Depois do Tikie, o Kapuri [Papury] deságua no Cajari, distante do primeiro tanto quanto Pedreira de Mariua. Entre esses dois rios vivem os Boapés, uma nação com muitos idiomas distintos, entre os quais os Tarianas, de língua Baniva, os Barias, com uma língua distinta, e muitos outros povos desconhecidos. O Kapuri deságua a oeste no Cajari. O Kapuri ** à direita [é habitado pelos] Cuevenas, com sua própria língua, e os Banivas, [também] com sua própria língua, e os Boapés.

⁶ Wright (2005: 33-34) explica que o padre Szentmartonyi, na qualidade de astrônomo e matemático, integrava a comissão de limites a qual, em função do tratado de 1750 entre Espanha e Portugal, devia encontrar-se em Mariuá (depois Barcelos) e que: “Muito provavelmente, Szentmartonyi obteve informações das seguintes fontes: (1) chefes do alto Rio Negro mencionados no documento que ele poderia ter conhecido e conversado em Mariuá; (2) o cabo da tropa de resgate oficial no Rio Negro em meados da década de 1740, o irlandês Lourenço Belfort, e traficantes de escravos particulares como Pedro Braga e Francisco Xavier Mendes de Moraes, que viveram no Rio Negro desde pelo menos 1721; e, mais importante, (3) o jesuíta capelão de escravos no Rio Negro, Achilles Avogadri, que trabalhou com Belfort e ficava instalado em Mariuá”. Já César de Carvalho (2005: 59-60) sugere que o documento é formado por uma prestação de contas que os funcionários enviados ao Alto Rio Negro estavam submetendo às autoridades, no qual há depoimentos de integrantes da comitiva das tropas de resgates, entre os quais padre Aquiles Avogadri e de um principal (que a autora suponha seja Camandari) e, ainda, do padre Manuel Román (superior dos jesuítas no Orinoco e que esteve no Rio Negro em 1744) a fim de apresentar ao governo de Mendonça Furtado, cuja chegada à Mariuá estava sendo esperada (o que se realizou em 1754), e como meio de controle das informações que possuíam aquelas pessoas a fim de secundar regionalmente a organização colonial.

[...]

À esquerda, quando subiram o Cajari, há o Tikie [Tiquié], distante cinco ou seis dias da boca. Nele vivem os Yapoas [Yupuas], nome que na língua Tikie significa branco. Depois dos Yapoas vêm os Meoánas que vivem no rio que deságua no Tikie à esquerda subindo o Tikie [Ira-paraná?].

Do Tikie à cachoeira de Ipanoré é distante ** um dia ou dois do Kapuri [Rio Papury]. Depois do Kapuri, vem uma cachoeira que fica próxima à boca [Cachoeira de Jauareté]. Depois de um dia [de viagem], vem uma cachoeira onde vive a nação Manonapes [Uanano], com a sua própria língua; depois dos Manonapes é a nação Cujari, com a sua própria língua. Depois disso é o Rio Cudujari [Cuduiary], após o qual segue a maior e mais difícil cachoeira [Cachoeira de Jurupary], ficando oito dias distante do Capury. Após isso, desconheço a largura da lagoa formada por quatro rios que deságuam no próprio Cajari: dois do leste com águas brancas, dois da direita com águas pretas, todos se juntando na boca ** Vittarino. Seguindo o sinal da cruz branca [ver o desenho abaixo, que aparece na margem do documento], subindo pelo Branco, até chegar às fontes do Cajari, acredita-se. Nele, ele viu uma nação que tem ouro, o qual eles colhem para ter algum comércio com os europeus. ** Um mês de descida até a mesma boca do Kapury, que fica no lado esquerdo do Cajary.

Mais à direita, em frente à boca do Tikie, estão os Kuevenas, com a sua própria língua. Os povos à esquerda do Cajari não comem carne humana, mas os da margem direita comem. Na direita do Cajari é o Shiviari [Yaviary], três dias distante da boca. É habitado pelos Banivas. (Szentmartonyi [1749-1755], em Wright 2005: 35, 38-39, 41-42)⁷

⁷ Os “[...]” dentro dos parágrafos são de Wright, quem traduziu do latim e explica que os “***” aparecem no lugar de lacunas do documento original. Mas os “[...]” fora dos parágrafos são nossos, para suprimir partes do texto.

“pedras de prata”. Ademais, ele percorreu o Ucaiari até suas nascentes, chegando a passar daqui ao Uaiuári (Guaviari), na bacia do Orinoco (Noronha [1768] 1997: 79-80).

Por sua vez, um registro de 1755, denominado “Dos rios que desaguão no Rio Negro”, talvez de Mendonça Furtado, apresenta uma sinopse onde lista uma série de afluentes desde a foz até as cabeceiras, com alguns dos seus respectivos grupos. Em relação ao Ucaiari diz:

Este é o mesmo rio que chamam de Baupéz, nas cachoeiras do qual dizem algumas pessoas que é o celebrado e desejado Lago Dourado, tendo por fundamento de se achar na maior parte da Indias delle umas escamas de metal que trazem nas orelhas que parece ouro e outros dizem que o é, além de outras tradições que aqui tem passado de pais aos filhos. Neste rio habitão os Indios Coénas, Tarianas, Manumapéz, Cuyariz e outras nações a que se não sabe o nome. (Anônimo [1755] 1906: 319)

O esvaziamento de muitas áreas confirma a intensidade das atividades escravistas no Ucaiari e seus afluentes. Nas tradições orais de grupos Tukano se afirma, por exemplo, que o Tiquié antes era habitado por povos que os brancos levaram ou os liquidaram. As práticas dos europeus renderam-lhes, assim, por parte dos *ye'pâ-masa*, o nome de *pekâsãha* (gente da arma de fogo)⁸ ou *masa ba'ari masa* (devoradores de gente)⁹.

Somaram-se a essas tragédias as doenças trazidas pelos brancos. É registrada, por exemplo, uma epidemia de varíola em 1740 que devastou o rio Negro. Entre 1749 e 1763 outras epidemias de varíola e ainda de sarampo assolaram novamente a região. A partir daí são também acenadas outras doenças infectocontagiosas, como sarampo, gripe e “febres terças” que provocavam fugas de indígenas dos aldeamentos e centros coloniais. Essas epidemias, sem dúvida, dizimaram grande quantidade de indígenas no passado, inclusive os que não tinham contato direto (Reis 1944: 12; Ferreira 1983: 77; Buchillet 2002: 115s; César de Carvalho 2005: 55).

⁸ pl. *pekâsãha* (m.sg. *pekâsãhi*, f.sg. *pekâsãho*): pessoa não indígena; *pekâwi*: arma de fogo (espingarda, lenha); *peka-me'e* (fogo).

⁹ Há notícias das primeiras penetrações no rio Negro e alguns números para os capturados, mas não dá para medir a magnitude real dos apresamentos e das mortes (ver Berredo 1905b: 79; Moreira Neto 1983: 16; Bettendorf 2010: 153; Sweet 1974: 290-291; Ribeiro de Sampaio [1775] 1985a: 97; Reis 2001: 28; Alves da Silva 1977: 17).



Figura 2. Prospecto do Lugar de Santa Isabel, em 1785 – Biblioteca Nacional.

Já a segunda metade do século XVIII será marcada pela busca da definição das fronteiras portuguesas e espanholas na região. Com este fim, em 1754, o governador Francisco de Mendonça Furtado subiu o rio Negro até Mariuá (Barcelos)¹⁰. A contrapartida de demarcações de limites pelos espanhóis só chegou em 1759 no rio Negro, tendo à frente o primeiro comissário plenipotenciário José de Iturriaga. Mas logo a verificação do governador português e as políticas da época resultaram em 1755 na criação da Capitania de São José do Rio Negro, tendo Barcelos como posto administrativo¹¹. A segurança e a colonização da fronteira requeriam idealização de novo regime para os indígenas. Assim, os administradores portugueses tentaram um novo rumo da política na colônia. O Alvará de 7 de junho do mesmo ano dizia formalmente o fim da escravidão indígena e retirava o poder administrativo dos

¹⁰ Nesse tempo, era primeiro-ministro português Sebastião de Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, e governador do Grão-Pará o seu meio-irmão Mendonça Furtado (1751-1759).

¹¹ Em 1757 Barcelos obteve o título de capital da Capitania São José do Rio Negro e passaram à categoria de vilas os seguintes lugares (com novos nomes): Jaú (Airão), Itarendáua (Moura), Aracarí (Carvoeiro), Cumarú (Poiães) e Bararoá (Tomar). Em 1761 são fundadas no distrito da parte alta do rio Negro as localidades de Santa Isabel (Antiga), Castanheiro (Velho), São João (Camundé, na foz do Marié), São José, São Pedro, São Bernardo (Camanaos), Nazaré (Curiana), Santa Maria, Santa Bárbara, São Sebastião (na Cachoeira do Vento), São Francisco (na Cachoeira do Vento), Senhor da Pedra (na Cachoeira de Crocóbí), São Gabriel, Santa Isabel (São Joaquim, na foz do Ucaiari), Guia, São João Batista (na foz do Ixié) e Marabitana com fins de missões carmelitas e de garantir as fronteiras. Em 1763 foram construídas as fortalezas de São Gabriel da Cachoeira e São José de Marabitanas. Em 1772 irá ser fundado o povoado de Maçarabí e, em 1781, o de Caldas (no Cauaburi). Em 1783 o de São Miguel. E em 1784, São Felipe, São Marcelino (na foz do Xié), São Joaquim (antes Santa Isabel, próximo à foz do Ucaiari) e São Jerônimo (Ipanoré – no médio Ucaiari) – (Ferreira 1983: 632; Reis 1931: 122; Alves da Silva 1977: 18).

aldeamentos dos missionários e entregava aos colonos, civis e militares, o poder de serem “diretores de índios”.

As novas mudanças foram ratificadas pelo Diretório Pombalino, como ficou conhecida a lei de 1758 (que perdurou até 1797). Os missionários prosseguiriam a catequese nos povoados e convencimento para descimentos de indígenas aos aldeamentos e vilas. Eles seriam agora “vassalos” do reino e deveriam prestar serviços públicos de construção nas vilas e no extrativismo. A depopulação indígena nos aldeamentos, pelo processo de escravização, epidemias e constantes fugas, e o projeto de ocupar a região para marcar a fronteira pela posse de uso frente à colônia espanhola suscitou ainda políticas de incentivo a união de homens brancos com mulheres indígenas, tendo seus filhos todos os direitos portugueses, embora essa medida só pôde resultar mais na adoção dos costumes indígenas pelos brancos e suas proles (Ribeiro de Sampaio [1775] 1985b: 127).

Fracassada a primeira tentativa de fixação das fronteiras na Amazônia, os espanhóis voltaram-se para a incorporação dos territórios situados no alto rio Negro a partir do Orinoco, sendo que após se apossarem do Cassiquiari, em 1760, José de Iturriaga, nas funções de governador hispânico da região, assinou a posse do povoado e forte de São Carlos, no rio Negro, e daí se pretendia adquirir a zona entre Cucuí e São Gabriel, tanto que conseguiram investir até Marabitanas (Reis 1931: 121). O lado português respondeu de imediato com rondas e implantação de treze destacamentos militares, em 1761, na região até Marabitanas, entre os quais estava o local de Santa Isabel (depois São Joaquim) na foz do Ucaiari e, em 1763, estavam construídas as fortalezas de São Gabriel da Cachoeira e São José de Marabitanas. Mais uma vez esses destacamentos, somados às missões, nesse período implicaram para os indígenas uma maior ascensão dos trabalhos forçados e dos maus-tratos com forte aparato de vigilância e controle, pois isso levou também a inúmeras fugas e revoltas que sucederam (Alves da Silva 1977: 18; Buchillet 1990b: 6s; Meira 2005: 200s).

Com os acordos que se seguiram sobre os limites, que resultou no Tratado de Santo Idelfonso de 1777, foram intensificadas as exigências de maior presença militar, organização dos povoados e tarefas econômicas nas fronteiras. No vale amazônico, as comissões das duas Coroas ibéricas tinham a seu cargo os trabalhos preliminares de reconhecimento de águas e de terras para o cumprimento dos ajustes diplomáticos. Como chefe da comissão portuguesa estava o general João Pereira Caldas. Adiante Barcelos se converteria num centro industrial e agrícola, com base na exploração do

trabalho indígena, produzindo tecidos, cordas, anil, algodão, cacau, café, peixe seco etc. (Hugh-Jones 1981; Buchillet 1990b; Meira 2005). A produção era escoada para Belém e Portugal, mas também utilizada no atendimento do largo movimento de expedições que estavam empenhadas nos encargos de demarcações dos limites (Galvão 1979c: 263).

A exacerbada preocupação dos lusitanos em marcar suas fronteiras se converteu em procurar conexões fluviais entre as bacias do rio Negro e do Japurá/Caquetá. Para este tempo, tiveram conhecimento avançado da área e já cruzavam as faixas de entre rios das duas calhas, tanto que haviam constantes descimentos de indígenas do Japurá para o rio Negro efetuados por chefes aliados, como o manao Caboquena (de Moreira), o demanao Camanao (de Camanaos), os baré Ignácio, Francisco da Silva e Manoel Joseph (de São Gabriel) e Francisco Xavier e Silvestre Joseph (de Santa Isabel), entre outros, que utilizavam varadouros através dos afluentes do rio Negro, como o Ueneuxi e o Marié, tendo entre os descidos daquele rio representantes de grupos como pasé, yurupixuna e xamá, sem contar com os grupos do Ucaiari, do Içana, do alto rio Negro e Cassiquiari (Ribeiro de Sampaio [1775] 1985a: 110; Ferreira [1787] 1983: 110-111, 153-154, 199-200; Lobo d'Almada 1786 [em Reis 2006: 96]).

O cônego Monteiro de Noronha, em sua crônica de 1768, dá informações para duas décadas anteriores e já menciona as conexões entre as bacias do Apuapuri (Apaporis) e do Ucaiari. Vejamos sua descrição, na qual estão contidas informações de comunicações pelos rios Tiquié, Capuri (Papuri) e Uaiá (Pirá-paraná) e, em seguida, menção de certos grupos indígenas do Ucaiari, com alguns de seus traços de uso, ornamentos e objetos sóciocerimoniais da época:

185 – Cinco dias de viagem pelo Ucaiari ou Uaupé acima, desemboca na sua margem austral o rio Tiquié [...]. Em distância de mais três dias de viagem tem uma catadupa chamada |Ipanoré|, a que se segue uma dilatada série de cachopos. Subindo-se por ele mais três dias, se chega ao rio Capuri [...]. No rio |Tiquié| se acharam, em o ano de 1749, pedras que, depois de examinadas e fundidas, mostraram ser de prata. Por este rio e pelo Capuri se pode ir ao Apuapuri, que deságua na margem setentrional do Japurá, como fica dito, passando-se das fontes daqueles para o rio Ueiá ou Uaiá, que deságua na oriental do Apuapuri. No verão, precisamente, se há de fazer o trânsito por terra com pouco trabalho. Porém, no inverno, pode ser em embarcação pequena por pantanais.

186 – No rio Ucaiari e nos que lhe são colaterais habitam índios das nações uaupé, coeuana, quereruri, uananá, cubeuana, burenari, mamangá, panenuá e outras. O gentio da nação uaupé tem um pequeno furo entre a cartilagem e extremidade inferior das orelhas e outro no beicho inferior, entre a barba e a extremidade superior do mesmo beicho. Sobre o peito traz uma pedra branca, sólida, bem

levigada, de figura cilíndrica e de uma polegada de diâmetro, presa ao pescoço com cordão de fio, introduzido por um pequeno furo que lhe faz, artificialmente, pelo meio, de uma extremidade a outra. Os principais as trazem de meio palmo de comprido. Os nobres, pouco menos, e os plebeus, muito mais curtas.

187 – Alguns índios da nação tariana, habitante do rio Capuri, foram vistos, em outro tempo, com folhetas |de| ouro nas orelhas, as quais compravam, a troco de penas, a índios de outras nações, que se ignoravam. Agora se sabe que os índios na nação panenuá, que habita na parte superior do Ucaiari, usam das mesmas folhetas, e que deles passavam aos tarianas. Subsiste, porém, a dúvida, donde lhes vem os ditos fragmentos |de| ouro. (Noronha [1768] 1997: 80-81)

Sete anos depois disso, o ouvidor Ribeiro de Sampaio ([1775] 1985a: 117), além de listar outros nomes entre os grupos do Ucaiari – “macú”, “macúcoena”, “urinana” e “timanará” –, conjectura que aqueles pendentes de orelhas de ouro finíssimo visto no Ucaiari entre os desana, tariana e uaupé podiam ter sua origem nas minas da Nova Granada (Colômbia), posto que havia comunicação dos mesmos através de um canal ao norte com grupos do Guaviari.

Em 1781, o sargento-mor Henrique João Wilckens fora enviado para explorar e buscar conferir as ligações fluviais a partir do Caquetá (Wilckens [1781] 1994). Como era de se esperar, não as achou, apesar de dar informações importantes de alguns de seus povos, localizações e distancias. No entanto, os portugueses haveriam de ter uma ideia bastante avançada das porções de rios no noroeste amazônico até 1782, em uma área que compreende do Orinoco ao Amazonas/Solimões, sendo que já são retratados em mapa e carta para este ano o rio Negro desde o Cassiquiari até Barcelos e o Japurá/Caquetá desde o Auati-paraná ao rio dos Enganos, o conjunto de trechos até então percorridos pelas comissões demarcadoras, como consta em correspondência do subcomissário tenente-coronel Theodosio Constantino Chermont para o general João Pereira Caldas, em Códice 1046 da Biblioteca e Arquivo Público do Pará (Adonias 1963: 26).

Adiante, dentro de 1784 a 1786, fora convocado por João Pereira Caldas na tarefa de levantamento da área do Alto Rio Negro o coronel Manoel da Gama Lobo d’Almada, como encarregado da continuidade dos trabalhos da comissão de demarcações de limites, e que teve como auxiliar direito o tenente Marcelino José Cordeiro, que se encontrava como diretor do forte de São Gabriel. Aqui tinham sua base e, junto a soldados e indígenas, em agosto de 1784, ingressaram no Ucaiari até o Tenari, procurando confirmar oficialmente as comunicações da bacia do rio Negro com a do Japurá, que as encontraram via Yucari/Cananari/Apaporis, Tiquié/Japú-paraná/Pirá-



Mapa 10. Mapa elaborado registrando Uaupés e suas ligações com o Japurá (Lobo d'Almada – Arquivo Público do Pará). “Comunicação do Rio Uaupés para o Japurá, pelo Rio Yucari, ou Pururé-paraná. Os riscos que cortão os Rios são Cachoeiras.”

Para além dos serviços de reconhecimento dos limites, Lobo d'Almada e Cordeiro não deixaram de promover os descimentos ou apresamentos desumanos de indígenas para escravos nos povoados e fábricas que constituíam, quando não atuavam eles próprios no negócio – tanto que os descendentes do segundo continuarão essa bárbara ação por mais de cem anos na área. O cônego André Fernandes de Sousa, que viveu na região àquele tempo, após dizer os métodos de atração e descimentos, relata para o alto Japurá as constantes agarrações de escravos que eram vendidos rio abaixo e, ainda, que Cordeiro iniciou estas semelhantes ações na parte superior do rio Negro em tempo de Lobo d'Almada, sendo que: “Este mandava tropa ao mato, munida de pólvora e bala, com que fazia estragos aos gentios, e trazia muitos centos para trabalharem nas fabricas que n'esse tempo se instituían” (Sousa [1822] 1848: 489-490).

Após percorrerem a região, no mesmo ano de 1784, foram fundados os povoados de São Marcelino (na foz do Ixié), São Felipe (na foz do Içana), São Joaquim (na foz do Ucaiari) e São Jerônimo (no médio Ucaiari), com fins de vigilância das

fronteiras e missões carmelitas nos respectivos afluentes¹². Um ano depois, em 1785, o naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira sobe o rio Negro até a fronteira em incursão dos interesses políticos, administrativos e econômicos portugueses e atinge o Ucaiari até sua porção média, em Ipanoré. Ele anota uma série de grupos desse rio – “coianas”, “uaupés”, “cuenacás”, “arapaxis”, “mueínós”, “paicuênos”, “ararás”, “aguarás”, “banibas”, “uacaris”, “uananás”, “cudujarís”, “cequenos”, “quereruis”, “cubenânas”, “burenaris”, “mamangas”, “pumenicás”, varios “macús” dispersos e “outros” – e levanta que, para São Joaquim, teria tido duas tentativas anteriores frustradas de fundação, a primeira com 389 pessoas [coeuana, em 1761] e a segunda com 28 indivíduos uaupé, em 1783, mas o local ficou quase despovoado com as deserções que se seguiram e, assim, se fez aquela terceira em 1784; neste mesmo ano, o local acima da primeira cachoeira (São Jerônimo) foi formado com mais de 40 indivíduos, que chegaram a servir na fortaleza [de São Gabriel], e houve outro local acima, formado com mais de 150 descidos, porém, ambos ficaram igualmente despovoados com as “diligências” (Ferreira [1787] 1983: 203-204, 200-201), tudo isso indicando o caráter de violência dos descimentos que se seguiam e as formas de resistências por fugas por parte dos indígenas que se negavam à submissão.

Na última década daquele século, entre 1791 a 1799, Lobo d’Almada se tornou o governador e incrementou a construção de prédios públicos e várias indústrias na Capitania a partir da cultura do anil, algodão, café, cacau e salsa, em que o anil era produzido em Barcelos, Maçarabí, Castanheiro e Curiana e haviam fábricas de tecidos e redes de algodão, tucum e miriti [rede] em Barra, Carvoeiro, Moura, Maçarabí e Curiana, de cordas de piaçaba em Tomar, de telhas, de madeiras e de embarcações em Barra e pesqueiros e comércio de peixe salgado e de tartarugas, além da cultura do arroz e criação de gado no rio Branco (Reis 1931: 134-135), significando para os indígenas mais descimentos, trabalho árduo e sofrimento.

No Ucaiari, os chefes tariana devem ter sofrido pressão para a criação de um ponto sólido de referência que possibilitasse o acesso à parte alta, além das cachoeiras, com vista econômica, que incluía arregimentação de pessoas, e missionária, pois consta que uma povoação (de São Calisto [antiga Urubuquara]) fora criada em 1793, em uma

¹² Neste mesmo ano, Lobo d’Almada conferiu a ligação do Içana pelo Aiari ao Ucaiari e viajou no Ixié, do qual por terra atingiu o Tomo e por este o rio Negro novamente, em território colombiano. No ano seguinte, em 1785, ouviu os indígenas sobre outras comunicações terrestres entre o rio Negro e o Japurá via Papuri (no Ucaiari), Marié, Teiá, Ueneuexi e Iurubaxi. E traçou as instruções de verificação oficial da comunicação fluvial do rio Negro e o Cassiquiari, entre Cauabori/Maturacá/Umarivani/Baria/Cassiquiari/Negro (Reis 2006).

ilha acima das cataratas [de Pinu-Pinu], pelo principal tariana Calisto e seu irmão Bernardo, reunindo representantes tariana, mas também pira-tapuya e tukano, local este onde logo foi erguida uma igreja e feito um total de 669 batismos de crianças de ambos os sexos, em duas ocasiões dos dois seguintes anos. Souza ([1822] 1848: 465-466) era o vigário de São Gabriel, na ocasião, e descreve esses fatos, além de contar sua atuação, o que pode ser o primeiro relato da administração de sacramentos cristãos entre os povos do Ucaiari, embora o batismo, e com este a introdução de nomes europeus, já vinha ocorrendo desde décadas anteriores no avanço do contato. Segundo o mesmo, era inúmero o pessoal de outros locais que vinham e iam por ocasião dos eventos, de modo que não pôde contabilizar os adultos, mas anotou uma lista de nomes de grupos que morariam no curso daquele rio – “tariano”, “uaupé”, “coeuana”, “quireruri”, “uananá”, “cubeuána”, “bureuari”, “mamangá”, “panenuá”, “tucana” e “pirá”. Aquele pároco refere que não lhe consta que para lá fora algum sacerdote após ele descer para o baixo rio Negro, em 1795.

Esse mesmo autor descreve alguns costumes entre os povos da região, como tipos de armas, veneno curare, habitações, atividades (agricultura, machado de pedra, tinha de carajurú e de urucum, sal de carurú das cachoeiras), enfeites e ornamentos (furos nas orelhas e beiços, pedra branca cilíndrica), crenças e cerimônias (funeral, sepultamento, sopros e baforadas) e parece ser o último a dizer ter visto o uso de pingentes de ouro entre os povos do Ucaiari, quando refere:

169. Notei que as índias *Tarianas* traziam pendentas nas orelhas chapinhas ou folhetas de ouro: perguntei d’onde lhes vinham, disseram-me que eram compradas ao gentio Panenuá, habitador das cabeceiras do rio Uaupé, a troco de sal e pennachos. Subsiste comtudo a duvida d’onde a eles lhes venham. [...] (Souza [1822] 1848: 466)

Em relação às menções anteriores sobre as lâminas de ouro usadas nas orelhas entre os povos do Ucaiari e as supostas pedras de prata terem sido vistas na área, Lobo d’Almada (1785, em Reis 2006: 89-90) afirmou ter averiguado, mas não obtido resposta entre as próprias nações e diz que a primeira pode não ter passado de uma ilusão das asas de certos besouros grandes e acobreados, que depois de secas parecem uma espécie metálica pela consistência e luzimento, assim como foi tão fabulosa a notícia de terem sido encontradas e levadas do Tiquié, em 1749, certas pedras que diziam ser de prata, mas que deviam ser pirites.

Sobre isso, de fato, e como contado nas tradições, no passado alguns grupos Arawak e Tukano possuíam lâminas de ouro usadas como brincos (*ãpô p̃hi*) em bailes pelos homens, mas com o tempo foram substituídas por asas de besouros dourados [*buprestidae*], e depois por lâminas douradas ou prateadas de latão. Dessa mesma peça passaram a ser feitas plaquetas triangulares para os cordões que enfeitavam o peito e que chegaram a ser registradas pelos pesquisadores nos últimos dois séculos.

No Ucaiari (1800 a 1900)

Em 1798 a Coroa aboliu o sistema do Diretório, mas desde lá até a década de 1830 não houve atuação significativa de missionários na região. Porém, algumas povoações no rio Negro eram ocupadas sazonalmente para as “festas de santo” (Wallace [1853] 2004: 269; G. Dias [1861] 2002: 133s), um sincretismo variante do sahiré¹³, a partir das ausências carmelitanas ainda no século anterior.

Nesse período houve uma decadência da Capitania em termos institucionais, políticos, econômicos e morais. No alto rio Negro essas ausências possibilitaram certo fôlego aos indígenas, que puderam sair de áreas mais retiradas para restaurar suas moradias e circular no território. Não obstante, no rio Branco e baixo rio Negro verificou-se um aumento das opressões e violência com os indígenas (Araújo e Amazonas [1852] 1984: 151).

Mas esse conjunto de vazio administrativo e de caráter propiciará a construção de outra prática. O sistema de exploração sobre os indígenas ganha novos contornos, não melhor que no passado, com a instituição dos mercadores que atuarão por meio do aviamento de produtos industriais à crédito, aviados por sua vez por comendadores sediados em Manaus e Belém, em troca de serviços voltados ao extrativismo de produtos naturais.

Tal sistema teria início ainda no princípio do século XIX. Comentando ocorrências na década de 1810, Sousa ([1822] 1848: 500-503) alega que nesse período muitos brancos refratários das práticas de agarrações passeavam pelo rio Negro blasonando serviços; se habitavam nas povoações ou a elas viam negociar, seriam esses os piores; eles eram nascidos amazonenses, paraenses ou europeus desterrados, muitos vindos de gerações anteriores e formavam proles na região a partir de uniões com

¹³ O Sahiré (ou Sairé) é uma festa que se originou há mais de 300 anos a partir das práticas dos jesuítas no baixo Amazonas, como existente ainda em Alter do Chão, no Pará. Seus elementos se aproximam do que ocorre nas festas de santo no rio Negro (N. Pereira 1951).

mulheres indígenas; e que tais se tornavam comerciantes de regatões eles mesmos, com vendas de bugigangas e cachaça à preços manipulados, gerando arregimentações de braços aos regimes de extração de produtos, características essas muito próprias a esse sistema. Nas suas palavras:

Como ali concorre um grande numero de canôas com titulo de negociantes, levando unicamente cachaça e algumas quinquilharias, fazem nas povoações um negocio de cabotagem. Estas fazendas pedidas aos negociantes do Pará, com ellas convencionam entre si um monopólio nos preços, e compram os generos aos habitantes, que não têm meios de os exportar ao Pará, por preços infimos, prejudiciais por todas as fórmás á utilidade da Província: Sendo a cachaça o primeiro attractivo do indio, com ella os praticam e os levam das suas povoações, com eles fabricam os generos que a natureza oferece á vista, como são salgas de peixes, manteigas, azeites e cacáo, attentado a que as autoridades não podem obstar por não haver até agora sobre isso lei positiva. Assim varrem das povoações, bem como a rede de arrastar, os últimos braços com que os naturais se deviam coadjuvar em seus trabalhos; e assim vê-se por todos os modos empobrecer a Província. (Sousa [1822] 1848: 503)

Essa rede de atuação irá levar a todo tipo de excesso e violência, em que comerciantes e representantes de governo não serão mais distinguíveis por seus interesses, tanto que, em 1821, as autoridades da Província reclamam ao ouvidor do Rio Negro “punir severamente os comandantes e autoridades, que maltrataram os gentios, e aqueles mercadores que os enganaram nas suas permutações” (em Cerqueira e Silva 1833: 267-269).

Assim, o fenômeno de exploração dos regatões e patrões mercenários, que ainda resiste em lugares desassistidos da região, se constituiu há cerca de duzentos anos, e que irá se acirrar a partir das décadas de 1830 e 1850, nos três lados da fronteira, por comerciantes luso-brasileiros, venezuelanos e colombianos, em que milhares de indígenas serão envolvidos na exploração extrativa de cacau, salsaparrilha, piaçaba, puxuri, balata e, depois, borracha, entre outros produtos, submetidos a trabalhos compulsórios, a partir dos recrutamentos forçados de indivíduos ou grupos, levados a trabalhar em diversos mananciais de produtos extrativos (S. Hugh-Jones 1981; Meira 1993, 1996; Cayón 2009; Andrello 2010).

Os produtos desse extrativismo irão transportados à capital da Capitania ou Província e o escambo sempre será favorável ao comerciante, sendo que o sistema de endividamento consistia em adiantar mercadorias à crédito, com valores e pagamentos muito desproporcionais para os indígenas, que nunca conseguiam pagar suas dívidas. As

explorações e violências fizeram que muitos grupos nesse tempo voltassem a se esconder em locais fechados ou distantes para dentro de matas, de igarapés e de cabeceiras de rios, porque se fossem topados e resistissem, seriam mortos. Dos que eram levados, pouquíssimos conseguiam retornar. Outros morriam por aí nas tentativas de fugas ou por excesso de trabalhos em lugares distantes de suas origens.

Em 1831, viajou na região o cientista Johannes von Natterer, que esteve no Ucaiari no mês de julho daquele ano, quando chegou até Ipanoré. Entre os fragmentos salvos de seu diário, existe o trecho referente a essa excursão. Além das informações zoológicas, ele não deixou de anotar que, subindo o rio à direita, topou “uma malloca de índios Vaupés, dos quaes muitos tinham fugido” e que na povoação Naná-Rapecuma haviam os “tocanos”, estando: “Os homens nús, apenas com imbira de torori, as mulheres apenas com saias azues” e que, entre os grupos desse rio, constavam ainda: “tarianna”, “dessannas”, “jurupari-tapuya” (em Carurú-cachoeira), “silia” (acima de Carurú), “uananas”, “cobö-üi”, “bahuno” (no Cuduiari), “caropaná-tapuya” (mais para o alto) e diversas “outras nações” (Natterer 1831, citado em Goeldi 1896: 215).

Adiante, para duas décadas, entre 1832 e 1852, consta notícia que um carmelita, frei José dos Santos Inocentes, missionava de Carvoeiro até o alto rio Negro, com entradas esporádicas no Içana e Ucaiari (Tenreiro Aranha 1906: 27). Assim, quando o missionário chegava para as desobrigas em certo local acorriam para lá as pessoas em busca dos sacramentos (Baena [1833] 2004: 329; Wallace [1853] 2004: 294). Nesse tempo, além da produção de farinha, item introduzido para manter a mão de obra da colônia e do comércio extrativo, entre as permutações levadas à cabo pelos brancos com os kuewana do baixo Ucaiari estão itens da cultura material e simbólica de grande valor aos povos da região, segundo o levantamento de Baena, que diz:

Esta gente quando é estipendiada pelos brancos extrai da espessura breu, crajurú, salsaparrilha e fabrica farinhas, e também faz obras de pena a seu modo e ralos de pedra, os quais consistem em uma prancha de pau com pedrinhas engastadas e seguras por meio de um grude vegetal nas pequenas cavidades, que abrem simetricamente na mesma prancha; estes ralos nunca se desmancham. (Baena [1833] 2004: 329)

Desde a transferência da corte portuguesa para o Rio de Janeiro e a independência do Brasil em 1822, a capitania foi rebaixada e chamada Comarca do Alto Amazonas, o que adiou a sua reorganização administrativa, e o Grão-Pará e Maranhão, que aderiu à nova nação em 1823, enfrentaria adiante resistência e revolta. Assim, entre

1835 a 1840, acontecia a rebelião da Cabanagem que estourou no Pará e chegou até o Amazonas, cuja repressão causou a morte e a dispersão de grande parte da população, de modo que, no rio Negro, Barcelos foi reduzida a pouco mais de 600 pessoas e o devaste levado até Santa Isabel; após esse período, das povoações até a fronteira, várias entraram em arruinamento ou extinção; e para precaver de qualquer outra ameaça, em 1843, as fortalezas de São Gabriel e de Marabitanas passarão por reformas (Matos [1845] 1979; Araújo e Amazonas [1852] 1984: 160; Jobim 1965: 61).

Isso marca uma nova fase de exploração aos povos indígenas, alicerçada pela política provincial chamada “Companhia de Trabalhadores”, em vigor desde 1837, quando grande parte da população da comarca foi chamada aos outros duros trabalhos compulsórios. Para piorar, várias epidemias de varíola e de sarampo devastaram novamente, neste período, extensas partes do rio Negro, provocando a fuga em massa dos indígenas dos povoados e das vilas coloniais, fazendo que os militares enviassem tropas aos confins dos rios para substituir a população dizimada ou evadida (Buchillet 1995: 5).

Para adiante, documentos e informações reunidos no *Arquivo do Amazonas* (em Tenreiro Aranha 1906 e 1907abcd), além de descrições de cientistas e exploradores viajantes, como Alfred Wallace (1851 e 1852), Richard Spruce (1852/1853), Henri Coudreau (1884) e Ermanno Stradelli (1881, 1882 e 1890/1891), são relevantes para perceber a conjuntura de acontecimentos na segunda metade do século XIX. Além de apontarem elementos culturais significativos dos povos da região, junto às questões cruciais da época, descrevem as políticas indigenistas e missionárias, as agarrações, as ações dos comerciantes, o pavor das pessoas e o deserto de muitas localidades (devido ao medo dos brancos), o messianismo indígena como resposta às violências, entre outros.

Assim, com a criação da Província do Amazonas, em 1850, é instituído um novo programa de catequese e “civilização” dos indígenas, com estabelecimento de missões mais à dentro em diversos rios, entre os quais o Ucaiari e o Içana. Trata-se da retomada do sistema de Diretório dos Índios, que contará com apoio e aliança de comerciantes e chefes indígenas, para as funções de atrair os “gentios”, grupos indígenas mais afastados, para as margens dos rios, de onde poderiam mais facilmente ser transferidos e engajados nos programas de serviço público.

Em 1852, Bento de Figueiredo Tenreiro Aranha, como primeiro governador da Província, indica o capuchinho frei Gregório Maria de Bene para a região que, por sua

vez, indicou a Jesuíno Cordeiro, “um mestiço ignorante”, morador do rio Negro e nessa época militar do Destacamento de São Gabriel¹⁴, que nesse tempo, além de comerciante, exercerá ao mesmo tempo o cargo de “diretor das aldeias do Uaupés e do Içana”.

Anos antes, em 1820, havia sido nomeado, pelo governador de então Manoel Joaquim do Paço, o chefe “abalizado” Raimundo José, de São Jerônimo, como o principal dos indígenas da “nação *Uaupés*” e, entre 1848 e 1851, a outros indígenas do Ucaiari e Içana serão também concedidas cartas-patentes de “principais” ou “tuchauas”¹⁵. Sobre as políticas das “cartas-patentes”, trata-se de documentos expedidos pelos militares ou pelo próprio presidente da Província nomeando como “principais” indivíduos de sua confiança, isto é, líderes indígenas que passavam a ser reconhecidos como tais pelas autoridades, dos quais se esperava a colaboração para o estabelecimento de aldeias e obtenção de trabalhadores, adultos e crianças, e organização de buscas punitivas contra os grupos que resistissem.

Frei Gregório e Cordeiro se desentenderam no decorrer do tempo, por acusarem um a outro de seus interesses, faltas e vícios, mas fizeram mudanças profundas e críticas em pouco mais de dois anos. Ajudados pelos principais, restauraram e fundaram vinte e nove povoados coloniais missionados na bacia do Ucaiari, vinte e dois no seu próprio curso, quatro no Tiquié e três no Papuri¹⁶. Consta que aquele missionário entrou em relação com 25 grupos no Ucaiari e Içana, nos quais afirma ter realizado 700 batizados, 50 casamentos e atribuído nomes de santos a capelas construídas em 24 povoações, apenas nos três primeiros trimestres de 1853 (em Tenreiro Aranha 1906: 32-38); combateu aquilo que viu como “poligamia” e “concubinato” e violou regras casando pessoas de grupos restritos, além de distribuir práticas, horários, roupas e costumes alheios aos povos da região. De Ipanoré, se mudou para Caruru-cachoeira, até sua

¹⁴ Jesuíno Cordeiro pode ter sido descendente de Marcelino Cordeiro, o coadjuvante de Lobo d’Almada. Segundo Meira (2005: 212): “Nessa época havia uma grande presença de militares em São Gabriel que, com o tempo, acabavam se dedicando ao comércio de produtos extrativos e todos eram cúmplices de atos de violência contra os índios, de quem dependiam como mão-de-obra na produção”.

¹⁵ Os seis “tuchauas” nomeados para povoações do Ucaiari foram os seguintes: 1820 – “De S. Jeronimo, dos indios dos Uaupés, Abalizado Raymundo José”; 1848 – “De Caruru Cachoeira, da Nação Ananá, Alexandre”, “De Carururapecuma, da Nação Tucano, Domingos Dias dos Santos”, “De S. Joaquim, da Nação Tucano, João de Mattos, filho do finado Tuchaua de S. Jeronimo, Abalizado Raymundo José”, “De Iauareté Cachoeira, da Nação Itariana, Calisto Antonio”; 1850 – “De Caruru Cachoeira, da Nação Ananá, Manuel Calisto, filho do finado Tuchaua Alexandre, desta mesma povoação” (Tenreiro Aranha 1906: 29).

¹⁶ 1) Ucaiari – São Joaquim, Ananá-Rapecuma, São Jerônimo (Ipanoré), Iuquira-Rapecuma, Iauareté-Cachoeira, Pacú-Cachoeira, Caruru-Cachoeira, Aracapury, Mutum-Cachoeira (no Cuduiari), Trovão, Pituna-Rapecuma, Iuvitera-Rapecuma, Cunuri, Coro-Coró, Iurara-Rapecuma, Taracua, Ambaiua, Umari, Querari (no rio de mesmo nome), Macaquinha, Micura-Igara-Paua e Iurupari-Cachoeira 2) Tiquié – Tucano-Cachoeira (ou Santa Isabel), Uirá-Poço (ou Nazaré), Maracajá (ou São José) e Turí-Igarapé (ou São Pedro [Parí-Cachoeira]); 3) Papuri – Jabuti-Rapecuma, Santa Luzia (no Turí-Igarapé) e Aracapá-Cachoeira (Tenreiro Aranha 1906: 27, 31, 34).

partida, em 1854. A seguir, entre 1855 e 1878, foram párocos em São Gabriel o padre Romualdo Azevedo e o frei Manoel Guedes, mas só com entradas eventuais no Ucaiari e no Içana.

Já Cordeiro, no primeiro ano de seu trabalho – com a ajuda e a aliança de cinco chefes tukano, tariana e miriti –, construiu dez novos povoados daqueles no Ucaiari¹⁷, convencendo (por meio de brindes, ferramentas e tecidos) muitos grupos ainda não alcançados a sair para as margens dos rios, onde eles, juntados a outros grupos, cortariam madeira e construiriam suas casas diferentes dos padrões tradicionais de seus assentamentos e ficariam acessíveis aos programas do diretório. Periodicamente, Cordeiro levava adultos e crianças para o serviço público e orfanatos em Manaus. Muitas vezes os indígenas se rebelavam e não obedeciam aos principais por influência de outros comerciantes que os disputam aos trabalhos (Aranha 1906: 38). Por isso o diretor também policiava a estes, apesar de não os conter de suas entradas no Ucaiari, entre os quais alguns foram inimigos enquanto outros até úteis aos seus intentos.

Wallace ([1853] 2004: 450-452), de retorno do alto Ucaiari, entre março a abril de 1852, testemunha que Cordeiro e Chagas, um comerciante localizado em São Jerônimo, cooptaram homens kubewa acima da cachoeira de Uarucapuri e investiram ataque aos karapanã, o que resultou para mais de 30 prisioneiros, além de deixarem 7 homens e uma mulher mortos. No entanto, um ano depois, Cordeiro estava novamente no Cuduiari, em Mutum-Cachoeira [onde passou a morar], e conta ele próprio (em Tenreiro Aranha 1907a: 59) que foi surpreendido pelo ataque dos karapanã armados de flechas com curare [veneno], murucus [lanças], taquaras [carautanas] e cacetes contra o mesmo e os kubewa pelas perdas que eles tinham sofrido. Neste confronto, ele baleou dois karapanã que depois morreram e logo providenciou de São Gabriel 15 praças para sua segurança.

De fato, as perseguições contra os karapanã e outros para vender as crianças e mulheres eram práticas comuns na época. Já durante a sua primeira viagem ao Ucaiari,

¹⁷ O quadro a “Relação das Povoações, e Aldeas e seus habitantes no Rio Uaupés [e Afluentes]”, de 1853 por Jesuíno Cordeiro (in Tenreiro Aranha 1907a: 60-62), apresenta o seguinte levantamento para cada local, rio, grupo e população: – São Joaquim, Rio Uaupés, Chuéuana [Cueuana], 108; – Sto. Antonio do Nana Rapecuma, Uaupés, Tucano, 124; – São Jeronimo [Ipanoré], Uaupés, Tariana, 147; – São Domingos, Uaupés, Júrua, 168; – Jauarethe Caxoeira, Uaupés, Tariana, 263; – Jabuty Rapecuma, Uaupés, Tucano, 54; – Caruru Caxoeira, Uaupés, Anana [Uanana], 207; – Pacú Caxoeira, Uaupés, Cainátary, 174; – Aracapury Caxoeira, Uaupés, Ananaz [Uanana], 251; – Mucura Garapan, Uaupés, Cubeos, 58; – Santa Cruz dos Cobeos, Mutum Caxoeira, Cubeos, 261; – Mandihíy Caxoeira, Macu, 78; – Cubio, Paraná, Bejú, 187; – Bacati, Paraná, Mirity tapuya, 398; – Tracuhá Tuía [Taracué], Tiquié, Tucana tapuia, 71; – Ambaúba Ipana, Tiquié, Tucana, 151; Aracapa Caxoeira, Papur, Pira tapuya, 114.

em 1851, Wallace ([1853] 2004: 378) observou em São Jerônimo quando Lima, um regatão que o acompanhara, procurava “arranjar” uns meninos e meninas quando Bernardo, o principal tariana de São Jerônimo, acabava de voltar de uma viagem ao Apaporis (Papuri). Segundo o mesmo naturalista, os negociantes e as autoridades de Barra [Manaus] e Belém encomendam aos negociantes meninos e meninas para trabalharem em suas casas, bem sabendo a única maneira pela qual podem ser obtidos.

Meses depois de Wallace, chega também ao Ucaiari seu colega Spruce (1908: 279) que escreve, em 1853, o mesmo Bernardo fazendo negócios com Chagas e indo em excursão ao alto Papuri para roubar meninos e meninas. Cordeiro (em Tenreiro Aranha 1907a: 66), de fato, escreveu naquele mesmo ano ao presidente da Província que João [Bernardo] tinha ido ao Papuri, onde conseguiu dez indivíduos menores, mas não sabe onde os distribuiu. Ou seja, teriam feito negócio próprio.

Em julho de 1853, Cordeiro (em Tenreiro Aranha 1907a: 60) relata igualmente ao presidente da Província que Agostinho, um yurupari-tapuya, buscava convencer os grupos da área [alto Ucaiari] a não descer das matas para construir casas nas margens, porque depois seriam presos pelos brancos e o governo e mandados a trabalhar para baixo e que o mesmo fora preso seis dias como lição por essa tentativa de resistência.

Tudo isso demonstra que estava nas tarefas do diretor fazer agarrações e prestar conta disso às autoridades, posto que estes não eram só coniventes, mas como no dizer de Wallace ([1853] 2004: 378): “O governo, de fato, em certo ponto autoriza tal prática”. Mas em duas décadas, surgem discussões de que os diretores, ao invés de defenderem os indígenas dos comerciantes, eram eles próprios seus maiores exploradores e o cargo passa a ser extinto em 1866 (Wright 1981: 312), embora Cordeiro atuará até o fim do século, inclusive com os missionários que virão.

Assim, para frente, na questão missionária, em 1880, chegaram no Ucaiari um grupo de cinco franciscanos. Venâncio Zillocchi atuava no Tiquié, com sede em Tukano-Cachoeira, Mathieu Camioni atuava de Taracuá para baixo e Illuminato Coppi atuava de Ipanoré para cima¹⁸ (Coudreau 1887: 147). Como combatiam fervorosamente

¹⁸ Coudreau (1887: 158-161) apresenta que o censo dos franciscanos, em 1884, contava um total de 36 aldeias para todo o território das missões, incluindo dezessete no Ucaiari, quatro no Tiquié, um no Papuri e quatorze no Içana, com uma população estimada em cerca de 8.000 indivíduos, incluindo 4.000 para grupos vagantes, sendo que desses cerca de 2.000 no Ucaiari, 1.000 no Tiquié e 162 no Turí-Igarapé/Papuri. No Tiquié, de jusante a montante, estavam as aldeias Tucano (Santa Isabel), Uirá-Poço (Nazaré), Maracajá (São José), Turí-Igarapé (São Pedro do Tiquié [Parí-Cachoeira]); e no Papuri, estava Turí-Igarapé (Santa Luzia). Dos tukano se diz, que: “Eles são donos do Tiquié e suas quatro aldeias, Santa Luzia do Papuri e cinco aldeias do Uaupés: Yú, Ananá, Taracuá, Yuquira, Umari. Ao todo, 10 aldeias e cerca de 1.800 habitantes” (tradução nossa).

o xamanismo e por mostrarem as flautas proibidas às mulheres, Coppi e Camioni foram expulsos da região no terceiro ano, fato conhecido como “A revolta do Yurupari”¹⁹; a missão se extinguindo em 1888. Todos esses missionários iriam colaborar com os militares em várias repressões aos indígenas e na exploração do trabalho extrativo.

Esse tempo será relevante para se entender a configuração indígena atual e suas dinâmicas socioculturais. Segundo Meira a situação dos indígenas no Alto Rio Negro no século XIX passa a ter os seguintes aspectos:

(1) decréscimo populacional, registrado pela maioria dos viajantes que visitaram a região; (2) concentração no início do século, de muitos grupos e subgrupos nas cabeceiras dos afluentes e subafluentes do Negro, como resultado das fugas e temor de novos descimentos, que voltaram a acontecer com vigor a partir de 1840; (3) nas margens do rio principal, principalmente nas proximidades dos antigos aldeamentos, povoações e vilas do século anterior, ocorreu uma concentração de índios de diversas etnias, majoritariamente Barés, que já falavam o nheengatu e português, e que passaram a viver sob o domínio dos colonizadores, envolvidos principalmente no trabalho extrativo de produtos da floresta. (Meira 2005: 209)

Nessa época houve um interesse mercantil progressivo em produtos da floresta no baixo e médio rio Negro, o que irá provocar o recrutamento já da baixa população indígena da área e levar arregimentações nas regiões do alto rio Negro, principalmente a partir dos anos 1860, quando os produtos de exploração comercial no médio rio Negro incluíam piaçaba, curauá, cipó, breu, peixe seco, salsa, castanha e puxuri, um regime que será impulsionado pela introdução da navegação a vapor no rio Negro em meados da década de 1850, que chegará até Santa Isabel na década de 1880, implicando mais mão de obra, como lenhadores (Stradelli 1889; Romcy Pereira 2007).

Nas décadas de 1870 e 1920, em função da crescente demanda da indústria automotiva nos países do norte, será instaurada na Amazônia o primeiro boom da borracha, economia a partir da extração da seringa ou caucho – e outros látex no rio Negro, como a balata, a abiurana e a ucuquirana. Observa-se nesse ciclo o influxo de mais brancos na região. E embora o rio Negro não tenha sido um grande produtor de borracha comparado com outras regiões da Amazônia, a exploração da seringa de melhor qualidade concentrada mais abaixo do que no alto rio Negro promoveu um

¹⁹ A máscara proibida de Yurupari que padre Coppi expôs publicamente em Ipanoré está no Museu Pré-histórico e Etnográfico Luigi Pigorini, em Roma.

processo de deslocamento de pessoas de uma para outra área, comprometendo muitas realidades²⁰.

Os comerciantes seringalistas irão buscar um grande contingente de braços trabalhadores nos rios Ucaiari, Içana e Ixié. Muitos povoados nesses rios foram praticamente esvaziados, sendo famílias inteiras ou todos seus homens, arrastados aos seringais rio abaixo. Stradelli (1889: 18-22) descreve o modus operandi da exploração da borracha no baixo rio Negro, em 1882, tendo Tomar [defronte à foz do Paduari] como o centro desse comércio na região. Neste sistema a relação é feita entre “patrões” (seringalistas) e “regatões” (vendedores ambulantes) com os “tapuios” do alto (indígena, na condição de “freguês”), que no contínuo adiantamento de bugigangas serão manipulados para nunca escapar das dívidas.

O mesmo Stradelli (1890: 131-132, 432, 440) observou em 1881 e 1882 que, neste tempo, os poucos produtos comerciáveis no Ucaiari são a farinha de mandioca, a goma elástica [balata], a salsaparrilha e, de forma muito limitada, o tucum, o curauá, o carajurú etc., mas que no Tiquié, devido os abusos dos comerciantes, os indígenas buscam fazer habitações em cursos de igarapés escondidos e esses são mais crianças e velhos porque os homens adultos estão no baixo rio Negro em coleta de seringa ou remando a canoa do patrão.

Os intermediários desse sistema seriam descendentes de indígenas absorvidos pela cultura “cabocla”, falantes de nheengatu, e que serviam no recrutamento dos indígenas do alto ao sistema de aviamento compulsório no médio e baixo rio Negro (S. Hugh-Jones 1981; Meira 2005; Andrello 2006). No Ucaiari as descrições de povoações abandonadas e as perseguições bárbaras demonstram que este rio era assaltado tanto através de sua parte alta pelos caucheiros colombianos como através de sua parte baixa pelos seringueiros brasileiros.

Assim, houve muitas práticas que levaram aos descimentos de indígenas do alto para as regiões do médio e baixo rio Negro nesse período. Em Tenreiro Aranha (1907a: 3; 1907b: 63-65) é apresentado um quadro desses motivos, em que estão as seguintes ações: a) os abusos das autoridades militares (comandantes de São Gabriel, Marabitana e Cucui, subdelegados e inspetores) de recrutarem ou agarrarem indígenas da região: os

²⁰ Na bacia do rio Negro, tanto no Brasil quanto na Venezuela e Colômbia, cresce mais a *Hevea Benthamiana*, que atinge um porte médio, com até 25 metros, menos produtiva e com um látex de qualidade inferior. Já a *Hevea Brasiliensis* só ocorre às margens e grandes ilhas do médio e, sobretudo, do baixo rio Negro, podendo chegar a mais de 40 metros, sendo a mais produtiva para os conceitos do comércio. A temporada de sangria da seringa se dava em época de menos chuva, quando as águas estavam baixas, de setembro ao fim de fevereiro.

adultos para fortificações, para obras na capital, para remeiros de montarias e de expressos e para equipagem de canoas, os meninos para “aprendizes” e as meninas para colégio e orfanato na capital, em conseqüente doações destes aos poderosos de Manaus e Belém; b) as seduções por regatões ou seringueiros, que embriagam os homens e corrompem sexualmente as mulheres, que os assaltam depois para levar ou que negociam pessoas diretamente com o “tuxaua”; c) e as prevaricações dos diretores e missionários que fazem dos brindes do governo permuta em seus próprios benefícios.

Esse contexto produziu também resistências milenaristas. As missões oscilantes e a sobreposta violência do tráfico eclodiram em “revolta messiânica” ou “profetismo” entre os indígenas do alto rio Negro, na segunda metade daquele século. Venâncio Kamiko, um baniwa do Guainía, se tornou profeta com uma série de movimentos e rebeliões a partir de 1857, quando passou a morar na bacia do Içana²¹. Ao longo do tempo ele se intitulou santo ou “Christu”, conseguia efeitos, fazia sacramentos, convocava reuniões e bailes ao modo das “festas de santo” e dabucuri, ensinava o “canto da cruz”, pregava a conversão das coisas, um período de justiça e o fim dos tempos, reunindo muita gente e seguidores; isso não deixou de preocupar o vigário, os comandantes de fronteira e governantes, que mobilizaram investigações, mas também prisões e violência, destroçando o santo e seu pessoal a fim de precaver qualquer “conspiração”, ameaças ou presença de “estrangeiros” (em Tenreiro Aranha 1907a: 62; 1907b: 8; 1907c: 82).

Estes massacres, somados à exploração dos traficantes, provocaram fugas no Içana e alto rio Negro para os recônditos das matas, porque aqueles que fossem encontrados eram obrigados a voltar para aldeias, onde tinham que fazer moradias em novo estilo [não mais tradicionais], para que não morassem mais cinco ou seis famílias sob um mesmo teto, além de serem submetidos às tarefas de agricultura (Avé-Lallemant [1959] 1980: 123-125).

No entanto, em 1858/1859, a dispersão levou o movimento pelo Ixié e pelo Ucaiari. Neste rio empreendeu atividades milenaristas alguns daqueles discípulos como o baniwa Alexandre, Cipriano [werekena?] e Caetano [baniwa?]. Para fins dos 1870 e início dos 1880 com mais repercussão teve o xamã arapaso Vicente que se dizia “o

²¹ Segundo Wright (2005: 110-111), isso pode ter derivado a partir das tradições dos zambos, descendentes de indígenas e negros, no alto rio Negro-Guainía do lado venezuelano, que se aliavam aos indígenas do alto Orinoco em rebeliões contra os brancos, com datas do século XVI; assim, um pregador zambo chamado Arnaoud dos meados do século XIX teria criado e ensinado Venâncio Kamiko, um baniwa do Guainía que se tornou profeta com uma série de rebeliões a partir de 1857 quando passou a morar na bacia do Içana.

Cristo”, além de outros. Depois disso surgiu também a menina desana, chamada Maria, seguida de um tukano, Lino, ambos do Papuri. Não sabemos ainda quem influenciou diretamente Maria. Porém, diferente dos representantes arawak, além do canto da cruz e o anúncio da nova ordem social, os profetas tukano previam também o retorno de missionários (Wright 2005: 139-163; Tōramu & Guahari 2004: 656s).

Adriano Sarmiento conta, por exemplo, que sua avó materna chegou a ver Maria. Até ela chegava multidão de pessoas para ouvi-la em seus cânticos e ensinamentos, que aprendia dos “anjos” (*pĩkô-sě’e masa*: gente gavião-tesoura?) e entoava os “cantos da cruz” (*basâmo kurusá*). Profetizava a vinda de mulheres vestidas de branco (*pa’ia numiá*: religiosas) e o fim do tempo, quando o mundo seria coberto de escuridão, com uma tempestade fria de poeira, para a qual aconselhava as pessoas não saírem de casa e nem deixar alguém entrar, pois nesta ocasião os *wãtiã*²², os *weari masa*²³ e os *yaíwa* (onças) circulariam para devorar. Como ela anunciava coisas ruins, os *yaíwa* (esp. xamãs) resolveram envenená-la (ver ainda Tōramu & Guahari 2004: 661-664).

Maria, contudo, parece dever um papel fundamental na virada escatológica dos povos do Papuri, Tiquié e parte do Ucaiari. Até os franciscanos, na década de 1880, nota-se ainda uma maior resistência dos indígenas aos ensinamentos missionários (Coppi, em Cézár de Carvalho 2005: 495-496; Coudreau 1887: 201; Stradelli 1890: 434). Porém, sem mais a presença dos franciscanos, na passagem para o século XX, a influência de Maria pôde ter preparado algo que depois os salesianos se serviram, já que hoje suas histórias mostram também o destino da alma antes desses últimos padres chegarem (ver Capítulo 5).

No Ucaiari (1900 a 1960)

No início do século XX, a violência a partir do tráfico da borracha atingiu o seu mais alto grau, em que os indígenas da região ficaram completamente à mercê dos comerciantes brasileiros e colombianos, num contexto em tudo similar aos horrores praticados em outras áreas da Amazônia²⁴.

²² pl. *wãtiã* – espíritos das matas e beiras de rios; monstros e donos das matas, em muitos casos canibais; espíritos, visagens ou imagens de pessoas mortas ou vivas; seres espirituais ancestrais da iniciação masculina; com o processo colonial e catequético, são assim chamados também o demônio cristão e seres fabulosos do pensamento ocidental.

²³ *Weari masa* (gente raptora) – também são seres espirituais das matas, de aparência humana, enganam e levam a pessoa fazendo-a desaparecer na mata, de maneira temporária ou definitiva.

²⁴ Ver denúncias de Euclides da Cunha para o Solimões, em 1906, e por Roger Casement para o Putumayo, na década de 1910 (Cunha 2000; Taussig 1993; Mitchell, Izarra & Bolfarine 2016).

Um fato relevante na constituição da base social dessa rede de comércio é que muitos comerciantes brancos se casavam na região com mulheres indígenas, gerando filhos mestiços, os “caboclos”, resultando em vínculos de parentesco e compadrio entre comerciantes brancos e indígenas, abrindo espaço para cunhados indígenas que atuavam como pequenos intermediários entre os patrões e os fregueses. Assim, duas famílias de comerciantes, os Garrido e os Albuquerque, constituíam claramente dois polos de poder na região do alto rio Negro e seus afluentes, atuando de forma violenta nas fronteiras do sistema de aviamento e nos limites territoriais entre Brasil, Colômbia e Venezuela. Os principais membros dessas famílias, inclusive, iriam ocupar os cargos de diretores por parte dos órgãos indigenistas.

Destes, o espanhol Germano Garrido vivia, provavelmente desde 1870, no antigo povoado de São Felipe localizado estrategicamente entre a foz do rio Ucaiari e Içana, de onde seu domínio e de seus filhos alcançava o Içana, o Xié e o alto rio Negro. Já os filhos de Boaventura Albuquerque – de origem portuguesa, passado pelo Maranhão e Pará –, com uma pira-tapuya, nasceram e moravam no local de Bela Vista, no baixo Ucaiari. Dentre os Albuquerque, Manoel (Manduca) e seus irmãos Higinio, Francisco (Chico), Calistrato e Protogênio, ficarão famigerados pelas barbaridades que cometiam nesse rio contra os povos indígenas, sobretudo na exploração de borracha e outros produtos (Meira 2017: 244-248). A condição de subprefeito ou “diretor dos índios do Uaupés” deu a Manduca grande poder que converteu ao terror, até seu fim em 1923 (Meira & Pozzobon 1999: 317). A maioria dos viajantes e religiosos que passaram na região no início daquele século retratam encontros ou dão notícias desses sujeitos²⁵.

Um evento desses é ligado também aos pira-tapuya do baixo Ucaiari. Adriano Sarmiento conta a história, mas sua tia materna, Joana Vasconcelos, também contava, sobre o acontecimento que se deu com seu pai Ricardo²⁶, quando ela ainda era criança. Tomemos a versão de Joana:

²⁵ Em cartas de 1920, procedentes dos arquivos da Diocese de São Gabriel da Cachoeira (citado em Meira 2017: 246), estes fatos são assim registrados: “No baixo Uaupés vivia a família Albuquerque. Eram vários irmãos que dominavam todo o Uaupés e afluentes. Por meio de empregados recolhiam os índios que destinavam aos trabalhos da borracha, da balata e até os passavam a comerciantes do rio Negro, recebendo gratificações, ou uma porcentagem do produto que alcançassem. A moradia dos ditos Albuquerques era cheia de meninos, moças e rapazes, que serviam a seus senhores coagidos”.

²⁶ Ricardo Vasconcelos, pira-tapuya do clã *wehetará*, e Maria da Silva, tukano do clã *yââhori yĩrã-pee*, eram pais de Joana e Antônia. A família e outros de mesmo grupo de Ricardo vivia abaixo de Bela Vista. Joana (*Se'enó*), a primeira das irmãs, sofreu paralisia ainda moça, ficando paraplégica das pernas; foi aluna salesiana em Taracua; era versátil em línguas e excelente contadora das histórias de antigamente; nos anos de 1960 morou em Cupaúba, no Ueneuxi, depois em Tabocal, no Teiá, depois em Santa Isabel

Papai voltava do mato. Ao se aproximar da casa sentiu diferente. Com cuidado, viu que alguns dos seus estavam sentados, bem amarrados. Aí estava vigiando um capanga, *tapayuna* [negro, em nheengatu].

Os demais já tinham sido levados e os outros teriam fugido.

Papai conseguiu então uma mão-de-pilão [de madeira pesada, de uma braça de comprimento]. Contornou... quando pôde, correu e acertou o primeiro golpe. Quando aquele caiu, soltou a espingarda que segurava. Papai então a pegou, mas como nunca tinha usado arma de fogo não soube disparar. Jogou assim ela para o cerrado. O homem era duro de morrer... mas foi vencido. [o grupo de captores não é identificado na história]

Espalhou-se então que ali [local] tinha um assassino, que era meu pai. Após um tempo, ele devia entregar leite de seringa ao patrão, Calistrato [ou outro?], em Bela Vista.

Chegado para entregar, no porto, este disse: “Por que trouxe isso em forma líquida?”. “Porque você pediu assim, senão eu teria defumado e bolado”, respondeu.

“Negativo! Você faz assim porque está se achando, porque é um assassino!”, disse o patrão, que correu para pegar a espingarda.

Meu pai então empurrou-se com a canoa para o meio do rio, em direção de baixo. Apesar que remou, o homem ainda conseguiu acertá-lo. Ele então teve que se jogar na água. Através do mergulho, conseguiu chegar na margem que tinha um pouco de igapó [floresta alagada]. Ali ele se escondeu.

O patrão ainda veio em uma canoa com seus homens. Ficaram procurando-o, mas não o encontraram.

Quando foram embora, papai pegou a beira de terra. Quando já estava próximo do sítio, ele já não conseguia mais caminhar.

Seus parentes perceberam então que tinha alguém gritando por ajuda e logo perceberam que era ele.

Chegando lá viram que tinha perdido muito sangue. Então, deram-lhe imediatamente o sangue de um galo preto para ele beber. Assim, ele se salvou.

Quando melhorou, seus primo-irmãos disseram: “Vamos já agora!”

Eram sete homens. Aprontaram-se e combinaram que deviam ir pelo mato, mas um devia chegar de canoa, fingindo levar leite de seringa para entregar. [...]

Este foi e chegou no porto do sítio. Nesse momento três homens do grupo deram um jeito e já tinham se posicionado debaixo do assoalho da casa [de paus roliços, cerca de um metro acima do chão], com espingarda. Outros dois iriam por trás da casa e atacariam por lados diferentes.

Aquele único subiu então pelo caminho. O patrão estava dentro da casa e tinha lá dois capangas. Mas vendo-o chegar ele se posicionou na linha da porta.

Contudo, o grupo tinha um segundo plano e devia ser rápido.

Os capangas estavam todos na mira, através das brechas do assoalho, e, quando o patrão chegou com o corpo um pouco para frente, os três foram todos atirados. Aquele que chegou pela frente e os outros dois acabaram de matá-los.

Ali estava também uma mulher do patrão. Ela era parente distante mesma do grupo e tinha uma criança. Até que ela disse para não a matar, em troca de ser a mulher deles. Mas os homens não quiseram saber disso. Eles cortaram também a cabeça dela. Do mesmo modo fizeram com o filho, senão quando crescesse ele iria se vingar.

Assim, foi feito.

Mas os parentes da mulher ficaram então sabendo do caso. O sopro deles atingiu então nossa família. Assim, meus pais ficaram doentes e morreram em seguida. (Joana Vasconcelos, em notas do autor, s/d.)

Viajando pelo noroeste amazônico, o filólogo e etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg esteve na região, percorrendo o Içana, o Ucaiari e o Apaporis, entre 1903 a 1905. Seu relato sobre os acontecimentos e a sociedade da época é de suma importância antropológica, linguística e histórica para os povos da região, com informações sobre os diferentes grupos, locais, casas tradicionais, objetos, festas e muitas outras manifestações culturais, mas também com muitas histórias de violência por parte dos brancos.

Ele incursionou também o Curicuriari, em fevereiro de 1904. Esse rio tem o afluente esquerdo Capuarí-igarapé que do seu alto curso se consegue chegar por terra ao Caraná-Igarapé, no baixo Ucaiari. Naquele tempo o Curicuriari havia se tornado uma espécie de refúgio aos indígenas do Ucaiari que se esquivavam das violências dos comerciantes e era atalho nos retornos dos seringais do médio-baixo rio Negro. Aqui, como entre os grupos na bacia do Ucaiari, Koch-Grünberg ([1909] 2005: 238-249) encontra, além dos döw, famílias tukano que não escapam ao terror dos comerciantes, mas que ainda resistem com a casa tradicional, as festas e a guarda de enfeites de bailes.

Ao passar ao Ucaiari, em sua primeira entrada, de março a junho, ele subiu o Tiquié até o seu curso alto. Nos baixos de ambos os rios havia extração da seringa ou caucho de baixa qualidade e outros látex [balata, abiurana], sendo trabalhados por inúmeros tukano e outros. Os comerciantes subiam até Parí-cachoeira. Não diferente de outros rios, aqui aconteciam expedições punitivas de soldados dirigidas pelo superintendente de São Gabriel, assessorados por comerciantes do baixo Ucaiari e rio Negro, com assassinatos, maus-tratos dos homens, mulheres e crianças, saques e incêndio das casas, como as que foram retratadas a Koch-Grünberg (2005: 263-280) pelos chefes tukano Marco de Cururú, Joaquim de Tukano-cachoeira, Lorenzo de Uirá-poço e pelos miriti-tapuya de Iraití, de como sucedeu entre eles.

Entre agosto e dezembro, ele entraria novamente no Ucaiari, agora até o Uaruá-lago, abaixo de suas nascentes. Neste percurso, ele encontra no médio curso padrões ou

regatões da época, nada gratos para a história de relações com os povos da região; topa certos grupos que arregimentavam trabalhadores para os seringais no rio Negro, homens de “má fama” e com “aspectos de bandidos”; e testemunha o pavor e o abandono das moradias em alguns locais devido ao medo dos brancos e histórias de violência e confrontos, principalmente mais ao alto, do lado colombiano (Koch-Grünberg [1909] 2005: 377-430, 449-456).

Conforme resume S. Hugh-Jones (1981: 36-37), o auge da borracha marca também uma penetração colombiana mais efetiva no Uaupés e adjacências. Para os inícios de 1900, a indústria do caucho no Vaupés colombiano estava centrada na área entre as fontes do Ucaiari e Apaporis; os colombianos eram bem mais temidos que os brasileiros devido seus métodos [de violência]; acima da cachoeira de Yurupari, o Ucaiari estava completamente despovoado, pois os indígenas fugiam ou eram levados para os trabalhos nas caucherias; havia alguma resistência armada, principalmente dos kubewa, carapanã e karihona, em confrontos sangrentos com os colombianos; e, assim como no alto Ucaiari, o Apaporis, entre a foz do Pirá-paraná e o sítio colombiano de La Libertad, estava completamente desolado.

Em seguida, entre 1907 e 1908, vindo do Guaviari, percorreu o Ucaiari, a partir do seu curso alto, o explorador Hamilton Rice, chegando até o rio Negro (Rice 2010). Sintetizando o que testemunhou no alto Ucaiari em 1907, da estação de indústria da borracha em Calamar [no Unilla, afluente do Ucaiari]²⁷, arrastava-se para o trabalho da coleta de caucho os indígenas que moravam em locais das margens do rio, além destes serem ainda obrigados a revelar para os mesmos fins a localização dos que estavam escondidos mata adentro, resultando em invasões de suas moradias, com mais intensidade desde a cachoeira de Yurupari à foz do Cuduiari.

Do mesmo modo, houve intensidade dos caucheiros colombianos no alto Papuri e zona do Cananari, afluente esquerdo do Apaporis. Suas invasões parecem ter gerado reações. À parte as menções de canibalismo, se diz que em 1910 os karapanã [situados no alto curso do Papuri] teriam assassinado uns brancos (Kok 1925: 932) e que no mesmo ano os kabiyari teriam reagido e matado Elías Calderón e seus homens no Cananari (em Cabrera 2002: 175).

²⁷ Calamar foi implantada entre 1898 e 1903 (Cabrera 2002: 153), com fim de exploração da borracha, sobretudo, pela empresa Calderón Hermanos, que conseguiu subjugar os witoto. Os karihona resistiram e atacaram a estação em 1904. Em 1910, Calamar foi designada como sede da Comisaría del Vaupés, substituída depois por Mitú, fundada em 1936.

Em começos da década de 1920 – não se descreve a data certa –, através do rio Negro, ascendeu o baixo Ucaiari e incursionou o Tiquié até Carurú, o escritor Gordon McCreagh. Acerca do contato entre brancos e indígenas, para um mês antes de sua passagem, o viajante refere que os tukano do Tiquié haviam assassinado dois comerciantes disparando setas envenenadas e que, na Ilha do Jacaré, no baixo Ucaiari, havia um malvado que fazia ensanguentar a água (McCreagh 1927: 265, 177). Esta é uma alusão ao Manduca²⁸ que, investido do papel de diretor dos índios do Ucaiari, e junto de seus irmãos, foi responsável por inúmeras violências, assassinios e estupros de mulheres na passagem e primeiras décadas daquele século na região.

Segundo os *yãâhori di'ipeé*, os dois comerciantes do caso acima eram Cabo Dias e Mirapitã, que ficavam no local chamado *Dasura*, no médio Tiquié. O ocorrido se deu entre outro clã, também chamado *yãâhori*. Mas os chefes do Tiquié se reuniram e enviaram porta-vozes até Manduca, o representante do governo, relatando o ocorrido. Este prometeu protegê-los de represálias e passou a impedir a entrada de outros comerciantes. Mas pior, ao mesmo tempo que combatia os outros, ele e seus irmãos só aumentaram seu monopólio, junto com os abusos e as brutalidades. Assim é que após uma série de seus assassinatos, os tukano, os desana, os tuyuka e os miriti-tapuya decidiram eliminá-los do Tiquié. Calistrato e Abel tinham barracas no Taiacú-paraná e próximo do Cunuri-igarapé, respectivamente. Nestes locais eles foram emboscados, sendo mortos juntos dos seus capatazes, mulheres e filhos. Ao que é dito, Manduca também foi envenenado pelas mulheres no Ucaiari, na busca de cura foi morrer no Rio de Janeiro [em 1923]. De seus outros irmãos, Higino ficou em Bela Vista e Francisco em Uriri. Mas nesse tempo os salesianos já haviam denunciado suas violências e, junto dos outros, tiveram que sair da área.

Igualmente, o relato do antropólogo William McGovern retrata acontecimentos do encontro entre colombinos e indígenas na região. Em 1925, ele ascendeu o rio Negro até o Ucaiari, seguindo o curso até o Papuri, pelo qual navegou até sua parte alta, da qual passou em setembro para o Pirá-paraná, o Apaporis e o Caquetá/Japurá. Se diz que, pouco antes de sua passagem, os tukano do Papuri, em zona bem afastada, tinham espartilhado um colombiano, com episódio de canibalismo; os tatuyo, no alto Papuri, haviam também matado outro colombiano e se refugiado em zonas mais distantes para evitar represálias; e na zona do Apaporis teriam tido inúmeras batalhas entre

²⁸ Quem ficava na Ilha do Jacaré (Iacaré-Capoamo) era seu irmão Chico, enquanto Manduca ficava no sítio Bela Vista, na mesma intermediação, à esquerda.

colombianos e indígenas, com perdas consideráveis para ambos os lados e dispersão dos segundos para o interior das matas (McGovern 1927: 270, 289, 359).

Cabrera (2002: 178) apresenta que esse tipo de enfrentamento ainda ocorria anos mais tarde. Segundo esse autor, em julho de 1931, novamente os tatuyo, do Pirá-paraná, assassinaram a seis brancos (três colombianos e três brasileiros), fazendo que outros desses apelassem para o governo colombiano a licença para se armarem. No entanto, segue o mesmo autor, em janeiro de 1932, os tatuyo saquearam e incendiaram a estação cauchera de Nueva Circacia (no Ucaiari, abaixo da cachoeira de Yurupari) e, como era usual nesses casos, os brancos organizaram uma revanche, que resultou em duas mortes para ambos os lados.

No mesmo ano, o tenente-coronel brasileiro Frederico Rondon esteve no Papuri. Embora possa confundir os tatuyo com os karapanã, ou que realmente teriam tido participação conjunta, ele diz notícia de que estes incendiaram em Circacia o barracão do colombiano Manoel Antonio Gómez, um balateiro acusado de violências contra os indígenas e, por isso, muito malquisto no Ucaiari; e que aquela raide dos colombianos no alto Papuri chegou ao Cananari, assaltando as moradias dos tatuyo e dos karapanã, em vingança do incêndio anterior (Rondon 1945: 190, 199-200).

Esses são alguns retratos das décadas de 1910 e 1930, quando há certo declínio da extração da borracha e decadência dos comerciantes, que significou um recuo do poder quase absoluto que estes tiveram ao longo da segunda metade do século XIX e início do XX. Não obstante, embora possa se pensar alguma calmaria para os indígenas, reverberou ainda muitas práticas de exploração e violência. Assim, tais episódios nos permitem concluir que vários grupos – kabiyari, karapanã, tatuyo e tukano – reagiram violentamente ante a incursão dos caucheiros. As alusões de ingestão de carne humana são incertas, mas qualquer que seja a maneira de resposta ela se deveu sempre diante de situações de extrema violência, com amarrações, maus-tratos e abusos às mulheres indígenas, por parte dos traficantes. Igualmente, este tipo de reação se fez presente em distintas zonas da região, como os rios Ucaiari, Papuri, Tiquié e Apaporis.

Retrocedendo um pouco, para o lado brasileiro, o médico sanitário Oswaldo Cruz, em seu relatório sobre a situação do vale do Amazonas em 1913, à fora seu teor etnocêntrico, aponta de sua passagem no rio Negro nesse ano que, devido à baixa demografia da área, a mão de obra que predomina nos seringais do médio e baixo rio Negro é de indígenas do alto, sendo que quando os proprietários de seringais do rio Negro têm necessidade de novo fregueses vão procurá-los muitas vezes além de São

Gabriel, no Ucaiari e além, nos limites com a Venezuela; nos diversos sítios que aportou sua comissão, observou o alto índice de malária – uma endemia que prevalece há séculos –, numa realidade completamente desassistida de condições médicas, como em São José, horas abaixo de Camanaus, onde a maioria dos empregados eram tukano, quando se diz: “Ahi todos os trabalhadores, também, índios, na maioria da tribo dos Tucanos, achavam-se infectados pela malária, ou adquirida no local ou trazida dos seringais do baixo rio Negro”; em cenário de ausência de qualquer perspectiva dos indígenas – dito como “aspecto de indolência e desanimo” –, aonde predomina um total regime de exploração, “são eles muito explorados aí pelo branco, tendo no rio Negro, mais do que em qualquer outro, a exata impressão de escravidão” (Cruz 1913: 31, 34).

O bispo do Amazonas, dom Frederico Costa, havia percorrido o rio Negro em 1908 e singrado o Ucaiari até Iauareté. Em sua carta pastoral apresenta várias denúncias de abusos dos negociantes exploradores contra os povos indígenas (Costa [1909] 1994: 68-72), o que resultou na criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro e que depois será confiada aos salesianos²⁹. Por outro lado, pelo Vicariato Apostólico de los Llanos de San Martín, ficou encarregado de reconhecer o Ucaiari colombiano o padre montfortiano Pierre Baron, que o fez em duas ocasiões, nos anos de 1909 e 1911. Assim, nesta década, chegaram em Cupim-cachoeira (Montfort), no lado colombiano do Papuri, os missionários montfortianos, em 1914, representados por dois padres, o francês Pierre Baron e o holandês Hubert Damoiseuax; e no lado brasileiro no rio Negro os salesianos, a partir de 1915, representados pelo padre italiano Giovanni Bálzola, que implantaram sua atuação no Ucaiari a partir de 1923, em Taracuá (Cabrera 2002: 179-180, 199; Bálzola 1916; W. I. Azevedo 2007: 19).

A partir da década de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI)³⁰ contratou como diretores ou delegados do órgão no alto rio Negro alguns moradores ditos “civilizados” da própria região. Este novo órgão adotará também como política a nomeação de chefes colaboradores, chamados “capitães”. As ações dos missionários e do SPI podem ter contribuído para inibir uma maior territorialização do poder mercantil dos patrões e suas ações violentas, mas nem sempre foi assim nos seus primeiros anos, visto serem os missionários dependentes muitas vezes do apoio ou das estruturas dos

²⁹ A Prefeitura Apostólica do Rio Negro foi criada em 1910. Foi elevada à Prelazia do Rio Negro em 1925. Se tornou Diocese do Rio Negro em 1980, nome que mudou para Diocese de São Gabriel da Cachoeira em 1981.

³⁰ O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi criado em 1910. O SPI é extinto em 1967, surgindo em seu lugar a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

próprios comerciantes, tornado pior quando eram funcionários do órgão indigenista alguns próprios comerciantes, que acabaram por perpetrar eles mesmos a exploração e a violência aos indígenas, em vista de interesses e lucros particulares (Nimuendajú 1950: 12; Meira & Pozzobon 1999: 296-197; Meira 2017).

O principal foco de atenção do SPI foi a linha de limites naturais do Brasil e da Colômbia no Ucaiari e seu afluente Papuri, com a instalação do posto indígena de Iauareté-cachoeira, no ano de 1926, e de subpostos de Querari, em Pacú-cachoeira, e do Papuri, em Iapú-cachoeira (Melo Franco), ao que parece no ano de 1930, e de mais um no Papuri, na confluência com o Paca-igarapé, em 1932³¹ (Rondon 1945: 96, 194; A. G. Oliveira 1981: 40). Segundo A. G. Oliveira (1995: 142), entre os motivos de sua instalação – constantes nos relatórios da inspetoria do órgão de 1930 – está “combater as invasões de comerciantes e outros colombianos que entravam em território brasileiro para escravizar índios e índias”, somados às querelas e contestações de soberania na linha de fronteira – derivadas dos motivos anteriores, por parte de balateiros e mesmo corregedores colombianos.

No entanto, pelo relatório de Curt Nimundajú, que fez viagem no alto rio Negro para o SPI, em 1927, se percebe que a presença desta organização por várias extensões de rios na região era insignificante desde o início, com muita falta de recursos, além dos propósitos pessoais dos seus agentes, como já acenamos. Aquele etnólogo se deparou no Ucaiari, desde o Querari até Iauareté, com muitos comerciantes colombianos e brasileiros, acostumados a aterrorizar os indígenas com explorações por dívidas, violências, assassinatos e com suas histórias de invasões e amarrações de homens e mulheres para levar aos balatais do país vizinho e reclama uma necessária barreira a estes crimes, com fiscalização do Ucaiari acima e do Aiari (Nimuendajú 1950).

Após um ano, em 1928, na tarefa de inspeção de fronteira, percorre também o Ucaiari desde o Querari para baixo, mais o Papuri e o Tiquié, o marechal Boanerges

³¹ Após dez anos de atuação da missão monfortiana, Kok (1925/6: 624-637) afirmou que havia 5.000 indivíduos de quinze grupos da família Betóya (Tukano oriental) e Makú (Naduhup) no lado colombiano do Ucaiari. Nimuendajú (1950: 162-163), para 1927, aponta uma soma de 1.726 indígenas no Ucaiari brasileiro – sendo: Alto Ucaiari (575), Alto Querari (58), Papuri (150), Tiquié (300), Baixo Ucaiari (500). Enquanto Rondon (1945: 103-104) estima, para 1932, um total de 10.000 habitantes no Ucaiari brasileiro, desde a sua foz até Iuruparí-Cachoeira – distribuídos da seguinte forma: Ucaiari (4.000), Tiquié (1.500), Papuri (2.000), Querari (1.000), Cuduiari (1.000), Igarapés diversos (500). Anota este autor: “Registramos no Uaupés, entre a foz do Rio Negro e a boca do Querarí, 25 aldeias e 51 sítios ribeirinhos habitados por 2.205 indígenas e 105 civilizados, aos quais se devem acrescentar cerca de 700 indígenas dos afluentes não individualizados neste cômputo”. E baixo acrescenta: “Segundo estatística de 1931, publicada pela Missão Salesiana do Rio Negro, existiam nos Rios Uaupés, Tiquié, Papurí e Içana, em território brasileiro: Índios aldeados..... 3.546 | Índios não aldeados... 2.779 | Soma..... 6.325”.

Lopes de Souza. Seus relatos outra vez retratam o mesmo cenário de violências e, por isso, sugere um destacamento militar do Exército e três postos do SPI que atendam a linha de fronteira entre esses rios (Lopes de Souza 1955; 1959: 102).

Os trabalhos de acordos de limites da fronteira transcorreram até 1936 sobre a região (Rondon 1945: 213-215), embora persistiram os antigos problemas que, assim como para os povos indígenas, não veem significados geopolíticos nas fronteiras nacionais. A seguir, a partir da leitura de A. G. Oliveira (1995: 144-146), tomamos apenas alguns pontos sobre a atuação do SPI até o seu fim na região e interpretamos da seguinte maneira:

Nas décadas de 1930 e 1940, o SPI busca resolver os repetidos casos de incursões de comerciantes e industriais colombianos no território brasileiro, acostumados que estavam a cometer aquelas violências e reduzir os indígenas à escravização; ao mesmo tempo em que se observam a redução demográfica causada por raptos dos seringalistas, epidemias de gripes e paludismo e descimentos dos indígenas da área aos seringais do rio Negro abaixo; e se acusam as intolerâncias dos missionários dos dois lados da fronteira com as tradições indígenas, além de revelar o seu lado mercenário.

Mesmo que na década de 1940 houvesse alguma tentativa mais sistemática (que envolveriam tentativas de varadouros e de telégrafo, atendimentos médicos, assistência escolar, produção agrícola) e busca da autossuficiência dos postos da região, com receitas apresentadas ao escritório central do SPI, os novos procedimentos para a década de 1950 fazem que as tarefas do órgão comecem a decair.

Na década de 1950, continuavam os problemas relativos à fronteira com denúncias constantes sobre invasões de colombianos que vinham aumentando devido à revolução que ocorria na Colômbia e, assim, persistindo a exploração comercial por parte de regatões. Ao mesmo tempo, o segundo ciclo da borracha, iniciado a partir da década de 1940, com a Segunda Guerra Mundial, continuava operando nos mesmos moldes da exploração anterior.

Em 1952, o etnólogo Eduardo Galvão, após uma viagem à região, sugeriu a mudança da ajudância de Iauareté para a cidade de Waupés (São Gabriel da Cachoeira), uma vez que aqui era o ponto de ligação entre o baixo rio Negro, onde se desenvolvia a grande parte do látex, e o alto rio Negro, do qual provinha a maior parte dos

trabalhadores indígenas³² (ver ainda Galvão 1979c: 264-265). Tal mudança foi feita no ano seguinte, 1953, sendo o trabalho de organização e comercialização da produção indígena mediatizado pela agência indigenista. Mas isso não durou, porque em 1954 o SPI se retirou da área. Assim, nesse contexto, fica a missão salesiana encarregada de prestar assistência à população indígena da região.

Como acenado, as missões católicas só se estabeleceram firmemente na região colombiana do Vaupés em 1914, quando missionários da ordem dos montfortianos³³ entraram no Papuri³⁴. Às expensas do governo colombiano, tinham o encargo de nacionalizar a nova fronteira do país.

Em síntese, os montfortianos buscaram persuadir os indígenas a se mudarem para as missões e se estabelecerem em concentração em volta de suas instalações, enquanto seus filhos eram submetidos ao sistema de internato escolar, catequético e nacionalizador. Silverwood-Cope ([1980] 1990: 19-21) expõe que seus métodos eram agressivos e intimidatórios ao chegarem inesperadamente aos rituais e às festas, quando quebravam os recipientes de bebidas, queimavam os enfeites, expunham e profanavam os instrumentos proibidos, incendiavam as habitações coletivas e, com ameaças de maior violência, levavam as crianças para suas escolas e aconselhavam seus pais a irem estabelecer-se perto das missões, além de controlar agora o acesso aos bens estrangeiros em troca de serviços dos adultos.

Quatro instalações permanentes (Montfort, Acariquara, Piraquara e Teresita) foram construídas e se desenvolveram no decorrer dos anos, que incluíam internato com dormitórios para meninos e meninas, salas de aula, oficinas e dispensário médico, entre outros. O convívio com os adultos e os velhos foi concebido como o ambiente de corrupção e dos vícios pagãos, do qual era necessário o isolamento dos novos, embora a separação dos filhos de seus pais não excluía o trabalho itinerante na área missionada.

³² O depoimento do cientista José Cândido Carvalho retrata essa persistência. Da sua passagem, em 1949, do que viu entre Tapuruquara e Castanheiro, J. Carvalho ([1952] 1983: 27-28) diz:

“Todos com quem conversei neste trecho são unânimes em afirmar que certos brancos exploram demasiadamente os índios, obrigando-os a levarem uma vida de verdadeira escravidão. Vão aos altos rios, contratam índios por três meses e, uma vez no médio ou baixo rio Negro, são os mesmos retidos por três anos ou mais. A alegação é sempre a mesma, i.e., o pagamento de contas inexistentes, forjadas a bico de pena, cheias de menções de bugigangas que mais serviriam para brinquedos de crianças, todas vendidas por preços astronômicos.”

³³ A Ordem Montfortiana possui a linha masculina e feminina – Companhia de Maria (SMM) e Filhas da Sabedoria.

³⁴ Os seguintes grupos de missionárias se somaram ao longo do tempo: Filhas da Sabedoria (1919), Filhas do Coração de Maria (1923 e 1929) e Irmãs da Madre Laura (1928) – (ver Cabrera 2002: 192-193).

Os montfortianos ensinavam os meninos e meninas a ler e escrever – segundo Silverwood-Cope (1990: 19-20), primeiro na sua própria língua [a dos missionários] e depois, para evitar a desconfiança de interferência estrangeira, em espanhol –; ensinavam aritmética básica, estudos gerais, higiene ocidental e ginástica; nas oficinas ensinavam costura às mulheres e algo de carpintaria aos homens; na catequese faziam missas e sermões, instruam as histórias bíblicas, orações, cantos, os rituais e os preceitos morais católicos e preparavam jovens catequistas com autoridade didática sobre os seus companheiros; além de encarregar tarefas para a manutenção dos ambientes e da agricultura de subsistência.

Em 1949, segundo Silverwood-Cope (1990: 21-22), com o alarme do governo colombiano, de que as áreas fronteiriças estavam sob influência de potências estrangeiras, as missões montfortianas foram tomadas e entregues à ordem colombiana dos javerianos, que herdaram não só as instalações, mas também continuaram políticas semelhantes às dos seus predecessores. Isso até 1970, quando estas missões no Papuri declinam, embora a partir desse período iniciava entre os missionários do Vaupés e de outras regiões a crescente corrente de autocrítica e de dúvidas sobre os objetivos e os métodos das missões, alicerçada por movimentos cristãos socialistas, que inspiraram muitos javerianos mais jovens a adotarem opiniões revolucionárias e mais liberais.

Para o lado brasileiro, os salesianos e salesianas³⁵ chegaram na região e construíram um trabalho mais sistemático³⁶, através da implantação de complexos missionários (com igrejas, escolas de internatos masculino e feminino, corredores, pátios e campos de esportes, dispensas de venda de produtos industriais aos indígenas e áreas de agricultura e de pecuária) com anexos de centros hospitalares e ambulatórios³⁷; destruição das grandes casas de habitações coletivas e então organização dos núcleos familiares em pequenas casas de taipas ou de pau-a-pique separadas e alinhadas agora

³⁵ A Sociedade Salesiana possui os ramos masculino e feminino – Salesianos de Dom Bosco (SDB) e Filhas de Maria Auxiliadora (FMA).

³⁶ Assim prossegue as missões e ano de fundação no rio Negro: São Gabriel (1916), Manaus (1921), Taracá (1923), Barcelos (1926), Iauareté (1929), Pari-Cachoeira (1940), Santa Isabel (1942), Assunção do Içana (1957), Maturacá (1956), Marauá (1965), Cucuí (1968), Maiá (1994). As irmãs salesianas chegaram a partir de 1923 e tiveram suas fundações seguidas na maioria dessas localidades.

³⁷ Segundo Massa (1965), nesse período contava-se 62 povoações missionadas só no Ucaiari, distribuídas 11 do seu baixo até Taracá, 12 para o alto, 12 no baixo Papuri e 13 no Tiquié. Nos Aprendizados agrícolas e profissionais (alunos internos) e Patronatos femininos (alunas internas), entre Barcelos, Tapuruquara (Santa Isabel) e São Gabriel contava-se 1.168 alunos. Além de disciplinas gerais, havia oficinas de carpintaria, marcenaria, alfaiataria, ferraria, mecânica elementar, olaria para os menores e cursos regulares de ensino doméstico e profissional; para meninas era costura, corte, bordado, confecções, chapéus, lavanderia, engomagem e princípios de higiene e enfermagem. Em Tapuruquara tinha ainda formação de professoras da região, o que não tinha em outros centros de missão.

em povoados, com capelas, dirigidos por catequistas treinados, ex-alunos – mais tarde acrescidos de escolinhas³⁸ e postos de saúde; e visitas itinerantes aos povoados, para catequese, sacramentos, vigilância e recruta de crianças e adolescentes aos internatos.

À medida que crescia sua atuação deixaram de depender das estruturas dos comerciantes que puderam ter inicialmente e combateram fervorosamente as ações de violências dos traficantes na região, embora nem sempre deram conta numa extensa área, implantando a certificação e o controle das mobilidades – mas também provocando-as à seu critério – e buscando intermediar o acesso dos indígenas aos produtos industriais a partir de suas dispensas³⁹, além de contratar indivíduos para seus empreendimentos.

Conforme sua predileção, sua atenção se voltou para os adolescentes e jovens, através da educação escolar, profissionalização, catequese, controle dos povoados, vigilância e combate aos costumes tradicionais, para catequizar e nacionalizar os indígenas. Os salesianos tiveram desde sempre como método o “sistema preventivo” e a sua pedagogia fora fazer das crianças e jovens “bons cristãos e honestos cidadãos” (ver Braidó 1999). Assim, não tiveram esperança nos adultos e velhos, pois para eles estes já estavam perdidos, mas sim nas crianças, adolescentes e jovens, porque nestes se podia inculcar o novo espírito, tanto que a separação, o afastamento do lugar, da família e dos velhos foi estratégico. Desse modo, por várias décadas, as únicas escolas nessa região foram as das missões, que fizeram do Alto Rio Negro brasileiro a região indígena mais escolarizada do país⁴⁰ (Massa 1965; Alves da Silva 1978; W. I. Azevedo 2007).

Assim, as ações salesianas no rio Negro foram fortemente redutoras em que crianças, adolescentes e jovens de diversas etnias eram retiradas de seus ambientes familiares e levadas para os centros de missões e submetidas à escola, à cristianização e à nacionalização, obrigadas a aprender o português, os valores e os costumes dos

³⁸ Contava-se 40 escolinhas em 1964, 145 em 1983, 155 em 1999 – sendo que a partir da década de 1990 a supervisão e visita às mesmas ficaria às Prefeituras municipais (W. I. Azevedo 2007: 34).

³⁹ No alto Ucaiari colombiano e no Içana dos dois lados da fronteira tiveram atuação também outras missões evangelistas protestantes como a New Tribes Mission a partir de 1943 e o Summer Institute of Linguistics (SIL) a partir de 1962. Segundo Silverwood-Cope (1990: 26), à diferença das missões católicas em certo grau e dos comerciantes e seringueiros largamente, o SIL, de modo a familiarizar os indígenas com uso do dinheiro, evitava os sistemas de troca e de crédito, pagando os serviços e recebendo de volta na venda de mercadoria em moeda.

⁴⁰ As missões salesianas contaram com ajudas e convênios advindos de várias fontes, entre as quais: fomentos da Europa (Sociedade Salesiana, Dioceses, ONGs religiosas e filantrópicas), o comendador da empresa J. G. Araújo & Cia Ltda., os governos dos presidentes Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek e dos governadores Arthur César Reis e Álvaro Maia, o brigadeiro Eduardo Gomes e a Força Aérea Brasileira (FAB), o Exército Brasileiro (EB), a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a Legião Brasileira de Assistência (LBA), Fundação do Bem Estar Social do Menor (FUNABEM), instituições governamentais de Educação & Cultura e Saúde, Prefeituras Municipais etc.

brancos, em vista de sua integração. As publicações dos salesianos apresentam claramente os passos desse método (ver Massa 1933, 1950, 1965; Alves da Silva 1978; e *Boletins Salesianos* da segunda década aos meados do século XX).

Isso provocou drásticas mudanças entre os povos da região, levando a muitas perdas culturais, posto que em idade de passar pelos processos de cerimônias, iniciação, aprendizagens e funções específicas, os adolescentes e jovens estavam no sistema escolar e catequético, incentivados a não aprender mais os costumes dos antigos e rechaçá-los, ao mesmo tempo em que aquele repasse aos filhos e netos fora proibido também aos adultos e velhos. Além disso, os missionários consideraram as casas tradicionais, as danças, os ritos e o xamanismo como coisas que deveriam ser combatidas e ignoraram as classificações sociais entre os grupos, como as hierarquias, as funções específicas e os antigos critérios de estabelecer os laços de afinidade.

Anteriormente, os missionários no Ucaiari já buscavam combater as estruturas culturais. Em 1851, Wallace ([1853]: 2004) já constatara pontos com substituição de antigas habitações por casas de taipa; na década de 1880, os franciscanos investiram ferrenhos no combate ao xamanismo, às festas, às flautas e às máscaras proibidas, mas sem muito sucesso e com resistências; quando, em locais de missões, os indígenas pedem autorização para realizar caxiri, eram monitorados para o momento não se tornar dabucuri com os instrumentos proibidos (Coudreau 1887: 199).

Observou Stradelli (1890: 434), por exemplo, que até então tudo contribuiu para modificar exteriormente os indígenas, no entanto, pouco influiu internamente. O próprio frei Illuminato Coppi sublinha que o que tinha de aldeamento, em seu período, era de nenhuma consideração, exceto Ipanoré, a missão mais sistematizada, Taracuí e Ananarapecuma. Segundo o mesmo, àquela época: “Os índios têm suas cabanas nas margens dos rios, uma da outra com alguma distância, e não querem deixar essa vida, a não ser pela força, motivo que todos estes aldeamentos são como se fossem” (Coppi, em Cézár de Carvalho 2005: 495-496 – tradução nossa).

Os salesianos vão além. Mais preparados e sistemáticos que seus predecessores, ofereceram não só proteção contra as violências decorrentes da expansão da extração da borracha, mas também os suprimentos de bens manufaturados, caso os indígenas se submetessem ao seu regime de educação e à mudança cultural, conseguindo exercer um controle cada vez maior, numa quase total dependência, sobre todos os aspectos da vida.

Assim, os missionários, militares e governantes no século XX herdaram as concepções dos períodos anteriores, os mesmos conceitos etnocêntricos e que serviram

de pretexto para inúmeras injustiças. Eles mantiveram os preconceitos e estereótipos, em que os indígenas são inferiores e, como eternas crianças, devem ser tuteladas; se esforçaram para integrar os indígenas à sua sociedade, crenças e ideologias à custa da renúncia às suas origens étnicas, culturais, linguísticas e seus valores, em que “deixar de ser índio” e se tornar “civilizado” era considerado um progresso.

Por sua vez, ao comerciante, seringueiro ou regatão, vale o que referiu certa vez Silverwood-Cope ([1980] 1990: 18), que: “O seringueiro não tem interesse em salvar almas ou converter a ideologia dos índios. Quanto menos os índios saibam sobre a cultura e a economia branca, mais fácil é explorar sua relativa ignorância e privação”. Já ao missionário, tem algo que muitos antropólogos mais sensatos consideram, mas que já estava um tanto presente na expressão de Nimuendajú ([1927] 1950: 179), quando diz: “das quatro calamidades que peçam sobre eles: colombianos, negociantes brasileiros, delegados egoístas e missionários intolerantes, estes últimos sejam ainda mais facilmente suportáveis”. Ou seja, os povos da região estavam encurralados.

Com efeito, ao lado do trabalho de catequese e de assistência em matéria de saúde e de educação, os missionários salesianos dedicavam-se aos registros, etnográficos e linguísticos, que resultaram livros, artigos e áudios, com informações cujo valor é inegável. Estes interesses eram guiados, porém, por dois propósitos: conhecer a cultura dos povos entre os quais atuavam de modo a orientar a tarefa de incorporá-los à civilização brasileira e cristã e contribuir para o patrimônio cultural nacional e da humanidade reunindo informativos para a história do amanhã (Massa 1965: 87 e 311; A. G. Oliveira 1995).

O conhecimento da cultura indígena, considerado indispensável ao seu trabalho de catequese, permitiu-lhes, assim, distinguir representações e práticas tradicionais a serem preservadas, por exemplo, as relacionadas à cultura material (utensílios domésticos, alimentação etc.), de outras, dadas como irracionais (“crenças e práticas mágicas”) condenadas a desaparecer com o advento da racionalidade cristã e consideradas como empecilhos à obra de civilização missionária (Alves da Silva [1962] 1978: 12 e 14; A. G. Oliveira 1995). Desse modo, os textos dos salesianos são entrecortados por opiniões depreciativas e etnocêntricas acerca da cultura indígena, com opinião inexata da psicologia e da capacidade intelectual dos nativos (Massa 1925; Giaccone 1949; Alves da Silva 1962, 1994).

Neste sentido, o trabalho de registro dos costumes e tradições dos povos do Alto Rio Negro empreendido pelos missionários visava mais a sua “museificação” que a sua

efetiva compreensão: monografias, vocabulários, gramáticas, coleção de mitos, todos elaborados e publicados visam explicitamente conservar “para a história o conhecimento da alma primitiva de várias tribos nos seus primeiros contatos com a civilização cristã” (Massa 1965: 311), servindo, num certo sentido, de testemunhos de uma cultura pagã, atrasada, supostamente elevada à verdadeira racionalidade (cristã) pelo zelo missionário.

A postura dos salesianos só iniciou a mudar a partir da década de 1960 – mas com direções mais reais mesmo na década de 1980 –, com alguns de seus membros mais progressistas, somados aos novos rumos da missiologia – de caráter mais antropológico –, e após a igreja católica buscar rever sua atuação missionária com novas diretrizes a partir do Concílio Vaticano II, entre 1961 a 1965.

Relatos de viajantes, funcionários do antigo SPI e antropólogos apresentam inúmeras informações sobre aquela atitude preconceituosa dos primeiros missionários no Alto Rio Negro em relação às representações e práticas indígenas, sua incapacidade de compreender e respeitar o que não seja cristão, e o impacto de suas ações sobre as culturas indígenas.

Assim é que W. I. Azevedo (2007: 40-41)⁴¹, ao comentar a nova mentalidade nos últimos tempos, descreve que há antropólogos que condenam o trabalho missionário como pernicioso e outros que conservam o indígena imobilizado como objeto de estudo, porém há também aqueles que perceberam os defeitos e lacunas nas missões e procuraram alertar os missionários (A. G. Oliveira 1995).

Segundo o mesmo, serviria um fato, ocorrido em 1976, quando houve visita de uma equipe de pesquisa sobre as condições sociais da região, enviada pelo Departamento de Recursos Humanos da SUDAM (Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia), formada por um antropólogo do museu Emilio Goeldi do Pará, uma socióloga, uma assistente social e um médico, que deixou um relatório entregue ao bispo de então, Miguel Alagna, onde se apresentam os progressos e os defeitos da atuação missionária na época. Um fragmento do documento é exposto:

“Alguns padres e freiras, pode-se dizer, sacrificaram suas vidas imbuídos do seu idealismo e viveram atos heróicos entre os selvícolas. Acreditando estar agindo corretamente, não puderam ter consciência de seu etnocentrismo, nem da nocividade dessa destruição cultural, dada a sua formação religiosa e não técnica. Hoje não há mais lugar

⁴¹ Dom Walter Ivan de Azevedo – salesiano, missiólogo e inspetor da Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia (ISMA), a partir de 1980, e bispo da Diocese do Rio Negro, entre 1986 e 2002.

para essa forma de proceder. É imperiosa a exigência de atentar-se para outras necessidades do povo indígena, considerado fundamentais como as escolas e hospitais. [...]” (citado em W. I. Azevedo 2007: 41)

Nas partes do mesmo documento acentua-se que os religiosos por desconhecerem as bases da ciência antropológica à época tiveram interpretações errôneas, embora se sacrificassem dedicando suas vidas aos projetos educativos; mas também havia pontos positivos e atualizados, verificados em Pari-cachoeira como em Iauareté, na forma da abordagem e o respeito aos valores culturais.

Em 1980, pela violação dos direitos humanos no rio Negro, os salesianos foram acusados de genocídio e etnocídio pelo júri internacional de Rotterdam, que aconteceu no IV Tribunal Russel, na Holanda (ver Ricardo & Roncari 1982: 5-7; A. Sampaio 1983: 40, 2016: 74-76).

Mas, apesar de redutora, a educação salesiana não deixou de colaborar na formação das mentes. Seus ex-alunos não fariam somente uma leitura do processo colonizador, mas condenariam bravamente as ações que continuavam, de modo que contribuiriam para uma virada nas ações missionárias e políticas, além de possuírem ofícios e exercerem enormemente hoje o papel intelectual.

Assim, a partir da década de 1970, os velhos conceberam que o mundo estava completamente transformado. Como veremos ainda nesse trabalho, entre outras coisas, mas principalmente, o fim das tradicionais habitações coletivas, as *basa wi'sêri*, é tomado como a passagem para o “tempo moderno”, embora o fim real delas tenha sido um pouco antes, nas décadas anteriores. A partir daqui a história ganha outros significados. Até aqui vai também o nosso levantamento histórico.

Sobre os últimos 50 anos, apenas sinalizamos que o cenário pós Segunda Guerra implicou no estado brasileiro um movimento em que o Alto Rio Negro, como outras tantas partes da Amazônia em situação de fronteira, não ficou imune, levado pelo projeto de que seria necessário integrar a região ao restante do país. Para frente, a região se tornou alvo de inúmeras tentativas dessa visão com o Plano de Integração Nacional (PIN) de 1970, do governo militar, a implantação dos postos da FUNAI, a chegada do Exército e abertura de estradas; somadas a outros acontecimentos, como os garimpos da Serra do Traíra, dos rios Cauaburi e Negro, a entrada de empresas de mineração e a passagem dos papéis de educação e saúde para as prefeituras municipais.

Foi também um período quando se iniciou a luta pelo reconhecimento do território. Na redemocratização do país, houve a criação da Federação das Organizações

Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em 1987. O movimento foi reforçado com a promulgação da Constituição Federal de 1988. Os decretos de homologação de cinco Terras Indígenas demarcadas foram entregues em 1998 e de outras quatro depois.

Adiante, a FOIRN e associações filiadas, com apoio de parcerias, passaram a construir um programa de etnodesenvolvimento dos territórios, com planos e projetos de longo prazo, com atividades de proteção, fiscalização, manejo dos recursos, implantação de escolas indígenas, publicações e capacitação, em sentido da autodeterminação, sustentabilidade, fortalecimento e expressão cultural (A. Cabalzar & Ricardo [1998] 2006), ações estas que continuam até hoje.

Capítulo 3

Ye'pâ-masa ma'mâ kití – a história dos *ye'pâ-masa* em um tempo mais histórico

Considerando ainda o que foi visto no capítulo anterior e o que veremos neste, quero começar com o registro de uma história, ainda que tenha sido romantizada, de Maximiliano José Roberto para os povos do rio Negro:

Um dia, contam, toda a gente ouviu, da banda onde sae o Sol, um estrondo grande, que fez tremer a terra.

Um velho pagé, que estava ahi, riu gostoso, depois disse: “Quem sabe, amanhã mesmo já chegam os comedores de gente que se pintam na minha imaginação”.

Os companheiros estavam perto, ouviram isso, perguntaram logo que novidades elle via.

Elle respondeu: “Ha duas luas já que eu vejo na minha mente gente que tem costumes feios subir este rio”.

“Elles comem gente como onça.”

Logo, dizem, os companheiros perguntaram o que era bom fazer adeante desta gente.

O pagé respondeu: “Vocês esfreguem bem o uirare nos kurabis para elles não deixarem vivo quem elles espetarem. Homens e mulheres, todos hão de brigar”.

“Ninguém há de correr em face do inimigo, havemos de matar todos elles. Nosso pae o Sol, nossa mãe a Lua, conhecem a nossa valentia.”

“Amanhã, antes de nosso pae o Sol levantar-se, o filho do nosso tuicháua deve ir em cima da Serra do Tejú, para de lá vigiar quando esta gente chega.”

[...]

Tres dias depois o filho do tuicháua viu uma porção de gente subindo o rio, veio logo contar.

O pagé então disse para o tuicháua: “Tuicháua, junta já a nossa gente, vamos esperar esta gente ruim na cachoeira.”

“Si elles bulirem comnosco havemos de brigar com elles; si chegarem como gente boa, como gente boa havemos de enconral-os.”

“A ponta das nossas flechas é a morte, flechem direito.”

O tuicháua, dizem, fallou desta forma: “Sim, vamos fazer assim.”

“Nós, Gente Formiga de Fogo ainda não encontramos quem se levante antes de nós para brigar.”

(Maximiliano José Roberto 1928: 740-742)

Apresentamos aqui uma perspectiva mais histórica dos *ye'pâ-masa* e do seu clã *yãâhori di'ipeé*. Para tanto, verificamos informações próprias e de outros grupos mais próximos do grupo, além da literatura conveniente. Por último, descrevemos os processos mais próprios dos *yãâhori di'ipeé*. Aqui detalhamos os deslocamentos e

desafios que marcaram a trajetória dos *yãâhori di'ipeé*, desde o Papuri até o Tiquié e, mais recentemente, deste ao Teiá.

Ao longo do capítulo, analisamos as primeiras interpretações que tiveram dos estrangeiros e suas mercadorias, das epidemias e das violências; verificamos os deslocamentos e as transformações culturais; e apontamos as interações com outros grupos. Com isso, buscamos não apenas reconstruir os eventos históricos, mas também compreender como os *ye'pâ-masa* interpretaram e ressignificaram essas experiências, preservando suas memórias em meio às adversidades. Assim, o texto oferece uma visão abrangente sobre os processos do período colonial, mas também de outros mais recentes, que moldaram a trajetória dos *ye'pâ-masa*, sobretudo dos *yãâhori di'ipeé*, sua relação com o território e com os outros.

***Masa-ba'ari-masa* – Quando chegam os devoradores de gente**

As compreensões sobre os primeiros contatos dos *pa'mîri masa* com os brancos está dentro de uma estrutura cosmológica, em que as imagens de *pehasehé*¹ (doenças virulentas), entendidas como *do'âtisehe-masa* (gente-doença), e dos *masa-ba'ari-masa* (comedores/devoradores de gente), termo aplicado aos grupos canibais, e por extensão aos brancos, são de forças externas que avançam na região tendo o eixo do rio como referência, associadas a um tipo de predação, que anuncia o evento da colonização.

Para os males exógenos a ideia de *pehasehé* ocupa uma posição central, posto que *dutitisehé* ou *do'âtisehe* (doenças) são forças de personitude na etiologia *pa'mîri masa*. Como se constatou, com a chegada dos estrangeiros no vale amazônico, as epidemias de doenças espalharam-se dos baixos aos altos rios por meio da circulação de mercadorias ocidentais.

Na narrativa dos *yãâhori di'ipeé* (K.4.D.18), e dos *ye'pârã oyé* (Akâto & Kî'mâro 2002: 38), insere-se já uma primeira alusão aos brancos no fim do episódio de retomada das flautas das mulheres. Ela está relacionada a segunda das irmãs que se tornou a mãe das fábricas, e por consequência das mercadorias. Vindas de onde nasce o sol e do rio abaixo, as roupas, vestimentas e mercadorias dos brancos aparecem equivalentes em status às penas das aves com as quais se renova anualmente a cobertura da casa de *A'mokohó*, a primeira das irmãs que foi em direção à cabeceira do rio, penas

¹ *Pehasehé* (*pehâ*: cair espalhando-se) são doenças ditas “passageiras/viajantes/transeuntes” ou “de contágio”, em geral de origem externa, trazidas pelo “tempo”, isto é, pelo movimento dos fenômenos cósmicos; estão classificadas nesta categoria também as *pekâsâha do'âtise* (doenças estrangeiras – doenças virulentas ou epidemias, em termos ocidentais).

estas, ao contrário, que representam os enfeites de bailes, portanto, a vestimenta e a riqueza dos *pa'mâri masa*.

Ao exemplo dos *basá bu'sa* (enfeites de bailes), as riquezas herdadas dos ancestrais, mas que são do tempo e mundo dos *wió-masa* (gente-poder), as mercadorias foram chamadas também de *apeká* (outra coisa, coisa que se fabrica – *apé*: outro; *-ka*: implicativo), pois as riquezas dos brancos são entendidas igualmente como de outras dimensões (estrangeiras, do mundo desconhecido), visto que, tradicionalmente, o que é da dimensão dos *wió-masa* é perigoso por comportar poder. Este é o caso dos *apeká*. Os *basá bu'sa*, por exemplo, causam doenças se usados indevidamente. Com o fenômeno de doenças estrangeiras, avassaladoras e mortais, a atribuição de *apeká* aos produtos dos brancos foi assertiva².

Assim, a penetração dos brancos na região está retratada em memórias que possuem os *ye'pâ-masa*, os desana, os pira-tapuya e outros acerca da chegada de *pehasehé*, como: *êhô* (gripe, catarro), *po'osehé* (sarampo, varíola) e *kârêkê'-po'osehé* (catapora). Para este tempo costuma-se contar que os corpos chegavam a ser enfileirados de tantas vítimas; depois os sobreviventes queimavam o local e iam se esconder nas cabeceiras dos rios ou em igarapés, assim como também o faziam ao escutar que vinha gente que subia o rio (ver Sarmiento 2018: 2).

Na metade do século XX os salesianos ainda observavam que em Pari-cachoeira as pessoas fugiam do local ao alarme da lancha que abastecia a missão mensalmente, afirmando que o catarro vinha dentro dos caixotes de mercadoria (Alves da Silva 1977 [1962]: 254). Já em 2020, no rio Negro, algumas pessoas afirmavam que a covid chegaria vindo nos porões dos barcos (as mercadorias vêm nos porões) e que não se devia atender nenhuma pessoa desconhecida em sua casa ou sítio (“elas são doenças”), mas que seria melhor ir para dentro de igarapés (no rio grande há maior vulnerabilidade).

Em uma imagem, as *pehasehé* são gente que vem do *muhîpûu kã mîhatiropé* (isto é, de onde nasce o sol), singrando o rio, ou seja, viajam em embarcações, parando de lugar em lugar à procura de seus moradores; elas apresentam-se sob a forma humana e falam a “língua geral” (nheengatu), entendidas nos primeiros séculos como língua de branco; em um primeiro momento, são pacíficas e cordiais; depois fatais. Outras

² Para uma discussão da ideia de *apeka* entre os *ye'pâ-masa* ver Andreello (2006: 269-271).

características são de inteligência e capacidade de enganar. Com suas artimanhas descobrem os esconderijos mais recônditos³.

Joana Vasconcelos contava que nesse tempo os pássaros, como *saná* (matraca) e *buhuâ* (pombo), sinalizavam quando vinha *dohatia* (doenças) subindo o rio. Essa última cantava: “*Dia Posa pa’ po’o... Dia Posa pa’ po’o!*”, revelando as batidas do remo nas águas do Ucaiari. O que contava Matias Sarmiento acerca da varíola revela essa estrutura. Eu ouvi a história algumas vezes de seu filho, Adriano:

É gente, dizem, essa doença! Por isso, que antigamente, quando as pessoas ouviam que vinha gente de baixo, do rio Negro, eles falavam: “Olha! Está subindo *po’osehé*!”⁴. Então era hora de se preparar...

Assim, uma vez, se conta que no local [...] passou alguém que avisou que estava subindo bexiga e que não era bom permanecer por aí. Imediatamente, o pessoal decidiu sair e se esconder próximo a uma nascente de igarapé bem distante que só se atingia pela mata, por um percurso quase indecifrável, onde construíram seus tapiris⁵. Mas tinha uma velhinha que se negou a ir com os demais, apesar da insistência: “Vocês podem ir”, disse ela. “Eu já estou velha e vou morrer em breve mesmo! Não faz diferença em eu ir ou ficar!”. Apesar disso, ela pediu que deixassem com ela uma netinha, uma menininha, quem poderia cuidar dela, o que foi consentido. Dessa maneira, após terem partido, somente algumas vezes vinha alguém deixar para elas algum alimento. Então, em certo dia, as duas escutaram no rio, abaixo do lugar: *pa’ po’o... pa’ po’o...* Eram batidas de remo, sinal de que vinha alguém subindo o rio em canoa. Quanto mais próximas, as batidas indicavam haver muitos remadores e que se tratava de grande embarcação. Até que, ouviram, aquilo aportou na frente do local. Do porto subiu gente, falando “língua geral”. Chegando até a casa, perguntaram se havia pessoas por aí. Parece que eles fizeram a velha entender um pouquinho aquela língua, para atender a eles. Estes a cumprimentaram cordialmente, dizendo que viam de longe, em busca de conhecer os rios e os seus habitantes. Desse modo, perguntaram se naquele lugar teriam mais moradores e onde estariam, já que aí tinha uma grande habitação.

Sem desconfiar o que seriam e de suas intenções, a velha contou-lhes que o pessoal tivera notícias de que estava subindo bexiga e que fora se esconder mata à dentro.

“Não se preocupe!”, disseram. “Para esta doença tem remédio através de uma planta que deve haver ao redor por aqui, nas capoeiras, e que vamos mostrar. Se vocês o tomarem não irá acontecer nada!” Então, saíram para procurar a planta. Encontraram e ensinaram a prepará-la, pela infusão. Na verdade, enquanto apenas simulavam procurar a planta, estavam investigando o início de caminho que levava ao refúgio do pessoal.

³ A ciência ocidental diz que os vírus têm alto poder de contágio, são superinteligentes, capazes de mutação diante dos anticorpos e produção de novas defesas dos organismos.

⁴ *Po’osehé* (*po’o*: bolha em pele) é referência à manifestação de algumas doenças (varíola, sarampo, catapora), que pode estar associada também com o barulho do remo e o rastro de espuma das canoas que traziam essas doenças.

⁵ Tapiri: barraca usada para acampamento de pesca, extrativismo etc.

Após isso, falaram que já dera a hora de seguir viagem. Despediram-se e foram embora, subindo o rio.

Na casa, a velha preparou o remédio e as duas tomaram... Passaram-se dias e ninguém mais chegou para levar-lhes comida. “Como então?” pensou a velha. “Eles demoram, mas costumam chegar”. E para a netinha, disse: “Vamos já atrás deles!”. Assim, foram. Andaram... Até que chegaram aonde tinha sinal do acampamento. Porém, à medida que mais se aproximavam, mais sentiam um mau e forte cheiro. E, ao chegar, viram os diversos corpos das pessoas espalhados em toda área, cheios de moscas que os revoavam.

“Poxa!”, disse a velha. “Não percebemos, mas os que chegaram conosco naquele dia eram a própria doença. Vieram aqui e mataram a todos!”

Como tinham tomado aquele remédio, só as duas sobraram, para contar a história. (Adriano Sarmiento, s.d.)

Para esses acontecimentos longínquos é dito como o tempo das primeiras viagens dos brancos na região (que podem estar na primeira metade do século XVIII – ver Capítulo 2), quando seus representantes são chamados *masa-ba'ari-masa*. Temos algumas explicações. Segundo relatos, como o de Joana Vasconcelos: “*Diporópire, pekâsãha naâ masa ba'akũ'tikũpa'rã* [Antigamente, os brancos vinham devorando as pessoas]”. Para a mesma visão, eles podiam também levar as pessoas para lugares distantes e desconhecidos, onde supostamente as consumiam.

Muito provável que, antes mesmo do contato com os brancos, para povos distantes e desconhecidos, considerados como *a-pe-masá* (outros grupos), já fossem atribuídas ideias de canibalismo, mesmo que hipoteticamente. Contudo, no início desse contato, para além dos grupos aliados dos brancos, ou que estavam sendo sujeitados, aos colonizadores também foi aplicado o termo *masa-ba'ari-masa*, devido os apresamentos e o tráfico de pessoas que implementavam na região.

Com isso, só em um segundo momento, com maior nitidez, os brancos teriam sido chamados *apeka-masá* (gente da mercadoria) e *pekâsãha* (gente da espingarda), nomes estes a partir de suas violências diretas, incluindo o escambo de mercadorias e armas de fogo. Porém, com o tempo, o último termo (*pekâsãha*) é que prevaleceu. Mesmo que à parte, o branco passou então a ser encaixado na narrativa mítica, no episódio de saída dos ancestrais em Ipanoré (K.5.G), com as características que o marcam, em contraste obviamente com os *pa'mîri masa*, como no seguinte relato:

1. [Após os *pa'mîri masa*] saiu ainda um último, o *pekâsîhi*. Mas este não teria direito de viver aqui.

2. *Ye'pâ-Õ'âkîhî* colocou as riquezas em cima de uma peneira⁶. Ao lado tinha uma espingarda, um lápis, um caderno e um livro⁷. “Olhem, está tudo aqui. Tem a acangatara [enfeite de cabeça], o colar e outros enfeites. A espingarda, o livro e as outras coisas também estão aqui. Escolham o que irão pegar”, disse aos nossos ancestrais [isto é, dos *pa'mîri masa*]. Como estes viram os enfeites muito bonitos, eles pegaram as primeiras coisas.
3. Na sua vez, aquele último pegou a espingarda, o livro e as outras coisas. Com a arma ele disparou de imediato três tiros: o primeiro para o lado de cima [da direção do rio], o segundo para o lado de baixo e o terceiro para o alto: pááhh pááhh pááhh. Naquela hora os que pegaram os enfeites caíram no chão apavorados.
4. *Ye'pâ-Õ'âkîhî* então disse-lhe: “Ah! É você o que vai dominar os outros! Vá para lá!” e deu-lhe um empurrão. “Você vai ser demais, muito esperto!”, completou.
5. Depois disso, houve um barulho ao lado, era uma poça na laje da pedra que continha uma água borbulhando de fervura. Como os ancestrais haviam manuseado os enfeites, *Ye'pâ-Õ'âkîhî* pediu-lhes que se banhassem naquela água. No entanto, eles assim não o fizeram por receio da queimadura. Diferente, e ainda que o convite não lhe fosse dirigido, o *pekâsîhî* atirou-se naquela água. Quando saiu ele já estava com a pele mais clara. Aquele ato também o deixou mais corajoso e forte. É por isso que quando os *pekâsâha* pegam os enfeites, ou quando lhes são lançados assopros [ou seja, quando são maleficiados], eles não são atingidos por doenças. Depois disso, os nossos ancestrais tocaram naquela água somente com as palmas das mãos e as plantas dos pés, hoje as partes mais claras dos nossos corpos, mas sem o mesmo efeito.
6. A seguir, entre outras coisas, *Ye'pâ-Õ'âkîhî* passou a ensinar os nossos ancestrais a fazer cumatá, peneira, tipiti [tipos de cestarias de processar a mandioca]... e coisas de tuiúca [argila de fazer cerâmica], como panelas, potes, bacias⁸. [...]
7. O *pekâsîhî* ainda permaneceu por algum tempo. Ele já possuía a barba e o corpo peludo. Estando aí, ele observava atento as atividades das pessoas e disse: “Eu vou para baixo [da direção da foz do rio] e, como eu vejo que vocês fazem coisas de barro, vou enviar de lá coisas de metal, como machados, panelas e outros. Assim, um dia e vou voltar”. Com isso, ele foi embora, o representante dos *pekâsâha*. Por isso, antes aqui só viviam os *pa'mîri masa*. (Adão Figueiredo 2020)⁹

Com efeito, a imagem do branco está relacionada com a arma de fogo (com ela é feito o terror, pelos traficantes de escravos e militares; os tiros deixam os povos da região apavorados), a mercadoria (elemento de doença, mas também de exploração e maus tratos, pelos comerciantes abusivos e violentos), o lápis e o caderno de anotação

⁶ Tradicionalmente, os enfeites de bailes, antes de se vestirem deles, são estendidos em cima de peneiras. Antigamente era uma grande peneira circular chamada *wîhî-bati sewa* (“balaio largo”), que se mantinha suspensa uns 30 cm do solo, com borda que formava uma grade de cipós, e que servia para expor os enfeites na ocasião de grandes festas.

⁷ Em outras versões o livro poder ser uma bíblia.

⁸ Na região, quem faz cestaria é o homem e quem faz cerâmica são as mulheres.

⁹ Uma versão com menos detalhes deste episódio encontra-se em Sarmento (2018: 66-67). Nesta, entre os objetos escolhidos pelos *pa'mîri masa*, também aparecem o arco e a flecha.

(das pesquisas pelos cientistas) e o livro ou a bíblia (da escola e da catequese pelos missionários). Esse conjunto de coisas (*apeká*), junto de certas qualidades – intromissão (invasão), esperteza (no pensamento dos povos da região, o caçula possui a esperteza e inteligência), coragem (sem temor e intimidação), ser forte (inatingível aos assopros maléficos) e observador (do conhecimento alheio) –, dá ao branco os poderes de dominação (“você é o que vai dominar os outros!”), ou seja, o poder para este seria antes de tudo o de dominar. Ao contrário, o poder para os *pa'mâri masa* teria na capacidade de reunir para festa o seu mais alto exemplo, poder este representado na escolha pelos enfeites de baile como riqueza, o que pode ser melhor entendido junto à ideia de direito que têm os povos da região sobre os bens herdáveis.

Ademais, ter sido expulso, portanto não ter finalizado o processo de se tornar *masi di'agĩ* (m. sg. “gente verdadeira”), mas também de ter se banhado em água que lhe deixou mais forte, com a capacidade de não ser atingido por assopros, dá ao branco a condição semelhante à de *wa'î-masa* (gente-peixe), sendo que assim por vezes também é chamado¹⁰. Com isso, os brancos não teriam alma e viveriam como animais. Observa-se, por exemplo, que eles não possuem nenhum cuidado ritual, não necessitam de assopros de proteção e não observam qualquer tipo de restrição. A depender do contexto (aparência física, condição de andarilho [como uma alma penada], capacidade de enganar etc.), como um prolongamento dessa ideia, eles são equiparados e referidos ainda de *wãtĩ*. Rocha (2016: 165-166), por exemplo, deixa escapar, que a ideia de alteridade entre os *kotiria* (wanana) retrata que o branco seria como *watino* (correspondente a *wãtĩ*), porque movido pela cupidez, satisfazendo suas paixões mediante a trapaça e o roubo, tirando vantagem de fraquezas, da ganância e do medo humano para atingir seus próprios objetivos.

Assim, no período em que começaram a circular os primeiros produtos industriais e a se fazer as razias colonialistas, os *ye'pâ-masa* teriam sentido seus efeitos. Na memória do velho Adão Figueiredo, que reproduzimos abaixo, além de indicar os locais em que os *yããhori di'ipeé* estavam àquela época, menciona o início da aquisição de objetos estrangeiros e, mesmo que de maneira indireta, os primeiros contatos do clã com os brancos:

¹⁰ Para uma discussão desse tipo de alteridade, que envolvem ideias de mercadoria, relações de trocas, possíveis modos de predação e da ambiguidade dos brancos com os *wa'î-masa* (gente-peixe) entre os grupos do Ucaiari, ver Andrello (2006: 61-65). Para a ideia dos brancos equiparáveis aos *wa'î-masa* e *wãtiã* ver Rocha (2016).

Nossos antepassados habitavam no *Bu'ti-kapera* [Nascente do Igarapé Agitado] e, depois, no *Ne'ê-pihasáa* [Igarapé do Buriti]¹¹. Conta-se que eram guerreiros [...] e chegaram a fazer viagens distantes, no tempo em que começaram a circular as mercadorias. Tendo notícias dos *pekâsãha*¹², certa vez prepararam canoas e partiram em expedição que durou alguns meses¹³. Assim, quando retornaram trouxeram objetos como machado, terçado, espingarda. Trouxeram também algumas mulheres. Nesse retorno, quando se aproximavam, sinalizavam com “canhões” [a palavra foi dita em português] e *upîti* [buzina, ocarina]. “Eis que os *di'ipee-pô'ra* já vão fazer festa!”, disseram os *akasarã* [grupos conhecidos]. As mulheres cativas foram distribuídas. Mas para que não dessem filhos, deram-lhes remédio [anticoncepcional]. (Adão Figueiredo 2016)

Já a tradição recolhida por Maximiano José Roberto (1928) entre os povos do rio Negro, citada no início do capítulo, conta que certa gente veio subindo o rio da banda de onde sai o sol, assentando aldeias, passando por grupos da mediação da serra do Teyú (o monte Jacurarú), cachoeira do Kurukuhi (S. Gabriel) e chegando na serra de Nubedá (Cucui), onde se fixou. Estes que subiam o rio eram *mira-wara* (“comedores de gente”, em *nheengatu*) e estavam representados por seu chefe de nome Kukuhi¹⁴, que logo fez guerra aos grupos do Ucaiari. Assim, investiu contra os *werekena* e *kuewana*, até que os *tariana* o frearam com embates até no rio Negro. Além de constatar assaltos guerreiros que iam do rio Negro ao Ucaiari e vice-versa, muitos elementos da história levam a pensar da intromissão portuguesa na região.

Avanço dos *kubewa*, *sïopuri weki* e *ereya*

No relato de Marcos Sierra (em Fulop 2009 [1954]: 64-66)¹⁵, *ye'pâ-masi* do clã *ĩ'rêmiri sararó*, é dito que o primeiro assentamento dos *ye'pâ-masa* no Papuri é feito no atual local de Santa Luzia (no baixo Papuri). A seguir conta-se que após três gerações, o chefe e descendente direto de *Yu'úpuri* também chamado *Yu'úpuri* (III) desce com o grupo até Iauareté. O grupo tinha como inimigos os *karijona*, *sotá*, *guayabero*, *kubewa*, *bahúke* e *séru*. Então chega notícia que os *kubewa* vinham invadindo o território dos

¹¹ Anteriormente (Sarmiento 2019: 61), cometemos um equívoco reportando que os *yâhori di'ipeé* estavam neste tempo no Tiquié. Mas aqui o narrador informa corretamente que eles estavam em *Ne'ê-pihasáa*, no *Nĩrĩyá* (Turi-igarapé, afluente do Papuri), ou seja, em um período bem anterior.

¹² Referência do narrador aos brancos, mas aqui não podemos descartar que não estejam incluídos outros grupos nativos ora subordinados.

¹³ Em uma conversa bem anterior, o mesmo narrador faz referência ao rio Negro, mas talvez seja uma releitura sua por maior conhecimento hidrográfico.

¹⁴ O chefe marabitaná Cucuí (de língua arawak), aliado dos portugueses no século XVIII, ou um de seus ascendentes de mesmo nome.

¹⁵ Marcos Sierra seria de meia idade na época e tinha o ofício de *yaí* (xamã-onça). Ele e seu clã são situados no local de Guadalajara, no lado colombiano do Papuri.

Tukano, cujo limite estava na Cachoeira de Iurupari, e já haviam assassinado os siriana nas cabeceiras do Cuduiari (afl. esq. alto Ucaiari). Como enfrentamento, os guerreiros do grupo sobem à região da cachoeira e combatem os últimos três grupos acima mencionados.

Conforme a notícia, a passagem dos kubewa (vindos do Içana) para o Cuduiari, tributário esquerdo do alto Ucaiari, está um pouco antes ou nos inícios da penetração dos europeus. De fato, embora classificados hoje como Tukano orientais, há de se notar entre os kubewa elementos linguísticos e culturais que os indicam como originalmente Arawak. Ademais, eles se relacionavam com os karijona naquela parte alta até a passagem do século XIX para o XX (Koch-Grünberg ([1909] 2005). Além deles, são confirmados até a época grupos inimigos entre as partes altas do Apaporis, do Ucaiari e do Guaviari: karijona (Karib), guayabero (Guahibo), sotá (?), bahúke (?) e séreru (?).

No mesmo relato de Marcos Sierra, seguida à menção do conflito acima, há uma sessão em que entram em cena os *sīopuri wekî* (nome dado aos espanhóis/colombianos) e os *ereya* (nome dado aos portugueses/brasileiros), que fazem guerra entre si. Os segundos conseguem repelir os primeiros (para onde seria hoje as linhas de fronteiras dos estados nacionais na região) e avançam na área até Iauareté. Em consequência o grupo combate os invasores e, mesmo com a resistência, *Yu'úpuri* desce para o Pará (Marcos Sierra, em Fulop 2009 [1954]: 66-69). Como outras versões, há aqui uma leitura própria das violências cometidas pelos estrangeiros, mas chama atenção que acontecimentos e lugares citados correspondem com os fatos da ocupação dos brancos na região.

Para melhor entendimento dessa parte, diga-se que *Yu'úpuri*, cujo apelido é *Wa'ûro*, é considerado o *ma'mí* (irmão maior) ou o *wiôgî* (chefe) geral dos *ye'pâ-masa*. Para os *yãâhori di'ipeé*, e outros clãs *ye'pâ-masa*, o sumiço de *Yu'úpuri* é explicado como uma partida após disputas com *Ye'pârã*, o segundo dos irmãos, o que levou à decisão do primeiro de descer o rio e ir embora da região (ver ainda Maia & Maia 2004: 93-97)¹⁶. Historicamente isso está ligado às ações de violências ou doenças trazidas pelos estrangeiros, no período colonial.

Do Turi-Igarapé ao Ucaiari e daí ao Papuri

¹⁶ As formulações antropológicas sobre os descendentes hoje de *Yu'úpuri*, que moram em cidades como Belém, onde podem ou não serem encontrados, vivem como brancos, mas que retornam para a região já foram discutidas por Andrello (2016) e Rodrigues (2024).

Na versão dos *ye'pârã oyé* contada por Maia & Maia (2004) o avanço dos estrangeiros é colocado depois da partida de *Yu'ûpuri*. Aqui os *ye'pâ-masa* de alta hierarquia acompanhados de alguns outros tinham saído do Turi-igarapé, no Papuri, e foram viver no próprio Ucaiari, nas intermediações de Iauareté, tendo como cunhados e vizinhos os tariana. Aqui teriam tido notícias do que ocorria no rio Negro e foi quando grupos de homens foram recrutados para trabalhar na fortaleza de São Gabriel, erguida pelos portugueses para fazer frente aos espanhóis (cuja construção foi em 1763.) Porém, aqueles homens se frustraram nas expectativas e retornaram – para não dizer que tiveram experiências ruins e fugiram. Tal panorama resultou na decisão dos *ye'pâ-masa* de retroceder ao Papuri, mas só que agora indo refugiar-se no seu alto curso, o que também forçou os tuyuka (e os karapanã) em direção das cabeceiras:

Foi então que vieram a saber que em *Dia-yã'pâra-wi'í*, São Gabriel da Cachoeira, os brancos estavam construindo um “quartel”. De São Gabriel chegaram algumas pessoas até Iauaretê para pedir aos chefes *Ye'pâ-Masa* e Tariano alguns homens para auxiliar nessa construção. E assim, por três vezes foram enviadas turmas de homens para esse trabalho, porém, depois de experimentar o trabalho e ver que era muito pesado, muitos fugiam e retornavam para o Uaupés. Mesmo assim chegavam outros para pedir trabalhadores. Houve um homem chamado *Īrerĩ* que se prontificou a seguir com uma quarta turma de trabalhadores, dizendo que não voltaria de mãos vazias, mas trazendo tudo o que precisava, como fósforos, anzóis, sal, roupa, pentes, teçados e espelhos. *Īrerĩ* pertencia ao grupo *Ye'pâ-masa* chamado *Akâto-kũha*.

Īrerĩ veio igualmente a retornar para o Uaupés como seus companheiros fizeram, sem trazer nenhuma das coisas que pensava conseguir. Ao contrário, pode ver que em São Gabriel da Cachoeira estava havendo uma guerra entre espanhóis e portugueses, e que os brancos viam matando muitas pessoas que encontravam pelas beiradas dos rios. Ao chegar em Iauaretê, contou tudo o que vira *Kĩ'mâro-wa'ûro*. Foi então que este tomou a decisão de retornar ao Papuri, buscando proteção para todos os grupos *Ye'pâ-masa*. [...]

Depois da partida dos *Ye'pâ-Masa*, os Tariano também procuraram se proteger do perigo iminente, afastando-se da beira do Uaupés em direção ao centro da mata. Os Tariano de hoje sabem dizer exatamente o local onde seus antepassados construíram suas malocas nesse período. Alguns afirmam que essas antigas malocas que se situavam na mata eram dos *I'tá-masa*, mas não se trata disso, e sim de uma tentativa de se esconder dos brancos. Enquanto isso, os *Ye'pâ-masa* subiam o Papuri e até o local onde hoje está localizada a comunidade Santa Luzia iam deslocando os Tuyuka em direção às cabeceiras. [...] (Maia & Maia 2004: 105-107)

Entre os *yãâhori di'ipeé* não se conta se acompanharam os demais à região de Iauareté. Mas que foram igualmente ao alto *Ako-yĩ'isá* (Papuri) devido a iminente

A dispersão dos clãs e a passagem ao Tiquié

Passou-se um tempo, os clãs *ye'pâ-masa* tiveram desentendimentos entre si, resultados de *apêkasehe* (maléficos, estragos), ocasião em que morreram muitas pessoas. Entre os principais envolvidos estavam os *ye'pârã pãresi*, *ĩ'rêmiri ãhûsĩro* e *ak̄to pa'ũro-bĩrĩrã*. Assim, entre acusações e outras questões, eles vão se afastando. Ao que se diz, os *yããhori di'ipeé* não quiseram problemas e, junto com os *bu'ũ*, também decidiram por se retirar ao Turi-igarapé. Não obstante assim é visto, não podemos descartar que essa situação possa ter sido gerada por *pehasehé* (epidemia de doença), trazida pelos estrangeiros, mas interpretada como *apêkasehe*, levando a acusações e conflitos que resultaram em afastamentos e dispersões.

Nesse período, o Tiquié teria sofrido uma baixa populacional e o rio recuperou-se em peixes. Assim, os *ye'pâ-masa*, ainda situados no Papuri, tomaram conhecimento através dos *hupd'ãh* de que o Tiquié estava em sua maior parte despovoado e com muita oferta de peixes. Soma-se a isso que o clã *ye'pâ-masa* chamado *yããhori yĩrãpee*, para se afastar mais, já havia descido e se instalado no baixo Ucaiari, no local de *Sêra Yoró* (povoado de Ananás) e que passou a receber visitas de suas irmãs que viajavam com seus maridos desana *wari-diputiro*. Para não enfrentarem as penosas cachoeiras pelo Papuri e Ucaiari, eles iam até o Tiquié por caminhos e desciam por ele até Ananás e vice-versa. Desse conjunto, a notícia de áreas para roças e de peixes no Tiquié se espalhou.

Era o tempo das primeiras distribuições de cartas-patentes, pois conta-se que os tariana de Ipanoré liderados por um tal de *Boôgĩ* passaram a fazer serviços de apresamento aos brancos. Entretanto, após amarrações que atingiram o clã desana chamado *si'piá*, outros clãs desana se uniram aos *ye'pâ-masa* e emboscaram eliminando os captores na cachoeira de *Tõ'oákapaa*, no baixo Papuri. Embora não seja dito pelos *yããhori di'ipeé*, nos parece que houve um temor entre os clãs no Turi-igarapé de que a qualquer momento podiam sofrer represálias. Essa última asserção vem do que é constatado entre os *ĩrêmiri ãhûsĩro* que, em suas versões sobre o episódio, tiveram a consequente mudança do restante do seu clã ao Tiquié, onde já se encontrava um irmão-menor seu chamado *Ãhûsĩro/Massimum* (ver Ñahuri & K̄marõ 2003: 231; Tukano 2016: 257, 2017: 85). Tal acontecimento antecede o período de transferência dos *ye'pâ-masa* e outros que foram ao Tiquié. Essa passagem é, portanto, um evento mais recente na história, tanto que em alguns casos já são mencionados homens com nomes em português.

Como conferido, em 1820, 1848 e 1851 alguns chefes do Ucaiari foram persuadidos como auxiliares do governo (ver Capítulo 2). Entretanto, em 1852, em carta de Jesuíno Cordeiro, diretor da Diretoria dos Índios, ao vice-presidente da Província do Amazonas, além de outras coisas, se diz que “será bom eu nomiar uma pessoa Nacional, para hir estar na Companhia do Tuxaua Masimiano José Xavier residente no rio *Tiquihé* [...] que vae fazer uma Povoação nova no mesmo Rio” (em Tenreiro Aranha 1906: 39).

Ao que se sabe, representantes *ĩrêmiri ãhûsĩro* chegaram a ser levados a Barcelos (o que é relatado como decisão de partir). Todavia, aqui lhes foi prometido documentos de nomeação em prol da arregimentação de trabalhadores na região. A escolha pode ter vindo através de um tariana de Iauareté casado com uma de suas irmãs, chamado *Tõaro-poró*, do qual se diz que assaltava grupos no Tiquié, à serviço dos brancos. Com o decorrer do tempo, Massimium que poderia estar motivado tanto por melhores terrenos e oferta de peixes como pela promessa acima, se mudou para o Tiquié e foi seguido pelo restante do seu clã. De fato, aqui lhe foi entregue a carta-patente das políticas que se exerciam naquele tempo e ele passou a enviar operários para S. Gabriel, Barcelos e Manaus, além de intermediar mercadorias e estabelecer outras interações. Dessa maneira, a maioria dos grupos concorda que os *ĩrêmiri ãhûsĩro* tiveram precedência de chegada nesse rio e, na vez dos demais, Massimium ajudou a indicar os locais e a estabelecer a divisão de áreas.

Quanto aos registros, para os anos de 1851 e 1852, dentre os trinta grupos listados para o Ucaiari, Wallace ([1853] 2004: 579-581) localiza no Tiquié os “macunás”, “taiaçus (‘porcos-do-mato’ [*yesé pō’na*, clã desana])” e “tijucós (‘barros’ [tuyuka])”. No entanto, o naturalista não percorreu o Tiquié e sua lista apresenta lacunas inclusive para as demais áreas. Diferentemente, um ano depois é a primeira vez que se lista o nome “Tucana” (para situados em Taracuí e Ambaúba) no Tiquié (Cordeiro 1853, em Tenreiro Aranha 1907a: 60-62). Isso sugere que, à diferença do que ocorria há mais tempo para o Ucaiari, a passagem ao Tiquié por grupos *ye’pâ-masa* e outros vindos da bacia do Papuri tenha ocorrido na metade do século XIX, isto é, há cerca de 170 anos atrás. Para os *yãâhori di’ipeé* isso dá seis gerações passadas.

Os antigos povos do Tiquié

Narradores *ye’pâ-masa* e desana afirmam que os grupos que antes habitavam o Tiquié foram levados ou aniquilados pelos brancos, enquanto alguns para escapar se deslocaram para o Traíra, o Apaporis, o Pirá-paraná e a zona entre este e o alto

Ucaiari¹⁷. Tudo indica que isso tenha ocorrido no mesmo período em que os *ye'pâ-masa* dizem ter ficado acuados pela mesma ameaça no alto Papuri, tempo correspondente à segunda metade do século XVIII, talvez até os inícios do XIX. No Tiquié, os poucos que restaram teriam se escondido em igarapés¹⁸. Abaixo uma junção de alguns dos seus nomes, segundo conhecedores¹⁹:

Tabela 1. Antigos povos do Tiquié

Tōramu & Guahari (1980)	Machado (1984)	Ñahuri & K̄marō (2002)	Diakuru & Kisibi (2006)	Moura (em depoimento, 2021)
<i>koamana</i> (<i>koamona</i> , barasana?)	<i>buhpuamaçã</i> ("carauatana" – makuna)	<i>eruria</i> (taiwano)	<i>ahurã</i> ("beiju")	<i>añiirã</i> (makuna)
<i>wayerã</i> (yuruti)	<i>cenrã</i> ("abacaxi")	<i>parëroa</i> (barasana)	<i>ahwirã</i> (makuna)	<i>bupu-masa</i> ("carauatana")
	<i>detuarã</i> (letuama)	<i>saroporã</i> (yuhupdéh)	<i>eruria</i> (taiwano)	<i>eruria</i> (taiwano)
	<i>emoãmaçã</i> ("guariba")	<i>waiãra</i> (yuruti)	<i>kawiria</i> (cabiari)	<i>nohã-yarã</i> (tanimuka)
	<i>mehtã</i> (karapanã)		<i>nerõa</i> (miriti- tapuya)	<i>oá</i> ("mucura")
	<i>nohãyarã</i> (tanimuka)		<i>petarã</i> ("tocandira")	<i>parëroa</i> (barasana)
	<i>oá</i> ("mucura")		<i>suriá</i> (siriana)	<i>pĩ'ká-yukiroa</i> ("esp. cucura do mato")
	<i>parenrõan</i> (barasana)		<i>wayarã</i> (yuruti)	<i>tãã-masa</i> ("jacamim")
	<i>waiararã</i> (yuruti)			<i>waiarã</i> (yuruti)
	<i>waumuarã</i> ("esp. cucura")			<i>yahuana</i> (yahuna)
	<i>yapiamaçã</i> ("esp. fruta do mato")			<i>yihiroa</i> ("cantores de som agudo" – o clã <i>ye'pa masa</i> <i>yihiroa</i> ?)
				<i>yohoarã</i> (kurawá-tapuya)

¹⁷ "Na tradição oral tuyuka, [também] afirma-se que o rio Tiquié, antes da chegada dos ascendentes dos moradores atuais, foi ocupado pelos Taiwano, Tatuyo e Karapanã e outros povos que se deslocaram para o oeste espontaneamente e hoje habitam a região do alto Pirá-paraná, Japu e Ti" (A. Cabalzar 2013: 142).

¹⁸ Um último levantamento das etnias e população do Tiquié do lado brasileiro pode ser visto no Plano de Gestão Territorial e Ambiental dessa área (COITUA 2020).

¹⁹ Gentil (2000) apresenta também nomes de antigos povos do Tiquié que, pela proporção, é um levantamento a partir de diversos conhecedores. Em uma parte, os nomes coincidem com os apresentados neste trabalho, em outra parte há também nomes de clãs.

Quanto às atividades guerreiras dos *ye'pâ-masa* com esses grupos nunca perguntei diretamente. Em uma passagem, o velho *yãâhori di'ipeé* Adão Figueiredo apenas mencionou por alto que os antigos trocavam enfeites com os taiwano. Já Gabriel Gentil, do clã *ye'pârã pãresi*, certa vez mencionou em conversa que os *yãâhori di'ipeé* é que teriam eliminado os ocupantes do Tiquié (ver ainda Gentil 2005: 47). Mas isso foi negado pelo velho *yãâhori di'ipeé* Carlos Moura, a quem consultei. Contudo, conta-se que outros *ye'pâ-masa*, estando tanto no Papuri como no Tiquié, atacavam certos grupos, como *yohoarã*, taiwano e *tanimuka*, em áreas mais ao sul e sudoeste, como o Igarapé Castanha e rios Traíra e Pirá-paraná (ver Ramirez & Fontes 2001: 197-198; Ñahuri & K̄marõ 2003: 235-243; M. Oliveira 2016: 95-96).

Os *yãâhori di'ipeé* – do Papuri ao Tiquié

A seguir apresentamos um recorte do deslocamento dos *yãâhori di'ipeé* desde o Papuri, passando pelo Turi-Igarapé e deste ao Tiquié. Iniciamos com a narrativa do velho Carlos Moura, que conta²⁰:

Nosso antepassado *Di'ipeé-põ'rí*²¹, conhecido como *Baya-maké*²² veio do *Ako-yĩ'isá* para o *Kisá*²³. Nos primeiros tempos, este era chamado *Mosákaya* e, ainda, *Watayá*²⁴. Porém, antes da sua vinda, ele viveu em outros locais.

Assim, *Di'ipeé-põ'rí* morou certo tempo num lugar chamado *Āhakāri-kasâ*²⁵, onde tinha toda sua riqueza, como o *basa-bu'sa*²⁶, ou seja, todos os seus equipamentos de festa ou de ritos cerimoniais.

Naquele tempo, ele entregava peixes ao seu irmão-maior *Oâ-kapea*, da alta categoria, pois este considerava o nosso antepassado como predileto²⁷.

Em certo tempo, ele resolveu de ir a um lugar chamado *Wapê-umu*²⁸. Aqui ele cerimoniava com as mesmas riquezas. Mas passado um período, *Baya-maké* se cansou de permanecer naquele lugar e se mudou novamente. O local para o qual se mudou fica defronte a *Osó-paké-peeri*²⁹, mais chamado de *Wa'î-peeri*³⁰. Já nessa localidade o

²⁰ Trata-se de um resumo de um conjunto maior – Uma versão dessa parte aqui apresentada foi feita pelo mesmo Carlos Moura, com interpretação e transcrição em português de Luís Sarmento, datada para o ano de 1990 (ver Anexo I), nas circunstâncias de mobilização do Tiquié para a demarcação da Terra Indígena.

²¹ “Filho da jazida de tuiúca” (tuiúca: argila própria para confeccionar cerâmica).

²² “Filho do tocador-cantor-bailador”.

²³ Papuri e Tiquié, respectivamente.

²⁴ “Urucu-Igarapé” e “Paxiúba-Igarapé”, em respectivo.

²⁵ “Jirau de Inambu Grande”.

²⁶ Adornos de dança.

²⁷ Ou seja, ele entregava peixes nos *po'osehé* (dabucuri), ocasiões de ofertas das primícias.

²⁸ Monte Cunuri.

²⁹ “Poço do Pai dos Morcegos”.

³⁰ “Buraco de Peixe” – Piraquara (no Papuri).

nosso chefe veio acompanhado de seu irmão-menor de nome *Bu'û-põ'rí*, ou seja, *wa'ari ba'pâ* dele³¹.

Devido muita confusão, para adiante, o nosso chefe decidiu por vir ao *Niriyá*³². Aqui ele viveu em um local dito *Mahâ-pikôri-îá*³³. Na verdade, ele viu que seus outros irmãos só davam problemas, motivo pelo qual o levou a procurar distância deles.

Com o tempo, *Baya-maké* percebeu que igualmente ali não lhe era favorável. Assim, decidiu partir novamente. Viajou e chegou em um local conhecido por *Biará*³⁴. Tal lugar fica nas cabeceiras do *Wamýá*³⁵, braço do *Miôya*³⁶, ou seja, já estava para o lado deste rio³⁷.

Após certo tempo, procurou outra localidade. Dessa vez, deixando *Biará*, o nosso avô passou a morar no outro lugar conhecido por *Kitio-koró*³⁸, onde tem uma pequena cachoeira de mesmo nome, *Kitiô-poêwa*³⁹. Também nesse local não ficou muito tempo, mas sabe-se que em todos os lugares onde percorreu ele sempre teve alguma roça com manivas⁴⁰.

Vendo que não tinha chegado ainda em assentamento definitivo, *Baya-maké* tornou a caminhar à procura de outro local para sua morada. Dessa vez, o velho chefe chegou à margem direita do *Wamýá*, em um lugar chamado *Sirîpia*⁴¹, em que está *Sirî-poewá*⁴². Daí veio seguindo pela margem e parou em um lugar que chamamos *Biso-yukisî Kuyarî Ku'sâ*⁴³, pois aí fez uma canoa com *biso*⁴⁴ e com ela veio devagar pelo rio.

Continuando a viagem, o nosso chefe parou na cachoeira chamada *Bîpiá*⁴⁵. Como dito, o velho *Di'ipeé-põ'rí* tinha ao seu lado o seu irmão-menor *Bu'û-põ'rí*. Este viu que aquele lugar era muito bom e que tinha muita fartura de peixe e, assim, pretendeu permanecer ali, onde continua até os dias de hoje. Enquanto isso, *Baya-maké* prosseguiu a viagem e o seu companheiro de jornada o acompanhou até a foz do *Wamýá* com o *Kisâ*.

Finalmente, tendo atingido esse rio, ele foi um pouco à montante e notou sinal de que tinha gente. Afirma-se assim porque ele viu um matapi dos *Eruria*⁴⁶, os primeiros habitantes deste rio, que o chamavam de *aruka*.

³¹ Companheiro de viagem.

³² *Niriyá* (“Igarapé da Dispersão”) – o Turi-igarapé, afluente esquerdo do Papuri, primeiro local de ocupação ancestral dos *ye'pâ-masa* e do qual se dispersaram.

³³ “Pedra da Cauda de Arara”.

³⁴ “Lago de Pimenta”.

³⁵ Umari-Igarapé.

³⁶ Cabari-Igarapé.

³⁷ Isto é, do Tiquié.

³⁸ “Gancho de [Pendurar] Chocalho de Tornozelo”.

³⁹ “Cachoeira do Chocalho de Tornozelo”.

⁴⁰ Isso sugere que *Bayâ-maké* e seu grupo ficava ao menos mais de um ano em cada localidade.

⁴¹ “Andorinhas”.

⁴² “Cachoeira da Andorinha”.

⁴³ “Estirão em que botou [n'água] a canoa de *biso*”.

⁴⁴ *Bisó* (sg. *biso*[g]í) – Tipo de árvore imponente, de casca avermelhada, em que os japus comumente costumam fazer os seus ninhos. No passado distante, a casca dessa árvore podia ser utilizada de improviso como canoa.

⁴⁵ “Aranhas” – Jandú-Cachoeira.

⁴⁶ *Eruria* – Os taiwano, que habitam hoje afluentes do Pirá-paraná e o Cananarí, em território colombiano.

Isso ficava no lugar mais conhecido atualmente por nome de Santarém, logo abaixo da comunidade Bela Vista, onde os moradores pertencem ao grupo *Bu'ú-põ'ra*.

Subindo mais um pouco o rio, o nosso antepassado foi parar na entrada de um pequeno igarapé, que chamamos *Doê-u'ari-maa*⁴⁷. Foi dito assim por que *Baya-maké* tinha o nome de *Doê*, sendo que nele o velho tomou banho e onde iria morar.

Aí também que ele teve o primeiro contato com os moradores deste rio, os *Eruria*. Depois de sinal, eles se aproximaram. Foram estes que explicaram ao nosso avô como era aquela localidade. Estava no remanso de duas cachoeiras, de *Imísaha-Poewa*⁴⁸. Assim é que deram a conhecer o nome de todos os lugares [...].

O nosso avô considerou que o local era muito favorável e tinha muita fartura de peixe e falou que permaneceria nesse lugar. Aqueles habitantes não moravam nas margens e sim no centro da floresta. Isso porque os *pekâsãha* os perseguia nessa época.

Ele então não teve tempo a perder e pôs-se logo a derrubar uma área para roça, aí nas margens do *Doê-u'ari-maa*. Acabando a derrubada e vendo que estava bom, teve que retornar para a sua barraca no *Kitio-koró*, onde a sua mulher se encontrava.

[...] Assim que o velho voltou de viagem, sua mulher lhe contou que, em tempo de sua ausência, toda vez que ela ia para a roça, ouvia um barulho debaixo da terra. Então, o velho quis conferir o que era aquilo. Chegando até o local, resolveram cavar o solo. Não custou muito, quando descobriram um canal de água corrente debaixo da terra e onde vivia uma grande quantidade de peixes de diversas espécies.

A fim de pegar aqueles peixes, armaram um matapi no canal. Assim conseguiram uma grande quantia. E vendo aquele volume, pensaram: “O que é que vamos fazer com todos esses peixes?”. Logo concluíram que seria muito bom fazer um *wa'í-po'osehé*⁴⁹ para o irmão-maior *Oâ-kapea*.

Então resolveram enviar *wererã*⁵⁰ na frente para acertar o dia e momentos de festa. Estes levaram alguns volumes de peixe para demonstrar que havia realmente uma grande quantidade.

Quando seus enviados caminhavam na frente e para aguardar a resposta, *Baya-maké* resolveu parar em sua antiga morada, em *Biará*, enquanto também se ocupou em preparar os instrumentos.

Ao receber os mensageiros, *Oâ-kapea* ficou bem conformado, acertando os momentos de festa.

Chegado o dia, *Baya-maké* foi e chegou na proximidade da morada do seu irmão na metade da tarde. O restante do dia foi de preparo.

Na manhã do dia seguinte o nosso avô teve um encontro especial com seu irmão-maior. Era o *wa'í-po'osehé*. Mas aquele dia era também a ocasião de despedida para com seu irmão.

Ao fim da festa, nosso avô repousou ainda um dia. Somente no dia seguinte se despediu. Mas com seu irmão-maior foi bem discreto, apenas falou que iria agora morar em lugar mais distante e disse que continuaria servindo-o com atenção todas as vezes que pudesse⁵¹.

⁴⁷ “Igarapé onde *Doê* tomou banho”.

⁴⁸ Pari-cachoeira – na margem esquerda do alto Tiquié.

⁴⁹ Dabucuri de peixe.

⁵⁰ Anunciadores de dabucuri.

⁵¹ Ou seja, com as funções de pescador.

Terminando sua despedida, *Baya-maké* regressou a seu novo território, ou seja, para o *Mosakayá*.

Como costumava fazer, no meio do caminho, parou em sua barraca em *Biará*. Foi nesse local que seu irmão *Pãresi*, conhecido como *Ba'tí-torogé*⁵², o alcançou, procurando saber para onde estava indo *Baya-maké*. Ele tinha dito a outros que iria também à procura de novas terras, arrumando suas bagagens e todos os seus instrumentos. Assim, seu grupo pôs-se a caminhar dia e noite para que pudesse chegar aonde estivesse o nosso avô. Na verdade, *Parësi* resolveu fazer essa viagem porque vivia encrencado por lá com os outros irmãos.

Vendo que *Parësi* o tinha alcançado, nosso avô lhe disse: “O que é que você veio fazer aqui junto de mim?”. E acrescentou: “Não quero que você crie problemas como tem feito!”. Em resposta, o *Parësi* falou: “Chegando lá eu me afasto de você. Não se preocupe!”. Tudo isso aconteceu em *Biará*.

Adiante, nosso avô não parou mais em nenhum ponto. Somente o *Parësi* parou no local de *Bipiá*, onde havia se instalado o *Bu'ú-põ'ré*, enquanto *Baya-maké* passou direto até chegar no destino.

Passados alguns dias, *Parësi* apareceu em *Doê-u'ari-maa*. Ao ver aquilo, *Baya-maké* disse para seu irmão: “Quero que você faça conforme falou! Então procure um lugar de sua preferência para fazer casa e roça”.

Porém, *Parësi* nada fez, ficou morando junto de nosso avô e comendo de sua roça. Por causa disso as mulheres de ambos os grupos discutiram durante o serviço de roça. A nossa avó era paciente, mas depois deste ocorrido teve que falar do desconforto.

Ao se deparar com a situação, *Baya-maké* não quis aumentar os desentendimentos. Apenas pediu aos seus que preparassem um rancho para uma viagem. Na verdade, ele pensou em uma nova viagem. E dessa vez seria para um lugar chamado Uaracá, nos meandros de Barcelos.

Como estava insatisfeito com seu irmão *Parësi* não falou que estava viajando. Quando este foi para a roça, arrumou sua bagagem e foi-se em direção do rio abaixo. Depois de algumas horas de viagem, o velho avistou um sítio, chamado antigamente de *Mosâ-bu'a*⁵³, atual São José.

Era por volta do meio-dia, quando o dono do local vinha descendo para tomar banho. Ao perceber que havia gente adiante, grande *Baya-maké* se deteve um pouco na beirada do rio, mas logo os movimentos de remo foram ouvidos, o que levou à pessoas a intuir que tinha alguém baixando de canoa.

Parece que se sabia que *Baya-maké* estava morando à montante, por isso não hesitou e o chamou, sendo correspondido por nosso avô.

O chefe desse local se chamava *Massimum*⁵⁴. E ao se encontrarem, este perguntou para onde o *Baya-maké* estava indo. O nosso avô respondeu que estava indo embora para um lugar chamado Uaracá.

Ouvindo isso, *Massimum* lhe aconselhou dizendo: “Não é bom que você vá embora. Porque já viemos de longe. Como é que você quer ir embora de novo?”. Assim, pediu que ficasse alguns dias em sua casa e

⁵² *Ba'tí-tororã* – apelido dos *ye'pârã pãresi*.

⁵³ “Descida do Urucu” – o local de São José, na margem direita do Tiquié.

⁵⁴ *Massimum* é a forma adaptada do nome Maximiano em português. Em outros momentos se diz que seu nome era mais propriamente *Āhûsîro*.

que tirasse melhor conclusão a respeito. No dia seguinte teria *peêru*⁵⁵. Desse modo, *Baya-maké* aceitou o convite.

Passaram o tempo conversando. Massimum não só aconselhou, mas ainda apontou o lugar onde hoje nós estamos. Era em boa área para plantio, para peixes, entre outros.

Com essa orientação, *Baya-maké* ficou conformado e resolveu não mais prosseguir viagem. Passou aqueles dias em *Mosâ-bu'a* e depois retornaria até sua residência.

No retorno, em alguma hora começou a chover. Devido à chuva, o velho parou em certa margem e pediu aos filhos que procurassem *nikêho-pûri*⁵⁶ para cobrir a bagagem.

Nessa ocasião eles notaram uma terra firme muito boa. Tanto que logo decidiram que derrubariam a mata para uma roça. Assim o fizeram dentro de três dias. Depois seguiram ao *Doê-u'ari-maa*.

Chegando, *Baya-maké* encontrou seu irmão *Pãresi*, mas não lhe falou nada do que havia encontrado e do que tinha resolvido.

Após algum tempo, quando estava em ponto de tocar fogo na derrubada, pediu que seus filhos fossem até lá e que queimassem a área de roça.

Em seguida, nosso avô foi até seu irmão Massimum, com quem conseguiu manivas para plantar. Acabando a plantação, o velho retornou de novo para a casa.

Passando alguns meses, *Baya-maké* foi até a nova roça por duas vezes para capinar o cerrado daninho. Quando viu que a mandioca já estava em tempo de arrancar, resolveu de se retirar do lugar. Assim se separou do *Pãresi*.

[...] Antes de sair disse a este irmão: “Desde o início eu lhe disse para que procurasse outro lugar, mas você não cuidou disso. Então é bom que fique por aqui. Não quero mais que vá atrás de mim. Está aí também a casa e o resto das mandiocas para o teu uso”.

Por fim, acrescentou: “Quanto à área de pescaria, que nos fique assim: abaixo se encontra um paraná, que chamamos *Du'pûsû-yutí*⁵⁷, onde em sua entrada terá um cacuri, como sinal dos limites de nossas áreas⁵⁸. Dalí à jusante será a área de *Baya-maké*. Sua área vem daí até a cachoeira acima. À montante desse ponto é a área de *Yu'ûpuri Buûbe'ra*”.

Tendo assim combinado, o nosso avô desceu e foi morar onde já tinha preparado a roça. A partir desse momento o local ficou conhecido com o nome de Uaracari⁵⁹, hoje entre Santo Antônio e Maracajá⁶⁰, hoje não mais habitado, mas ainda permanece como um local de cemitério.

Porém, sabe-se que os restos mortais do grande chefe *Baya-maké* se encontra para o lado da margem esquerda do Tiquié⁶¹, em um lugar denominado *Wese-peé*⁶², defronte ao cemitério de Uaracari.

Seu nome era *Doé*⁶³, em português foi chamado Adán e seu irmão-menor *Yãâhori* foi chamado Gabí⁶⁴.

⁵⁵ Caxiri.

⁵⁶ Folha de sororoca.

⁵⁷ “Paraná Tumbira” – tumbira (do nheengatu): pulga; esp. peixinho (neste caso).

⁵⁸ Na margem esquerda, conforme disse o narrador, em conversa.

⁵⁹ Na margem direita do Tiquié.

⁶⁰ *Baya-peé* (Santo Antônio) acima, na margem esquerda, e *Yat-kaa-wehero* (Maracajá) abaixo, na margem à direita.

⁶¹ Neste caso, o narrador disse à “direita” em relação de quem sobe o rio.

⁶² O local fica no *Uukayá* (“Igarapé dos Sons Aleatórios”), do lado esquerdo do Tiquié, quase que defronte de Uaracari.

Assim, o primeiro chefe *dasê*⁶⁵ que antecedeu no conhecimento do *Kísâ* foi *Yãâhori Di'ipeé*, juntamente com os seus irmãos *Bu'ú* e *Buûbe'ra*. Quanto ao *Pãresi*, se sabe que este veio só na segunda viagem de nosso avô. (Carlos Moura 2021)

Abrindo um parêntese antes de continuar, quanto aos primeiros grupos que antecederam nessa transição depende de quem conta. A questão envolve disputa, em vista da afirmação de cada clã. Os *ye'pârã pãresi* e os *ĩ'rêmiri ãhûsĩro, ye'pâ-masa*, respectivamente, de *Sirîpa* (Pari-cachoeira) e *Pĩrô Seekaro* (São José), por exemplo, marcadamente também dirão que foram os primeiros (Afonso Machado [1984], em Brandão Diniz 2023: 308-311; Ñahuri & Kũmarõ 2003: 225-230). Entretanto, aqui buscamos apresentar como as coisas foram percebidas pelos *yãâhori di'ipeé*, mesmo considerando um conjunto histórico mais amplo, incluindo contribuições vindas de outros grupos relacionados, a fim de uma análise mais elucidativa das interações, dos acontecimentos e mesmo problemas que os povos da região enfrentavam na época.

Ao que pode ser conferido sobre os *yu'úpuri buû-be'ra*, eles tiveram mais semelhança nos motivos, na trajetória e na proximidade com os *yãâhori di'ipeé* quando passaram da bacia do Papuri ao Tiquié. Em sua versão eles também teriam sido os primeiros a fazer essa travessia. Conforme J. R. Barreto ([2012] 2018: 127), os *buû-be'ra*, vindos de *Wa'ĩ-peeri* e liderados por seu antepassado *Yu'úpuri Sararó Buû-be'ra*, teriam chegado antes no local de *Baya-peé* (Santo Antônio), à margem esquerda do Tiquié, onde construíram uma casa, deixaram uma roça e retornaram. Quando fizeram a viagem definitiva é que alguns *yãâhori di'ipeé* vieram juntos e para o mesmo local. Com isso, os *buû-be'ra* teriam vivido aí até se mudarem para o Cabari-Igarapé, acima e à direita do Tiquié, onde se firmaram. Assim melhor se entende quando os *yãâhori di'ipeé* dizem que os *yu'úpuri buû-be'ra*, além de seus irmãos maiores, também eram seus *pako-põ'ra* (“filhos de mãe” – primos paralelos matrilaterais) e que estiveram próximos em algum tempo em *Baya-peé* e *Yisĩ-u'ari-maâ* (Igarapé do Banho Frio) (ver abaixo). Segue os trechos sobre os *buû-be'ra* partir do *kumû* Luciano Barreto, entre os quais se vê algumas dessas e outras informações:

Assim, seguindo todos os protocolos cerimoniais *Yúpuri Sararó Búbera* passaram a morar em sua casa (*Barsary Wii*) com seu grupo

⁶³ Peixe traíra.

⁶⁴ Aqui o narrador disse Gabí (Gabriel) que é *Yãâhori*, mas em uma conversa anterior disse Yoagĩ (Joaquim), como também consta na escrita de 1990. Entretanto, sabe-se que Yoagĩ foi *pakĩ-akábihi* (irmão-menor do pai), de mais idade, que também os acompanhou.

⁶⁵ “Tukano”.

que já era de um número maior. Em momento oportuno organizaram uma excursão pesqueira ao Rio Tiquié, descendo precisamente em *Baya Pee* (buraco que produz ritual sonoro), atual Comunidade Santo Antônio (margem direita do Rio Tiquié). Essa primeira excursão não passou de uma viagem de reconhecimento para as observâncias precisas sobre o novo lugar. Passado algum tempo houve a segunda excursão onde construíram uma casa e uma roça; assim como ocorreram retornos para queimação e plantio de manivas [...].

Percebendo que tudo estava encaminhado resolveram então migrar para o rio Tiquié, além dos integrantes *Yúpuri Sararó Búbera* vieram alguns *Nhahori Dii Pee*, só depois é que *Yúpuri Waúro* soube da notícia de que *Yúpuri Sararó Búbera* partira para *Kūrsa* (rio Tiquié) e, bastante irritado, quis rever a partilhara que havia feito com *Yúpuri Sararó Búbera*. Sentindo-se traído *Yúpuri Waúro* enviou homens para resgatar os bens partilhados. *Yúpuri Sararó Búbera* não estava mais só, tinha consigo um número maior, entre os quais *Arkūto* [...] que fez com que os grupos enviados por *Yuúpuri Waúro* retornassem arrependidos e de mãos vazias.

[...]

Migrando para o Rio Tiquié foi que os *Yúpuri Sararó Búbera Põra* se estabeleceram em *Way Peeri* (atual comunidade Santo Antônio, Rio Tiquié). Tempos depois, outros grupos Tukano, como *Haunsiro Põra* também migraram para o Tiquié e foram se estabelecendo nos lugares onde vivem nos dias de hoje. Além desses grupos, vieram também os *[Ā]remiri Sararó* que ficaram no Igarapé Cabarí (acima da Comunidade São Domingos Sávio). [...]

No caso do(s) *[Ā]remiri Sararó* tendo conhecimento de que seu irmão *Yúpuri Sararó Búbera* (pai do Eremundo *Buu*) estava morando em *Way Peeri*, *[Ā]remiri Sararó* foi ao seu encontro e convence-o para que fosse morar em suas proximidades, uma vez que naquele lugar tinha mais recursos (se referia a dois Igarapés Onça e Cabarí, ambos com cachoeiras). Convencidos pela oferta os *Yúpuri Sararó Búbera Põra* resolveram se mudar para Cachoeira Periquito (Igarapé Cabarí: *Mionhã*), e ainda antes de ser estabelecerem na atual Comunidade São Domingos Sávio ocuparam diversos lugares, entre os quais, *Kerkéro Poea* (Cachoeira Periquito), *misa Boárima Pitó* (Boca do rio onde apodreceu uma tela de parí) e *Natáru Nhoa* (Ponta do Natal). [...]

Assim se separou do seu irmão menor do sib *Nharir Dii Pe* que permaneceu em *Way Peeri* e seus descendentes hoje moram ainda na Comunidade Santo Antônio e em Maracajá. “Minha finada tia Sabéra sabia disso tudo e dizia que moraram em *Way Peeri* por um longo tempo, mas ela falou pouca coisa, me disse uma vez: ‘foi justamente naquele lugar que nossos ancestrais desceram meu sobrinho. A mesma se de pouca coisa, mas chegou a ver finado *Woo Nii’ho* (do sib *Dii Pe* e que viera junto com *Yúpuri Sararó Búbera* de *Way Peeri* (Piracoara, rio Papurí), como era conhecido, ainda morando no local onde desceram pela primeira vez no rio Tiquié (Luciano Barreto, 2010)” (J. R. Barreto [2012] 2018: 129 e 131)

A fim de somar informações, outras narrativas também trazem detalhes. Como visto mais acima, Massimium do clã *ĭrêmiri āhūsĩro* passou a atuar no Tiquié e, entre outras coisas, intermediava mercadoria. Este fator é importante ao lado da busca de

acesso aos recursos naturais e não pode ser negligenciado, integrando os elementos motivacionais de mudança ao longo do tempo, como segue em Ñahuri & Kũmarõ, quando dizem:

A notícia de seus negócios se espalhou e muitos vinham atrás de mercadorias. Também escutaram que no Tiquié tinha muita fartura de peixes, terras boas para morar e começaram a chegar. Até então não tinha ninguém até as cabeceiras. Só depois apareceram os Tuyuka. Com o passar do tempo, chegaram os *Dipéporã* em *Bayâpé*. Mais tarde alguns Desana em *Bayâpé* e *Waruserekarõ*⁶⁶. Quando *Hausirõ* entrou no igarapé Umari, encontrou seus irmãos *Buí* e *Pamõ*. Eles conversaram, perguntaram onde estava morando e *Hausirõ* indicou para eles morarem em *Imisa Poea* (Pari-cachoeira). Mas, antes deles irem para lá, esse local já havia sido ocupado pelos *Batitorora* (*Parĩsia*). Os *Buíporã* ficaram ajudando *Hausirõ*. Naquele tempo, os *Buberaporã* também já tinham ocupado a região onde estão atualmente, na foz do Cabari. (Ñahuri & Kũmarõ 2003: 229-230)

Como se nota, nesse conjunto de referências são informados também sobre os primeiros grupos e seus alocamentos. De forma quase semelhante, e entre os demais, os *yããhori di'ipeé* são citados também por Diakuru & Kisibi, como segue:

A notícia da mudança de Maximião⁶⁷ para o rio Tiquié divulgou-se rapidamente entre os povos do rio Papuri. Outros grupos de Tukano vieram se instalar como, por exemplo, os Tukano do clã *Buu Porã* (Tucunaré). Com seus cunhados desana, eles vararam de Piracuara, no rio Papuri, até a cabeceira do *Sõasa Ya* (igarapé Vermelho), um afluente do *M# Ya* (igarapé Umari), ele mesmo afluente do rio Tiquié. Ficaram no igarapé Umari no lugar *B#puru Utãmu* (Jandu Cachoeira). Os Desana se instalaram em várias comunidades ao longo do igarapé Umari: São Sebastião, Piracema, Urubu Lago e Tocandira. Os Tukano se apoderaram dos lugares entre Pari Cachoeira e Jandu Cachoeira. Chegou mais tarde o clã tukano *Diipe Porã*, chefiado pelo *tuxaua Ñahori Diipe*. Ele se instalou nas proximidades da cachoeira de *Siripa*, hoje em dia Pari Cachoeira. Muito tempo depois, vendo a fartura de peixes e numerosos lugares bonitos, *Ñahori Diipe* convidou seus irmãos maiores, os *Bati Tororã*, que vieram liderados pelo seu *tuxaua Yupuri Parisi*. Ficaram também na cachoeira *Siripa*, juntamente com seus irmãos *Diipe Porã*. Após viverem juntos durante muito tempo, os membros dos dois clãs acabaram por se desentender e se separaram. Os *Diipe Porã* foram morar no baixo rio Tiquié, no lugar chamado *Uaracari*. (Diakuru & Kisibi 2006: 152-153)

Abaixo é tomado o relato de Tõramu & Guahari. Entre as versões dos *yããhori di'ipeé* com a dos *tõrami kēhíri* evidentemente são notadas correspondências, mas também divergências, estas, sobretudo, em relação a chegada dos grupos *ye'pâ-masa* no Tiquié. A isso, diga-se de passagem, os então narradores, do segmento *tõrami kēhíri* do

⁶⁶ Santo Antônio e São João, respectivamente, um à esquerda e outro à direita.

⁶⁷ O mesmo Massimium (Maximiano).

local de *Warû-sera-koo* (São João), estão na condição de cunhados dos *ye'pârã parêsi*, *ye'pâ-masa* de *Sirîpa* (Pari-cachoeira) (ver mais abaixo), e darão a precedência aos mesmos, mas trazem informações que servem para uma maior visão do contexto histórico e com detalhes adicionais às referências vistas acima. Segundo os autores, após os *îrêmiri âhûsîro*:

Na mesma época chegou outro grupo Tukano com seus irmãos chamado Panisîpôrã⁶⁸. Estabeleceu-se no lugar antes ocupado por outro grupo Wayerã, em Siriribu. Depois deste, veio outro grupo Tukano chamado Matagobepôrã⁶⁹. Tinha vindo de Mahâpîgôrîyeri “Pedras dos Rabos de Arara”. Hospedou-se na maloca de Panisî em Siriribu. Tempos mais tarde, houve uma desavença entre os grupos Panisî e Matagobe, e este último arrasou todas as suas roças, construiu um grande batelão para levar todos os seus irmãos, carregando ainda mudas de mandioca e de outras plantas, farinha e todos os seus haveres. Ao despedir-se do tuxaua dos Panisî, disse-lhe que iria a um lugar chamado em língua geral Uaracari, que fica abaixo de Barcelos, no rio Negro. Esse tuxaua dos Matagobe conhecia o referido lugar por ter estado ali com os Brancos, trabalhando piaçaba.

Saiu à tarde de Siriribu e veio baixando o Tiquié. Parou para dormir à beira do rio. Os irmãos dele foram procurar folhas da palmeira bacaba para construir um tapiri a fim de aí pernoitar. Viram então que havia terra boa, igual à que tinham no rio Papuri. Contaram isso ao seu tuxaua, que foi verificar pessoalmente se isso era verdade. Constatando que a terra era bastante fértil, resolveu construir aí mesmo uma maloca. Aí ficaram durante muitas gerações. O grupo Panisî passou a chamar essa localidade de Uaracari. Fica abaixo da atual povoação de Santo Antônio e foi abandonada porque virou capoeira. (Tōramu & Guahari ([1980] 1995: 61-62)

Doê-u'ari-maa é um pequeno igarapé na margem esquerda do Tiquié, logo abaixo do povoado de Pari-cachoeira. Em visita a este igarapé, em 2021, Luis Sarmiento explicou que o local de casa e de roças devia estar em terras à direita. Descendo o rio, os *yââhori di'ipeé* se instalaram na área que tem os limites entre o *Miôya* (Cabari-igarapé) até o *Botariyá* (Esteio-igarapé), área esta que é considerada como seu *wi'toho* (território, área ou trecho de ocupação).

Além dos *ye'pâ-masa* e *desana*, os *tuyuka* alcançaram o Tiquié no seu alto curso e quando desceram o rio para reconhecimento mais abaixo avistaram os *pamô*, clã *ye'pâ-masa*, situados perto de Pari-cachoeira (A. Cabalzar 2009: 180-182). Os *hupd'äh* que interagem com os *yââhori di'ipeé* ficaram no *Miôya*.

Os *yââhori di'ipeé* no Tiquié

⁶⁸ *Ye'pârã pâresi*.

⁶⁹ *Matagobe-pô'ra* (em *desana*) – termo correspondente a *di'ipeé-pô'ra*.

A seguir apresentamos acerca dos *yãâhori Di'ipeé* já no Tiquié. Continuamos com o depoimento do velho Carlos Moura, que conta:

Os *Di'ipeé* que vieram para o Tiquié eram dois. O primeiro era *Doê* e o segundo era *Yãâhori*. O primeiro foi chamado Adão e o segundo Gabí, em português. Junto deles veio apenas um tio que se chamava *Yoagf*⁷⁰, ou Joanico, em português.

O filho de *Doê* foi *Ãhûsïro*, que se chamou Joaquim [I]. Já *Yãâhori* teve *Akêto*, que se chamou Semeán⁷¹. *Ãhûsïro* teve duas mulheres *pamóá*⁷². A primeira não teve filhos. A segunda teve um filho que foi *Yu'úpuri*, que se chamou também Joaquim [II].

Por sua vez, *Akêto* foi para o *Wa'íya*⁷³, onde viveu não se sabe por quantos anos, mas voltou com três filhos e netos. Como se casaram com as mulheres de lá, eles foram já falando a língua do pessoal e quase esqueceram a língua própria.

Nesse tempo, os outros que haviam ficado por aqui, vendo que as mulheres não estavam gerando crianças, foram buscar mulheres *siriá* para os filhos de Joaquim [II], os avôs de vocês⁷⁴. Aí parece que se multiplicaram.

No entanto, com o tempo veio doença feia de *dîtyoha*⁷⁵, que matou todos os *masá ma'mi-sîmîá*⁷⁶, ou seja, estes se acabaram completamente. Sobrou apenas um filho de cada no *basaka' wi'i*. Por isso eles destruíram aquele *basaka' wi'i* e se mudaram para cá, no *Wese-peé*⁷⁷, onde *Doê* morreu. Ali que eles ficaram, para dentro da mata, não se sabe quantos anos.

Passou-se o tempo, conseguiram outra mulher para o *masá ma'mi* de nome *Yu'úpuri*, que também se chamou Adão [II], o avô de vocês⁷⁸. Ele foi morar com os sogros e cunhados dele, os *Ne'eroá*⁷⁹, no *I'tabu'ti-bu'a*⁸⁰. Lá é que apareceram os filhos dele, que são *Doê*, que foi chamado José, e *Yãâhori*, dito Joaquim [III], e *Bu'ú*.

Neste período vocês ficaram como que afastados de nós⁸¹. Quando retornaram, foram ficar em *Wese-peé* e faziam roça onde é *Baya-peé*⁸², para o lado de cima. Somente quando bebiam é que se juntavam. Não era muita gente, mas umas quatro cabeças que se juntavam⁸³. Diziam brincando, entre si: “Os *di'ipeé-põ'ra* sentam-se só em um banco!”, porque eram poucos.

⁷⁰ O nome vem de Joanico ou Joaquim.

⁷¹ Corruptela de Simeão.

⁷² Tatuyo.

⁷³ Pirá-Paraná.

⁷⁴ Ou seja, o narrador que é *yãâhori di'ipeé* está falando dos *ma'mi-sîmîá* (irmãos maiores) do grupo, se dirigindo para o autor desse trabalho.

⁷⁵ Diarréia de sangue.

⁷⁶ *Masá ma'mi* (primogênito – pl. *masá ma'mi-sîmîá*).

⁷⁷ No *Uukayá*, igarapé à esquerda, quase defronte à Uaracari.

⁷⁸ Em outra comunicação (2021), o mesmo conhecedor informou que este *Yu'úpuri* era filho de *Ãhûsïro*, que era filho de *Yu'úpuri* (Joaquim [II]).

⁷⁹ Miriti-tapuya.

⁸⁰ Cunuri-Igarapé.

⁸¹ Ou seja, entre os *yãâhori di'ipeé*, os *ma'mi-sîmîá* (irmãos maiores) ficaram afastados dos *aka-bihîrã* (irmãos menores).

⁸² “Buraco que Emite Sons Musicais” – corresponde ao local de Santo Antônio, na margem esquerda do Tiquié.

⁸³ Ou seja, quatro indivíduos.

Depois vieram e ficaram aqui no *Yis̄-u'ari-maã*⁸⁴ junto de nós⁸⁵. Neste igarapé chegou também por certo momento uma parte dos *Buû-be'ra*⁸⁶, porque eles eram *pako-põ'ra*⁸⁷. Aí nossos avós viveram por muito tempo. Quando chegou de novo esse *dīyoha* é que desistiram e os *ma'mi-simiá* voltaram de novo para *Baya-peé*. Nós já estávamos no *Yaî-eheroya-kisá*⁸⁸.

Lembro-me que quando eu tinha oito anos os teus pais foram embora”. (Carlos Moura 2021, em memória)

Em continuidade do texto de Tõramu & Guahari, vemos a dispersão dos desana, centrada no clã *tõrami kēhíri*, a partir do momento que estes estão no Cuiucuiu-Igarapé, no Papuri. Aí acontece a captura de três de seus rapazinhos pelos brancos, que serão levados a Ipanoré. Entretanto, aqui se encontram mulheres *ye'pâ-masa* casadas com os tariana do local. Intercedendo pelos filhos de suas irmãs casadas com os desana elas interpelam junto aos maridos a que os brancos libertem os rapazes, o que acederam. Aqui também há informações junto aos *yãâhori di'ipeé*. Estes que já haviam passado ao Tiquié, ao ouvirem da notícia, representados por seu chefe, vão até Ipanoré, a fim de resgatar os rapazes e entregar-lhes as filhas em casamento. Desse modo, a união de um deles com uma moça *yãâhori di'ipeé* dará a descendência dos *tõrami kēhíri* no Tiquié. Embora coloque o episódio antes que os *yãâhori di'ipeé* deixem temporariamente a área de *Baya-peé* para ir viver no *Yaî-eheroyá*, acreditamos que seja em um tempo muito anterior a isso, já que o velho chefe ainda estava vivo. Assim é que segundo as palavras daqueles:

O tuxaua dos Matagobe, cujo nome em português era Adão, estando em Uaracari soube do rapto de três rapazes do rio Cuiucuiu. Disse a seus irmãos:

– “Vou resgatar esses rapazes, porque são nossos sobrinhos⁸⁹. E aqui não temos primos-cunhados para casarem com nossas filhas”.

Mandou as mulheres preparar farinha para a viagem e seguiu até a Cachoeira de Ipanoré.

Feitos prisioneiros [sic] pelos Brancos, os três rapazes foram levados até a Cachoeira de Ipanoré. Aí viviam suas tias Tukano, irmãs de suas mães, que se haviam casado com índios Tariano. Ao saberem que haviam aprisionados parentes seus do rio Cuiucuiu, foram ver quem eram. Verificaram que eram seus sobrinhos, filhos de suas irmãs casadas com Desana. Os índios Tariano já eram documentados pelo

⁸⁴ “Igarapé de Banho Frio” – igarapé chamado ainda *Yaî-eheroyá*, na mesma margem, à direita, e abaixo de Uaracari.

⁸⁵ Ou seja, junto do seguimento a que pertence o narrador.

⁸⁶ No local tem ainda pés de umari, que estes teriam plantado aos seus filhos.

⁸⁷ *Pako-põra* (filhos da irmã da mãe).

⁸⁸ Ou seja, o seguimento do narrador já estava no local de *T̄'ó-yã'ari-yõa*, chamado mais propriamente *Yaî-kaa-wehero* (Maracajá).

⁸⁹ No caso *paákāharā* (filhos de irmãs) – em termos *pa'm̄ri masa* não existe propriamente a condição de sobrinhos como entre os ocidentais; os rapazes da história estão como filhos de irmãs e cunhados preferenciais.

Serviço de Proteção aos Índios (SPI)⁹⁰, por isso os Brancos tiveram que respeitá-los. A pedido de suas mulheres foram falar com os Brancos a fim de que libertassem os rapazes, no que os Brancos acederam. Passados dois dias, o filho do tuxaua Tõrãmũ Kêhíri voltou a sua maloca no rio Cuiucuiu. Os dois outros rapazes ficaram morando nas casas de suas tias.

Chegando em Ipanoré, o tuxaua dos Matagobe conversou com essas mulheres, contou a viagem e o motivo de sua chegada até ali. Acabou trazendo os dois jovens, dando uma de suas filhas em casamento a um deles. Esse foi nosso tataravô. Isto é, dos Desana das povoações denominadas em desana Bayagobe e Warusererukã, ou seja, respectivamente Santo Antônio e São João no rio Tiquié⁹¹. Junto com a sua filha, entregou a maloca e as plantações, construindo outra mais abaixo, num lugar chamado Yũhsuariburu “Morro do Frio”⁹². Entregou também a esse genro a parte fronteira do rio, onde lhe cabia pescar, bem como o terreno equivalente, mata adentro. (Tõramu & Guahari ([1980] 1995: 62-63)

Os *tõrami kêhíri* dividem-se em dois segmentos. Os considerados irmãos maiores foram morar em *Baya-peé* e os irmãos menores ficaram em *Warû-sera-koo* (São João) (Ribeiro 1995: 34-35). Os primeiros tornaram-se afins dos *yãâhori di'ipeé* de *Baya-peé* e os segundos mais afins dos *ye'pârã parêsi* de *Sirîpa* (Pari-cachoeira). Entre os *yãâhori di'ipeé*, conta-se que os *tõrami kêhíri* que vieram a ser seus cunhados antes estavam no *Wi'esayá*⁹³ (Tapuru-Igarapé), à margem direita e um pouquinho abaixo de *Baya-peé*. Quando ambos os grupos começaram a trocar irmãs como esposas, os primeiros convidaram estes ao local. Diferente se diz que, certa vez, os *tõrami kêhíri* de *Warû-sera-koo*, querendo também mulheres para eles, atacaram os *yãâhori di'ipeé* em Uaracari, mas estes os venceram, fazendo-os rolar o grande barranco até a água.

Quanto ao nome “Uaracari”, em um primeiro instante pode ser uma alusão ao Aracá (variantes: Aracari, Uaracá, Uaracari), afluente à direita do Demini, para onde muitos eram levados a trabalhar, em extração de salsaparrilha, piaçaba etc. Contudo, a parte anterior do relato de Tõramu & Guahari alega que o ponto fica abaixo de Barcelos e que o chefe dos *di'ipeé-põ'ra* conhecia o referido lugar por ter estado ali com os brancos, trabalhando piaçaba. Desse modo, temos uma referência direta à Aracari, o antigo local de Carvoeiro.

Para algumas informações, Araújo e Amazonas ([1852] 1984: 39) diz que em 1833 essa povoação retornou a ter o antigo nome e constava de 1.097 almas em 140 fogos. Sobre os serviços: “Cultiva mandiôca e fructas, arroz, café, cacau e algodão, de

⁹⁰ Diretoria dos Índios.

⁹¹ *Baya-peé* (Santo Antônio) e *Warû-sera-koo* (São João) – este na margem direita, acima do primeiro.

⁹² Correspondente a *Yisî-u'ari-maâ*, abaixo de Uaracari.

⁹³ “Igarapé do Agito do Pinauaca”.

que tecem pannos e redes, e de que já houve huma fabrica por conta da Fazenda. Manipulão azeite de tartaruga no Rio Branco, e extrahem salsa e breu”. Como o antigo chefe dos *yãâhori di'ipeé* (ou outro) foi parar nesse tempo a este lugar se pode imaginar, agora como retornou é uma lacuna que não nos foi dada a conhecer.

No Tiquié, o antigo povoado de Uaracari está em uma margem alta à direita do trecho acima referido. A terra do local é avermelhada e contém pedaços de cerâmica. Em volta há capoeiras, com pés de bacaba desde a descida para o antigo porto, pois são duráveis e se reproduzem mesmo em mata cerrada. No passado, para o lado atrás havia caminho que levava ao *Yisê-u'ari-maâ*. Em um córrego que está próximo à montante era onde se guardavam as flautas *miriá*.

Ao que consta, o primeiro seguimento do clã o habitou com mais constância, mas houve intervalos em que o local deixou de ser habitado, por circunstâncias de doenças, maior proximidade com o segundo seguimento e intercasamento, além de que não podemos descartar as violências externas, pois não se pode desconsiderar que havia recrutamentos que promoviam os comerciantes. A geração de Venceslau, Luciano, Matias e Marcelino, duas gerações antes da atual, teria sido a última a nascer no local.

De fato, o último momento de moradia em Uaracari pelo primeiro seguimento pode ter durado pouco, pois conforme o velho Adão Figueiredo (filho de Luciano), nascido em 1947 em *Baya-peé*, mas também pelo depoimento de Carlos Moura acima, pouco antes disso eles se movimentavam entre *Wese-peé* e *Baya-peé*, embora em fins da década de 1920 uma última família ainda foi vista ocupando o local. Já o segundo seguimento que se encontrava em *Yisê-u'ari-maâ* se mudou um pouco antes ao local de *Yai-kaa-wehero* (Maracajá) abaixo. No ano de 1928, o marechal Boanerges Lopes de Sousa pôde fazer parada nas duas localidades e relatou o seguinte:

Maracajá é um pobre núcleo de *tucanos*, cujo tuxaua é o Capitão Tonquinho (Cavanhaque). É constituído por uma casa e duas barracas de palha, acusando a estatística do padre 49 pessoas⁹⁴. O Capitão é muito amável e gosta de negociar com os civilizados. Vendeu-nos carás e abacaxis.

Em seguida, vem *Uacari*, grande maloca à margem direita, bonito sítio, no belo planalto que se estende até *Bela Vista*. A maloca precisa de grandes reparos. Seria preferível deitá-la abaixo e construir nova, assim me disse o Capitão Henrique. Não dispõe, porém, de gente para obra de tamanho vulto, pelo que se contentou em levantar duas casas

⁹⁴ A referência é ao padre João Marchesi.

de palha ao lado. Comprei do Capitão uma lança para a nossa coleção⁹⁵. [...] (Lopes de Sousa 1959: 171)

Com a saída para outros locais, Uaracari permaneceu como um cemitério. Este está no lugar das antigas habitações, em uma grande área retangular descampada. Não deixou de ser um belo lugar. As famílias que permanecem no Tiquié buscam sempre mantê-lo limpo. Entre as várias sepulturas de tempos mais distantes que aí estão, a última é a do velho Marcelino Sarmiento⁹⁶, que faleceu em *Baya-peé* em 2009.

Em relação ao lugar chamado *Wese-peé*, em que foi sepultado o chefe *Doê*, como dito fica para dentro do *Uúkaya*, do outro lado meio que defronte de Uaracari. Hoje a mata até lá está bastante fechada. O pequeno igarapé, que no passado foi o lugar dos preparos de enfeites de dança, tem sua nascente mais ou menos para o lado de trás de *Baya-peé*. Na primeira vez, de lá é que os antigos vieram fazer roça até aqui.

Nos últimos anos, em *Baya-peé* havia três famílias de homens *tōrami kēhíri* com esposas *ye'pâ-masa*. O local já possuiu estrutura de um povoado maior, sendo inclusive sede da UNIRT (União das Nações Indígenas do Rio Tiquié), fundada em 1991, hoje é um sítio bem conservado, com casas e áreas de roças. Também em *Yai-kaa-wehero* havia cinco famílias de homens *yãâhori di'ipeé* com esposas desana e pira-tapuya. Como veremos, a partir dos idos de 1950 algumas famílias *yãâhori di'ipeé* foram se dispersando. Atualmente, além dos dois núcleos, outros representantes estão em Paricachoeira, São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro e Manaus.

Os *yãâhori di'ipeé* possuem dois segmentos, o primeiro descende de *Doê* e o segundo de *Yãâhori*, o que representa a ordem de *ma'mi-simíá* (irmãos maiores) e *akabihírã* (irmãos menores), respectivamente. No passado, quando viviam juntos, os primeiros teriam as funções de chefia (*wiôrã*: chefes, donos) e os segundos guardariam as funções rituais (*baserã*: xamãs, especialistas rituais). Essa ideia ainda se guarda na concepção dos velhos. Sem mais as gerações anteriores, nota-se que entre o primeiro segmento se conservou melhor o *kitimorí* e o *basesehé*, lembrando sua antiga prerrogativa.

Com o avanço das coroas e dos estados, as famílias foram aos poucos ganhando ou adotando nomes estrangeiros, na maioria dado por representantes do governo, militares, comerciantes, viajantes e missionários, o que se pode constatar tanto pelos

⁹⁵ No Museu do Índio, da Funai, no Rio de Janeiro, há entre outros uma lança-chocalho. Não especifica, mas sabe-se que é de povos da bacia do Ucaiari.

⁹⁶ Pai de Luís Sarmiento e irmãos.

registros anteriores como pelas tradições orais dos diferentes grupos. Contudo, com a chegada dos salesianos na região, através do batismo e matrimônio, que também seriam exigências para os filhos entrarem nos internatos escolares, as famílias deviam ganhar de uma vez nomes e sobrenomes em português. Antes as crianças do Tiquié podiam ser levadas para o internato da missão de Taracuí, pouco acima de onde àquele deságua no Ucaiari, de onde os missionários saíam para fazer as itinerâncias e os sacramentos em ambos os rios. De 1940 (ano de inauguração da missão de Pari-cachoeira) até 1990 os registros de matrimônios da paróquia de Pari-cachoeira dão conta de 863 casamentos, incluindo o de pessoas que se casavam em Taracuí, mas que eram da área de abrangência da missão no Tiquié (A. Cabalzar 2013: 148-150), isto é, no período de cinquenta anos, quando as tradições sofreram os maiores declínios.

Naquele contexto, no Tiquié, o primeiro seguimento dos *yãâhori di'ipeé* em *Baya-peé* ficou com o sobrenome Sarmiento⁹⁷ e o segundo seguimento em *Yai-kaa-wehero* com o sobrenome Moura. Em Santa Isabel do Rio Negro, a família do velho Luciano, antes Sarmiento, depois passou a se chamar Figueiredo⁹⁸. Abaixo segue um diagrama da genealogia do primeiro seguimento dos *yãâhori di'ipeé*, do que se sabe até a geração mais velha ainda viva (os erros podem ser corrigidos):

⁹⁷ Os velhos afirmam que antigamente existiu um militar de sobrenome Sarmiento, mas nunca especificaram se esse teria passado na região realmente. Os sobrenomes dados aos grupos nativos no Alto Rio Negro geralmente remetem a políticos, militares, funcionários do governo, missionários, patrões do extrativismo e comerciantes dos três últimos séculos (ver Capítulo 5). Alves da Silva (1977 [1962]: 304 e 308) pontua para 1955 um seringalista de nome Armando Sarmiento, mas no alto Ucaiari que, de passagem, observou uma festa entre os kubewana. Entretanto, a afirmação dos velhos parece estar ligada à figura de Joaquim Sarmiento (1845-1914). Este militar e político nasceu em Manaus, foi inspetor do ensino, tenente-coronel da Guarda Nacional, chefe da Fazenda Pública do governo da Província do Amazonas, segundo vice-presidente e presidente da província do Amazonas entre julho a outubro de 1884, foi senador da República do Brasil em 1891, superintendente municipal substituto de Manaus e prefeito interino de Manaus em 1912. Foi também diretor do Instituto Benjamin Constant, internato para meninas órfãs, e colaborador do jornal Amazonas (informações públicas). Uma rua no centro de Manaus ganhou o seu nome.

⁹⁸ De acordo com Adriano Sarmiento, além de Venceslau, Luciano teve outro irmão (mas não deixou descendente). Ele teria viajado para baixo e quando retornou disse que eles deviam se chamar Figueiredo, mas nunca perguntei o motivo.

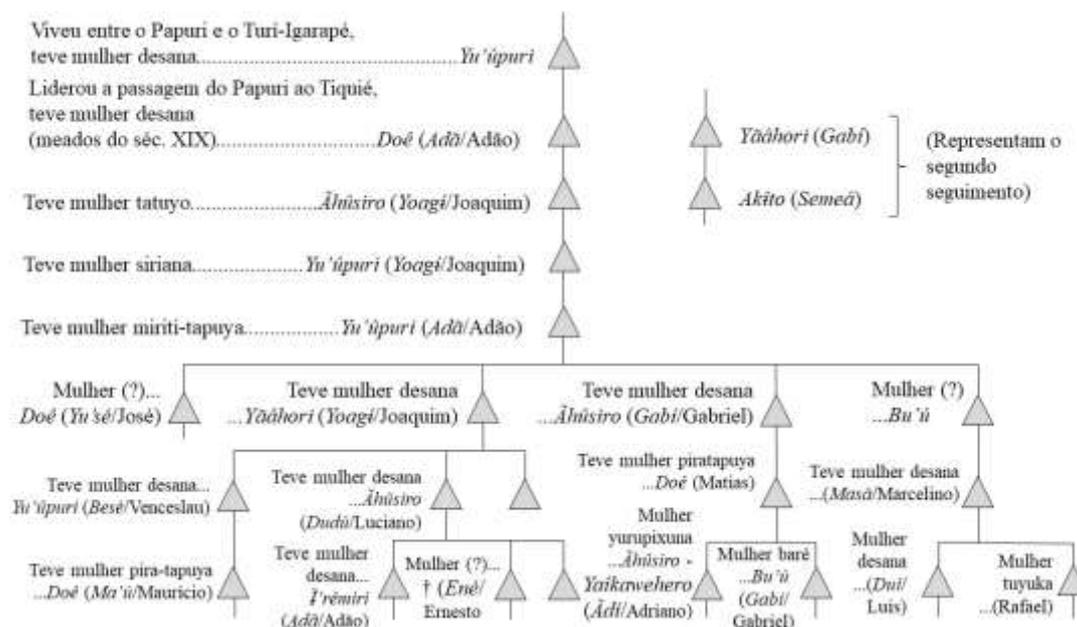


Figura 3. Genealogia do primeiro seguimento dos *yãâhori di'ipeé*.

Do Tiquié ao Teiá

Matias Sarmiento (-1988) foi filho de Gabriel Sarmiento, *ye'pâ-masi* do clã *yãâhori di'ipeé*, com Maria dos Santos, desana do clã *tõrami kêhîri*. Ele nasceu em Uracarí e recebeu o nome de *Doê* (como era pequenino na infância, deram-lhe o apelido de *Doêtihiro*)⁹⁹. Seu filho Adriano Sarmiento (1953-)¹⁰⁰, conta o seguinte:

Logo após o nascimento de Matias seu pai se separou de sua mãe¹⁰¹. [...] Quando Matias já estava crescidinho a mãe se juntou com outro homem. Mas este era muito ruim, maltratava o meu pai, sovinava comida e fazia tiro de espingarda passar por cima da cabeça dele. Estas coisas provocaram briga entre as partes. Foi quando o tio Venceslau, o primo-irmão mais velho dele¹⁰², o tomou e ficou com a guarda do menino. Assim, foi este quem o criou.

Não se sabe como, mas quando ficou rapazinho, veio para Tapuruquara¹⁰³ para trabalhar e aí ficou trabalhando com um senhor chamado Fileto [...]. Passado o tempo, papai voltou ao Tiquié junto de seus parentes.

⁹⁹ Explica-se que, do ponto de vista dos *yãâhori di'ipeé*, o nome *Doêtihiro* apenas os clãs *ye'pâ-masa* mais altos na hierarquia podem ter na sua lista onomástica.

¹⁰⁰ Adriano/Andí tem o nome de *Âhûsiro* e o apelido de *Yaî-kaa-wehero*.

¹⁰¹ Não se sabe muito bem, mas Gabriel, o pai de Matias, foi ao Papuri e de lá chegou na região de Iauareté, onde conheceu outra mulher, com quem teve as filhas Erclíia e Guilhermina, que depois encontraram Matias. Ao que parece, o motivo de sua viagem está ligado à implantação da missão salesiana em Iauareté que acontecia em 1929 e que demandou muitos trabalhadores para as construções.

¹⁰² É usado o termo *mamí* (filho do irmão maior do pai).

¹⁰³ Mais especificamente na ilha de Tapuruquara, acima de Santa Isabel do Rio Negro.

Lá, perceberam que Matias já queria sair deles novamente. Então, entregaram-lhe uma mulher desana, com quem o casaram. Com essa mulher ele teve um casal de filhos¹⁰⁴.

Passou-se certo tempo ele ficou viúvo. [...] Um dia soube que tinha trabalho em Taracuí, na construção do colégio salesiano, e foi para lá. Assim, durante os serviços, foi observado pelos padres que ele era muito bom e ativo nos compromissos, embora sendo analfabeto. O diretor da casa era o padre João Marchesi¹⁰⁵ [...]. Lá havia uma jovem pira-tapuya, que vivia no colégio com as salesianas e era órfã de pai e de mãe. Então o padre se aproximou, explicou e propôs que pudessem se unir. Foi assim que fizeram o casamento dos dois. Essa é a que seria minha mãe, Antônia¹⁰⁶.

Matias e Antônia tiveram nove filhos: Áurea Maria, Adriano, Jacinta, Bernadete, Isabel, Gabriel, Maria, Sebastiana e Evanilda¹⁰⁷. Os três primeiros nasceram em Santo Antônio, no Tiquié, e os outros no Teiá. [...] Naquela época, havia muita gente para as áreas de roças e os peixes estavam mais difíceis. Isso levou a brigas e assopros, sendo que os filhos anteriores dos meus pais nasciam e morriam.

Matias, então, lembrou que quando viajava ele conheceu o Teiá, fazendo serviços em embarcação. Neste rio não havia propriamente moradores e tinha terras abundantes, propícias para roças, além de que aqui era farto de peixes.

Era o ano de 1956 e, junto com sua família, Matias decidiu ir em busca de outro momento para suas vidas. Assim, preparou-se e viajou durante semanas. Até que chegou na foz do Teiá.

Como ele precisava de uma paragem para pernoitar, lembrou que abaixo da desembocadura do rio, tinha um local aberto e de laje de pedras, conhecido como Paxiquari¹⁰⁸. Ao aportar, percebeu que naquele lugar então tinha casa e pessoas.

Um homem desceu ao porto. Saudou-os. Como percebeu o idioma, disse que também falava a língua. Assim, perguntou de onde eram e para onde estavam indo. Matias se apresentou e disse-lhe que viam do Tiquié e contou sua história.

Aquele homem se chamava Lino Lima. Ele ao perceber quem era Matias, pediu para chamar imediatamente sua esposa. Quando esta chegou, ele lhe disse: “Olha! Você sempre falou que um dia iria encontrar seu irmão? Agora ele está aqui!”. Eles nunca haviam se visto. Mas assim é que se encontraram. Ela se chamava Guilhermina e era filha também do seu pai, com outra mulher que teve na região de Iauareté.

Parece que um dia souberam que Matias fora visto no Teiá e decidiram vir atrás para encontrá-lo. Então, aquele momento foi de choro.

Guilhermina disse ainda a Matias que ele tinha outra irmã, chamada Ercília, casada com Joaquim, irmão de Lino – eram duas irmãs

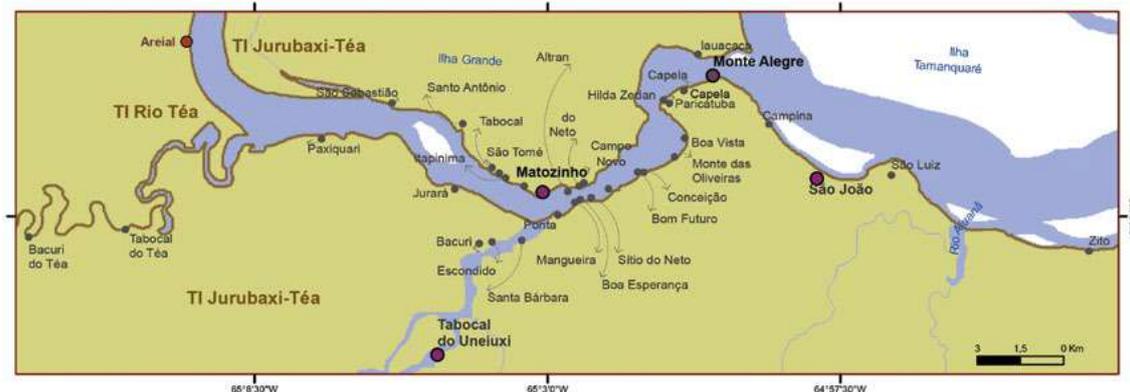
¹⁰⁴ Um morreu ainda no Tiquié e Guilhermina foi levada ao internato em Santa Isabel do Rio Negro e daí para Manaus pelas salesianas. Soubemos que ela já é falecida.

¹⁰⁵ Padre João Marchesi foi o fundador da missão de Taracuí, mais tarde bispo prelado do Rio Negro.

¹⁰⁶ Como já se informou, Antônia, era filha de Ricardo Vasconcelos, pira-tapuya do clã *wehetará* e Maria da Silva, tukano do clã *yãahori yĩrãpee*.

¹⁰⁷ Áurea Maria morreu quando faziam a viagem ao Teiá. Jacinta e Maria morreram ainda criança.

¹⁰⁸ Paxiquari (Pequeno buraco de tartaruga) – o nome vem de um profundo buraco na escarpa da laje, avistado somente na seca. O local de Paxiquari depois passou a ser ocupado pelo sr. Graciliano Venâncio, *ye'pâ-masî* do clã *bayâ-põ'ra*, e família.



Mapa 14. Paraná do Uneuexi – aproximação da região destacada no mapa acima.

Depois de algum tempo, os primos-irmãos de Matias, Venceslau Sarmento (Behsé) e Luciano Figueiredo (Dudú)¹¹¹, chegaram de Santo Antônio, com suas famílias. Moraram em Tabocal e no local chamado Serraria, pouco acima da foz do Teiá. Por sua vez, os *pako-põ'ra* (“filhos de mãe” – meios-irmãos maternos, neste caso) de Matias, chamados Eduardo (Idú) e Pedro Sampaio (Péduru), com suas famílias, vieram também do Tiquié e igualmente chegaram em Tabocal¹¹². Junto veio a sua mãe. Eles são *ye'pâ-masa* do clã *ĩ'rêmiri ãhûsĩro* e saíram do local de *Ĩtítaha* (São Francisco). Já o irmão de Antônia, José Vasconcelos, pira-tapuya do clã *wehetará*, foi morar com a família no local chamado Cupaúba, no vizinho Uneuexi. Em Tabocal teve ainda outras famílias, como dos pira-tapuya Vicente e Justino Vasconcelos, do tukano Firmiano Vasconcelos e outros.

Ademais, no Teiá havia chegado também um segmento dos *bayâ-põ'ra*, *ye'pâ-masa* que desceram do Ucaiari, representado pelo senhor Bibiano Venâncio¹¹³, e um segmento dos desana, representado pelo senhor Domingos Aires¹¹⁴; enquanto outro seguimento dos pira-tapuya *wehetará* de sobrenome Garcia, do Papuri, chegou

¹¹¹ Os três eram primos-irmãos entre si. Venceslau Sarmento é pai de Maurício Sarmento e irmãos. Luciano Figueiredo é pai de Adão Figueiredo e irmãos. Marcelino Sarmento permaneceu em Santo Antônio e ele é pai de Luís Sarmento e irmãos. Hoje os descendentes de Venceslau e Luciano vivem em Santa Isabel do Rio Negro. Os descendentes de Marcelino vivem em Pari-cachoeira e São Gabriel da Cachoeira.

¹¹² Hoje seus descendentes vivem em Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

¹¹³ Renato Venâncio é morador com sua família de Tiradente. Ele conta que nasceu em 1935, no Uaiuanã (rio abaixo); é filho de Bibiano, que é filho de Mariano; seu avô Mariano é de um local chamado Pituina (Camarão), no Ucaiari. Dos irmãos: Graciliano, Renato, Teodoro e Belmiro, os três primeiros foram *kumuá*, mas Renato também adquiriu a funções de *yaĩ*. Tanto Renato como Graciliano (em memória) foram interlocutores do autor deste trabalho. Seus descendentes vivem nos locais de Tiradente, Bacuri e Tabocal, no Teiá; Paxiquari e Nazaré, no Paraná do Uneuexi; Timoni, na Ilha Grande; e Santa Isabel do Rio Negro.

¹¹⁴ Seus descendentes vivem no local de Timoni, além de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

igualmente em Serraria, acima da foz do rio. Os Venâncio e os Aires viviam rio acima, como em Tiradente e outros locais, mas com a escolinha tiveram famílias que foram viver em Tabocal. A família do senhor Belmiro Venâncio mora aí até hoje. E ressalte-se que muitos representantes dos diferentes grupos acima citados foram constituindo casamentos entre si.

Tanto essas como as mudanças de outras famílias vindas do Ucaiari estão em sua maior parte relacionadas com o extrativismo no médio rio Negro, mas também com o tempo de implantação da missão salesiana em Santa Isabel do Rio Negro na década de 1940, quando inúmeros homens foram aí para trabalhar na construção dos prédios da missão. O Teiá nesse tempo foi utilizado para a extração de argila e madeira. Acima de sua foz ficaram os locais de olaria e serraria do empreendimento.¹¹⁵ Os arapaso, piratapuya e tariana foram os que mais desceram para os trabalhos da missão. Aos que não retornaram, ou que foram somente buscar a família, os missionários indicaram áreas ou mesmo rios que podiam agora viver.



Foto 1. Matias Sarmiento (Dataprev 1986).

O Teiá e seus povos

O Teiá está no interflúvio dos rios Negro e Japurá, nasce na zona entre o alto Ueneuexi e o médio Marié e deságua no Paraná do Ueneuexi, à direita do médio rio

¹¹⁵ Por isso os locais foram chamados de Olaria e Serraria. Neste último hoje não mora mais ninguém, mas Olaria foi ocupado recentemente pelos baniwa, que vieram do Içana, que o passaram a chamar Areal.

Negro, na altura da ilha Timoni (Ilha Grande)¹¹⁶. A área banhada não difere do médio rio Negro quanto ao regime do rio, à temperatura e pluviosidade. O rio é de *ako yĩisehe* (águas escuras), que percorrem um leito sinuoso, ladeado por *tatâ-boha nĩkĩri* (florestas de campinarana), de terreno arenoso e alagável na cheia. Essas florestas tornam suas margens praticamente inabitáveis, exceto nas *po'terĩ* (cabeceiras) e nos pontos de *di'tã i'mĩákĩhi* (terrenos altos) na sua parte baixa à direita, propícios ao *wesé da'rasede* (cultivo, trabalho de roça). O rio é considerado *wa'ĩ boo* (piscoso), ao menos em relação aos rios do alto, pois tem maior oferta de peixes e quelônios, devido os lagos, mas também pela menor densidade populacional. Os *desũ ba'asehe* (áreas de caça e de produtos da floresta) ficam distantes e, com a distribuição não homogênea dos recursos, deve-se percorrer uma área mais vasta para a sua aquisição.

Nas margens altas, os antigos habitantes do Teiá deixaram solos antropogênicos de *di'tã yĩró* (terra preta) com presença de cerâmicas. Esses *kiiputĩparĩ*, *peêrutĩparĩ*, *sĩtĩparĩ* ou *atãti kuhi* (tipo de panelas, recipientes de bebidas, camutis ou pedaços de cerâmicas) são possíveis de encontrar desde Tabocal. Inclusive passando um lago central de nome Buiaquara (*Pĩrô-pee* [buraco de cobra]) encontra-se uma área com cerâmicas em meio a uma zona de campinarana. Rio acima está ainda o local de Olaria (*Di'ĩ-pee Wi'ĩ*), onde provavelmente os antigos habitantes tiravam *di'ĩ* (tuiúca, argila de cerâmica) para confeccionar vasilhas. Quando os grupos do Ucaiari chegaram foi lá que também encontraram o melhor material (*pasĩ, ewê, so'ã* [tabatinga, amarela, vermelha]).

Sobre os *apé masa dĩporó kãharã* (outra gente antiga) se sabe pouca coisa. Aos *ye'pã-masa* chegou uma história sobre um local acima chamado Uapuĩ (*Dika-têê*), hoje contada por Adriano Sarmiento, que diz que no passado nesse lugar moravam muitas famílias, mas chegou bexiga (varíola) que arrasou a todos. Próximo ao lugar há ainda vestígios de um cemitério. Cemitérios como este são comuns nos rios da região, inclusive no terreno contínuo abaixo de Tabocal há um, descoberto por Adriano quando abria a mata para uma nova roça.

Quanto à Tabocal, este está situado na primeira margem de terra alta que se sobressai, um terreno muito propício para habitar. De fato, aqui morou gente no passado, o que é visto pela presença de terra preta, utensílios cerâmicos que são encontrados e pela presença de tabocas, plantadas ainda por àquela gente antiga. Por

¹¹⁶ A divisão do rio Negro à direita das grandes ilhas Timoni e Tamaquaré e que recebe as águas do Teiá, Ueneuexi, Uaiuanã e Iurubaxi é chamado de Paraná do Ueneuexi.

isso, quando os velhos Joaquim e Matias constituíram sítio no local chamaram-no *Wa'a-boa* (Tabocal).

Ainda neste tempo, Matias tomou a canoa, parou em uma pequena enseada que existe abaixo e saiu para verificar. Havia um antigo caminho e, mais para frente, o que seria uma velha barraca, caindo aos pedaços. Matias aproximou-se, quando escutou por várias vezes alguém tossir, mas não viu ninguém. Então, ele resolveu cumprimentar o que estivesse por aí, dizendo que ele estava chegando e que poderia ajudar no que fosse preciso. Assim é que os velhos depois fizeram *basesehé* para enviar direitinho ao *Wapîra Wi'i*¹¹⁷ as almas daqueles que pudessem ter vivido nesses lugares.

Na verdade, a primeira preocupação foi tornar o território sem ameaças. Quando os velhos chegaram, eles fizeram *wetî da'resehé* (cerimônia de proteção) e *ba'asehe ekasehe baseró* (cerimônia de purificação de alimento), protegendo as pessoas, amenizando as potências presentes em lugares, terrenos, solos, trechos de rio, igarapés, lagos, poças, matas, chavascas, campinas etc. e preparando para ingestão os recursos alimentares (peixes, caças, arborícolas, quelônios, formigas, larvas, frutos etc.), processo este sempre repetido à cada nascimento de criança.

Quanto à literatura, registra-se que no avanço das tropas para o comércio de escravos, em 1723, os portugueses conseguiram persuadir alguns chefes manao, inclusive dispostos a lutar por eles. Se diz que Carunamá, do Xiuará (Teiá), era um desses chefes, “visto como mais forte e mais ‘fiel’ dos novos aliados” (Sweet (1974: 229, 528s), mas ele teria sido morto no confronto com outros manao, liderados pelos chefes Debarí e Bejarí, que combatiam as tropas portuguesas na imediação da ilha Timoni (Ribeiro de Sampaio 1985: 115; Ferreira 1983: 106).

Já para 1749 e 1755, lista-se para esse rio alguns grupos, como mepuri e kawaipitena, este de língua barena (Szentmartonyi, em Wright 2005: 69-70), que seriam da família linguística Arawak – respectivamente, um grupo da divisão Japurá-Colômbia e um grupo da divisão Médio Rio Negro, da classificação de Ramirez (2020a: 163, 2020b: 59). Outro nome que comumente aparece em listas é “maku”, talvez os ancestrais dos atuais nadëb, um grupo Naduhup. Mas é provável que esses grupos anteriormente já viam sendo repelidos pelos manao (Sarmiento 2018: 80 e 91) e, no avanço colonial, foram os mais perseguidos na aliança destes últimos com os portugueses. Assim é que na década de 1950, quando os representantes da bacia do

¹¹⁷ Casa à qual são encaminhadas as almas dos mortos.

Ucaiari chegaram, os nadëb e uma única família remanescente dos baré, de sobrenome Braga¹¹⁸, habitavam realmente o Teiá.

Como visto, no passado este rio era chamado também Xiuará. Assim, no primeiro instante podemos pensar que o nome Teiá (*te*: ?; *-ya*: rio, igarapé)¹¹⁹ possa ser moderno. Porém, é possível que a forma “Teiá” tenha vindo dos próprios grupos que o habitavam, visto que quem o chamava de Xiuará eram grupos externos, tanto que até um tempo atrás ainda se ouvia o pessoal do rio Negro se referir aos nadëb e outros do Teiá de *xiruwaya*, que nos parece estar dizendo com depreciação: “gente do rio xiruí”.

Mas, os que chegaram do Ucaiari viram coincidência no nome do rio ou então o ressignificaram, pois na desembocadura do Teiá está o lugar de *Diâ Têhâ Wi'i* (Casa do Equilíbrio)¹²⁰, da história dos *Pa'mêri Masa*. A história era contada pelos velhos Luciano, Venceslau e Matias Sarmiento e foi rememorada por seus filhos (Adão, Maurício e Adriano), está ligada com a formação do Paraná do Ueneuxi e é da seguinte maneira:

Os *Pa'mêri Masa* haviam deixado *Diâ Temedaa Wi'i* e viam parando em outros lugares [...]. Mas na altura da Ilha de Tamaquaré¹²¹ surgiu um cheiro forte de podridão. Alguns correram a se esconder na cauda de *Pĩrô-Yukâsi* (Cobra-Canoa) e recobriram o nariz, enquanto outros ficaram desprotegidos e, com isso, aprenderam mais certos malefícios¹²². Mas não foi só, pois logo foram acometidos da dor de dente, ao ponto de se retorcerem no porão da embarcação.

Na verdade, esses eram os sinais dos *Pĩkoâ-Masa* (Gente-Cárie), que logo eles toparam em *Diâ Pĩkoâ Wi'i* (Casa das Cáries)¹²³, em Tapuruquara. Essa gente começou a atacar, a fim de comer os dentes do pessoal. As suas flechas eram tantas que os *Pa'mêri Masa* não os conseguiram vencer para passar adiante. Assim, guiados por *Ye'pâ-Õ'âkêhi*¹²⁴ eles recuaram para fazer um desvio. *Pĩrô-Yukâsi* dirigiu-se então pela direita, abrindo um novo caminho, o Paraná do Ueneuxi, o que fez formar a Ilha Grande. Aí há alguns locais em que pararam, como: *Diâ E'katisehé Wi'i* (Casa da Alegria), em Monte Alegre; *Diâ Wĩhõ Wi'i* (Casa do Paricá), em Paricatuba, onde se abasteceram de paricá; *Diâ Yukâsi Mo'ó Po'o Wi'i* (Casa da Canoa Emborcada), em

¹¹⁸ Estes habitavam em locais como Bacuri e Castanha. Hoje seus descendentes vivem em Bacuri, Santa Isabel do Rio Negro e Barcelos.

¹¹⁹ Na região, pode-se ouvir hoje a forma “Téia”, mas os antigos ainda resguardam “Teiá”, o que dá mais sentido. No processo de demarcação da terra indígena registrou-se “Téa” e este erro encontra-se nos mapas atuais.

¹²⁰ Em uma ilha na foz do Teiá, chamada em português de Ilha do Cavallo.

¹²¹ Tamaquaré (*tuúpi*): esp. lagarto d'água. A ilha está abaixo de Santa Isabel do Rio Negro, entre a Ilha Grande e Temendawi.

¹²² Esta parte foi explicada de forma quase idêntica pelo velho Graciliano Pena (2017).

¹²³ Chamado também *Diâ Pĩkoâ Wi'i* ou *Diâ Bekoâ Wi'i* (Casa dos Tapurus [Larvas]). Refere-se ao local de Tapuruquara (Buraco de Tapuru), com buracos na laje de pedra, avistados na seca, em ilha de mesmo nome, logo acima de Santa Isabel do Rio Negro.

¹²⁴ Anteriormente (em Sarmiento 2016: 6; e 2018: 65), nos referindo à mesma história, escrevemos sem atenção *Butuyari Õ'âkêhi*, mas o certo é *Ye'pâ-Õ'âkêhi*.

que está a pedra da canoa emborcada, onde deságua o Ueneuexi¹²⁵; *Diâ Uû-pakî Wi'i* (Casa da Tartaruga), onde está a pedra de iurarâ¹²⁶; *Diâ Ĩ'kîári Kope Wi'i* (Casa do Buraco Profundo), em Paxiquari; e *Diâ Têhâ Wi'i* (Casa do Equilíbrio), na foz do Teiá. Aqui aplicaram de novo o *ĩroya-wîhó* (paricá de carajuru) e quando olharam para dentro a sinuosidade do rio movimentava-se na sua frente, deixando-lhes com uma forte tontura que os fez cambalear. Neste momento, os *yaîwa* tiveram que se equilibrar para não cair.

Viram então que deviam retornar ao curso do rio principal [o rio Negro]. Assim o fizeram. Atravessaram-no e entraram no *Barayá Wi'i* (Casa da Puçanga), no Marauiá, onde foram buscar puçanga. Depois prosseguiram.

Outra forma de explicar o nome do rio é que os primeiros a chegar se depararam com suas curvas, pois este é bastante sinuoso em seu baixo, e ter que percorrê-las, indo para cá e para lá, deu a ideia de balanço. Alguns acrescentam que ao avistarem sempre uma outra curva diziam a interjeição *teé!*, pois não chegavam a um estirão. Desse contexto, *Teyá* (de *têhâ*: equilíbrio¹²⁷, ou *teé*: interjeição; e *-ya*: rio [de menor proporção]) foi traduzido pelos mais velhos como “Rio do Equilíbrio”.



Foto 2. Foz do Teiá – visão de quem sai do rio (2021).

¹²⁵ A pedra que lembra uma canoa emborcada está no meio do rio, avistada na seca.

¹²⁶ Iurarâ: tartaruga. A pedra que lembra uma tartaruga está mais à esquerda do rio, avistada na seca.

¹²⁷ *Têhâ*: percorrer, deslocar ou atravessar equilibrando-se por cima de um pau, em um galho de árvore, em uma canoa que bambeia etc., mais especificamente.

Quanto aos nadëb e, talvez, outros grupos aparentados, no passado estendiam-se da zona desde o Iurubaxi até o Marié. Quando as famílias da bacia do Ucaiari chegaram no Teiá os nadëb viviam em igarapés ou transitavam por vários lugares, utilizando-se de caça, pequenas pescas, colheitas de ovos de quelônios, frutos diversos e outros, muitas vezes acampados nas margens e praias. O rio era ainda visitado por outro segmento que vinha do Ueneuexi e o atingia pela floresta.

Um senhor nadëb teria contado uma história acerca de seus avós ao velho Firmiano Aragão, *ye'pâ-masa*. Este a relatou depois, no ano 2000, para Adriano Sarmiento, quando faziam juntos uma viagem no alto Teiá. O relato é indireto, mas vale apresentar os pontos memorizados. De acordo com ele, em um tempo passado, seus ancestrais estavam vivendo no alto Ueneuexi e faziam temporadas de caça, pesca e outros para o lado das cabeceiras. Mas certa vez eles foram atacados pelo grupo piranha, que contornou o local com fogo e matou alguns indivíduos, com sequência de canibalismo. Os que escaparam conseguiram chegar a outro acampamento mais abaixo, onde se uniram e logo contra-atacaram de emboscada, matando a maioria daqueles. Certos de que o restante foi buscar reforços e faria outro ataque, ao invés de descer, decidiram por atravessar a zona de florestas ao norte. Assim é que foram chegar na margem do alto Teiá, em um local de mata baixa. Passado algum tempo, desceram o Teiá chegando até a foz. Aqui o grupo discutiu o que deveria fazer para adiante, se permaneceriam neste rio ou se viajariam novamente ao alto Ueneuexi. Por fim, acabou que uma pequena divisão decidiu por subir o Ueneuexi, enquanto outra permaneceu. Com o tempo, os que estavam no Teiá dividiram-se mais ainda, com uma parte indo viver para o lado do próprio rio Negro.

De um modo geral, os nadëb possuem três grupos dialetais: o do Boá-Boá (do Japurá), o do alto Ueneuexi e o do alto Teiá (o mesmo do rio Negro). Em grande medida as suas histórias de contato no período colonial e neo-brasileiro estão ligadas com as do rio Negro. Entretanto, segundo Münzel (1969: 147-151), por volta de 1930 houve uma briga entre os nadëb do alto Ueneuexi e do alto Teiá, com elementos parecidos com o do episódio acima, fazendo que os segundos se retirassem para o baixo curso, onde estabeleceram o contanto com os comerciantes da área; em torno de 1940, eles foram para o baixo Iurubaxi, em função dos trabalhos com os seringueiros; permaneceram aí até 1945, quando foram vítimas de uma epidemia de gripe, e se retiraram novamente para o alto Ueneuexi. Entretanto, mais à frente, o mesmo autor

refere que por cerca 1950 os nadëb do Japurá (do Boá-Boá) teriam atacado os do alto Ueneuexi, destruindo sua localidade e dizimando-os, os poucos sobreviventes teriam se refugiado mais abaixo, onde ainda ocupam, mas não dá outras referências. Por um outro levantamento (Meira, Pozzobon & Oliveira 1994b: 80) sabe-se que por volta daquela mesma década, de 1950, os nadëb teriam descido o Teiá. Segundo Lopes (2023) é nesse tempo, por volta dos anos de 1940 e 1950, que eles começaram a travar relações com os comerciantes e patrões que atuavam no médio rio Negro e daí surgem as suas histórias relacionadas ao sistema de aviamento¹²⁸.

Em um parêntese, na história acima, sobre os “piranha”, primeiro podemos ser levados a pensar nos miranha (Bora), no passado apontado como um grupo hostil no Japurá. No entanto, o velho Pedro Meirelles (em Rodrigues 2019: 69-70), *ye'pâ-masi* de Ananás, no baixo Ucaiari, conta de um grupo chamado *bi'î-masa* (gente-piranha), que vivia no Capauari, afluente do Curicuriari, e com o qual seus antepassados chegaram a ter breve contato, mas que depois os brancos teriam chegado aprisionando-os, quando contraíram gripe e morreram, embora de seu restante não se sabe exatamente. Tudo leva a crer que se trata de um grupo Naduhup. Os *ye'pâ-masa* que foram viver no Marié, por exemplo, sabem de um grupo daquele nas florestas deste rio mais acima (ver Pozzobon 2013: 43-57). De todo modo, devia haver a ideia na região de um grupo chamado *bi'î* (piranha) que podia circular na área entre o Curicuriari e o alto Ueneuexi.

O velho Estanislau Frutuoso (2017)¹²⁹, arapaso, igualmente nos contou que, há quarenta anos, chegou a ouvir conversas e avistar o movimento de indivíduos no alto Teiá, que iam próximos à margem de onde pescava, inclusive tinham cachorro. Segundo ele, trata-se dos “piranha”. Na década de 1990 também, ainda lembro, houve um alarde em Tabocal que pela margem de floresta acima se aproximava um grupo de gente desconhecida. Tal circunstância apavorou a todos, de modo que se decidiu embarcar as famílias nas canoas e escondê-las em uma ressaca de rio mais abaixo. Somente os homens voltaram armados imediatamente ao local e ficaram de tocaia. Contudo, àquela gente não chegou e após três dias se concluiu que não havia mais qualquer ameaça.

Quanto às divisas de áreas de agricultura e de pesca entre as famílias *pa'mêri masa*, ou seja, o *wi'toho* (trecho de ocupação) e em que estão os *desû ba'asehe* (locais dos quais se retira o sustento), estes ficaram bem estabelecidos. À jusante de Tabocal,

¹²⁸ Ver ainda estas e outras histórias dos nadëb do Ueneuexi para o Teiá em Lopes (2023: 207-210).

¹²⁹ Estanislau Frutuoso nasceu em 1933, da localidade de São José, no Ucaiari, e desceu em 1937 com o pai, que construiu o local de Nazaré do Ueneuexi, abaixo do Teiá.

todo o trecho de volta do rio e margens marcado pelas entradas/saídas do Paraná do Lago da Aurora (*Bo'reâ Ditâra yee Yuti*), à esquerda, incluindo a faixa de terra firme até o Baha-lago (*Bahâ ke'a ditâra*), à direita, é dos *yãâhori di'ipeé*. Outros trechos estão para os demais. Mas ressalte-se que existem trechos com acesso flexível, a depender do contexto, além de que para o extrativismo, a coleta, a caça e a pesca em áreas mais afastadas o acesso é aberto.

Nos meados do século XX muitas pessoas ainda trabalhavam na coleta de seringa e sorva na região. Matias Sarmiento sabia como era o sistema do extrativismo, que aquilo era árduo e envolvia o distanciamento da família e, assim, preferiu manter-se com roça e pesca. No entanto, neste tempo vigorava ainda o comércio de pele de animais, sendo ele um especialista na captura de onças com armadilhas (ver figura abaixo). Assim, quando os comerciantes aportavam, trocavam com Matias farinha de mandioca, frutos, moqueado de peixe e pele de onça, em lugar de produtos industriais (arma, munições, ferramentas, tecido, sabão, fósforo, sal etc.).

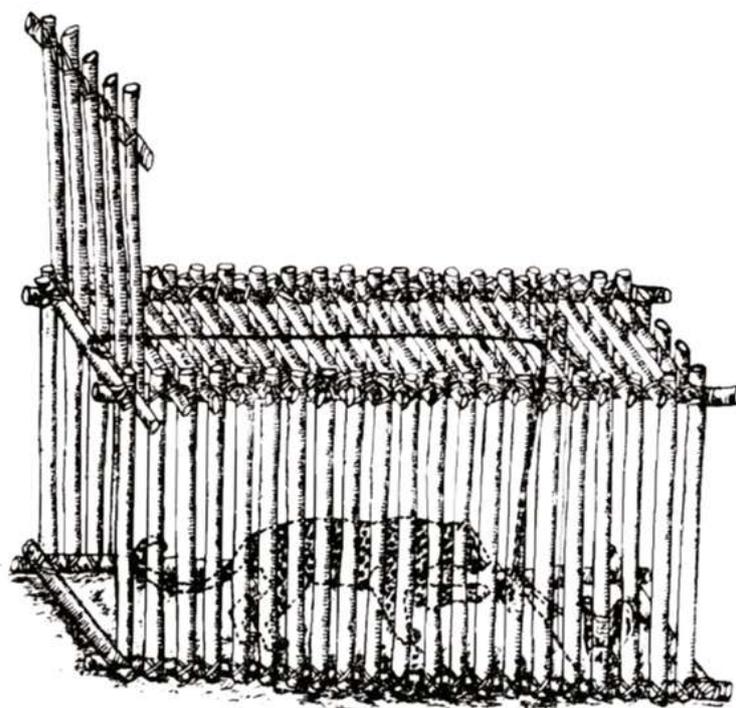


Figura 4. Armadilha para onça entre os Tukano (Biocca 1965: 118).

O sistema do extrativismo foi arrefecendo ao longo do tempo. Na região, a partir dos anos de 1970 seus resquícios permaneceram somente no Paduari e, em menor proporção, no Darahá, inclusive com situações de exploração e violência similares à

períodos anteriores. No entanto, no Teiá como no Uaiuanã, entre os anos 1980 e 1990 vigorou o sistema de pesca do cardinal e outras espécies de fim ornamental. Assim é que nas estações de seca do rio, isto é, setembro a fevereiro, as embarcações de comerciantes vindos de Barcelos ou Manaus passavam arregimentando homens para o trabalho no alto rio. Os patrões trocavam farinha no povoado, deixando no lugar munição, tecido, óleo de cozinha, sal, fósforo, anzóis etc. Aos homens pagavam também com alguns produtos industriais, incluindo cachaça. Sobravam contínuas dívidas, mas os barcos saíam lotados de caixas de peixes ornamentais destinados aos aquários estrangeiros.

Por outro lado, desde 1942 a missão salesiana sediada em Santa Isabel do Rio Negro atuou massivamente sobre a população do médio rio Negro. Nas décadas de 1960 e 1970 houve ainda sua extensão com escolinhas em alguns locais, como Cartucho (na ilha de Uábada), São Francisco (no Iurubaxi), Santa Bárbara e Paraná do Autran (no Ueneuexi). Adriano Sarmiento estava com onze anos em 1964 quando foi levado para os primeiros estudos em Cartucho; nos anos seguintes prosseguiu em Santa Isabel do Rio Negro; e conseqüentemente se tornou professor. O sistema de internato encerrou nos idos de 1980 na região. As políticas de educação e saúde passaram então ao governo municipal e estadual. Sobre essa assistência, em 1983, Adriano Sarmiento conversou com a prefeitura sobre as famílias que moravam no Teiá. Assim, após articulações, houve o estabelecimento da escola e do posto de saúde em Tabocal. O povoado com a escola de ensino básico e fundamental e o posto de enfermaria atendeu todo o rio. Adriano Sarmiento era professor em Tabocal e com ele iniciei a primeira fase escolar (em 1995 estava na primeira série do ensino fundamental).

Para finalizar o histórico, em relação à luta pela terra, os povos do médio rio Negro, a exemplo de seus parentes da parte alta, reivindicaram ao estado brasileiro o reconhecimento de seus territórios desde a década de 1980. Os estudos que levaram à demarcação do conjunto de terras indígenas no médio e alto rio Negro tiveram um resultado expressivo em 1998, com a homologação de uma extensa área contínua. Assim foi homologada a Terra Indígena Rio Téa, de posse permanente dos povos: baré, desana, nadëb, pira-tapuya e tukano¹³⁰. Os mesmos estudos apontaram que estes processos continuariam nas áreas contíguas rio abaixo, mas somente em 2017 foi

¹³⁰ Conforme o levantamento para o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Rio Téa (FOIRN & ISA 2021) aqui vive uma população de 314 pessoas distribuída em quatro povoados.

declarada a Terra Indígena Jurubaxi-Téa, de posse dos povos: arapaso, baniwa, baré, desana, nadëb, kuripako, pira-tapuya, tariana e tukano¹³¹.

As duas terras são contínuas e interdependentes em termos de uso e relações. Entretanto, dentro de suas áreas os contingentes de origem do Ucaiari são os que mais decresceram nas últimas décadas, sobretudo, devido ao declínio do extrativismo, fim do internato aos filhos e falta de séries escolares avançadas nos povoados, o que levou a se deslocarem em sua maior parte para as cidades do rio Negro¹³². Nesse conjunto, em fins dos anos de 1990 e inícios dos anos 2000 o povoado e sítios do Teiá também se desmembraram. O fenômeno mostra que as forças externas, que sejam a extrativista, a missionária e a escolar, à medida que influíram sobre os povos da região, não só os deixaram enfraquecidos culturalmente, mas também extremamente dependentes dessas mesmas políticas. Ademais, o resultado não é visto somente aqui, semelhanças são constatadas no Tiquié.



Foto 3. Alunos em Tabocal, rio Teiá (1986) – Adriano Sarmiento como professor à esquerda (em álbum familiar).

¹³¹ O levantamento para o Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Jurubaxi-Téa (FOIRN & ISA 2024) aqui vive uma população de 725 pessoas distribuída em sete povoados e dezenas de sítios menores.

¹³² Diga-se ligeiramente, que, com as áreas vazias e a maior oferta de recursos do médio rio Negro, os baniwa e kuripako do Içana são os que apresentam agora a dispersão para a área.



Foto 4. Tabocal, rio Teiá (Meira, Pozzobon & Oliveira 1994b: 196).



Foto 5. Resquíio da antiga escola em Tabocal, rio Teiá (2021).



Foto 6. Redes e homem tukano, em Tabocal, rio Teiá (2016).

Parte II

Capítulo 4

Diporokã'sehe kití

Histórias antigas: do princípio à humanidade

À diferença da primeira parte deste trabalho, aqui apresentamos o *diporokã'sehe kití* (histórias antigas) ou *kitîmori* (conjunto de histórias, narrativas), compreendido como história mítica, mas que corresponde à perspectiva dos próprios *ye'pâ-masa* sobre as suas origens. Trata-se do que ouvi, ao longo do tempo, dos velhos *yââhori di'ipeé*. Nesta seção, detemo-nos especificamente nas concepções dos *ye'pâ-masa*, iniciando por seus conhecimentos acerca da origem, formação e composição do mundo – isto é, do Universo, dos primeiros seres e dos *pa'mîri masa* (gente de emersão).

O material aqui apresentado está em fragmentos. As histórias foram traduzidas de forma simplificada – tarefa particularmente difícil –, com diversos trechos resumidos ou suprimidos, preservando apenas o que se considerou essencial para este trabalho ou o que foi autorizado pelos conhecedores.

Embora tenhamos hesitado quanto à forma de apresentação, optamos por manter o texto em formato narrativo. Também não foi simples decidir se deveria constituir um capítulo ou um anexo, uma vez que não se trata de uma exposição argumentativa. Acrescentamos algumas explicações em notas de rodapé. Uma interpretação mais aprofundada dos simbolismos presentes nessas narrativas será desenvolvida no capítulo seguinte (Capítulo 5). Por ora, convém algumas explicações prévias:

Como um tipo de conhecimento chamado *niirókã'sehe* (o que se refere à existência), o *diporokã'sehe kití* faz parte do sistema manejado pelos especialistas rituais ou xamãs, denominados, de maneira geral, como *kumuá* (sg. *kumû*), mais especificamente como *uúkûri masa* (sg. *uúkûri masî*: narrador) ou *mî'rô masa* (sg. *mî'rô masî*: homem do cigarro). As ideias de *kití* (sg./pl. notícia, relato, narrativa, história, conto) ou *kitîmori* (pl./n-cont.) correspondem ao que a antropologia chama de “mito” e “mitologia”, embora esses conceitos sejam limitados diante dos entendimentos e usos que fazem deles os *pa'mîri masa*. “O *kití* é ele o próprio *basesehé* [assopro xamâmico de encantação]”, destacam, por exemplo, os *kumuá*. É de se notar que, ao *kitîmori* podem ser empregados outros termos, como: *kití uúkûsehe* (*uúkûsehe*: fala, diálogo, discurso, narração), *kití werêsehe* (*werêsehé*: notícia, relato) e *bikîrã kití* (história dos

antigos – *bikirã*: velhos, antigos, antepassados). A ideia de todos esses termos é de um mesmo campo conceitual.

Como *niirokã'sehe*, o *kitimori* resguarda a dimensão esotérica do sistema ritual. Nesse contexto ele é concebido como *kití dutitisehe* (histórias proibidas – *dutiti*: proibir) ou *kití wi'opesasehe* (histórias interditas, recobertas – *wi'o*: o que está obstruído), posto que assim é vedado aos demais. Mesmo em uma narração aberta, é ressaltado que se trata de *kiti wiopesasehé* (histórias sérias – *wiô*: o que está sério, o que requer respeito)¹. Mas sobre o que é velado, no *kitimori* não é dado a conhecer aos indivíduos comuns as partes referentes ao surgimento do mundo e dos primeiros seres, bem como a revelação e o ensino de *basehé* contidos ou retirados de suas partes. Ao contrário, o ensino desses conhecimentos é destinado aos *basêre tîharã* (aprendizes de xamanismo) e o seu domínio é próprio dos *kumuá* e outros especialistas rituais, como *yaîwa* (sg. *yaî*: onça – tipo de xamã) e *bayaroá* (sg. *bayâ*: mestre de canto e baile).

Neste sentido, muitos velhos que ouvi ao longo do tempo preferem se referir ao *kitimori* como “histórias proibidas do princípio e dos primeiros seres...”. O trecho abaixo de Guilherme Maia, do clã *ye'pâ-masa* chamado *ye'pârã oyé*, explica a ideia:

Nossas histórias do começo do mundo e dos primeiros seres eram proibidas porque não era qualquer um que falava, apenas as pessoas que entendiam bem, os especialistas: *Yâi* (pajé), *Kumu* (benzedor) e *Bayá* (mestre do canto). [...] Antigamente, nossos pais e avós ensinavam a ter responsabilidade e educavam de acordo com suas tradições culturais. Transmitiam os conhecimentos para os filhos, mostrando respeito por tais informações. Cada clã tinha seus ornamentos (*basá-bu'sa*). Esses ornamentos eram usados apenas em festas e grandes cerimônias, no Dabucuri (*Po'osé*), oferta de frutas, peixes etc. (em Carvalho et al. 2004: 16)

É que, para os velhos, o *kitimori* está ao modo dos *basâ bu'sa* (enfeites de bailes), ou seja, assim como o uso dos ornamentos são reservados às festas e grandes rituais, as histórias do princípio devem ser usadas apropriadamente, por pessoas devidas e em ocasiões específicas.

O caráter de restrição soma-se ainda às dificuldades dos modos de aprendizagem, que contam com *be'tisehé* (abstinências e outras restrições) e contínuos

¹ Adverte-se que mesmo que tenham cenas ou episódios grotescos não se deve rir delas. Mas isso não é levado à risca em narrações de ambientes mais familiares ou informais, pois há momentos em que as pessoas acompanham com muita animação e riem das passagens. Estes momentos não são necessariamente condenados (mesmo pelo narrador) e quando o são há apenas uma breve admoestação. Diferente, nos *kití* à maneira de contos e fábulas não há restrição sobre o riso.

exercícios/treinos para o ofício. Ademais, a sua aprendizagem se dá em conjunto/complemento de outras linguagens, do *basesehé* e do *basâmorí* (cantos, danças), o que dificulta o seu conhecimento de maneira mais ampla por um não especialista. Ela é feita ainda com uso de substâncias rituais, como *mî'rô*, *paâtu*, *wîhô* e *kapí* (tabaco, ipadú, paricá e caapi), sob o acompanhamento do mestre ou de outros especialistas. Essas substâncias servem de enlevo aos lugares, coisas e seres que revelam o mundo do *kitîmorí*, do *basâmorí*, do *kê'esehé* (sonho) e do *basesehé*. Veja-se a seguinte explicação:

“Depois disso irei desaparecer. Serei como o vento, invisível. Se vocês quiserem me ver usem *wîhô* para obterem as visões, sempre fazendo as cerimônias”, disse o *Ĥâboho-yaî*².

Assim os velhos faziam antigamente, usando *wîhô* e bebendo *kapí*. Era somente os *kumuá*, os *bayaróá* e os *yaîwa* que sabiam bem o *bîkirã kití* e praticavam as cerimônias completas. As cerimônias são feitas na linguagem deles, “na língua dos *ô'âmaharã*”³, diziam os velhos. (Carlos Moura 2021)

Ou seja, todos os indivíduos podem conhecer o *kitîmorí* em maior ou menor grau, entretanto, a sua dimensão profunda é reservada aos *baserã*, que são os que lidam com o *uúkûshe* (falas rituais). Como acenamos, mesmo entre eles, somente o *kumû* que resguarda com propriedade a história do clã, e por extensão do grupo, é classificado como *uúkûri masî* e quem, no passado, representava-o no *mî'rôpagî tu'asehé* (rito do cigarro – momento de narração ritual, no *po'osehé* (dabucuri), entre representantes de clãs/grupos diferentes que se alternam contando as histórias próprias, escalonando a emersão de seus ancestrais segundo sua tradição). Ao contrário, a pessoa que fala sem conhecimento é tida como *mehô waro uúkûmi* (o que fala à toa).

Abaixo explicamos como o texto está dividido. Os *kití* (K), como episódio(s) da história, estão organizados da seguinte maneira:

K.1. *Ye'pâ* – Trata de *Ye'pâ* (Terra), a Avó do Universo, o Ser pré-existente e de sua natureza;

K.2. *Ĥmîkoho* – Refere-se aos materiais de vida e criação, do aparecimento do *Ĥmîkoho* (Universo) e dos Seres do Princípio, como *Bîpô* (Trovão), o Avô

² *Ĥâboho-yaî* (Xamã de quartzo branco) – uma das referências ao *Mirí* (herói cultural).

³ *Ô'âmaharã* - entidades do princípio.

do Universo, *Imâkoho-Masî* (Gente-Universo/Céu) e *Ye'pâ-Masî* (Gente-Terra), os Netos do Universo.

- K.3. *Õ'âmaharã* – Mostra o aparecimento dos *õ'âmaharã* (seres do osso), principais personagens responsáveis pela primeira base cultural dos povos da região;
- K.4. *A'mô yeesehé* – Apresenta a origem de *a'mô yeesehé*, os ritos de puberdade masculina e feminina, e a trama de seus personagens, como *Ye'pário* (Gente-Terra [fem.]) e *Mirí*, o Ser das Flautas Proibidas;
- K.5. *Pa'mêri masa* – Narra o surgimento dos *pa'mêri masa* (gente de emersão), cujos proto-ancestrais sobem o *Pa'mêri Maâ* (Rio de Emersão) até o *Ãriári U'tû*, o Centro do Mundo, junto à sua constituição social.
- K.5.I. *Gîtêre Wi'i* – Conta a história da primeira morte para os *pa'mêri masa*;
- K.5.J. *Ba'asehé-Boo Wi'i* – É a história da roça de coivara, o tipo de agricultura entre os povos da região.

Para um melhor entendimento, de acordo com os *kumuá* consultados, a história pode ser subdividida em seis tempos – a passagem de um tempo para outro pode ser entendida como *pa'mêsehé* (passagem de um lugar, de uma dimensão ou de um tempo para outro; emersão) (ver ainda Gentil 2000, 2005)⁴:

1. Primeiro tempo ou tempo anterior – *Bikítiro-kãro uúkûsehe ni'karó*. Refere-se às histórias contidas em K.1, do mundo invisível na *Wĩ'ró Wi'i* (Casa de Vento);
2. Segundo tempo – *Apé-turi-kãrõ uúkûro*. Refere-se às histórias contidas em K.2, do aparecimento da *Ye'pâ Wi'i* (Casa da Terra), o Universo;
3. Terceiro tempo – *Piãti be'ró, apâturi ni'karó*. Refere-se às histórias em K.3, K.4, K.5.I e K.5.J e outras, dos *bahuari masa* (gente de aparecimento)
4. Quarto tempo – *Pa'misehé mîhati' kití*. Refere-se às histórias de K.5, a história dos proto-ancestrais que, desde o Leste, do *Diã Ôpekô Wi'i* (Casa

⁴ A história para os velhos não é linear. Apresentei para eles algumas divisões do tempo, conforme algumas publicações para os *ye'pâ-masa*. A divisão da história de Gentil (2000, 2005) lhes chamou mais atenção, mas não houve contraditório. Eles sugeriram apenas corrigir como chamar cada tempo, com poucas diferenças, e dividir o último em dois, o quinto e o sexto tempo aqui apresentados.

Aquática de Leite), sobem o *Pa'mêri Maâ* (Rio de Emersão) e saem nesse mundo.

5. Quinto tempo – *Pekâsâha etâma pê'ri pehá kití*. Refere-se às histórias a partir do contato com os brancos, de seus representantes e suas ações (ver Capítulo 3 deste trabalho);
6. Sexto tempo – *A'tó ma'má turi teró*. Refere-se ao tempo atual, marcado pelo fim de muitos elementos do sistema ritual e da *basaka wi'i*, a casa tradicional, desde o início da segunda metade do século XX.

Para como os episódios foram adquiridos:

As partes de K.3, K4, K.5.I e K.5.J foram dadas unicamente por Adriano Sarmiento, em diferentes momentos, ao longo do tempo. Ao contrário do seu pai, Matias, de quem as recebeu, Adriano não se tornou *kumû*, pois foi estudante e professor, mas narrou histórias à maneira de pai aos filhos, em tardinhas, noites ou em dias de pescaria. Nos últimos anos, na cidade, a vida foi bem diferente e não teve mais a mesma dinâmica, pois os momentos de contar e ouvir foram cada vez mais raros⁵. Tais histórias dizem dos *bahuari masa* (gente de aparecimento), que são tanto os *ô'âmaharã* quanto outros, do terceiro tempo.

As partes do primeiro, segundo e quarto tempo (K.1, K.2 e K.5) foram dadas por Ernesto Figueiredo (em memória), em 2005. Ele as recebeu do seu pai, Luciano Figueiredo, para ser *kumû*. Nesse tempo, falei para Adriano do interesse pelas histórias proibidas (K.1, K.2 e K.5). Ele indicou que eu procurasse alguns de seus primos-irmãos. Sua irmã, Sebastiana Sarmiento, também havia me dito que era Ernesto quem tinha ficado com essa responsabilidade. Assim, conversei com Ernesto, que me pediu um tempo para melhor se preparar e, depois, escolheu ele próprio os dias e distribuiu neles cada história que achou que devia contar. A frase: “*A'to ni'i uikûkaharã niiwã diporokâharã*”, usada como título deste trabalho é dele, quando começava a narrativa ou

⁵ Em Santa Isabel do Rio Negro, por volta de 2003, comecei a escrever manualmente algumas histórias contadas por Adriano Sarmiento e seus primos. Em 2013, após viagens e estudos para fora, eu voltei para a região e retomei o interesse pelas narrativas. Assim, pedi para que Adriano me contasse histórias específicas. Aquilo que escrevi ao longo do tempo joguei fora, para que ninguém visse. Contudo, em 2016/2017, pedi novamente que ele me contasse certas histórias, que poderia usar para fim acadêmico. Para isso, usei um gravador, transcrevi parte digitalmente, mas, depois, também perdi o material.

quando finalizava uma explicação, reportando-a para a terceira pessoa do passado remoto⁶.

Quanto às histórias sobre o quarto e quinto tempo, elas foram narradas tanto por Adriano (filho de Matias Sarmiento), como por Maurício (filho de Venceslau Sarmiento), Ernesto e Adão (filhos de Luciano Figueiredo), após pedi-lhes e combinar os momentos, ao longo do tempo. Com Adão Figueiredo tive conversas mais diretas e o ouvi narrar em 2016/2017. O primeiro e o segundo acima não exercem funções rituais, mas contribuíram com explicações e certas histórias do quarto tempo e, sobretudo, com a história mais recente. Sobre o quarto tempo, as versões de um e de outro não são tão divergentes. Em alguns momentos estavam presentes dois ou mais dos narradores. Outrossim, quando verificamos falta em algum episódio por um, recorremos à parte correspondente por outro. Quando isso não foi possível, deixamos as coisas como estavam. Para o quinto tempo, somei as narrativas e explicações dadas por Carlos Moura, em 2021 (ver Capítulo 3).

Sobre o primeiro e segundo tempo (K.1 e K.2), embora já tivesse ouvido variantes mais simples, inclusive entre os próprios *yãahori di'ipeé*, elas não ajudavam para entender elementos mais profundos. Mais tarde eu apresentei a versão dada por Ernesto Figueiredo ao seu primo-irmão Carlos Moura, em São Gabriel da Cachoeira e no Tiquié, que também era *kumû*. Como previa, este a considerou em alguns pontos um pouco diferente, mas disse que também estava certa e era para deixá-la assim. Com isso, pedi que ele me contasse ela como a conhecia. Essa versão não está incluída aqui. Nela, os primeiros personagens que aparecem logo são chamados de *Im̄koho Yěkí* (Avô do Universo) e *Im̄koho Yěkó* (Avó do Universo). Com a ideia de criar, ambos se alternam em ações, hora um sendo protagonista, hora outro sendo coadjuvante. Já na versão que aqui nos detemos, o Avô do Universo aparecerá somente adiante, como *Bípô* (Trovão).

As histórias presentes em K.1.B (da natureza de *Ye'pâ*), K.3 (da origem do sangue menstrual; do nascimento de *Mirí* e o episódio das flautas proibidas), K.5.F (do nascimento do *Kapí*), K.5.I (da história da morte) e K.5.J (da história da roça) não necessariamente são narrados nessa ordem. Uma outra questão é que, atendendo os

⁶ As gerações mais novas costumam usar “*bikirã*” (velhos, antigos) para se referir a “velhos”, “antigos” ou “antepassados”, mesmo de histórias remotas ou míticas. Mas Ernesto diferenciava para estes usando “*diporo-kāharã*” (antigos), que vem de *dipo/diporo* (cabeça/o que faz parte do início) + *kāha* (oriundo de) + *rã* (marca do plural para coisas animadas).

próprios conhecedores, certas partes do *kitîmori*, os *basesehé* nele contido e certas explicações que envolvem também *basesehé* foram suprimidas. Além disso, optamos por não desenvolver as histórias do terceiro tempo, dos *bahuari masa*, pois elas, em sua maior parte, já estão publicadas (ver coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro e outros*) e têm poucas variações às dos *yãâhori di'ipeé*.

Kitîmori

K.1. *Ye'pâ*

K.1.A. *Ye'pâ*, a Avó do Universo antes do Princípio

1. *Ye'pâ* (Terra) é uma mulher que estava antes do Princípio e da qual todas as coisas vieram a ser. Ela era a sua própria morada, um espaço etéreo chamado *Wĩró Wi'i* (Casa de Vento), em que se sustentava em um *kumûro* (banco), em estado de *uuró* (som/poder de pensamento), pois como *kumû-numiô* (mulher-xamã) ela é puro pensamento.
2. Ao redor de *Ye'pâ* aquele espaço girava como um redemoinho de vento de sons musicais de diversas cores e neste mesmo redemoinho circulavam os *katiró wamorí* (materiais de vida).

*Uuró basamori bayaroti wě'êpo'ó: ëëëëëëëëëë... ðððððððððððððð...
ëëëëëëëëëë... ðððððððððððððð... ðh ðh ðh ðh ðh ðh...*

K.1.B. A natureza de *Ye'pâ*

1. *Ye'pâ* é chamada ainda *Ye'pâ Bikió* (Velha Terra) ou *Imîkoho Yêkó* (Avó do Universo). Ela possui a *wetá wahâro* (cuia de tapioca), contendo *wa'yûku*, a substância da imortalidade, da qual se alimenta.
2. Ela usa a pintura vermelha de *mosâ* (urucu) em sua face, como fazem as mulheres de hoje. A pintura vermelha do rosto é o seu próprio sangue menstrual, o seu *miri*⁷. A esta pintura ela lava com a água de *wa'yûku* e do rosto retira uma pele finíssima. Ela também toma banho na mesma água e sai renovada. Assim,

⁷ Ou seja, o sangue menstrual, como o *miri* feminino, é equivalente às flautas de iniciação (de nome *miriá*), o *miri* masculino.

apesar de ser a mais velha, ela se mantém sempre jovem, a mulher mais bela do Universo.

3. Na verdade, *Ye'pâ* tem *mirí* em seu próprio corpo e o esconde em seu longo cabelo, atrás da cabeça. Assim também as mulheres de hoje, elas têm *mirí* em seu próprio corpo, que é o seu poder. Quando vem a primeira menstruação, elas reservam-se em um compartimento de *imîsaha* (*pari*)⁸, comem somente tapioca, no final cortam a parte frontal do cabelo e tomam o banho pós-reclusão. Ao crescer o cabelo, elas o veem e menstruam novamente⁹.

K.2. *F'mîkoho*, a Casa-Universo

K.2.A. *Wamôri*, os materiais de vida e criação

1. Naquele espaço, chamado também *Ĥâboho Tûkuro* (Compartimento de Quartzo Branco), *Ye'pâ* tinha os instrumentos: *kumûro* (banco), *u'tîka yapu* (forquilha de cigarro cerimonial), *paâtu wahâro* (cuia de ipadú), *sârîro* (suporte espiralado) e as substâncias *mîrô* (tabaco) e *paâtu* (ipadú). Todos esses materiais são considerados *masa êhasehé wamôri* (materiais fazedores de gente), chamados também *katisehé wa'î-ô'ari* (“ossos de peixe de vida”).

K.2.B. *Ye'pâ* faz surgir o Universo

1. *Ye'pâ*, tomando as substâncias, ingeriu o ipadú e fumou o tabaco. Assim, absorta, pensou como criar o *F'mîkoho* (Universo) e os *kã'rakoo weêri masa* (gente do sumo de buiuu), os seres humanos, e pronunciou as palavras de vida.
2. Desse modo, o seu pensamento se projetou pelo próprio cigarro formando uma bolha. Era o Universo que aparecia, crescendo de forma esférica e abarcando toda a escuridão. Ao final, em cima da bolha ficou um espaço afunilado, de nome *F'mîkoho Doró* (Cone do Universo). A este Universo *Ye'pâ* chamou de *Ye'pâ Wi'i* (Casa da Terra).

⁸ *Pari*: gradeado feito de lascas de madeira, de preferência das palmeiras paxiúba e jupati, amarradas com cipó. É usado em várias situações: barrar a entrada de lagos e igarapés, curral ou peça de outras armadilhas de pesca, assim como, no passado, no compartimento de reclusão ritual.

⁹ No *a'mó baseró* (assopro de proteção para a menina na primeira menstruação), entre outras coisas, os *kumuá* escondem o cabelo da menina na parte de trás da cabeça.

K.2.C. Os *Bìpoá*, os Avôs do Universo

1. Em seguida, para a ideia de auxiliarem-na, *Ye'pá* fez aparecer os cinco *Bìpoá* (Trovões). Eles são *Ĥâboho Masa* (Gente de Quartzo Branco), de forma cilíndrica, os *Ĥm̃koho Yēki-simiá* (Avôs do Universo). Quando apareceram, *Ye'pá* lhes deu um banco como assento, que estavam distribuídos em cada compartimento da *Ye'pá Wi'í*. Assim é que o primeiro *Bìpô* (Trovão) ficou no compartimento dos fundos, o segundo *Bìpô* ficou no do meio à direita, o terceiro *Bìpô* ficou no do alto, o quarto *Bìpô* ficou no do meio à esquerda e o quinto *Bìpô* ficou no da frente.
2. Estes compartimentos se tornaram suas próprias *Wi'sêri* (Casas), que recebem os seguintes nomes: o primeiro *Diâ Ôpekô Wi'í* (Casa de Leite), o segundo *Diâ Kaseró Poêwa Wi'í* (Casa da Cachoeira da Casca), o terceiro *F'm̃sehe Wi'í* (Casa do Céu), o quarto *Diâ Pasa Sa'áro Wi'í* e o quinto *Yãmîri Wi'í* (Casa da Noite).
3. Na *F'm̃sehe Wi'í* é onde ficaram guardados os enfeites, os instrumentos e as substâncias de vida. Eles foram entregues por *Ye'pá* ao terceiro *Bìpô*, para guardá-los. Destas riquezas é que viria a humanidade.
Acima da *F'm̃sehe Wi'í*, o *F'm̃koho Doró* forma ainda outro compartimento, onde ficará o *Muhipũu* (Sol), quando aparecer.
No princípio, somente nestes compartimentos havia luz¹⁰.
4. Os *Bìpoá* realizaram então um grande encontro em *Diâ Ôpekô Wi'í* a fim de criar a humanidade. Eles alimentavam-se somente de ipadú e fumavam o cigarro e, naquele dia, eles cheiraram o *wîhô* (paricá) e beberam o *kapí* (caapi).
5. Com o efeito das substâncias, entretanto, eles começaram a brigar entre si, lançando raios. Estes foram tão fortes que a *Diâ Ôpekô Wi'í* pegou fogo. Além disso, o calor das chamas subiu no espaço, esquentou tanto que a *F'm̃sehe Wi'í* rompeu, indo abaixo e se constituiu no *Wamî Diá Pa'ti* (Camada do Rio de Umari), o infra-mundo.
6. Vendo a *Diâ Ôpekô Wi'í* em chamas, os *Bìpoá* então lançaram chuva. Ao contrário, esta chuva foi tão forte que inundou a *Diâ Ôpekô Wi'í*, formando um lago, chamado *Ôpekô Ditará* (Lago de Leite).

¹⁰ Aqui os Compartimentos podem ser entendidos também como Casas.

7. Antes que pegasse fogo em tudo, o terceiro *Bipô* guardou as riquezas da *F'mêsehe Wi'i* em seu próprio corpo. Se não tivesse feito isso, não haveria mais a humanidade. Assim, depois que a *F'mêsehe Wi'i* desabou, *Ye'pâ* e o terceiro *Bipô* tiveram que fazer uma nova *F'mêsehe Wi'i*, para serem guardadas as riquezas.
8. Sobre os outros quatro *Bipôá*, *Ye'pâ* considerou que com eles as coisas não dariam mais certo.

– Vocês não souberam criar, não deram nenhum resultado – disse-lhes.

Com isso, eles ficaram raivosos, mas logo o terceiro *Bipô* os amansou oferecendo-lhes ipadú e tabaco. Os antigos afirmam que depois eles se constituíram em montanhas nos quatro cantos do mundo.

K.2.D. *Imêkoho-Masi* e *Ye'pâ-Masi*, os Netos do Universo

1. Considerando o sucedido, *Ye'pâ* quis fazer surgir outros seres que dessem termo à criação. Ao retornar ao Compartimento de Quartzo Branco, ela novamente ingeriu o ipadú e fumou o tabaco. Com a então baforada apareceram *Imêkoho-Masi* (Gente do Universo) e *Ye'pâ-Masi* (Gente da Terra).
2. Eles não tinham forma e ficaram circulando no meio da fumaça. Então, com um *wêhêkîhi* (puçá)¹¹, *Ye'pâ* catou-os no ar e envolveu-os com um *imîsaha* (pari). Em seguida pediu que cada um se sentasse em um banco, em frente de onde fica o pari de iniciantes¹² e disse-lhes:

– Vocês são os *Imêkoho Sû'ria Pãrameéra* (Netos do Universo) e assumirão a tarefa de formação da humanidade. Para tanto, *Imêkoho-Masi* será o responsável pelo dia e pelo calor. Por sua vez, *Ye'pâ-Masi* será o responsável pela noite e pelo frio.

K.2.E. *Wetá wahâro*, as duas cuias de vida e como se perdeu a imortalidade

1. *Ye'pâ* pretendia que a futura humanidade tivesse a sua mesma natureza, ou seja, que fosse imortal.

¹¹ Malha de pesca, usada para apanhar peixes de um cacuri (armadilha de pesca, em que há de se mergulhar para apanhá-los), em formato de cone, segura por um cipó envergado de grande espessura, que se encontra formando um braço em que o pescador segura. Para pegar os peixes em piracema (fenômeno de desova de peixes) pode haver um puçá muito maior, mas com dois braços, que não se encontram.

¹² O pari (cercado) de iniciantes masculinos, na casa tradicional, ficava ao lado esquerdo, antes da porta, para quem sai.

2. Na frente da porta do pari de iniciantes havia dois bancos e, em cima de cada um, estava um suporte com *wetá wahâro* (cuia de essência/tapioca). A primeira cuia chamava-se *masa êhasehé wahâro* (cuia da transformação de gente), contendo *paâtu* (ipadú), e a segunda chamava-se *ehêri doha katiró wahâro* (cuia da vida eterna), contendo *wayûku* (essência da eternidade). Na beira da segunda cuia havia insetos e espécies peçonhentas, como *kasiá*, *ya'ipagá*, *emoá*, *wâkî-ni'marã*, *petá*, *bîpiá*, *ã'kiâ*, *kutîpa* e *ãyâ* (baratas, cigarras, formigas-de-fogo, lagartas-de-fogo, tocandiras, aranhas, lacraias, escorpiões e jararacas).
3. *Ye'pâ* pediu então que os *Îmîkoho Sû'ria Pãrameéra* lambessem o conteúdo da primeira cuia. Eles se aproximaram, colocaram o dedo e o lamberam. A seguir, *Ye'pâ* pediu que fizessem o mesmo com o conteúdo da segunda cuia. Mas dessa ninguém teve coragem de se aproximar, pois tiveram medo das espécies venenosas que estavam em sua beirada. Entretanto, se eles, que são os ancestrais da humanidade, tivessem provado do conteúdo da segunda cuia, os humanos nunca morreriam. Ao contrário, aquelas espécies na beira da cuia estavam lambendo a sua essência e, por isso, vivem para sempre, com o tempo apenas trocam de pele e rejuvenescem.
 – Como vocês não provaram da substância da vida seus descendentes morrerão – disse-lhes *Ye'pâ*. Alguns viverão mais e outros viverão menos, mas sempre acusarão alguém pela morte de seus entes.

K.2.F. *Ye'pâ* estrutura o Universo

3. A seguir, tomando a *ôpekô di'î* (argila de leite), *Ye'pâ* fez quatro *pootêórori* (suportes) e colocou-os como *botâri* (esteios) nos quatro cantos do Universo chamados de *Muhipûukî Mîhátiro Sopé* (Porta do Nascente), *Muhipûukî Sâháro Sopé* (Porta do Poente), *Diakîhîkâha Sopé* (Porta da Direita) e *Kûûpe'kâha Sopé* (Porta da Esquerda).
4. Depois, do mesmo elemento, ela fez oito *di'î atá sitî* (forno circular de confeccionar beijú) e, com estes fornos, ela foi preenchendo o Universo em *opâ turiri* (camadas empilhadas), o que lembra a forma da casa de abelha ou da casa de caba. A cada ato ela pronunciava as palavras de vida.

5. Atualmente as camadas são, de baixo para cima: *Dia Wi'sêri* (Casas das Águas), *Di'ta Nîkîrî Pa'ti* (Camada de Terra e Florestas), *Îmîkoho Wî'ró Pa'ti* (Camada de Dia e de Ar), *Akôro Sî'ôwa Pa'ti* (Camada de Peneira de Chuva), *O'me Kurûpari Pa'ti* (Camada de Nuvens), *Wî'ró Ma'â Pa'ti* (Camada do Caminho de Vento) e *Wî'ró Marîri Pa'ti* (Camada de Espaço Vazio)¹³.

Abaixo delas está a Camada do Rio de Umari e acima a Casa do Céu e o Cone do Universo.

6. Tendo feito isso, *Ye'pâ* estendeu sobre a Camada de Terra e Florestas uma esteira de pari. Depois ela tirou do seio esquerdo um pó de tabaco e jogou por cima do pari, para formar o solo. Da mesma maneira, ela tirou do seio esquerdo o leite e jogou por cima do tabaco, para adubar.

K.2.G. *Îmîkoho-Masî* derruba a Árvore de Alimentos

1. Continuando, *Ye'pâ* entregou à *Îmîkoho-Masî* a pedra da fartura de alimentos, chamada *booga* (pedra roliça de fartura), para ter florestas, plantas, frutos e alimentos no mundo.
2. Assim, *Îmîkoho-Masî* foi até a Casa de Leite, onde ergueu o *Wa'yûkugî*, a Arvore de Alimentos. Seguidamente, ele reuniu os *Miriá Pô'ra Masa* (Gente-Pássaros) e estes derrubaram a Árvore sobre a Camada de Terra e Florestas. No entanto, ao cair ela transpassou essa camada, rodopiando e caindo inversamente na camada de baixo. Assim surgiram na Camada de Terra o *Õpekó Diâ* (Rio de Leite) e na Camada do Subterrâneo o *Wamî Diá* (Rio de Umari), com direções invertidas.

K.2.H. *Ye'pâ-Masî* firma a lança no eixo do Universo

1. Continuando, *Ye'pâ* entregou o *Ëâboho yaîgî* (lança-maracá de quartzo branco) à *Ye'pâ-Masî*, para que ele firmasse as camadas do Universo.
2. Por conseguinte, *Ye'pâ-Masî* tomou a lança e partiu do Compartimento de Quartzo Branco. Ele foi em forma de espiral, percorrendo todas as Camadas do Universo. Quando chegou no Cume, ele encravou verticalmente a lança no Centro do Universo, de modo que isso segurou firme todas as Camadas.

¹³ Os *pa'mîri masa* e outros povos ficarão na *Di'ta Nîkîrî Pa'ti* (Camada de Terra e Florestas).

K.2.I. O aparecimento de *Mūhipūu*

1. Vendo isso, *Ye'pā* enfeitou a ponta superior da lança com penas, de modo que o adorno ficou brilhando em cores *butisehé* (branca), *ya'sasehé* (azul/verde) e *ewisehé* (amarela). Enfeitou-a ainda com *sĩō-pũri* (pingentes dourados de orelha), de forma que ficou reluzindo. Com isso, a ponta da lança foi assumindo um rosto, de cores *sõ'asehé* (vermelha), *ewisehé* (amarela) e *butisehé* (branca). Este era o *Mūhipūu* (Sol), que apareceu. Quando surgiu, *Ye'pā* revestiu-o ainda com *mahā wĩto* (penugem de arara), senão ninguém lhe resistiria à quentura.
2. O Universo então foi seguro pela lança e começou a fazer rotações, trazendo as estações. Assim, estavam estabelecidos o tempo e o espaço.
3. Os antigos explicam que o *Mūhipūu* (Sol), o terceiro *Imĩkoho Yěkĩ* (Avô do Universo) e o *Mirĩ* (o Ser da Flautas Proibidas) são a mesma pessoa; que de *Mūhipūu* vieram também os *yōkoá-masa* (gente-estrelas); e que todos os dias ele sai de sua Casa para dar a volta no Universo.

K.3. *Õ'amarã*

K.3.A. O aparecimento dos *Õ'amarã*

1. Tendo ficado satisfeita com o Universo criado, a Avó do Universo considerou que seriam necessárias outras coisas para a formação dos *pa'm̃ri masa*. Na *Imĩsehe Wi'i*, ela tomou os ossos de suas coxas e os pôs em uma cuia. Em seguida, ingeriu o iPadú, fumou o tabaco e lançou baforadas sobre o conteúdo.
2. Daí surgiram os cinco seres, chamados *Ye'pā Õ'ākĩhi* (Ser do Osso da Terra), *Ba'asehé-Boo Õ'ākĩhi* (Ser do Osso dos Alimentos e da Fartura), *Desũbari Õ'ākĩhi* (Ser do Osso da Caça e da Pesca), *Wārari Õ'ākĩhi* (Ser do Osso da Procura de Mulher) e *Butũyari Õ'ākĩhi* (Ser do Osso da Preguiça). Junto com eles vieram também cinco mulheres, chamadas *Ye'pário*, *Yu'ũ-pako*, *Ye'pā-yĩo*, *Pĩro-duhió* e *Duhigó*. Eles foram envolvidos com o pari de proteção. Em seguida, a Avó pediu-lhes que se sentassem em bancos, onde receberam os respectivos poderes e instruções.

K.4. *A'mô yeesehé, o rito de puberdade*

K.4.A. *Muhipũu e Amokohó, a origem da menstruação e das pinturas corporais*

1. *Ye'pâ-Õ'âkãhi*, chamado também *Muhipũu* (Lua)¹⁴, estava em *Yãmîri Wi'i* (Casa da Noite)¹⁵ e aí ele iniciou a fazer *a'mô-yōasehé*¹⁶ com as moças.
2. Era o início do verão e *Muhipũu* começou a sentir desejos por sua própria irmã *Ye'pârio*. Assim, depois da meia-noite, ele foi até onde a irmã dormia e deitou-se com ela. Sob a escuridão ela não pôde ver quem era, mas quando amanheceu notou que estava sangrando¹⁷.
3. *Muhipũu* procurou também outras *Bahuari Masa Numiâ* (Mulheres do Aparecimento) para fazer a mesma coisa¹⁸. Assim passava de tempo em tempo sangrando-as, sem que elas soubessem quem era, deixando todas as pessoas preocupadas.
4. Como isso vinha se repetindo, *Ye'pârio* revestiu o seu corpo de desenhos com a tinta negra de *we'é* (jenipapo)¹⁹, a fim de saber quem fazia aquilo. Assim é que de noite *Muhipũu* veio e, ao se deitar com *Ye'pârio*, a tinta que recobria o corpo dela deixou marcas de desenhos também no corpo do irmão.
5. Ao amanhecer, na hora da primeira refeição, ela teve um susto quando viu de quem se tratava.
6. Isso resultou em vários problemas para *Muhipũu*, pois todos condenaram a sua prática. Como consequência, ele saiu de *Yãmîri Wi'i* e passou a andar no mundo.
7. Alguns *Bahuari Masa* tornaram-se inclusive seus inimigos pessoais e passaram a persegui-lo por causa de suas esposas, filhas e irmãs.

¹⁴ *Muhipũu* é tanto Lua como Sol.

¹⁵ Em *Diâ Po'tekãha Wi'i* (Casa das Cabeceiras do Rio), no Oeste.

¹⁶ Rito de primeira menstruação com sexo.

¹⁷ Em outras passagens se diz que as mulheres do princípio não tinham *nihî-sama* (vagina), apenas o *susurí pee* (orifício para o exterior) na região da vulva.

¹⁸ Os velhos usam também o termo *a'me târasedé* (namoro), para dizer esses atos de *Yãmî Muhipũu*. As palavras que formam o termo são de ações agressivas (*a'mé*: revidar, alternar-se em agressão; *tãrá*: bater com açoite, surrar com cipó; roçar vegetação baixa). Para entender: tanto o sangramento menstrual como o namoro começam na puberdade e, assim como as mulheres têm a primeira menstruação, na iniciação os homens são surrados até sangrar.

¹⁹ Esta é a origem da pintura negra de jenipapo. A pintura negra deixa a pessoa invisível aos outros seres. Mistura-se o pó finíssimo do carvão ao sumo de jenipapo, tornando-o mais consistente. A tinta some após uma semana no corpo. Trata-se de um negro para roxo luzidio, o que lembra a pele de cobras nessa cor.

8. *Muhipũu* também ficou com raiva com tudo que sucedia e, quando as mulheres entravam em fluxo de sangue menstrual a cada mês, ele passou a estragar o *nihĩ-paãtithi* (útero) delas com *dohasehé* (assopro maléfico)²⁰.
9. Por sua vez, as mulheres, vendo a fúria de *Muhipũu*, iniciaram a usar a pintura de *mosã* (urucu) em seus rostos. Assim, quando vinha *Muhipũu*, ele pensava que já havia passado por elas, ou seja, que já as havia sangrado²¹.
10. É assim que a mulheres ainda se defendem hoje em dia em várias circunstâncias e, a cada mês, quando desce a menstruação, elas se pintam no rosto com *mosã* (urucu), como fizeram as mulheres do princípio.

K.4.B. A'mô yeesehe numiô, o rito da puberdade feminina

1. Para cuidar das *Ye'pã-Põ'ra Numiã* (Filhas de *Ye'pã*) em primeira menstruação, *Ye'pã* chamou os *Imĩkoho Yěki-simiã* (Avôs do Universo) para demonstrar como deviam tratar.
2. Ela mesma manteve-se isolada para que eles aplicassem sobre ela o *wetĩ da'resehé* (cerco de proteção ritual). Nenhum deles sabia como agir, mas somente o último *Imĩkoho Yěki* teve a coragem de perguntar como proceder²².
3. *Ye'pã* ficou contente com a inteligência do caçula e, assim, ensinou-lhes a preparar o pari, a pintar o rosto com o urucu e o jenipapo:
 - Tomem o cigarro, teçam o pari de proteção, cubram-no com o leite do meu próprio seio e revistam-no com a penugem de pato. Com isso contornem o corpo. Em seguida, pintem o corpo com o jenipapo e o urucu.
4. O último *Imĩkoho Yěki* então cercou-a e os outros quatro *Imĩkoho Yěki-simiã* retiraram a seiva de *sĩpěgĩ* (esp. árvore)²³, pintaram o corpo de *Ye'pã* e assopraram sobre ela as proteções, como ela própria lhes havia ensinado.

²⁰ Aqui há origem das doenças de útero, da esterilidade e outros males sobre o corpo da mulher. Há igualmente o *basesehé* de prevenção e reversão desses males.

²¹ Esta é a origem da pintura vermelha de *mosã* (urucu) e *ĩ'royã* (carajuru). Ela funciona como proteção contra os seres e as forças da natureza. Cosmologicamente, a pintura vermelha, que representa o próprio sangue, ganha propriedades da pimenta e funciona como repelente aos seres maléficos, mas é atraente socialmente.

²² Os *kumuã* consideram que assim também fazem os caçulas hoje em dia. Eles são considerados os mais interrogativos e inteligentes, por isso se reserva a eles o papel de serem *kumuã*.

²³ Espécie de árvore cuja seiva é usada como tinta corporal.

5. Por fim, após cinco dias, preparam *paâ po'o u'ari si'ti* (porção de casca de árvore)²⁴ e deram banho nela, retirando-a do período de reclusão. Assim também fazem com as meninas em primeira menstruação até estes dias.

K.4.C. Mirí, o Ser da Flautas Proibidas

1. Com o tempo, havia de se encontrar o lugar dos futuros humanos. Então, por meio do pensamento de *Ye'pâ*, o Universo se encolheu no *Di'ta Nîkîrî Pa'ti* (Camada de Terra e Florestas) levando *Imîkoho-Masî* e *Ye'pâ-Masî* ao *Ãriári U'tû* (Lugar de Encolhimento), o Centro do Mundo. No *Ãriári U'tû* os instrumentos de vida e de transformação viriam aparecer em forma de *wata yôó* (paxiúba – ver foto 7, no fim do capítulo). Desta árvore vieram as *Miriá*, as Flautas Proibidas, que são o *katiró* (a força de vida) dos *Pa'mîri Masa*.

2. *Imîkoho Masî* encontrava-se então no lugar chamado *Muhipũ Wi'í* (Casa do Sol – abaixo de Piraquara, no Papuri)²⁵, enquanto *Ye'pâ-Masî* em *A'mo-Ë'ri* (Serra da Iniciação), na cabeceira do *Bikîyá* (Igarapé do Crescimento – o Castanha-Igarapé, afluente do Tiquié).
3. Assim é que *Imîkoho Masî*, pensando como encontrar os instrumentos de vida, buscou os cipós no Universo²⁶. Ao fim da tarde ingeriu o ipadú e no cair do sereno das estrelas²⁷ desceu ao rio para beber o preparo dos cipós e vomitar. Bebeu o líquido e sentiu o efeito. Encheu uma porção de água na cuia e no reflexo viu a imagem de uma mulher. Então ele enfiou o turi aceso na água da cuia *siiiiiiiiiii*²⁸. Tomou água e vomitou *hêhêhêhê tohobow*, saiu uma mulher. Tomou outra porção de água, vomitou, saiu uma segunda mulher. Tomou outra

²⁴ Porção de casca da árvore *paâ-pu'uakîhi* raspada para o banho do/as iniciantes.

²⁵ O local é dito ainda *Miriá-Pô'ra Wi'í* (Casa das Flautas Proibidas), dos ritos de *a'mô yeesehé* (iniciação masculina) para os *ye'pâ-masa*.

²⁶ *Misî sô'a daa, yôkoá daa, pi'î misi daa, yamâ misi daa e momôro misi daa* (cipós: de fio vermelho, de estrelas, titica, de veado e de borboleta).

²⁷ O que seria na madrugada. O sereno é entendido como a saliva das estrelas.

²⁸ Aqui está a origem da cólica antes da mulher menstruar.

porção de água, vomitou, saiu uma terceira mulher. Bebeu outra parte do líquido. Tomou água e vomitou, saiu agora um homem²⁹.

4. Certo dia, *Imîkoho Yêkí* trouxe da *I'misehé Wi'kãha* (Casa do Céu) as substâncias de vida, *mîrô* (tabaco) e *paâtu* (ipadú), e deixou na *Muhipiû Wi'í*, dentro de um compartimento de pari, que era para os homens fazerem cerimônia.
5. Vieram então as filhas de *Imîkoho Masî* e ficaram curiosas de saber o que tinha no compartimento. A caçula, no entanto, abriu o cercado, entrou e viu as substâncias, o cigarro na forquilha e a cuia de ipadú em cima do suporte. Ficou interessada. Fumou o tabaco, pegou o osso de garça³⁰ e provou o ipadú, que era *kã'rê paâture* (ipadú de abiu)³¹. Neste mesmo instante ela ficou grávida e, com isso, iniciou o tempo de floração dos frutos silvestres.
6. Passou-se uma lua e a mulher começou a sentir as dores. As mulheres do princípio não tinham a vagina e a grávida correu para o caminho da roça agoniada, quedando-se entre os tocos e os troncos das árvores. Assim, ela chegou na beira de um igarapé, onde sentou-se.
7. *Imîkoho Yêkí* transformou *Ye'pâ-Masî* em *wa'û* (macaco zogue-zogue) e enviou-lhe imediatamente com as recomendações e instrumentos. Este chegou e lhe fez beber um pouco de *î'sê koo* (líquido de cura). Um fio deste lhe escorreu na parte entre as coxas. Ele então pegou a *u'tika yapu* (forquilha do cigarro) e mediu nessa parte. Tomou a *sîô-pîhi* (lâmina dourada de orelha) e cortou o que é a *nihî sopé* (porta do feto – vulva). Neste momento, um *bo'teâ* (uaracu) pulou da água e entrou na mulher, abrindo a *nihî-sama* (caminho delicado de passagem do feto – vagina). O ferimento fez o sangue fluir, espalhando-se pelos rios e atingindo todos os peixes³². A mulher então ficou inconsciente. *Ye'pâ-Masî* e *Imîkoho Masî* estenderam uma esteira de *imîsaha* (pari) coberto de penugem de pato por debaixo da mulher, fizeram a criança sair, colocaram-na em uma

²⁹ Nesta versão os nomes não são ditos. Mas, em outras versões, estas mulheres correspondem a *Ye'pârio*, *Yu'û-pako* e *Duhigó*; e o homem a *Doêtihiro/Yu'ûpuri*.

³⁰ *Yehê ô'a* (canudo feito do fêmur de garça), usado para sugar o pó de ipadú.

³¹ Na visão dos *kumuá*, aqui o cigarro está como o pênis e a substância do abiu está como o sêmen.

³² Como *Mirí* detêm ao mesmo tempo as propriedades de doenças, o sangue que atingiu os peixes também os impregnou dos mesmos atributos. Devido a corrente, os peixes de rios principais foram os mais atingidos, enquanto os de afluentes menores e igarapés menos. A maioria deles não carregam visivelmente os sinais daquele sangue, mas em alguns ele está nas cores vermelhas de olhos, escamas, abas e cauda. Ao aprendiz, o *kumû* recomenda olhar o perigo de peixe desconhecido na cauda, contra a luz do sol. O *kumû* é também o que faz a purificação dos conteúdos maléficos dos peixes, introduzindo no lugar os benéficos, através do *wa'î ba'asehe ekasehe baseró* (assopro para a alimentação de peixe).

wahâro (cuia) e *lhe* cortaram o *sumû daa* (cordão umbilical)³³, cujo sangue se transformou em *ĩroya ĩtâ wĩhô yaĩwa* (esp. paricá)³⁴. Este foi o primeiro parto natural no mundo.

8. Quando nasceu, a criança também não tinha a boca. *Ye'pâ-Masĩ* e *Imĩkoho Masĩ*, do mesmo modo, mediram e *lhe* cortaram verticalmente no rosto, mas vendo que não era daquela forma cicatrizaram o local e cortaram agora horizontalmente, abrindo-lhe a boca. A criança chorou, fazendo: *Õẽ õẽ õẽ õẽ a'úre ba'agi!*³⁵
9. A mulher não viu o filho. Assim também todas as mulheres não poderão vê-lo. A criança foi envolta por um pari e levada ao *F'misehé Wi'kãha*. O movimento da elevação fez o seu corpo soar *óóóóóóóóóó...* em todo o Universo. *Ye'pâ-Masĩ* e *Imĩkoho Masĩ* restituíram a força da mãe. Ao se recompor, ela só pôde ouvir aquele som.
10. Dentro de uma lua o filho já havia crescido. Seu nome é *Mirí*, mas é chamado também *Ĩtãboho Õ'ákĩhi* (Ser do Osso de Quartzo Branco). Ele vivia então na *Ĩtãboho Wi'kãha* (Casa de Quartzo Branco)³⁶. Ele é belíssimo e reluzente. Seu corpo é repleto de flautas, orifícios dos quais são emitidos sons melodiosos, e encoberto por lindos enfeites de dança da cabeça aos pés.
11. Os *Bahuari Masa* se preparavam para fazer a *wẽherí wãso yesehé* (surra de adabí) e a *a'mô yeesehé* (iniciação). *Mirí* desceu então até *Kasêro-Poewa* (Uapui-Cachoeira – no Aiari) para iniciar os filhos deles e, quando descia, fazia soar todos os instrumentos do corpo, de modo que as coisas estremeciam. Os *miriá* eram seus membros inferiores, os *bupú tĩa* (yapurutú)³⁷ os membros

³³ No *nihí u'tú apo'osehé baseró* (assopro de preparo e defesa do lugar do parto), do mesmo modo, o *kumû* estende por debaixo da mãe e do filho o *we'tí imĩsaha* (pari de proteção), para a defesa contra os *wa'ĩ-masa* (gente-peixe).

³⁴ A este se junta o pó vermelho de carajuru.

³⁵ Os *kumuá* explicam que a expressão está em desana. Contudo, entende-se na parte final: "... comerei os indisciplinados".

³⁶ Na Casa do Céu.

³⁷ O yapurutú (concha, caracol – em nheengatu mais antigo) é uma flauta feita da palmeira jupati, de som agudo. É usado em par, macho e fêmea, ou irmão maior e irmão menor. Com 3 ou 5 cm de diâmetro cada uma, o macho tem uma braça e a fêmea é um palmo menor de comprimento. Cerca de uma chave abaixo da parte superior por onde se sopra, recebe internamente uma fina camada de cera de abelha ou breu vegetal e, na mesma altura, uma abertura retangular na lateral semi-recoberta por uma palheta, um pedacinho de palha de palmeira, que vibra com o sopro. A depender da tradição, esse tipo de flauta podia receber um envoltório em espiral, da metade para a ponta. Para o nome, ver que a concha de caracol reproduz ao ouvido o som de ressonância do ambiente.

superiores, os *wêô pa'ama* e *wãri pa'ma* (cariçu)³⁸ as mãos e os *bo'te-pũri sii* (mawácu)³⁹ as orelhas.

12. Ele trouxe junto todos os frutos silvestres, como *merê* (ingá), *wapê* (cunuri), *ba'ti* (japurá), *simió* (uacu), *wasoá* (sorva), *pupiâ* (ucuqui) *wamê* (umari), *mipê* (açáí da mata), *yumû* (bacaba), *yumû-paka* (patauá), *ne'ê* (miriti) e outros⁴⁰. Entrou na casa quando vinha amanhecendo, entregou os frutos e dançou ao lado de dois *baserã* (xamãs) o dia inteiro⁴¹.
13. Depois ele passou a cuidar dos iniciados, que foram chamados *miriá põ'ra* (filhos das flautas *miriá*). *Mirí* estabeleceu que nesse tempo eles ficariam de jejum durante três estiagens, só poderiam comer *meká* (formiga maniuara), *wetá po'ka* (farinha de tapioca) e *yõká sa'põro* (espuma de manicuera). Não poderiam comer nada de assado. Na terceira estiagem já poderiam comer pimenta. Somente dois grupos aguentaram o jejum. O terceiro grupo, formado por três meninos, não aguentou.
14. Era para entregar o *simió po'osehé* (dabucuri de uacu) e foram até o centro da mata, onde encontraram a espécie⁴². *Mirí* subiu na árvore de uacu para derrubar os frutos e os meninos deveriam recolhê-los. Mas eles estavam com muita fome e resolveram acender o fogo e assar um dos frutos para comer. No entanto, do

³⁸ O cariçu (flauta de pã – nome vindo do português-nheengatu “caniço”) é feito de uma cana nativa, possui diversos tipos que variam em tubos e tamanhos.

³⁹ O mawácu (em nheengatu, mas de origem desconhecida) é um instrumento de sopro feito do tronco da ambaúba nova e pequena, com cavidade. O tipo de 2,5 cm de diâmetro interno e um palmo de comprimento tem uma única abertura no meio da lateral para soprar sem encostar os lábios e produz um som grave. Um outro tipo de mesmo nome é um píforo, acompanhado de uma semi-parede interna, abertura lateral e palheta, que imita a estrutura do yapurutú, e possui o som agudo. O mawácu é um instrumento provisório, usado por quem chega oferecendo o dabucuri, de todo tipo (de frutos, peixe etc.), sendo quebrado e descartado no fim da dança de mesmo nome.

⁴⁰ Trazendo os frutos silvestres, chamados *yukê diká* (“frutos das árvores”), *Mirí* estabelece o tempo de seu amadurecimento e junto o tempo de iniciação masculina. O nascimento e a chegada de *Mirí*, assim como o nascimento e a iniciação das pessoas, é equiparável ao tempo de floração das frutíferas silvestres e o amadurecimento de seus frutos. *Mirí* é também *Yukê Diká Masî*, o Dono dos Frutos. Assim a iniciação masculina deve ocorrer no período desses frutos (uacu, cunuri, sorva, miriti etc.), a partir do surgimento da *siô-yapu bu'sá* (constelação de enxó revestida de penugem – fim de maio a início de junho) e vai até o início da *âyâ yõkoá* (constelação de jararaca – início na segunda metade de setembro).

⁴¹ Este ato é de um *po'osehé* (dabucuri) de frutos, chamado *yukê diká wi'i* (casa de frutos silvestres), em que se entregam os frutos do tempo para outrem – os dois *baserã* são *Ye'pâ-Masî* e *Imêkoho Masî*. Os instrumentos *miriá* só eram usados no caso de *po'osehé* de *yukê diká wi'i*, ou seja, somente em dabucuri de frutos.

⁴² O tempo de amadurecimento do uacu está entre março e abril. Sua árvore é grande e de terra firme. Para serem consumidos, os frutos precisam ser cozidos e deixados um dia na manicuera, podendo também serem assados.

assado levantou o cheiro de queimado que foi sentido por *Mirí* imediatamente⁴³. Ele ficou furioso, provocando uma grande tempestade que escureceu o dia, com chuva, vento, raios, relâmpagos e trovões assustadores⁴⁴ e se transformou na mesma árvore de uacu, em forma de um toro oco de madeira estendido⁴⁵. Os meninos avistaram e correram para a cavidade a fim de se protegerem da chuva. Só o terceiro não quis ir e apenas recobriu a cabeça com folha de sororoca. Nesse instante o toro fechou-se. Assim *Mirí* devorou os meninos.

15. Retomando a forma anterior, *Mirí* foi ao *Ĥâboho Wi'kâha* e levou o menino que sobrou consigo. Lá este para fugir se transformou em *butû-kã'i* (esp. periquito), conseguiu corroer a parede da casa, e retornou à casa dos pais.
16. *Mirí* havia dito que só morreria no *merê kîma* (verão de ingá)⁴⁶ e se fosse queimado em fogo de lenha de ingá. Os *Bahuari Masa*, sabendo o que havia acontecido com os seus filhos, pensaram então em lhe oferecer *peêru* (caxiri) como meio de atraí-lo⁴⁷ e enviaram *Butû-kã'i* entregar o convite⁴⁸. Após suas tentativas de lhe oferecer caxiri de *dutû* (macoari) e *ya'î* (uariá), *Mirí* aceitou o de *wamê-peheri* (uariá de umari)⁴⁹.
17. Assim é que *Mirí* desceu e do *miriá u'tû*⁵⁰ chegou com os *Miriá Pô'ra Masa* (Gente-Pássaro) e os *Yukê-Masa* (Gente-Árvore)⁵¹, soando todos os instrumentos

⁴³ Os *ye'pâ-masa* e outros grupos da região não comem algo que foi queimado. Em tempo de aprendizado e de outras restrições não comem qualquer tipo de assado.

⁴⁴ Esta é a origem do tipo de saruã (estado perigoso ou vulnerável, como consequência de um ato), chamado *simiô-miũ tîaró* (“toro do tirar uacu”), fenômeno de fúria da natureza e de seus seres, que se dá em centro das matas, rios, igarapés e cabeceiras, quando há queima de assado, transbordamento do líquido da panela em fogo, alimentação com o corpo quente ou suado e sangue menstrual (presença de mulher menstruada).

⁴⁵ O toro oco (do tronco de árvore) dá a imagem de uma grande flauta, como também remete à ideia e ao corpo de *Pa'mêri Pîrô-Yukêsi*, a futura Cobra-Canoa de Emersão da Humanidade.

⁴⁶ *Merê kîma* (verão de ingá) está no início da estação de *âyâ yôkoá* (constelação de jararaca – final de setembro a início de dezembro), quando estão amadurecidos os frutos de ingá-aranha, bacaba, sorva, cunuri e japurá. A mata de tipo alta é abatida na *siô-yapu yôkoá* (constelação de enxó – segunda metade de maio) e será queimada para a futura roça no *merê kîma* (segunda metade de setembro). A queima da roça de mata alta é, portanto, equivalente à queima de *Mirí* e inaugura o tempo dos cultivos (ver ainda a origem da roça no fim deste capítulo).

⁴⁷ Por isso explica-se que as ocasiões de caxiri são de oferecer bebidas a partir dos frutos das primícias, mas também são usadas para vingança.

⁴⁸ Existe um canto dessa parte, chamado *kã'i-basá* (canto do periquito).

⁴⁹ Os três são espécies de rizoma.

⁵⁰ Local na floresta onde se preparam as flautas e se inicia o seu toque, trazendo-as em seguida para a casa junto com os iniciados.

⁵¹ Na iniciação, *Miriá Pô'ra Masa* e *Yukê-Masa* chegam junto e participam do rito. São espíritos-animais e espíritos-árvores, respectivamente. Na visão dos *baserã*, os animais e as árvores constituem a materialização do mundo sobrenatural

do corpo e trazendo os frutos. Armou-se uma esteira de pari no centro da casa, chamado *a'mô imísaha* (pari de iniciação), onde *Mirí* ao chegar vomitou todos os ossos dos meninos. A seguir, ele tomou as bebidas e fumou o tabaco, dançou o dia inteiro e, no canto do *kapi waayá* (canto/dança de *kapi*)⁵², os *Bahuari Masa*, que já haviam preparado a fogueira de lenhas de ingá, ao mesmo tempo que iam acompanhando seus passos de dança, levaram-no para fora da casa onde dois homens [*Ye'pâ-Masî* e *Imîkoho Masî*], segurando-o pelos braços, empurraram-no no fogo.

18. O corpo de *Mirí* queimou. Houve um grande estouro e seu espírito ascendeu ao *Īâboho Wi'kâha*, soando *ĩóóóóóóóóóó...* em todo o Universo.
19. Com isso, o mundo inteiro também pegou fogo. Toda a superfície da terra queimou. Os *Bahuari Masa* para se salvar foram ao *Wamî Diá*. Passado um tempo, eles enviaram alguns dos seus à superfície transformados em *yu'ûtî* (paquinha)⁵³. Não havia mais fogo, mas a terra estava ainda quente e cheia de fumaça. As pedras estavam moles e, para marcar o evento, eles fizeram nelas os primeiros desenhos. Quando esfriou retornaram. Ao se cavar o solo podemos ver ainda a linha de carvão de quando a terra foi queimada.
20. A floresta foi restabelecida e das cinzas do corpo de *Mirí* nasceu a *watá* (paxiúba).

K.4.D. Bahuari Masa Numiâ se apoderam das Flautas

1. Com o tempo, as filhas de *Imîkoho Masî* afastaram-se na floresta para capturar *meká* (maniuara). No entanto, em um instante ouviram um som mais adiante que fazia *whiôóóóó... whiôóóóó...* Seguiram a soada e lá encontraram a árvore de *wata yôó* (palmeira paxiúba). Era uma bela palmeira. O som era produzido pelas espumas que saíam de suas raízes⁵⁴.
2. Ao retornarem, as filhas de *Imîkoho Masî* contaram ao pai o que haviam visto e pediram-lhe que fosse cortar a palmeira e que retirasse dela um pedaço para

⁵² *Mirí* e *Kapî-Masî* (Gente-Caapi) são duas versões de uma mesma pessoa.

⁵³ Um tipo de inseto que tem a habilidade de cavar a terra, pode ser encontrado em praias.

⁵⁴ Em certa época as paxiúbas assoam uma leve espuma pelas raízes.

servir de *netô* (travessa) que apoia o *tôhôpaha* (cumatá)⁵⁵. *Imîkoho Masî* logo desconfiou, foi até o local indicado e avistou a paxiúba. Estava na *Sũ'ria-Poêwa* (Cachoeira do Iurupari – no alto Ucaiari). Se tratava realmente dos instrumentos de vida que procurava. *Imîkoho Masî* então convocou os *Miriá Põ'ra Masa* para derrubar a palmeira. Assim que se apresentaram, o *dî'tî* e o *wîsôa* (esps. esquilos) ficaram responsáveis de roer as partes que seriam distribuídas a todos. No entanto *wekê* (anta), o avô de todos os animais, estava também aí, se adiantou e disse que ficaria para ele a parte de baixo.

3. *Imîkoho Masî* e outros animais não gostaram das intenções de *wekê* e por meio do pensamento [*uuró*] lhe provocaram sede. Fizeram surgir *neteró* (esp. perereca marrom), prepararam *doró* (capara – cone de folha), no qual colocaram a saliva, e introduziram-no para fazer o coaxo. *Wekê* começou a escutar o coaxo e pensou ir até o lugar para beber água. Desse modo, chegou no Aiari, onde saciou a sede. Aí tinha um *wa'iro* (cacuri – tipo de armadilha de pesca) e *wekê* começou a mergulhar na armadilha para capturar os peixes. Enquanto mergulhava, *ãhã* (inambu) cantava que a árvore estava para cair, mas para *wekê* ele dizia que faltava muito. No entanto, enquanto captura os peixes ouviu o barulho da árvore que caía. Então correu apressadamente. Do que tinha pegado, o *bo'teâ* (uaracu) caiu no caminho e se transformou em *bia-põrá* (esp. saúvas comestíveis)⁵⁶.
4. A parte de ramos da paxiúba tinha caído para frente⁵⁷. Contudo, todos iam ganhando a devida parte por sua vez. Só *wekê* que não estava, mas chegou de repente e, descontrolado, pegou a parte próxima às raízes. Tomando o pedaço da paxiúba o assoprou produzindo um som aterrorizador, fazendo tremer a terra, que as árvores trepidaram de cair as folhas. Percebendo que não iriam lhe deixar mesmo nenhuma parte, *wekê* voltou-se para os demais e disse que iria devorar

⁵⁵ A travessa que completa o *yamá* (“veado” – tripé que segura o cumatá) é necessariamente de paxiúba (não desliza sobre os outros dois braços do tripé). A menção da roça e objetos de processar a mandioca reforça que os povos em que se gerou essa tradição já eram cultivadores da mandioca.

⁵⁶ O fenômeno de revoada das saúvas ocorre após o dia mais intenso de chuva da constelação de *dasiágã* (camarão – em fevereiro), junto com a piracema de certos peixes e o coaxar de rãs, em tempo da floração de espécies como abiu, açai, ingá, umari etc., assim como antes da sequência da subida de certos cardumes.

⁵⁷ Uma alusão de quando o feto está para sair no parto com os pés para a frente. Há um *basesehé* aqui para o *kumû* reverter a situação.

todos os seus filhos, isto é, os *imikôho pãrameérã* (netos do mundo)⁵⁸, e saiu em disparada.

5. *Imîkoho Masî* viu nisso um grande problema. Então, como *emô* (guariba) era habilidoso pediu-lhe que fosse atrás de *wekê*. Ele o encontrou, disse-lhe que desejava tocar também o pedaço de paxiúba só por um momentinho, para ver como era, e logo o devolveria e, como garantia, lhe passaria o seu pequeno pedaço. Após pestanejar por algum tempo, *wekê* cedeu. Ao contrário, quando foi passada, *emô* fugiu ligeiramente levando a paxiúba pelas árvores da floresta. Assim é que os dois animais obtiveram cada um o seu tipo de som característico⁵⁹.
6. Com todos os pedaços reunidos, *Imîkoho Masî* preparou os instrumentos, que são as flautas proibidas. Os pedaços da parte superior se tornaram as flautas pequenas, que possuem um som mais baixo e agudo, chamadas *buhâ* (pomba) e *mîhâ-boho* (esp. jacundá) e que são as *numia miriá* (esposas das flautas). Os pedaços do meio se tornaram as flautas maiores, que produzem um som mais forte e vibrante, chamadas *doê* (traíra) e *dê'tê* (esquilo). Por fim, o pedaço da parte inferior se tornou a flauta pequena chamada *dasê* (tucano)⁶⁰. Assim que estavam prontas foram levadas até *Muhipûu Wi'i*, ficando escondidas no porto.
7. Para as filhas *Imîkoho Masî* retirou uma lasca da parte mais alta da palmeira e lhes entregou. Mas elas perceberam que aquele pedaço tinha as dobras que essa parte possui e o contestaram. Contudo, através do pensamento, o pai buscou retirar delas o interesse pela paxiúba.
8. Diferentemente, *Imîkoho Masî* iria fazer a iniciação do seu filho. Então, ao anoitecer, falou para este:

⁵⁸ Existem versões de grupos Arawak dessa parte em quase tudo semelhantes. Entre as histórias dos hohodeni e walipere-dakanai, baniwa do Aiari (no Içana), os Yaperikulinai (xamãs primordiais) derrubam kaali-ka-thadapa (a Árvore de Kaali, o pé de mandioca), em Uaracapuri. Antes eles pedem que a anta vá matar peixe em um cacuri; o inambu canta que a árvore está para cair, mas para a anta se diz que não; enquanto a anta mergulha no rio, a árvore cai; a anta corre rapidamente e o uaracu se transforma em saúvas; anta se apodera das frutas, que são os dentes de onça, que os Yaperikulinai procuravam; a anta cheira paricá e se transforma em uma onça voraz; os Yaperikulinai tiram-lhe os dentes de onça; a anta corre como louco para o mato; o boto e a ariranha também enlouquecidos correm e caem no rio; os Yaperikulinai cheiram paricá e, entre cantos, ascendem ao céu (ver Cornélio e outros 1999: 44-49; e Wright 1996: 72-73).

⁵⁹ Isto é, o som grave do guariba e o som agudo da anta.

⁶⁰ *Buhâ* e *mîhâ-bohe* são de um par cada uma e esposas de *doê* e *dê'tê*, respectivamente, estas últimas são as únicas a serem revestidas de cascas de ingá. *Dasê* não possui esposa, é a varejeira do ambiente.

– Meu filho, você deve ir ao porto na madrugada. Lá encontrará o *misî sôa daa* (esp. cipó) para vomitar e ter visões⁶¹, mas o *paâ-pu'uakihî* (esp. árvore cuja casca produz espuma)⁶² para se lavar você deve procurar atrás da árvore de *no'kêosaro* (carapanaúba).

O pai falou dessa maneira, mas se referia às flautas, que estavam escondidas. E acrescentou:

– Adiante os *Wa'î-Masa* (Gente-Peixe) te ensinarão.

As filhas, no entanto, escutaram a conversa e ficaram pensando por que algo precisava estar escondido e o que devia ser ensinado.

9. Chegada a hora, o filho não acordou. O pai ainda o chamou por três vezes, mesmo assim ele não despertou, pois esperava levantar quando o *katâ* (cujubim) e o *wagaró* (esp. jacu) cantassem, mas estes não cantaram. Por outro lado, as filhas todas despertaram, pegaram o turi e os camotins e desceram rapidamente em direção ao rio⁶³.
10. No porto resolveram procurar o *paâ pu'akî* que o pai tinha dito ao filho. Não encontrando nada, desconfiaram que se tratava realmente de outra coisa. Assim, combinaram que cada uma com uma lasca de turi contornasse por lados contrários o pé de *no'kêosaro*. Foi então que viram as flautas que se esquivavam das luzes, pois estas tinham sido deixadas escondidas, e as agarraram.
11. Começaram assim a examinar os instrumentos. Até enfiaram os braços dentro da flauta principal. Nesta *Imîkoho Masî* havia soprado e introduzido o *bosô miri* (uirapuru)⁶⁴. Assim que se tocou o interior da flauta, o passarinho saiu e foi para o Universo.

⁶¹ Aqui está a origem do rito de *ako etoasehé* (vomitar água) dos *pa'mêri masa*. Os antigos *ye'pâ-masa* se levantavam às duas horas da madrugada para o banho. No porto limpavam o estômago com água (e ervas diluídas), para fazerem bem os ofícios. Os meninos que passavam pela iniciação batiam na água do rio com a palma da mão *pô pô pô...* e limpavam o estômago, para crescerem bem, serem fortes, terem boa memória e serem bons nos ofícios. Para os *baserã* e aprendizes era para terem visões e serem bons mestres de cerimônia.

⁶² Parecida com a árvore de ingá do mato. A casca se raspa, se amassa e acrescenta-se um pouco de água para produzir espuma. A porção era usada antigamente no banho do/as iniciantes.

⁶³ Por isso, entre os *ye'pâ-masa* e outros grupos da região, não se deixa os filhos dormirem demais, pois devem acordar cedo, ainda mais na fase de crescimento. Deve-se sempre levantar antes do amanhecer e ir tomar banho no rio, isto é, no horário mais frio. Mesmo assim, se diz que os homens são mais dorminhocos que as mulheres.

⁶⁴ O *wamêro* (assopro ritual) neste caso tem a força de introduzir o canto/espírito/coração do *bosô miri* no corpo da flauta, qual se faz na cerimônia de introdução da força específica nos corpos dos *yaîwa*, *kumuá* e *bayaroá*.

12. As mulheres tentaram tirar sons das flautas de todos os modos, mas não conseguiram qualquer resultado. No primeiro clarão do sol chegaram os *Wa'î-Masa*, pensando que iriam encontrar o filho de *Imîkoho Masî*. Vieram o *ñâboho-wa'î* (pescada), o *dîpîri-têero* (bauari), assim como os *wâriá* (acarás). Quando viram que as mulheres é que estavam com os instrumentos eles começaram a indagar o que estava acontecendo. A mulheres replicaram que, se não fossem ensiná-las a tocar, deviam ir embora e, para afastá-los, jogaram pedras em suas cabeças. Entretanto, agarram o *pu'ti-mihá* (esp. jacundá) e, com ameaças, o forçaram a ensinar.
13. As mulheres passaram então a tocar os instrumentos em diversas casas. Com o poder em suas mãos, a ordem das coisas se inverteu e os homens foram subjugados a fazer as tarefas consideradas femininas. Contudo, as mulheres não souberam administrá-lo e quase destruíram o universo, fazendo cerimônias e tocando as flautas em qualquer tempo e de qualquer maneira, quando se devia fazer cerimônias apropriadas e tocar as flautas em festas especiais e na iniciação masculina, tudo em épocas certas.
14. Por isso, os homens precisaram que fossem retomados aqueles instrumentos. *Imîkoho Masî* foi então até o Universo conseguir *wîhó-bia* (pimenta de paricá). Assim, o filho de *Imîkoho Masî* começou a mastigar a pimenta para ter visões⁶⁵. Na terceira tentativa é que ele acertou, cuspidando retamente uma linha de saliva que formou um cipó, chamado *dîkame daa*⁶⁶. *Imîkoho Masî* cortou uma parte e fabricou duas flautas, chamadas *porêro* (som característico) e *simió-miî* (“tirar uacu”)⁶⁷, que possuem sons fortes e vibrantes.
15. *Imîkoho Masî* fabricou também paneiros que se transformaram em *yeseá-sîfîgî* (porcos-queixada). O som da flauta *porêro* foi testado em cima do porcos-

⁶⁵ Esta é a origem do rito de *ya'gé-bia* (mastigar pimenta). Trata-se de uma prática antes de ver as flautas proibidas, na iniciação masculina, e no período de reclusão da primeira menstruação, no caso da mulher, além de outras ocasiões.

⁶⁶ O nome está em desana.

⁶⁷ Os seus sons são mais ou menos: *põõõ... rê rê rê rõõõ...* e *siõwee... siõwee... siõwee... siõwee...*, respectivamente. A flauta *porêro* é fabricada de *pubu yõó* (palmeira jupati – a mesma usada para carauatana), que recebe em sua extremidade de saída um enrolado aberto de casca de ingá com duas divisões; e a flauta *simió-miî* (pequena, média e grande – o diâmetro varia e o tamanho da maior vai do cotovelo até a ponta dos dedos estendidos) é fabricada do cipó *dîkame daa*, que recebe internamente um pedaço de uarumã, cujo restante vai até fora. As duas flautas são tocadas no dia de oferta de peixes frescos, que é feita de forma repentina. Ao final elas são descartadas.

queixada. Foi tão forte como o estouro do raio que eles caíram mortos. Assim é que os homens foram atrás das mulheres.

16. As mulheres sempre fugiam e já se preparavam para fazer em Uaracapé a iniciação das *Yukî-Masa-Numiâ* (Mulheres Árvores) como suas filhas⁶⁸. *Imîkoho Masî* construiu então em um trecho onde elas deviam passar um *imîsaha* (pari – neste caso uma cerca para encurralar os peixes). O local é chamado de *Tõ'oâ-kaa-Paa* (Laje do Encurralamento – no Papuri), pois aqui as mulheres caíram na armadilha.
17. As mulheres tinham tomado *peêru* (caxiri), mas perceberam o que estava acontecendo e a primeira escondeu a flauta principal enfiando-a na vagina. Mas, quando iam escapando, o filho de *Imîkoho Masî* atacou-as tocando a flauta *porêro* de forma que elas caíram inconscientes.
18. Ao se recomporem, as mulheres se reuniram no local de *Ohôritiri-Paa* (Itapinima – no baixo Ucaiari), onde fizeram os desenhos nas pedras. Depois elas foram cada uma nos extremos do mundo. A primeira foi para o lado das cabeceiras, em um local chamado *Sîô-pûri Wekîya Sopé* (Porta do Igarapé da Anta do Brinco de Ouro – em Uaracapuri, no alto Ucaiari, acima de Mitú)⁶⁹ e é chamada *Amokohó*. Anualmente as aves migratórias vão até lá para renovar com as penas a cobertura de sua casa. A segunda foi para o lado da foz do rio, onde se tornou a mãe das fábricas. E a terceira foi para o norte, embora hoje não se sabe o que faz. Assim os homens recuperaram os instrumentos proibidos.

K.5. Pa'mîri masa, a Gente de Emersão

K.5.A. F'mîsehe Wi'kâha e Ôpekô Ditará, da Casa do Céu ao Lago de Leite

1. Após seus feitos nesse mundo, *Imîkoho Masî* e *Ye'pâ-Masî* ascenderam no Universo. *Ye'pâ-Masî* partiu do *Wamî Diá* e encontrou-se com *Imîkoho Masî* na porta da *F'mîsehe Wi'kâha*. Em seguida, eles entraram na *F'mîsehe Wi'kâha* junto de *Ye'pâ* e encontraram-se com o *Imîkoho Yêkî*, que é o terceiro *Bîpô* (Trovão).

⁶⁸ Por isso se diz que as árvores têm sons de quando estavam com as mulheres do princípio.

⁶⁹ Outro nome usado para o Oeste.

2. Na *I'mêsehe Wi'kâha* eles receberam os *wamori* (materiais)⁷⁰ e as instruções para conduzirem a criação da humanidade. Nessa ocasião, *Imîkoho Yêki* entregou-lhes os *basá bu'sa* (enfeites de dança), que os vomitou em cima de uma esteira de pari. Receberam também os *basé'ke wame* (nomes pessoais)⁷¹, que estavam em cima de duas sequências de bancos e cheios de brilhos: na sequência da frente os nomes masculinos e na sequência de trás os nomes femininos. Por último, lhes foram repassados os *besû* (armamentos): *yaîgî* (lança-maracá), *siô-yapu* (enxó) e *batî-paa'karo* (escudo).
3. *Ye'pâ-Masî* assumiu o processo desde então. Ele sentou-se no banco, colocou os *isô ô'ari* (ossos das coxas) na cuia em cima do suporte, ingeriu o ipadu e fumou o tabaco, procurou no Universo os *Yukî-Masa* (Gente-Árvore) de seiva vermelha [sangue] e os *Miriá-Pô'ra Masa* (Gente-Pássaro), pronunciou as palavras de vida, introduzindo todos os elementos, e assoprou a baforada de fumaça no conteúdo da cuia⁷². Ele tentou por três vezes, mas só na última conseguiu.
4. Dessa vez, dentro da cuia houve relâmpagos, raios e *pa'...*⁷³ os ossos pularam do recipiente como gente. Assim surgiram *Doêtihiro* e *Bo'teâ*, os ancestrais dos *ye'pâ-masa* e dos *imîkohori masa*, cada um. Depois vieram os ancestrais de outros grupos. Vieram igualmente três mulheres: *Ye'pârio*, *Yu'û-pako* e *Duhigó*⁷⁴. Todos são chamados *Wió-Masa* (Gente-Poder) ou, ainda, *Ëta-Masa* (Gente-Pedra).

⁷⁰ São os instrumentos de vida (banco, forquilha de cigarro, cuia de ipadú, suporte espiralado da cuia de ipadú) e as substâncias de vida (tabaco e ipadú).

⁷¹ São os nomes pessoais resguardados por cada grupo, cada um introduzido na infância à devida pessoa no *eheri-pô'ra base'ke wame* (rito de nomeação).

⁷² Os *kumuá* explicam em outro momento que, aqui os ossos das coxas são os *Miriá-Pô'ra*, ou seja, as flautas que vieram do corpo de *Mirí*. No entanto, aqui está fundida também outra ideia, isto é, trata-se igualmente dos ossos dos dois meninos engolidos e vomitados por *Mirí*. Por sua vez, os dois meninos representam os próprios *Ye'pâ-Masî* e *Imîkoho Masî*. Assim, temos o raciocínio de que, seguindo a lógica de seres que derivam de outros seres por meio dos ossos, presente na cosmologia dos povos da região, os *Pa'mîri Masa* são vindos dos ossos de *Ye'pâ-Masî* e *Imîkoho Masî* e, simultaneamente, dos ossos de *Mirí*. Sobre os *Yukî-Masa* e os *Miriá-Pô'ra Masa* entenda-se espíritos ancestrais das árvores e dos animais (ou espíritos-árvores e espíritos-animais). Veja que estes já estavam presentes no corpo de *Mirí* e agora são incorporados nos ossos que se transformam em gente, os futuros humanos. Ademais, são introduzidos também nos ossos os *wamori* (instrumentos e substâncias de vida, presentes desde o princípio), os *basá bu'sa* (enfeites) e, talvez, outros objetos rituais, além dos nomes pessoais. Portanto, todos esses elementos somam a constituição dos seres humanos).

⁷³ Segundo os *kumuá*, o som foi como o estouro do alojamento para disseminar as sementes (*pa'tî*: disseminar-se espocando).

⁷⁴ Aqui *Ye'pârio*, *Yu'û-pakó* e *Duhigó* são uma nova versão das três mulheres anteriores do episódio de roubo das Flautas, tanto é que possuem os mesmos nomes.

5. Adiante, *Ye'pâ* ligou a *I'mâsehe Wi'kâha* ao *Diâ Ôpekõ Ditará Wi'í* (Casa do Lago de Leite)⁷⁵ pelo *kã'rakoo daa ôpekõ* (cipó de buiuiu de leite).
6. *Ye'pâ-Masî* então pronunciou outras palavras. Nesse instante, os *Wió-Masa* se transformaram em pássaros. Dessa forma eles desceram no Universo pelo caminho do cipó de buiuiu e caíram no *Ôpekõ Ditará* (Lago de Leite), onde se transformaram agora em peixes.
7. Nas águas do *Ôpekõ Ditará* surgiu *Yu'ûpuri* e daí em diante iriam aparecer os demais representantes dos *ye'pâ-masa*. Do mesmo modo vieram os representantes de outros grupos que deverão emergir. Todos estavam sob a forma de peixes, chamados mais exatamente de *Wa'î-Masa* (Gente-Peixe).
8. Quando já estavam se fortalecendo, *Ye'pâ-Masî* e *Imîkoho-Masî* combinaram como fariam para adiante. Assim, *Imîkoho-Masî* disse que, sendo ele *Wîhô-Masî* (Gente-Paricá), cuidaria dos dias para quando eles viajassem⁷⁶.
9. O sinal da escuridão se levantava e desaparecia no poente, era a alternância do dia e da noite. *Ye'pâ-Masî*, então, a fim de fortalecer seus poderes, revestiu-se de cobra, guardou o seu grupo na barriga e cruzou o *Tâtro*, a divisa para o mundo de baixo⁷⁷, indo ao *Wamî Diá*.
10. Do *Wamî Diá* ele dirigiu-se para cima e atingiu a superfície da terra, pelo lado das nascentes dos rios, onde passou por diversos tipos de seres, como *yaîwa* (onças), *pîroá* (cobras) e *wâtiá* (visagens e monstros das matas) e topou com um grupo de *ñâ-masa* (gente-pedra)⁷⁸ que caminhava para o *Ôpekõ Ditará*, até assim chegar a *Diâ Po'tekâha Wi'í* (Casa das Cabeceiras do Rio), onde estava a noite.
11. *Doêtiro*, *Yu'ûpuri* e outros entraram na *Yâmîri Wi'í* (Casa da Noite) e encontraram-se com o dono da noite, chamado *Yâmîri So'ta* (Preguiçoso da Noite). Este os recebeu de bom grado e lhes entregou a *na'î-ko'ró* (caixa da noite). Os ancestrais *ye'pâ-masa* abriram-na no caminho e depois a fecharam.

⁷⁵ O Lago de Leite é uma cuia-útero contendo o leite de *Ye'pâ*. Mas o seu leite é *kã'rakoo ôpekõ* (leite de sumo de buiuiu). Quando se diz que ela ligou a Casa do Céu com a Casa do Lago de Leite quer dizer que ela fez isso por meio de *basesehé*. *Diâ Ôpekõ Ditará Wi'í* é chamada também *Diâ Nuhiriá Wi'í* (Casa dos Fetos).

⁷⁶ Ou seja, cuidaria dos elementos do dia em relação à noite.

⁷⁷ No *Ôpekõ Ditará* há um local (portal de quartzo branco) que é o encontro das camadas do subterrâneo, da terra e do céu chamado *Tâtro* (*tâ*: linha de divisa ou de junção).

⁷⁸ Perguntados sobre quem são estes *ñâ-masa* (gente-pedra), os *kumuá* dizem que se trata dos ancestrais dos *paârã* (tariana) e dos *bekarã* (baniwa-kuripako).

Ao abri-la saiu primeiro os grilos estridulando e, depois, a grande escuridão. Enfim, assim foi estabelecida a noite, para reverter-se com o dia⁷⁹.

12. Após este feito, *Ye'pâ-Masî* retornou com o seu grupo pelo *Diâ Pasîro* (Rio de Tabatinga)⁸⁰ ao *Diâ Sirokâha Wi'î* (Casa do Rio Abaixo)⁸¹. No meio do caminho encontraram-se com *Diâ-Pîrô-Masî*⁸² e seu grupo, quando o ancestral dos *ye'pâ-masa* disse que o ancestral dos *wa'ikâharã* seria seu *basúkî* (primo cruzado bilateral)⁸³.
13. Com todos reunidos e prontos para a viagem, no *Õpekô Ditará* o terceiro *Bîpô*⁸⁴ surgiu como uma enorme cobra, chamada *Pa'mîri Pîrô-Yukîsî* (Cobra-Canoa de Emersão)⁸⁵, que abarcou aqueles ancestrais em seu bojo. Daquele modo é que eles deviam singrar o *Õpekô Diâ* (Rio de Leite)⁸⁶, dito também *Pa'mîri Maâ* (Rio de Emersão), e alcançar o *Ãriári U'tû*, o Centro do Mundo.
14. Todos a bordo, para início da viagem eles tinham que passar pela *Pa'mîri Sopé* (Porta de Emersão). Mas ela estava como um caminho delicado de passagem, por ser muito poderosa⁸⁷. E como se não bastasse, em cima dela estava ainda *Sêe-Pîró* (Cobra-Caracarái)⁸⁸, esperando o momento oportuno para agarrá-los.

⁷⁹ A alternância da noite e do dia é vista como as viagens do Lua e do Sol.

⁸⁰ *Diâ Pasîro* (Rio de Tabatinga) é chamado também *Diâ Kutîro* (Peito do Rio), que é o plano submerso do *Õpekô Diâ* (Rio de Leite). Aqui ficam as *Wa'î-Masa Wi'sêri* (Casas da Gente-Peixe).

⁸¹ *Diâ Sirokâha Wi'î* é outro nome de *Diâ Õpekô Ditará Wi'î*, mas de forma mais específica fica em sua parte submersa.

⁸² Ancestral dos *wa'ikâharã* (pira-tapuya).

⁸³ *Basúkî* (masc.); *basúko* (fem.) – entre os primos cruzados bilaterais o casamento é preferencial.

⁸⁴ O mesmo *Mirî*, portanto.

⁸⁵ Variantes: a) *Ye'pâ* se constituiu em *Pîrô-Yukîsî*; b) *Ye'pâ-Masî* se constituiu em *Pîrô-Yukîsî*; c) os *Wa'î-Masa* se constituíram em *Pîrô-Yukîsî*.

⁸⁶ O rio Negro primordial.

⁸⁷ A porta também é de quartzito branco.

⁸⁸ Caracarái é um gavião de cor preta que vive e ataca presas nas beiradas de rios. Como uma experta ave de rapina, ele pode pegar rapidamente as vísceras de peixes que são lançadas pelas pessoas na água ou esperar o momento oportuno para roubar o peixe diretamente. Na história, *Sêe-Pîró* é um dos filhos de *Bîpô* (Trovão) com as *Yaîwa Numiâ* (Mulheres Onça). *Muhipûu* (Lua), o mesmo *Ye'pâ-Õ'âkîhî* ou *Ye'pâ-Masî*, fazia sexo sangrando as mulheres do princípio (o que é a origem da menstruação), uma delas era *Sêe-Pîro Makó* (Filha de *Sêe-Pîró*). Com isso, *Sêe-Pîró* se tornou inimigo de *Ye'pâ-Õ'âkîhî* e, para se vingar, agarrava os *Wa'î-Masa* que este trazia consigo na *Pa'mîri Pîrô-Yukîsî*. Como a Viagem de Emersão é a gestação dos seres humanos e a passagem pela Porta do Lago de Leite é equiparável ao momento de rompimento da bolsa uterina e/ou ao próprio parto, o fechar da Porta e/ou o agarrar de *Sêe-Pîró* é equiparável ao aborto do feto ou a perda da criança no parto. Os *Wa'î-Masa* que foram perdidos na Viagem, assim como *Sêe-Pîró*, de raiva passaram a provocar as perdas dos *Pa'mîri Masa* que atingem os humanos até os dias de hoje.

15. Assim é que *Ye'pâ-Masî* fumou o cigarro e, erguendo a lança-maracá, tentou a passagem por três vezes. Em todas estas a porta se fechou bruscamente, a lança se envergou na parede e *Sêe-Pîró* conseguiu agarrar um grupo a cada vez.
16. *Ye'pâ-Masî* então tomou mais instruções com *Im̃koho Yêkî*, fumou novamente e aplicou o assopro adequado. Desta vez a *Pîrô-Yukêsî* (Cobra-Canoa) passou a porta tranquilamente, sem danos.
17. Os que seguiram se chamaram *Pa'm̃ri Masa* (Gente da Emersão). Contudo, aqueles grupos perdidos, sem que viessem ultrapassar a *Pa'm̃ri Sopé*, ficaram como *Wa'î-Masa*. Estes são *Diári Wi'sêri Masa* (Gente das Casas Aquáticas), *Di'tâ Wi'sêri Masa* (Gente das Casas Terrestres)⁸⁹ e *Wâtîá-Masa* (Gente-Duende/Espectro). De outra parte, os *Pa'm̃ri Masa* traziam também os peixes, as aves e outros animais genuínos. Eles também foram deixados em diversos lugares a cada tempo.

K.5.B. Õpekô Diâ, subindo o Rio de Leite

1. No *Pa'm̃ri Maâ* a *Pîrô-Yukêsî* foi parando em diversos lugares chamados *Pa'm̃ri Wi'sêri* (Casas de Emersão)⁹⁰, de pedras preciosas de diversas cores. Elas foram formadas por *Im̃koho Yêkô* e *Im̃koho Yêkî* quando surgiram os rios, e onde foram assentados os *ñtâ-boho kumú* (bancos de quartzo branco) e deixadas as *ñtâ-boho wahá* (cuias de quartzo branco) de conhecimento.
2. Assim é que em cada local que chegavam, *Ye'pâ-Masî* e *Im̃koho-Masî* pronunciavam as palavras rituais de cada local⁹¹. Os ancestrais entravam, sentavam-se, comiam o ipadú e fumavam o cigarro. Dessa maneira os *kumuá* ancestrais contavam em detalhes a respeito de todas as *Pa'm̃ri Wi'sêri*, elencando os seus conteúdos e como proceder. Ou seja, eles ensinavam os processos de *basesehé*. Assim, os *kumuá* atuais, no *ehêri-põ'ra baseró* (assopro da/sobre a força vital), por exemplo, eles devem ir até o início, de onde partiu a *Pîrô-Yukêsî*, e vir subindo o rio, entrando e pegando as forças de vida e de

⁸⁹ Entre estes estão envolvidos os *Īrîpî Masa* (Seres das Montanhas).

⁹⁰ As *Pa'm̃ri Wi'sêri* (Casas de Emersão) são todas *Diâ Wi'sêri* (Casas Aquáticas). Assim, elas são antecedidas da palavra *diâ* (fluxo de água). Para uma melhor leitura dos nomes retiramos o termo nas traduções, por exemplo, *Diâ Yãmîri Wi'î* (Casa da Noite – e não Casa Aquática da Noite).

⁹¹ Em todos os locais que chegavam pronunciavam as *wi'sêri yee uúkusehe* (palavras rituais próprias das casas). Elas devem ser enunciadas quando os *kumuá* percorrem estes locais em pensamento.

proteção contidas nas *Wi'sêri*, seus objetos e substâncias, a serem aplicadas no paciente. Do mesmo modo, eles podem retirar essas forças e, em vez delas, usar as qualidades malélicas no inimigo, processo chamado *dohasehé* (assopro venenoso).

3. Com efeito, em muitos locais eles faziam festas. Inclusive há lajes de pedras com marcas onde *Pĩrô-Yukîsî* encostou aportando e onde os ancestrais pisaram desenvolvendo suas danças⁹². Em alguns dos lugares os sons que saíram das poderosas flautas deixaram os *ñâpî ohôri âri* (desenhos de volutas nas pedras).
4. Desse modo, eles foram adquirindo os elementos que formam os conhecimentos, as práticas e a organização social dos *pa'mêri masa*.
5. Todavia, o perigo foi sempre iminente, pois entre esses lugares tinha *Doâ'tisehe Wi'sêri* (Casas de Doenças), ou *Bihôrê' Wi'sêri* (Casas de Tristezas), em que se encontravam os *Wa'î-Masa* e outros tipos de *Wió-Masa* prontos a atacar e matar os *Pa'mêri Masa*. Ademais, o mundo estava infestado de larvas e insetos, espécies peçonhentas e de feras, como tapurus, lacraias, escorpiões, cobras e onças, e de *wãtiá* (duendes).
6. Por isso em alguns locais os *Pa'mêri Masa* não conseguiram parar, em outros tiveram que desviar o caminho ou mesmo enfrentar e eliminar o valente inimigo. Para alguns lugares eles precisaram fechar as doenças, colocando-as em camutis debaixo da água⁹³. Por isso as *Wi'sêri*, assim como seus seres e elementos, são extremamente perigosos.
7. Quanto à *Pĩrô-Yukîsî*, na visão dos *Pa'mêri Masa* ela era a sua própria canoa, de madeira da árvore abiurana. *Doêtihiro* e *Bo'teá*⁹⁴ conduziam a viagem, enquanto *Pa'a-puûro* (Espuma flutuante de rio) era o guia⁹⁵. Sob a assistência de *Ye'pâ-Masî* e *Imîkoho-Masî*, a *Pĩrô-Yukîsî* seguia de noite submersa e durante o dia

⁹² No local de Maçarabí, uma laje de pedra (abaixo da comunidade de mesmo nome), situada na margem direita do médio rio Negro, na pedra se vê onde a base da Canoa teria encostado e as pegadas da dança que aí teriam realizado.

⁹³ Para estes, em geral estão em locais de cachoeiras e correntezas. Os *kumuá* podem tanto fechar como abrir esses camutis, ou seja, prendendo ou liberando certas doenças.

⁹⁴ Algumas vezes as figuras de *Ye'pâ-Masî* e de *Imîkoho-Masî* confundem-se com as de *Doêtihiro* e de *Bo'teá*, o que é admitido pelos próprios narradores, de modo que também se diz que os primeiros estavam encarnados nos segundos.

⁹⁵ *Pa'a-puûro* é o ancestral dos *hupd'äh*. Segundo a perspectiva dos *ye'pâ-masa*, ele vai na proa porque tem a função de indicar o caminho e de prestar serviços durante a viagem e nos desembarques.

pelo ar, quando aportava vinha à superfície da água⁹⁶. Do seu corpo eram emitidos sons melodiosos, que podiam ser ouvidos a longa distância. Ela trazia assim os *Pa'mêri Masa* como uma cobra cheia de peixes, a quem alimentava de leite e mel de *kã'arakoo*. Ademais os peixes formavam as escamas de sua pele com desenhos de diversos matizes, das cores *bo're* (tabatinga), *noha* (cinza) e *ĩroya* (carajuru).

8. Sobre os peixes e animais propriamente ditos, ao parar em cada localidade, a *Pĩrô-Yukêsi* ia deixando-os em diferentes espécies, por isso há peixes que existem em certas áreas, rios e lagos e não em outras, ao modo dos humanos que possuem seus territórios, e há os peixes que arribam o rio em temporada de cardumes, relembrando o tempo da viagem dos antigos.

K.5.C. Diâ Pê'yá Wi'i, dos futuros cunhados

1. Chegando em *Diâ Pê'yá Wi'i* (Casa dos Cunhados)⁹⁷, como a casa era pequena, *Ye'pâ-Masi* e *Imêkoho-Masi* tornaram a própria *Pĩrô-Yukêsi* em uma enorme casa do local, o peito como o pátio de dança, as costelas como os caibros e a espinha dorsal como o travessão da cumeeira. De uma parte das vertebras fizeram ainda o *to'âtî* (tambor trocano).
2. *Ye'pâ-Masi* e *Imêkoho-Masi* queriam começar a ensinar os *basesehé*, os *basâmori* (cantos) e o *mî'rôpagî uúsetisehe* (discurso do cigarro). Assim, do ipadú e do tabaco eles fizeram nascer o cipó de *wa'î-kapí* (caapi de peixe). Prepararam o sumo e o colocaram no camuti que fizeram da garganta de *Pĩrô-Yukêsi*. Alguns o beberam e tentaram fazer um *po'osehé* de peixe, mas ninguém respondeu, pois todos falavam a mesma língua. Assim, os ancestrais decidiram que deviam falar línguas diferentes, de modo que os *ye'pâ-masa* consideraram que seriam *basúktî*⁹⁸ dos *imêkoho-masa* (desana) e *siriá* (siriana).

K.5.D. Diâ Mirîri Wi'i e os cataclismas

⁹⁶ Narradores *imêkoho-masa* também afirmam que os seus ancestrais vinham às vezes pelo ar.

⁹⁷ Também *Diâ Temedaa Wi'i*, devido o nome desse local, Temendawi, situado à direita, no médio rio Negro, abaixo do Iurubaxi. É uma *Wa'î-Masa Wi'i* (Casa de Gente-Peixe) de grande importância na cosmologia dos *pa'mêri masa*.

⁹⁸ Aqui está implicado que seriam *pê'yará* (cunhados).

1. Quando retomavam a viagem, *Sêe-Pîró* os alcançou para atacar novamente. Agora ele estendeu a cauda no rio de modo que formou uma barragem. Com o fluxo interrompido, a água subiu tanto que alagou a superfície do mundo. Desse jeito, as espécies peçonhentas foram afogadas. Algumas, para se salvar, alcançaram os picos das montanhas dos quatro cantos do mundo, os únicos pontos não alagados.
2. Dos que estavam na *Pîrô-Yukâsi*, os que haviam tomado o *wa'î-kapí* nesse momento caíram na água. Associada a eles, quando a superfície do mundo secou surgiu na *Diâ Pěya Wi'i* a planta *taâ-dîka* (piripiriaca), a que é usada pelo *taâ-dîka yaî* (xamã de piripiriaca). E os que haviam caído na água ficaram como *Wa'î-Masa* do lugar. Eles eram liderados por *Wa'î-De'yu-Pîrô* e foram habitar no fundo do rio, em um espaço chamado *Ī'kâropî Mirîri Wi'i* (Casa Profunda Submersa)⁹⁹.
3. Vendo o que estava acontecendo, *Ye'pâ-Masi* e *Imîkoho-Masi* prepararam *bupuwí* (carauatana) e *yumû wakari* (setas de patauá). Eles pegaram de *Bîpô* alguns tipos de curare, como *bîpô yaa nimá* (curare do trovão) e *muhîpûu yaa nimá* (curare do sol), entre outros, e untaram a ponta das hastes. Das primeiras disparadas, *Sêe-Pîró* conseguiu se desviar de todas. *Imîkoho-Masi* fez então um assopro ritual que paralisou o inimigo. Enquanto isso, *Ye'pâ-Masi* puxou bem o ar para o pulmão e disparou forte, acertando o alvo abaixo do ouvido, quando ele retirou a cauda do canal, o que permitiu a água escorrer.
4. Com a agonia, *Sêe-Pîró* voou e foi vomitar no nascente do sol, onde saiu a gripe, a varíola, o sarampo e a guerra¹⁰⁰. Em seguida, ele voou e foi vomitar no poente, onde saiu a malária, a diarreia de sangue e a paralisia. Ele veio novamente e, não aguentando mais, caiu morto em uma praia.
5. *Ye'pâ-Masi* e *Imîkoho-Masi* foram até o local, fizeram proteção em suas mãos transformando-as em de sumo de buiuiu e de coisas doces; pegaram as partes do

⁹⁹ *Ī'kâropî Mirîri Wi'i* está em frente do estreito de Temendawi e envolve toda a altura da *Tuúpi-Nîkêro* (Ilha de Tamaquaré). É uma *Wa'î-Masa Wi'i* (Casa de Gente-Peixe) de grande extensão, imaginada como uma metrópole submersa dos *wa'î-masa*, em uma depressão no fundo do rio, uma grande poça resultada do dilúvio, com túneis que a ligam para outras *Wa'î-Masa Wi'séri*.

¹⁰⁰ “Por isso que os *pekâsaha* só vivem em guerra e enviam de lá tais doenças”, acrescentam os *kumuá*.

corpo de *Sěe-Pĩró*, como plumagem e alguns ossos, transformando-as também em de sumo de buiuu e de coisas doces¹⁰¹.

6. Em seguida, no restante do corpo de *Sěe-Pĩró* eles colocaram fogo. Todavia as chamas se alastraram em todo o mundo. Os ancestrais tiveram que ir para debaixo da terra, no *Wami Diá*.
7. O incêndio foi tão forte que *Imkoho-Masi* foi até os *Diroá*¹⁰². Por conseguinte, estes abriram a *Akôro Si'ôwa Pa'ti* (Camada de Peneira de Chuva), fazendo chover na extensão da terra. Com isso o fogo se apagou.
8. Após um tempo, os ancestrais enviaram alguns em forma de *osokãtiá* (esp. formiga). A terra estava cheia de fumaça, chamada *o'me pũrisehé* (fumaça ardente e de insuportável cheiro)¹⁰³. Depois de outras chuvas aquelas coisas foram lavadas. *Ye'pá-Masi* restaurou a superfície com novo solo e, assim que as árvores cresceram, os ancestrais retornaram.

K.5.E. Diá Posa, o rio da emersão final

1. Depois que retomaram a viagem, os *Pa'm̃ri Masa* enfrentaram ainda muitos inimigos. Assim eles tiveram pela frente os *Bekoâ-Masa* (Gente-Tapuru), *Yehê-Pĩró* (Cobra-Garça), *Buhâ-Pĩró* (Cobra-Pombo), *Aâ-Pĩró* (Cobra-Gavião), *Kata-Pĩró* (Cobra-Cujubim) e *Diâ-nome-Pĩró* (Cobra-Cauré), além dos *Ne'eroá-Yaîwa* (Onças de Buriti), *Ne'rêroa-Yaîwa* (Onças Lambedoras) e *Seêrã-Yaîwa* (Onças de Macaco Barrigudo), estes três últimos dos quais arrancaram-lhes os dentes e fizeram os *yaî upiri daa* (colares de dentes de onça).
2. Assim é que na foz do *Wekôya* (Curicuriari) foram alvejados os *Ne'rêroa-Yaîwa*, ou *Wĩhó-Yaîwa* (Onças de Paricá), que cheiravam paricá e, que antes de comer, lambiam o corpo do inimigo. No entanto, sentido o efeito do curare, eles foram cair onde é hoje *Patíki-Ĩrĩ* (Serra do Capauari – no Capauari, afluente do Curicuriari).
3. Ao passarem pela *O'ôri-Nikêro* (Ilha das Flores), aí estavam também os *Seêrã-Yaîwa* (Onças de Macaco Barrigudo). Após estes terem investido o primeiro

¹⁰¹ Os *kumuá* afirmam que os enfeites com a plumagem da respectiva ave eram usados na iniciação masculina – dos filhos de chefes – assim como nos funerais dos *wiôrã* (chefes) e do *yaîwa* (xamãs-onça).

¹⁰² Isso é, eles foram até os *Diroá*, na *Ĩ'm̃sehe Wi'kãha*.

¹⁰³ Essa fumaça provoca doenças, tontura, dor de cabeça, vômito, diarreia etc.

ataque, *Ye'pâ-Masî* enviou-lhes o *u'kuâgĩ* (macaco-da-noite)¹⁰⁴. No dia seguinte, *Bupu-Yaí* (Onça de Carauatana)¹⁰⁵, que viajava junto, disse que ele acabaria com aqueles. No entanto, *Ye'pâ-Masî* respondeu que não, que ele mesmo o faria. Assim, este foi e encontrou os *Seêrã-Yaîwa* nos galhos da árvore de abiu, onde foram alvejados.

4. Adiante, os ancestrais foram até *Kasêro-Poêwa* (a Uapui-Cachoeira, no Aiari)¹⁰⁶, aonde depois iriam emergir os *bekarã* (baniwa e kuripako) e os *paârã* (tariana).
5. De lá retrocederam para entrar no *Diâ Posa* (Ucaiari). No entanto, na foz estavam os *Wahâ-Yaîwa* (Onças de Cuia), por isso *Pĩrô-Yukâsî* desviou e recortou outra entrada, formando o paraná mais acima.
6. No entanto, mais à frente estava *Dasê-Pĩrô* (Cobra-Tucano). Este foi alvejado por *Ye'pâ-Masî*, voou e foi cair onde é hoje *Dasê-Poêwa* (Tucano-Cachoeira – no Tiquié). Depois foi cair mais adiante, na cabeceira [do Tiquié], onde vomitou, e por último foi cair no *Doêya* (Rio Traíra – afluente do Apaporis, ao sul), onde morreu.
7. Como os inimigos foram abatidos com hastes de carautana impregnadas de curare, onde eles vomitaram ou morreram nasceram as respectivas plantas venenosas¹⁰⁷ que se proliferaram. Elas são perigosas se forem usadas por um *dohâ-nimâgĩ* (assoprador venenoso).
8. A seguir os ancestrais foram até *Imîsaha-Poewa* (Pari-Cachoeira), aonde depois viriam para a emersão os ancestrais de alguns grupos, como *eruria* (taiwano), *parêroa* (barasana), *pamoá* (tatuyo), *bupu-masa* (carauatana)¹⁰⁸, *wa'iyarã* (yuruti), *sîriá* (siriana) e outros.
9. Depois, no recuo, quando se aproximaram onde seria o *Pa'mêri Pee* (Buraco de Emersão) a lança-maracá de *Ye'pâ-Masî* chocalhou. No entanto, eles deviam ainda subir o rio¹⁰⁹, a fim de limpar o caminho para depois da emersão. Assim é que se desviaram dos *Bî'îá-Masa* (Gente-Piranha) em um estreito, o que formou

¹⁰⁴ Ou seja, enviou-lhes o *u'kuâgĩ* para cantar, o que é o prenúncio de morte.

¹⁰⁵ Algum grupo hoje desaparecido (ou o clã makuna *buhabo-gãna*?).

¹⁰⁶ O Aiari não é de conhecimento dos narradores.

¹⁰⁷ *Yehê-nima* (veneno-de-garça), *buhâ-nima* (veneno-de-pombo), *aâ-nimá* (veneno-de-gavião) etc.

¹⁰⁸ Clã makuna *buhabo-gãna*?

¹⁰⁹ O Ucaiari da foz do Tiquié para cima não é de conhecimento visual dos narradores.

uma ilha, e depois chegaram no *Diâ Posa* acima, em *Sũ'ria-Poêwa* (Iurupari-Cachoeira), o último ponto em que depois viriam grupos como *di'ikâhárã* (tuyuka), *kubêwia* (kubewa) e outros. Daí eles desceram de retorno.

10. Neste, os ancestrais toparam com *Wekê* (Anta), em local chamado hoje de *Wekê-Poêwa* (Cachoeira da Anta – no alto Ucaiari, perto da fronteira colombiana). Ele estava furioso e disse que aquela era a parte [territorial] dele. Mas os ancestrais o enfrentaram e o venceram. Cortaram a sua cabeça, de modo que esta foi cair no meio do rio. Depois o corpo veio descendo e parou próximo da cabeça.
11. Abaixo, os ancestrais entraram e foram até a cabeceira do *Ako-Yĩsa* (Papuri). Nesta ficariam depois os *miteá* (karapanã), *bará* (bará) e outros.

K.5.F. *Diâ Wi'i* e *Kapêrinihi*, a divisão das línguas

1. Os *Pa'mîri Masa* retrocederam até *Diâ Wi'i* (na ilha Jacaré-Capoámu, no baixo Ucaiari). Aqui a casa também era pequena e, assim, a *Pĩrô-Yukêsi* transformou-se na própria casa do local, que ficou enorme.
2. Os ancestrais deviam se preparar para a emersão mais adiante. Então em *Diâ Wi'i* iria se dar a diferença entre as línguas e, assim, a ordem dos casamentos entre os grupos. Com isso, foram ensinadas as partes do *po'osehé* (dabucuri), com o *mi'rôpi tu'asehé* (rito do cigarro) e os *basapó* (os cantos de *kapi waayá*), além de outros conhecimentos.
3. *Imêkoho Yêki* então colocou o cigarro e a cuia de ipadú dentro da *Diâ Wi'i*. Enquanto *Ye'pâ-Masi* e *Imêkoho-Masi* foram ao rio, a primeira das mulheres [*Ye'pârio*] veio, fumou o cigarro e lambeu o ipadú. Assim, ela ficou grávida.
4. Passou-se alguns dias, a mulher começou a sentir as dores. Com isso, *Ye'pâ-Masi* e *Imêkoho-Masi* teceram uma *wihê-si'ôwa* (peneira de uarumã) com diversos trançados, ou seja, de diferentes desenhos, chamados em geral de *pa'mîri ohôri* (desenhos da emersão), os *kumú ohôri* (desenhos de bancos) e os *batîri ohôri* (desenhos de cestaria). Em seguida levaram a mulher ao porto, estenderam a peneira de diversos trançados onde ela ficou e lhe invocaram os desenhos para ela não sentir as dores¹¹⁰.

¹¹⁰ Assim também fazem os *kumuá* para a mulher não sentir tanta dor na hora do parto.

5. Medindo com a forquilha de cigarro, lhe cortaram com a lâmina a *nihî-sama* (vagina). O fio de sangue escorreu para o rio, como em nascente de igarapé. Assim, saíram da mulher os pássaros de cujas penas e penugens se fazem os *mahâ poari be'to* (acangataras), como *mahâ* (arara), *umû* (japú), *dasê* (tucano) e outros.
6. Em seguida veio a criança, cujo choro parecia com o som da corneta de nome *eheõro*. Quando o seu cordão umbilical foi cortado, o sangue que saiu foi aparado em uma cuia, para ser misturado depois no *kapí*, e o cordão se transformou em *yâkê-pĩrô* (cobra coral) que, por sua vez, se desdobrou em diversas outras cobras.
7. A mãe enfeitou a criança aplicando-lhe a pintura de *ĩroyá* (carajuru) com carimbos roliços nos braços e nas pernas. À medida que fazia, os desenhos aplicados só aumentavam as visões dos ancestrais, assim como as visões dos ancestrais dos animais que estavam juntos. Em seguida ela tomou a peneira com o menino e o conduziu até a casa. Assim também a *yĩhigó* (entonadora) bebe o *kapí* e se posiciona no centro do espaço de dança¹¹¹.
8. Nesse instante, os ancestrais completamente entorpecidos passaram a falar as línguas diferentes entre si. Assim, *Ye'pâ-Masí* e *Imîkoho-Masí* seguraram no ombro do outro e, bamboleando, se saldaram como *basúkî*. Repetiram o mesmo ato com os ancestrais de outros devidos grupos, significando que agora podiam trocar as irmãs em casamento.
9. *Ye'pâ-Masí* então deu o sinal para *Doê* (Anacã). Este levou o menino para fora, cortando o efeito [do caapi]. Quando as visões acabaram, os ancestrais também saíram e viram que a criança havia se transformado na planta das sementes de *kapí*, chamado *Kapêrinihi* (Feto das Sementes [de Caapi]). Com isso, cada ancestral se aproximou e pegou uma parte do corpo de *Kapí-Masí* (Gente-Caapi). *Ye'pâ-Masí* pegou a semente de *ye'pâ-kapí* (caapi de terra), *Imîkoho-Masí* pegou a semente de *merê-kapí* (caapi de ingá) e, assim, todos os ancestrais de outros grupos foram pegando a sua parte. Assim, se diz que os ancestrais dos *míteá* (karapanã) e *siriá* (siriana) pegaram as sementes de *kapí* mais forte.

¹¹¹ A *yĩhigó* (entonadora de som agudo), em geral a esposa do *bayá*, representa a mãe de *Kapêrinihi* que, no meio do espaço de dança, sustenta longamente uma nota durante os cantos de *kapí waayá*. Ela é preparada desde o nascimento para essa função.

10. Com todos tendo a sua parte, *Ye'pâ-Masî* e *Imîkoho-Masî* avisaram que os que receberam da planta somente deveriam beber a bebida de *kapí* no tempo de *po'osehé* (dabucuri) e no fim do *miriá-pô'ra* (rito dos iniciantes).
11. Os grupos então saíram e foram até o outro lado do rio, procurar os frutos de açáí para fazer o *po'osehé*. Enquanto estavam recolhendo, também procuraram leite de sorvinha para revestir as flautas e os *ãhupagî* (tubos de ritmo). As mulheres ficaram fazendo *peêru* (caxiri).
12. Após o retorno, às duas da madrugada foram ao rio, onde tomaram banho e fizeram o *ako etoásehe* (vômito de água). Depois ficaram tocando as flautas no porto. Ao amanhecer avisaram as mulheres que fossem para trás do pari dos iniciantes. Eles seguiram pelo caminho e entraram na casa tocando as flautas proibidas. De tarde elas foram guardadas. As mulheres vieram e os acompanharam nas danças com outros instrumentos. Por fim, os ancestrais beberam o *kapí* e disseram que estava tudo bom.
13. No outro dia ele seguiram a viagem, mas é assim que *Diâ Wi'i* é chamada também de *Diâ Ohâri Wi'i* (Casa das Pinturas), *Diâ Pě'yá Wi'i* (Casa dos Cunhados), de *Diâ Yukî Dîká Wi'i* (Casa dos Frutos) e de *Diâ Miriá-Pô'ra Wi'i* (Casa da Flautas Proibidas).

K.5.G. Tõhõpaha Duri e a emersão dos Pa'mîri Masa

1. Quando se chegou em *Tõhõpaha Duri* (Amontoado de Cumatá), conhecido como Ipanoré-Cachoeira (no médio Ucaiari), era o tempo de *pamô po'ero* (enchente do tatu)¹¹². A lança-maracá de *Ye'pâ-Masî* era uma bússola e aí atingiu o zênite chocalhando tiri tiri tiri tiri tiri...
2. A *Pa'mîri Pîrô-Yukîsî* aí aportou, abrindo a boca¹¹³. Então cada *wiôgî* com seu grupo¹¹⁴ saltou para a terra por uma ordem subsequente. Os dois primeiros grupos estavam liderados por *Doêtihiro* e *Bo'teá*, respectivamente. Assim saíram os *ye'pâ-masa*, os *imîkohori masa*, os *wa'ikâhárã*, os *di'ikâhárã* e, assim, sucessivamente os demais.

¹¹² Em fevereiro.

¹¹³ Como certas cobras fazem para regurgitar.

¹¹⁴ *Wiôgî* (“dono da casa”) é o termo para o chefe.

3. Entre os *ye'pâ-masa* estava o que devia antes ajudar os demais a saltar para fora, mas em vez disso ele se precipitou e saltou por primeiro. Vendo isso, *Ye'pâ-Masî* o golpeou na cabeça e o mandou recuar, por isso ele foi chamado *Nuhîro*¹¹⁵. O *wiôgî* dos *peorã*, *Sa'pôro*, por ser o guia, igualmente quis saltar antes. Também a este *Ye'pâ-Masî* o freou com o pé e, assim, ele e os seus saíram depois. Onde os ancestrais da humanidade saíram ficou marcado como um buraco na pedra, conhecido como *Pamêri Pee* (Buraco da Emersão).

K.5.H. *Āriári U'tû*, o Centro do Mundo

1. Após a emersão, *Pîrô-Yukêsi* desdobrou-se em várias cobras respectivas aos grupos. E em cada uma delas eles foram até *Diâ Bupûra Wi'i* (Casa de Jupati – em uma ilha acima da cachoeira de Pinu-pinu, no médio Ucaiari) onde pegaram os instrumentos de vida e de emersão restantes. Após isso, seguiram até a sua emersão final em seus locais.
2. Os *pe'târã* (koewána), os *bareá* (baré) e os *kamâ* (döw, nadëb) retornaram e saíram em outro buraco mais abaixo na mesma Ipanoré.
3. Aos *ye'pâ-masa* a *Pîrô-Yukêsi* passou a se chamar *Ye'pâ-Pîrô* (Cobra da Terra)¹¹⁶, por isso eles são chamados também *ye'pâ-pîrô pō'ra* (filhos da cobra da terra).
4. Adiante, passaram os *diarikāhārā* (os *kōreá* – arapaso), que iam pelo fundo da água. E defronte à foz do *Ako-Yĩsa* passou voando um bando de *dia-putuá* (sp. marreco). Eram os *akotíkāhára* (os wanana [marreco]). Depois, estes mergulharam para sair em *Moâ-Poêwa* (Caruru-Cachoeira), seu local final de emersão.
5. Ao entrar no *Ako-Yĩsa*, onde está a cachoeira de Uaracapá, *Ye'pâ-Masî* tomou sua lança-maracá, abriu o caminho no espaço e subiu à *F'misehé Wi'kâha*.
6. Tudo nos conformes, *Ye'pâ-Masî* revestiu os *ye'pâ-masa* de pássaros. Sob essa forma eles desceram novamente no Universo, mas no local chamado *Yehê Bu'a Wi'i* (Casa da Garça)¹¹⁷.

¹¹⁵ O clã *ye'parã nuhîro* situa-se no médio Ucaiari, abaixo de Iauareté.

¹¹⁶ Outra versão: *Ye'pâ-Masî* se transformou em *Ye'pâ-Pîrô*.

¹¹⁷ Segundo informação dos *ye'pâ-masa* do Papuri, está no local hoje chamado São Gabriel.

7. Adiante, agora sob forma de peixes eles vão e saem em *Wa'î-Peeri* (Buraco de Peixe – Piracuara), a última Casa de Emersão aquática.
8. Os *imikôhori masa* e os *wa'ikâhárã* também chegaram a este ponto, os primeiros como pássaros pelo céu e os segundos como peixes pelo fundo da água.
9. Neste local *Ye'pâ-Masi* considerou que já havia cumprido a sua tarefa de fazer emergir a humanidade. Assim, ele repassou as riquezas e os conhecimentos a todos e ascendeu no Universo.
10. Antes de partir, *Ye'pâ-Masi* entregou seus atributos à *Doêtihiro*, que irá levar a transformação dos *ye'pâ-masa* aos últimos termos.
11. *Doêtihiro* então dirige o grupo em direção do *Posâya* (o Turi-Igarapé), em cujo raio da cabeceira fica o *Ãriári U'tû*¹¹⁸, o Centro do Mundo, dos *ye'pâ-masa*.
12. Assim, sob a forma de pássaros, eles seguem e descem no *Ãriári U'tû*, em um local que foi chamado *Posâya Kaa*, porque aqui se despiram das penas e guardaram os seus enfeites enfileirados.
13. Por sua vez, chegando ao seu *Ãriári U'tû*, os *imikôho-masa* e os *wa'ikâhárã* também tiveram seus processos.
14. Saindo de *Posâya Kaa*, os *ye'pâ-masa* vão e chegam em *Oá Wi'í* (Casa da Mucura), em uma cachoeira de mesmo nome.
15. Depois saem desse local e chegam em *Wapîra Wi'í*¹¹⁹, a Casa para onde são encaminhadas as almas dos mortos, na cabeceira de um igarapé chamado *Mipiriyá* (Coati-Igarapé).
16. A seguir vão e chegam em *Doêra Wi'í* (Casa do Lago de Traíra), à margem de um lago de mesmo nome.
17. Daí os *ye'pâ-masa* vão e chegam em *Yehê Bu'a Wi'í* (Casa do Morro da Garça)¹²⁰, ao pé de um morro de mesmo nome.
18. Novamente os *ye'pâ-masa* vão e chegam em *Ti'oweéri Wi'í* (Casa da Percepção).
19. Por fim, os *ye'pâ-masa* seguem e chegam em *Tãtã Wi'í* (Casa do Jacamim). Em *Tãtã Wi'í*, os *ye'pâ-masa* retiraram seu revestimento de pássaros e assumiram a

¹¹⁸ O *Ãriári U'tû* aqui se refere ao raio de uma área que abrange os formadores do *Posâya* e outros igarapés vizinhos, em que estão um conjunto de locais de ocupação de um período mais histórico. É a área ancestral do *ye'pâ-masa*.

¹¹⁹ A palavra está em desana.

¹²⁰ No Turi-igarapé, para não confundir com o local anterior de mesmo nome, no Papuri.

forma humana, como haviam sido pensados por *Ye'pâ* desde o Princípio. Neste local, os *ye'pâ-masa* constroem a *basaka wi'i* (casa comunal)¹²¹, fazem roças e passam a se alimentar como nos alimentamos hoje. A partir de então os *ye'pâ-masa* serão *masa di'arã* (gente legítima), ou seja, não serão mais *wió-masa* ou *ĩta-masa*, cujas histórias são contadas até aqui. Os *ye'pâ-masa* e todos os *pa'mêri masa*, os que passaram pelo processo de emersão, são considerados *kã'rakoo weêri masa* (gente de buiuu).

20. Após essa ocasião, *Doêtihiro* repassou todos os conhecimentos e retornou à *Doêra Wi'i*, onde seu corpo foi repleto de enfeites e desapareceu¹²². Ele permaneceu nesse local, mas hoje somente os grandes *yaîwa* (xamãs-onça) podem vê-lo. No lugar de *Doêtihiro* ficou *Yu'ûpuri*.

K.5.I. *Gîtêre Wi'i* e a história da morte

1. *Imikôho-Masi* chegou em *Warôro-Goro Wi'i*, na cabeceira do *Masá-ehari-ya* (Macucu-igarapé)¹²³. Era antes da transformação. *Imikôho-Masi* teve antes como esposa a *Yãmî-Masi Makó* (Filha da Gente da Noite), com quem teve dois filhos. Depois a esposa foi embora para viver com outra pessoa.
2. *Imikôho-Masi* se preparava então para fazer a iniciação dos seus dois filhos e iria receber *Ye'pâ-Masi*, que vinha de *Wapîra Wi'i*.
3. Assim, *Imikôho-Masi* foi buscar folhas de ipadú. Dos seus filhos, o irmão maior tinha saído com a caruatana para abater *bipiâ* (bacacos – esp. passarinhos coloridos), com cujas penas devia enfeitar o *yaîgî*¹²⁴, e o irmão menor sairia para pescar. A esposa do primeiro ficou cozinhando carajuru, enquanto a esposa do segundo foi à roça.
4. O irmão maior retornou logo e, não vendo a esposa na casa, pensou que estivesse no porto e decidiu ir até lá para encontrá-la. Entretanto, ainda do caminho, ele avistou no porto a esposa em relação sexual com seu irmão.

¹²¹ Isto é, a casa de estrutura típica da cultural *pa'mêri masa* – nesta passagem existem os processos cerimoniais sobre a casa.

¹²² Outra versão descreve o desaparecimento de *Doêtihiro* em *Doêra Wi'i*, logo na primeira vez. De lá segue descrevendo quatro de seus descendentes de mesmo nome até o local de *Tĩĩĩ Wi'i*.

¹²³ À direita do Papuri e é o Centro do Mundo para os *imikôho-masa* – os nomes desta parte estão todos em desana.

¹²⁴ Segundo os velhos, os *imikôho-masa* eram os especialistas na confecção do *yaîgî* (lança-maracá) e do *batî-paa'karo* (escudo), que negociavam com outros grupos.

5. Ele ficou enraivecido com aquilo. Então escondeu-se no cerrado e de lá mirou a carauatana e acertou uma haste envenenada no pescoço do irmão, que caiu morto para o lado. A mulher não viu a seta, ficou sem entender e saiu correndo para a casa.
6. O irmão maior aproximou-se, cortou e transformou o pênis do segundo no peixe *poâ* (acarapuru – esp. peixe jejú). Depois ele pegou a esteira do pari de iniciantes e com isso envolveu o corpo do irmão¹²⁵, carregou-o e o deixou à direita da porta de entrada da casa, coberto por algumas folhas.
7. A esposa não viu e, na casa, ela estava fazendo beijú. Ele chegou perto dela e enterrou nas cinzas debaixo da brasa alguns embrulhos de peixinhos [*wa'ĩ omá'ka sã'ĩ*]. Assim que estavam assados, ele começou a comer um peixinho. A esposa viu e pediu também algo para comer. Entre os embrulhos estava o que tinha o pênis do irmão transformado em peixe e foi este que o esposo entregou para a mulher. Ela recebeu e comeu sem desconfiar, mas no final lhe veio o pensamento do que era aquilo na verdade.
8. A mulher então pegou algumas folhas de abiu, desceu até o rio, misturou as folhas em bastante água em um camuti, bebeu o conteúdo e começou a vomitar. Do seu vômito saíram os peixes *poâ* (aracapuru), *tuúbu* (esp. jejú), *doê-pïo* (esp. traíra), *bu'ékĩ'* (muçum) e outros.
9. *Imikôho-Masĩ* retornou e, não o vendo, perguntou pelo caçula. O filho mais velho respondeu dizendo que não sabia. Vendo que aquele não voltava, ele ficou desconfiado e saiu à procura do filho¹²⁶, chegando até nos quatros cantos do mundo, mas não encontrou nada. No retorno ele procurou de escutar o que os pássaros estavam dizendo. A notícia estava espalhada entre os *kã'ia* (periquitos), *ne'ê-pu'tia* (marianitas), *wekoá* (papagaios) e *ka'yaároa* (esp. pássaro)¹²⁷. Dessa maneira é que ele ficou sabendo que o primogênito tinha matado o segundo, como as coisas sucederam e onde estava o corpo do último. Assim, os *si'piá* (esp. passarinho)¹²⁸ fizeram *sêre sêre sêre sêre...*, em sinal de que ele iria encontrar o corpo.

¹²⁵ Envolver com esteira de pari significa esconder, ou seja, deixar invisível o corpo.

¹²⁶ Ou seja, ele fumou e saiu à procura do filho por meio do pensamento.

¹²⁷ Pássaro fofoqueiro, de mau agouro.

¹²⁸ Passarinho de cor amarela, anda em dupla, e revoa no cerrado.

10. Chegando, *Imikôho-Masî* viu as coisas serem confirmadas. O filho menor estava realmente morto, mas *Imikôho-Masî* pensou que poderia restituir sua vida. Então ele pegou o corpo, levou até o *miriá u'tû* (o local dos iniciantes), próximo do porto. Lá ele desatou o pari. Ele reuniu as cores do sangue nomeando todos os peixes vomitados pela mulher e injetou-as em um cogumelo chamado *muhipûu-nuri* (pênis-do-sol/lua)¹²⁹, fazendo com isso um pênis para o corpo. Em seguida, percorreu os quatro cantos do mundo, para recuperar as forças de vida e fazer correr novamente nas veias o leite e o mel¹³⁰. Por fim, com a baforada de fumaça do cigarro sobre o corpo do filho este retornou.
11. Em seguida, *Imikôho-Masî* colocou no seu corpo os enfeites de *mahâ-poari be'to* (acangatara [faixa de penas de cabeça] e outros), *sîô-pûri* (lâmina dourada, como pingente de orelha), *yaî-upîri daa* (colar de dentes de onça), *dasiátu* (tipo de colar), *řtâ-boha daa* (colar com cilindro de quartzo branco), *basâ-kâro daa* (bracelete), *yâkêro paro* (faixa de cintura), *bará pûri* (folhagem de puçanga, atrelada atrás da faixa de cintura) *wasôro* (faixa dianteira, da cintura para baixo), *yutâ-seero* (faixa elástica, abaixo do joelho) e *kitiô* (tornozeleira com chocalhos). No ombro direito ele colocou *siô-yapu* (enxó) e lhe entregou *yaîgi* (bastão), *batî-paa'karo* (escudo) e *u'tî'ka sê'rero* (forquilha de cigarro).
12. *Imikôho-Masî* aspirou o pó de tabaco, fumou o cigarro e soprou a fumaça sobre si mesmo. Depois pediu que o filho procedesse da mesma forma. Em seguida disse para ele:
- Agora vamos para casa!
 - Não quero mais voltar, pois lá irão rir de mim – respondeu.
 - Não se preocupe, tudo irá ficar bem – disse o pai, convencendo o filho em ir.
13. *Imikôho-Masî* já temia que as espécies agourentas viessem ridicularizar o filho¹³¹ e fez que elas dormissem, para que ele pudesse entrar na casa. Entretanto, o filho maior de *Imikôho-Masî* ficou sabendo que o pai estava

¹²⁹ Ou *wâtî-nuri* (pênis-do-visagem) – de formato fálico, cheiro insuportável e nauseante.

¹³⁰ Ato chamado *ehêri katiro neô tôrôo' baseró* (assopro ritual do reunir de volta as forças de vida).

¹³¹ Pássaros, mas também arborícolas, terrestres, botos etc. são ditos como *yokôri masa* ou *dihâri masa* (espécies de mau presságio ou de agouro de morte).

trazendo o filho menor de volta e se transformou no passarinho *yamâ-kaa-sê'rero* (cutipuruí) e foi pousar na cumeeira da casa¹³².

14. Assim, quando *Imikôho-Masî* e o filho menor se aproximavam, o *yamâ-kaa-sê'rero* começou a cantar:

– *Wâtî pi'atiâmi síu síu síu* (“chegou de súbito a alma do morto...”).

O que ficou repetindo várias vezes.

15. Logo que escutou, o filho menor de *Imikôho-Masî* ficou muito constrangido, de modo que suas pernas não mais correspondiam. Assim, ele disse:

– Escute pai, o meu irmão está dizendo coisas ruins sobre mim, me chamando de alma de morto... Eu não quero mais voltar para casa.

16. Ele já estava para passar a porta, mas foi quando virou o corpo para trás, tropeçou em um toco de pau e caiu morto de uma vez¹³³. Se diz que sua alma entrou na mata e se tornou *Sa'âropagí* (Batedor de Sapupemas)¹³⁴ e que adiante já se escutou que ele batia em uma raiz aérea.

17. O irmão maior quando se apercebeu do que tinha feito com seu próprio irmão ficou apavorado e, com medo dos parentes, foi refugiar-se na floresta.

18. *Imikôho-Masî* caiu desolado no chão. Com ele, chegaram no funeral os pássaros, os arborícolas, os terrestres, os peixes, as árvores, os tocos, as casas de cupim, as pedras e a chuva¹³⁵. Eles choraram a morte do filho menor durante um dia, mas esse dia parecia como um ano¹³⁶.

19. Na visão dos *pamoá* (tatus) eles cavaram a sepultura¹³⁷ e a *bipî-pako* (coruja) amarrou os nós de cipó para segurar o rolo de pari que envolveu o corpo¹³⁸.

¹³² *Yamâ-kaa-sê'rero* é um passarinho de mau agouro, que costuma se alojar na cumeeira e quando golpeia com o bico na viga superior da casa é sinal de que alguém do local vai morrer.

¹³³ Daí surgiu o *dikê yukê tutûropî pi'asehé* (mal de tropeço que se dá em roça).

¹³⁴ *Sa'âropagí* é um tipo de curupira de pequena estatura, cabelos longos e alaranjados, que usando um jabuti como baqueta costuma golpear as sapupemas (raízes largas e aéreas de árvores); é de boa índole, mas o seu batuque pode assustar as pessoas, sobretudo as crianças recém-nascidas, o que provocará nestas sustos e choros contínuos, carecendo de *wi'magí ikîágí' basero* (assopro ritual para a criança assustada).

¹³⁵ Em geral, o sepultamento é seguido de chuva, para que se tenha luto. Se diz que os *imikôho-masa* entendem melhor para enviar essa chuva.

¹³⁶ Um ano, este era o tempo de duração do luto no passado.

¹³⁷ Pelo fato de os tatus serem cavadores, viverem debaixo da terra e consumirem os retos das sepulturas, eles são símbolos de morte.

¹³⁸ O som atual da coruja tû tû tû tû tû tû... é o ruído do amarrar os nós de cipó no pari que envolve o corpo do morto (o que seria o de pregar o caixão atualmente). A coruja geralmente pousa perto da casa, em grandes árvores, de ligação com o mundo subterrâneo (como o pé de umari), e quando canta é sinal de que alguém da casa vai morrer. Para reverter este mau presságio existe o *wetî da'resehé* (cerco de proteção ritual). E para matar a coruja agourenta, os *kumuá* vão acima das nuvens e, sem serem notados

20. Todas as espécies manifestaram o pesar. *Di'tê* (esp. esquilo) chorou grosso; já *wekê* (anta), mesmo sendo grande, chorava finíssimo, dizendo:
 – *Panikê, panikê, panikê...* (“Meu neto, meu neto, meu neto...”) ¹³⁹.
21. *Buhâ* (pomba) e *waâtarapo* (esp. jacu) lastimaram muito ¹⁴⁰. Mas não houve quem conseguisse consolar a dor de *Imikôho-Masî*, quem chorou expressando:
 – Os que virão também irão chorar os seus mortos, assim a terra sempre receberá os seus filhos!
 Ou seja, ele estava instituindo a morte para a futura humanidade.
22. *Imikôho-Masî* então ergueu o *yaîgê* nas quatro direções do mundo e levantou uma grande *basaka wi'i*, chamada *Gitêre Wi'i* ¹⁴¹. No espaço entre os quatro esteios centrais da casa, ele fincou duas forquilhas de quartzo branco e em cima deitou o corpo do filho, envolto pela esteira de pari de iniciantes. Para nós este túmulo é invisível.
23. A tristeza sentida por *Imikôho-Masî* foi enorme que ele pensou em afundar-se na terra com o corpo e tudo ¹⁴². Mas *Ye'pâ-Masî* percebeu que isso não seria bom para a humanidade e, chegando neste momento, bafou a fumaça do cigarro de vida sobre *Imikôho-Masî*, fazendo que este se recobrasse. Recomposto, ele considerou que não adiantava cair em tristeza e se morresse não haveria mais seus descendentes, muito menos as plantações.
24. Na verdade, *Imikôho-Masî* falhou em seus planos de fazer a iniciação de seus filhos. Desta vez resultou na morte do seu filho menor, sendo que se este não tivesse morrido, não haveria a morte para a humanidade ¹⁴³.
25. Até este momento todos eram ainda *Îtâ-Masa* (Gente-Pedra), assim tanto *Imikôho-Masî* como *Doêtihiro* retornaram para as suas devidas casas para concluírem a transformação da humanidade.

pelo alvo, disparam com a carautana a haste envenenada (tal como a história dos *Di'iroá*, que se antecipam e matam primeiro a coruja [um revestimento do seu próprio avô] antes dela lhes devorar).

¹³⁹ O choro fúnebre é uma elegia. Por exemplo: – *Maké, maké, maké...* (“Meu filho, meu filho, meu filho...”) e segue-se dizendo frases compassadas sobre a pessoa (afazeres, modo etc.).

¹⁴⁰ Pássaros atualmente de mau presságio.

¹⁴¹ Chamada ainda *Imikôho-Masî ya Makê Yaari Kope Wi'i* (Casa do Túmulo do Filho de *Imikôho-Masî*).

¹⁴² Essa tristeza chama-se *dihâri* (afundar [na terra]) e pode consumir a pessoa até a morte, sendo mais forte no caso de falecimento de filho/a ou esposo/a. Assim, entre casais que conviveram por muito tempo, é comum mortes consecutivas. Os *kumuá* cortam essa tristeza com o *masâ-diha baseró* (assopro ritual da pessoa que sofre de tristeza [por ter um parente morto]). Se diz que os *kumuá imikôho-masa* entendem melhor para curar essa tristeza.

¹⁴³ Ver as mesmas ideias por Sierra (em Fulop [1954] 2009: 108 e 115).

K.5.J. *Ba'asehé-Boo Wi'i* e a história da roça

1. *Imîkoho-Masi* é chamado ainda *Miriá-Põ'ra Turik̄hi* e *Ba'asehé-Boo*. Depois da morte do seu filho menor, a esposa deste ficou como a segunda esposa do filho maior. Todos passaram a morar em um local chamado *Ba'asehé-Boo Wi'i* (Casa dos Alimentos e da Fatura)¹⁴⁴. Mas *Imîkoho-Masi* e seu filho já não andavam bem de relações, o pai sendo tratado com desprezo.
2. Ademais, o filho pegou e escondeu a *booga* (pedra de alimentos) do pai. Quando isso ocorreu os alimentos ficaram escassos no mundo. Antes, porém, tinha a fatura e não havia necessidade de esforços para obter os alimentos.
3. Contudo, *Imîkoho-Masi* resgatou a pedra de alimentos e, para não ter mais problemas com o filho, deixou a casa e foi em direção ao sul.
4. Assim, *Imîkoho-Masi* foi e chegou em *Wariró Wi'i*¹⁴⁵.
 - *Neé, mek̄!* (Olá, irmão da minha mãe!) – disse para o dono.
 - *Ī, tiik̄h̄!* (Sim, filho da minha irmã!) – respondeu o velho *Wariró*¹⁴⁶, embora não fossem nem uma coisa nem outra.
5. Os *Wariroá* estavam voltando com alguns frutos, conduzidos em *baari* (cesto panacu) e ficaram muito felizes em ver *Imîkoho-Masi*. Eles eram da família de *buuá* (cutias) e *bosoá* (acutiuias) e se alimentavam de frutos da mata como *ye'pâ-burú*, *bopé up̄-si'ka* (esp. macucu), *a'bo* (esp. de beira de rio) e outros, inclusive dos quais retiravam a tapioca.
6. Os dois, *Wariró* e *Imîkoho-Masi*, tiveram uma boa conversa. No entanto, tudo que *Wariró* pôde oferecer como alimento ao visitante foi uma quian-pira rasa sem nada, um beijú e mingau, ambos sem qualidade feitos de um tubérculo silvestre.
7. Diante daquilo, *Wariró* contou como as coisas se passavam. Havia uma grande carência de comida. *Imîkoho-Masi* então, ouvindo a condição dos *Wariroá*,

¹⁴⁴ Se diz que este local fica no alto Ucaiari, do lado colombiano.

¹⁴⁵ Na Serra do Curicuriari, no rio de mesmo nome.

¹⁴⁶ *Wariró* é um tipo de curupira robusto, de baixa estatura, de cabelos compridos, ruivo para loiro. Como um bom bebedor, se encontrar algum acampamento sem pessoas e com bebida, ele irá beber todas as bebidas (caxiri, cachaça) e ficará embriagado. Caso as pessoas o encontrem neste estado, elas irão ter uma boa luta com ele, pois ele é forte e duro na queda. Também, se ele topar alguém (caçador) na mata, antes mesmo que este o aviste ele irá dar alguns golpes na pessoa e, ainda que seja avistado, ele irá para cima e dará uma boa surra na pessoa.

pediu que todos limpassem a casa e preparassem os uaturás (esp. cesto), os balaios, as bacias que assentam a tapioca, as panelas de cozinhar, os potes, os cochos de bebidas, o forno de fazer beijú e o moquentá¹⁴⁷. De bom grado, todos fizeram como *Imîkoho-Masî* indicou. Ao final, ele pediu que tomassem banho, para limpar o suor¹⁴⁸.

8. Enquanto estavam no banho, *Imîkoho-Masî* tomou a sua pedra de alimentos e retirou dela alguns pedaços em forma de bolinhas que foi colocando naqueles recipientes, assim como em cima do forno e do moquentá.
9. Quando os *Wariroá* retornaram, aqueles espaços estavam cheios de alimentos como nunca tinham visto. Eram diversos frutos, tapioca e massa de mandioca, maniquera, caxiri e mingau, peixes de igarapés¹⁴⁹ e carnes de caça cozidos e moqueados.
10. Todos fizeram um grande banquete naquele dia e ficaram encantados com o poder de *Imîkoho-Masî*.
11. *Wariró* era viúvo e tinha duas filhas. Assim, após o banquete ele perguntou a *Imîkoho-Masî* se este iria passar adiante ou se permaneceria. Com isso, ele propôs que se *Imîkoho-Masî* resolvesse ficar ele lhe entregaria a sua filha maior em casamento.
12. Como resposta, *Imîkoho-Masî* disse que ficaria sob a condição de que *Wariró* lhe entregasse igualmente a sua filha menor, de quem se afeiçoou.
13. Em concordância, *Wariró* explicou que isso era possível, mas que lhe entregaria a filha menor só depois de um ano.
14. Desse modo ficou combinado e, assim, *Imîkoho-Masî* ficou morando com seu sogro e cunhados. Na verdade, *Wariró* sabia que assim seria o trato e fez isso para que *Imîkoho-Masî*, como dono dos alimentos e plantações, pudesse ensinar-lhes a fazer roças e cerimônias¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Monquentá (*sîsorí kasa*): tripé com grelhas para assar, peixes e carnes de caça, pelo processo de defumação.

¹⁴⁸ Entre os *pa'mîri masa* e outros grupos da região não se faz qualquer refeição antes do banho se o corpo estiver suado ou que se expôs por grande tempo ao sol.

¹⁴⁹ No passado os *pa'mîri masa* só comiam peixes dos igarapés, portanto, peixes pequenos.

¹⁵⁰ Entre os *pa'mîri masa*, é a mulher que passa a morar na casa do sogro, que também é do marido e cunhados. No entanto, neste episódio, na negociação para que o genro more um tempo junto do sogro, está entrevista a exigência de se fazer roça à família da esposa. À diferença de outros povos na Amazônia, este é um elemento que não ganha destaque entre os *pa'mîri masa* e outros grupos da região, mas vale dizer que aqui o genro também pode passar temporadas junto à família da esposa, quando faz roças.

15. A filha maior de *Wariró* passava nesses dias por sua primeira menstruação. *Imîkoho-Masî* fez então todas as cerimônias para ela, até o banho depois da reclusão.
16. Após um ano, a filha menor de *Wariró* também entrou em sua primeira menstruação e, igualmente, *Imîkoho-Masî* fez para ela todas as cerimônias relativas.
17. As *Wariró Põ'ra Numiâ* (Filhas de *Wariró*) juntaram-se com *Imîkoho-Masî* somente depois disso.
18. Com o tempo, *Imîkoho-Masî* comunicou às esposas que no dia seguinte ele iria fazer roça¹⁵¹. Quando falou em roça as duas mulheres ficaram se perguntando o que seria aquilo, pois elas não conheciam sobre isso.
19. No outro dia, os três encaminharam-se para o local escolhido. *Imîkoho-Masî* então mediu uma grande área circular na mata e, com uma *seô daa* (linha cortante), derrubou os arbustos e as grandes árvores. Aquela linha era para ele como o terçado e o machado dos dias atuais.
20. Em seguida, ele fez vir um grande verão, de modo que toda a mata derrubada pegou fogo. Queimou muito bem, durante toda a noite.
21. No outro dia, ele fez vir uma leve chuva, para que a área que foi queimada esfriasse e as cinzas abaixassem.
22. Assim, depois de três dias ele voltou e encontrou a área bem preparada para o plantio. Então ele tirou do seu corpo um *dikê dika* (pedaço de maniva) e jogou no centro da área. Na verdade, em seu corpo ele possuía todos os tipos de manivas, de modo que os cabelos eram as folhas, os dedos das mãos os galhos, as pernas os talos e os dedos dos pés as mandiocas. Aquele pedaço representava, portanto, todas as variedades de manivas.
23. No dia seguinte, ele disse para que as esposas pegassem os uaturás e se encaminhassem junto com ele para a roça. Chegando lá todos viram que as plantas já haviam brotado e crescido frondosamente. Eram todas as variedades

¹⁵¹ *Imîkoho-Masî* ou *Ba'asehé-Boo* é o responsável da origem e do repasse da agricultura de coivara (o estilo de roça na região).

de *dikê* (manivas) e de muitos outros frutos, como *ya'î* (uariã), *kapô* (taioba), *ya'mû* (cará), *yãpî* (batata), *etoâ* (cubio), *î'sê* (cucura), *biâ* (pimenta) etc.¹⁵²

24. As esposas tinham acompanhado todos os processos e ficaram maravilhadas com os feitos do marido.
25. Vendo-as contentes, ele indicou como deveriam arrancar as mandiocas. Estas saíam sem as cascas, sem necessidade de trabalho para isso.
26. Ao ver que tinham o suficiente, ele pediu que as esposas voltassem para a casa sem, no entanto, que olhassem para trás, enquanto ele iria fincar os talos de maniva¹⁵³ e depois as seguiria.
27. As duas irmãs carregaram os uaturás e já tomavam o caminho, mais aí a maior resolveu voltar o olhar. Com este ato ela tropeçou em um toco, caindo desmaiada e urinando, de modo que o xixi atingiu até a roça¹⁵⁴. Nesse momento, na roça surgiram os capins e as pragas, assim como as mandiocas passaram a não sair mais sem as cascas, restando os muitos trabalhos que conhecemos. Quando a mulher se recompôs os três voltaram juntos para a casa.
28. Com efeito, depois disso *Imîkoho-Masî* reencontrou o filho maior e resolveu retornar para a antiga *Ba'asehé-Boo Wi'î*¹⁵⁵, levando consigo as duas esposas, *Wariró Pô'ra Numiâ*, e o sogro, o velho *Wariró*.

Em continuidade da história, segue-se como os diferentes grupos foram se alocando no território, mas não temos muitos dados sobre essa parte. Depois vem a história do tempo mais recente conferida no Capítulo 3.

¹⁵² Ou seja, não são mais frutos ou raízes considerados silvestres, comidos pelos *Wariroá* até então, e sim produtos da roça/agricultura.

¹⁵³ Significa que *Imîkoho-Masî* ficaria fazendo cerimônia sobre as manivas que restaram, visto que elas são parte do seu próprio corpo. Contudo, costuma-se fincar os talos de maniva de forma escorada em paus caídos na roça após arrancar as mandiocas – na região, colher a mandioca se diz arrancar. Depois eles servirão no replantio da mesma área ou plantio de uma nova roça.

¹⁵⁴ Entre os *pa'mêri masa* e outros da região é inconcebível urinar na área da roça.

¹⁵⁵ *Wariró Wi'î* passou a ser a nova *Ba'asehé-Boo Wi'î*, dizem os *kumuá* – por isso o título deste episódio. Já o reencontro com o filho forma um outro episódio, que não consta aqui, e o fio da história prossegue em *Ba'asehé-Boo Wi'î*.



Foto 7. Palmeira Jupati jovem (2021).

Capítulo 5

A constituição das coisas: universo, objetos, corpo, alma e território

Neste capítulo, exploramos o texto do *kitîmori* apresentado anteriormente, focalizando os trechos que tratam da constituição das coisas. A partir de uma análise detalhada dos episódios, examinamos o papel central desempenhado por objetos, substâncias rituais e outros elementos na conformação da realidade. Destacamos os simbolismos presentes, sempre acompanhados de ideias fornecidas por conhecedores *ye'pâ-masa*, *imîkoho-masa* e *wa'ikâharã*.

Essa abordagem permite evidenciar a importância da complementaridade entre diferentes dimensões – como gênero, objetos e substâncias – na construção do corpo, da pessoa e da cultura. Ao mesmo tempo, são analisados os ritos e demais práticas que permeiam a vida dos *pa'mîri masa*. Nesse contexto, elementos materiais e espirituais, bem como os acontecimentos narrados, entrelaçam-se para configurar, sobretudo, o fenômeno humano.

Assim, oferecemos uma perspectiva ampliada sobre os fundamentos culturais dos *ye'pâ-masa* e, por extensão, dos *pa'mîri masa*, contribuindo para a compreensão de suas complexas relações antropológicas e cosmológicas:

Ye'pâ antes do princípio

Antes de começarmos o item, o que vale para o restante do texto, devemos dizer que o pensamento cosmológico e antropológico dos *ye'pâ-masa*, e demais *pa'mîri masa*, é acompanhado da generidade, na composição das coisas, na construção da pessoa e da cultura, pois o aspecto sociocultural dos grupos da região está rigidamente marcado pela divisão e complementaridade por sexo. Isso já é observado desde os trabalhos de C. Hugh-Jones (1979) e S. Hugh-Jones (1979), a partir dos *barasana*. Mas, na análise que podemos oferecer, o ponto de vista explicativo é masculino, porque acessamos a maior parte das explicações com os homens, que dominam o conhecimento dos mitos e exercem especializações rituais, embora também o adquirimos inconscientemente, no universo familiar e social, mas no meu caso também pelo viés

masculino, ainda que explicações femininas também são possíveis de serem adquiridas por todos, quando vivemos juntos, ouvimos e observamos as práticas das mulheres¹.

Assim, para os *ye'pâ-masa*, *Ye'pâ* é uma entidade feminina pré-existente e fonte de todas as coisas. Antes do princípio cosmogônico, ela residia em um espaço etéreo chamado *Wĩ'ró Wi'í* (Casa de Vento). Sentada em um *kumûro* (banco), como *kumû-numiô* (mulher-xamã), ela mantinha-se em *tĩ'o yã'asehé* (pensamento). Ao redor dela, aquele espaço girava em forma de um *wĩ'ro sãri* (redemoinho de vento), que continha *uuró basâtori* (sons musicais) de diversas cores. Ela tem o nome *Ye'pâ*, mas é referida e chamada ainda por outras formas. Entre estas, nota-se *Ye'pâ-Sũ'ria*. O termo *sũ'ria* equivale a demiurgo/a². A partir dos elementos contidos naquele espaço, que é seu próprio corpo, ela dará forma à primeira manifestação do *Im̃koho* (Universo) e criará os *mĩ'takãharã* (primeiros seres).

Retomando a história, se diz que *Ye'pâ* não estava sozinha, pois ao redor dela havia um redemoinho com sons de música. Adiantemos, que desde antes existe a relação entre o masculino e o feminino e aquela música é uma outra pessoa pré-existente. Depois que o mundo tem início, ela se manifestará como um ser chamado *Mirí*, do qual lhe sai música por todo o corpo, cheio de orifícios, que são os instrumentos musicais de que está repleto e que entregará à futura humanidade. Pelo fato de produzir sons daquela maneira ele é chamado também de *Bisô* (var. *Bisô* – *bisô*, *bisôro*: o que emiti som). Com a sua morte, ele ressurgirá na forma da palmeira paxiúba. Dessa paxiúba derivarão os trombones, as flautas e outros aerofones³ que serão usados na iniciação masculina, chamados igualmente de *miriá* (pl.) e em que ele será personificado.

Alguns detalhes. Quando perguntados, os *kumuá* mais versáteis explicam que o termo *mirí* significa *basâmo* (música), mais bem chamada *di'pôkãtipire basâmo* (música do princípio), que é a mesma da história das origens e dos instrumentos de

¹ Aqui teriam questões acerca do lugar do pensamento feminino se forem vistas a partir das teorias contemporâneas, ou pela própria postura das mulheres indígenas nos últimos tempos. Contudo, segundo Lasmár (2005: 127), existem também reflexões mais recentes e flexíveis da própria etnologia acerca dos povos nativos no continente que tendem a conceber o gênero como uma forma de “estar no mundo” que organiza e sintetiza concepções culturais sobre a identidade e a diferença.

² O nome *Ye'pâ-Sũ'ria* pode ser usado ainda ao próprio *Ye'pâ-Masĩ* ou *Ye'pâ-Õ'ãkãhi*, chamado também *Im̃koho Sũ'ria Pãramit* (... Neto do Universo), criador e ancestral dos *ye'pâ-masa*. A categoria de *sũ'ria* equivale a de demiurgo, criador, organizador, herói. Entre os siona uma palavra parecida está relacionada com sonho e visões: *sunyã-* (sonhos, visões), *sunye* (ter as verdadeiras visões) e *sũya* (em estado de *sunyã-*) (Langdon 1995: 126).

³ Quando não especificado, chamaremos estes instrumentos somente de flautas.

iniciação masculina. Neste sentido, o conceito de *miriá-põ'ra*, nome dado aos iniciados, incluiria a compreensão de “filhos de música”. Entretanto, na linguagem comum, a palavra *mirí* também indica “ave” ou “pássaro”⁴.

Os pássaros têm grande importância na cosmologia, mas de forma mais velada está que nos corpos dos instrumentos *miriá* e outras flautas são introduzidos pelo *wamêro* (força do assopro ritual) o *basâmo/ehêri-põra* (canto/espírito) de pássaros específicos, inclusive alguns aparelhos recebem nomes de pássaros. O que queremos dizer deste último detalhe é que os pássaros não só são a referência de música entre os *pa'mêri masa*, mas que eles próprios são inseridos através de seu espírito nos instrumentos musicais e, assim, se entende melhor porque o termo para pássaro também se refere a sons, música, instrumentos e personagem relacionados. Por último, os termos *mirí* e *mirî* vêm de mesma raiz. Como já acenamos, o segundo que quer dizer “submerso” mostra relação com o primeiro quando sabemos que os instrumentos *miriá* eram escondidos debaixo d'água.

Para adiante, adiantemos que cosmologicamente os seres *Bipô*, *Muhipiũ*, *Mirí* e *Kapí* seriam diferentes versões de uma mesma pessoa. Na primeira parte do *kitîmori*, concomitante se diz que os sons têm cores. A partir de uma evidência básica, já na descarga do raio é possível distinguir que são emitidos duas coisas, o brilho e o som (*bipô*: raio, trovão; *ya'baró*: relâmpago). No *kitîmori*, quando o Universo está sendo firmado, surge em seu topo o *Muhipiũ* (Sol) para iluminar o mundo, sendo, portanto, a fonte do calor, da luz e das cores. Mais tarde nasce *Mirí*, o ser dos sons e cheio de brilhos, de cujo sangue do cordão umbilical veio o *ñroya-wîhô* (paricá de carajuru), de cor vermelha (do carajuru), além de outras coisas. Nasce também *Kapí* (Caapi), o dono das cores e dos grafismos, do qual derivam os cipós de caapi, cuja bebida provoca a miração de cores, muitas vezes acompanhada de sons. Sobre ele, os velhos ensinam que o *buê-wêe-daa* (arco-íris), no vapor que antecede ou sucede uma tempestade, é a áurea dos seus enfeites de cabeça e, por isso, não se deve apontá-lo com o dedo, senão este apodrece, seguido de uma grave doença com feridas por todo o corpo e de intensas febres, que logo mata a pessoa. Em certas narrativas, *Mirí* e *Kapí* nascem em único momento; em outras (como a que utilizamos), nascem em momentos diferentes. São versões do Sol e, ao mesmo tempo, versões um do outro, mas antes da Criação ambos

⁴ Ver que já na ornitologia ocidental, na classe das aves, os pássaros são aqueles que possuem, entre as características de sua ordem, a capacidade de cantar.

estão imbricados e simultâneos como som e cor. No cosmos os sons e as cores estão intimamente relacionados, sendo fonte tanto de bem-estar como de doenças e outros males, junto à lei da ação-reação. Assim está no caapi. Ao *kapí putî sãâro* (cerimônia de qualificação do caapi), entre os *ye'pâ-masa* explica-se, por exemplo que o *kumû* elimina os efeitos de giro da vara que se usa para mexer o líquido do caapi dentro do camuti (pote), pois quando não se retira esse movimento quem bebe sente a tontura em sua cabeça; ele também retira do pilão de socar o caapi o barulho que se causa no ato de socá-lo, ou seja, ele silencia esses barulhos, afastando os efeitos, que podem causar dores de ouvido nos bebedores (ver ainda Rezende 2021: 175).

Continuando. Segundo os velhos, os antigos quando cantavam também se referiam à *Ye'pâ* como *Mirió* (fem.). Como assinalado, ela morava na Casa de Vento, que devemos ver como o seu próprio corpo; em seguida é apontado que um *wĩ'ro sãri* (redemoinho de vento)⁵ girava ao seu redor. A Casa de Vento e o redemoinho de vento são uma coisa só. Neste espaço, *Ye'pâ* e *Mirí* fazem parte de um corpo andrógino, híbrido e múltiplo. O feitio daquele redemoinho pode ser associado com coisas de formato cônico e cilíndrico, da genitália e do universo ritual. As referências das entidades relativas como *Mirió* e *Mirí* e a configuração do redemoinho de vento sugere dele a imagem que têm os dois trombones principais entre os instrumentos *miriá*, que são um *imé* (macho) e um *numiô* (fêmea). Nessa perspectiva se pode dizer que eles moravam em um trombone duplo ou que tinham o corpo como tal (mais tarde se dirá que o Avô do Universo tinha o corpo de um cilindro)⁶. Para aquele aparelho, a flauta do pedaço de paxiúba é acompanhada de um revestimento espiralado e protuberante feito da casca da árvore de ingá, dando-lhe um formato mais cônico e garantindo-lhe um som mais potente. O redemoinho e os trombones também lembram o formato do *u'ti'karo*

⁵ Qualquer redemoinho é chamado *oreári pee* (“buraco de movimento” – *orê*: mexer com movimento circular).

⁶ A forma cilíndrica é constante no pensamento e na cultura material dos *pa'mâri masa*. Sobre isso, a análise de S. Hugh-Jones (2017) aponta que os fluxos através de formas tubulares no corpo, na cultura material e no ambiente natural desempenham um papel fundamental no pensamento dos povos do noroeste amazônico. Utilizando exemplos da vida cotidiana, da mitologia e do ritual, ele examina o tubo como um conceito abstrato que une fisiologia, psicologia e processos produtivos com aspectos sociológicos e cosmológicos mais amplos. Aqui as manifestações materiais, visuais e acústicas do fluxo tubular também levantam questões de sinestesia e noções fractais de totalização/destotalização. Sendo os tubos equivalentes à própria vida, a atenção ritual concentra-se na regulação das aberturas corporais e outras para garantir um fluxo equilibrado e bem temperado. Com isso, ele sugere que a elaboração cultural dos tubos e da sinestesia pode estar relacionada também às características exogâmicas lineares da estrutura social características da região.

(charuto cerimonial), cujo envoltório de *nikê-oho pûri* (folha de sororoca), ou *wasôkî kaseero* (líber de tururi), é feito em espiral. Em todos esses corpos movimenta-se o vento ou o sopro, no último caso a corrente de fumaça. A imagem de cada coisa também remete a *nihê-sama* (vagina – “caminho delicado de passagem do feto”) e o *nurîgî* (pênis), um cilindro mais e outro menos oco, respectivamente. A associação do último com o charuto é mais bem evidente em falas rituais.



Foto 8. Cigarro cerimonial tukano (em Martins & outros 2021: 57)

Adicione-se que, no mundo ritual, o vento, o assopro e a fumaça são de mesma natureza. O efeito que possuem depende do seu manejo. Basicamente, podem servir para inseminar, criar e/ou fazer crescer, como o *wasô* (sêmen); para proteger, como *we'tîro* (cerco); ou para atingir agressivamente, como *nimâ* (veneno) ou *do'âtisehe* (doença). Aqui devemos notar que, sobre aquele primeiro momento, entre os próprios *yãâhori di'ipeé* e outros clãs/grupos, também há versões ou explicações em que consta a “fumaça”, em vez de “vento”, no espaço em que estava o Avô do Universo. Implica dizer que o *o'mêro* (fumaça ritual) também é *di'pôkâtipire basâmo* (música do princípio), cercando o espaço. Ou seja, assim como a fumaça demarca o limite de um corpo, uma casa ou um local habitado, e faz sua proteção, a música teria a mesmo princípio e tarefa; inclusive, o cerco, através da fumaça, é construído com o pari imaginário (o pari se constrói a partir de estacas ou talos de palmeiras paxiúba e jupati, as mesmas usadas para as maiores flautas). De fato, os *kumuá* explicam que no cerco cerimonial de uma habitação nova são inseridas nela flautas gigantescas voltadas para

fora, a fim de afastar qualquer ameaça. Então se tem que o vento, o assopro e a fumaça, equivalentes entre si, são também “música”. Para o *ĩpĩ* (corpo) isso é aquilo que o completa, chamado *ĩsĩ*, a parte metafísica do corpo (que pode ser traduzida como “força vital”, “vitalidade” ou “alma”, enquanto conceitos ocidentais).

Para o termo *ĩsĩ* aqui utilizado, os ensinamentos deixados por Matias Sarmento para o processo de *wamê yee baseró* (assopro ritual de nomeação – *wamê*: nome, força xamânica; *yee*: dar, atribuir) assim o assegura. Com o tempo, seu primo-irmão, o *kumû* Popó, também o dizia: o *wamê* (nome) porta o *ĩsĩ* (alma), duas coisas inseparáveis e muitas vezes confundíveis, veiculados pelo *ehê* (movimento de ar para/no corpo) e centrados entre o *ehêri-põ’ra* (coração), o *ehêri miisehe s̃’ĩro* (pulmão) e o *ye’me-turí* (fígado). Em momentos distintos, quando perguntados sobre o mesmo tema, os *kumuá* Graciliano Venâncio e Carlos Moura (ambos em memória) deixaram também entrever a diferença entre *ĩsĩ* e *ehêri-põ’ra* (coração, “alma” – este último nessa acepção para os últimos tempos). Abaixo as suas respostas:

No *wamê yee* da criança, pela fumaça do tabaco, o *ĩsĩ* é como uma linha de ar, passa por todo o sistema da respiração, pelo *ehêri miisehe s̃’ĩro* [pulmão] e vai morar no *ehêri-põ’ra* [coração]; destes dois órgãos ele se inteira com todo o corpo; quando sonhamos ele também pode sair, pelo mesmo sistema, e viajar por locais distantes e outros mundos; quando ficamos doentes ou nos perdemos por aí, ele é levado ou raptado pelos *wa’ĩ-masa* [gente-peixe] ou *weári masa* [gente raptora]; quando ele não retorna ou quando o *yaĩ* não consegue trazê-lo de volta, nós morremos e, então, ele sai do corpo de uma vez. (Graciliano Venâncio, em anotação, 2003)

Ao ganharmos nomes equivalentes dos antepassados, é o *ĩsĩ* de um mesmo nome que se renova, que ocorre novamente, ou que prevalece. Isto se chama *ĩsĩ* e habita no *ehêri-põ’ra* da pessoa com a introdução do *basé’ke wame* [nome xamanizado], por meio do *wamê yee baseró* [assopro ritual de nomeação]. (Carlos Moura, em anotação, 2021)

Aqui é preciso uma atenção à história dos últimos tempos, posto que hoje dificilmente alguém irá encontrar na região outra tradução sobre a ideia de alma senão “*ehêri-põ’ra*”. É que na bacia do Ucaiari, a partir do período que o processo missionário mais combatia as práticas de *basesehé* e, sobretudo, de *miriá me’ra a’mô yeesehé* (iniciação com os instrumentos *miriá*), os velhos encobriram, ou buscaram abandonar, a

ideia de *is̄* por trás do termo *ehêri-põ'ra* (coração)⁷ e, assim, junto das práticas que deviam ser esquecidas, eles não repassaram mais as antigas concepções aos filhos, que então se tornavam alunos nos internatos escolares, optando por termos como *ehêri-põra* (coração) ou *dasiátu* (esp. colar). Este impasse teria deixado os próprios salesianos intrigados. Alves da Silva ([1962] 1977: 289) afirma, por exemplo, que enquanto os novos utilizam “*hêri-põra*” para alma, os velhos se referem a este termo apenas como coração, enquanto órgão do corpo, e não para designar o elemento incorpóreo, que o denominam “*wãx-tĩ*”. Diga-se que o *wãtĩ* (espírito) é separado, sendo que tem origem e destino diferente do *is̄* (alma). Contudo, o termo *ehêri-põ'ra* está intimamente relacionado com *is̄* e é bastante rico no contexto da história cosmológica. Neste trabalho o seguiremos utilizando.

O *ehêri-põ'ra* (“o que vem da respiração” [*põ'ra*: o que descende de, linha de seres animados, corrente de ar; *ehê*: movimento de ar no/para um corpo]; *-ri*: referencial) é insuflado com a fumaça do cigarro na criança no rito de sua nomeação, realizado quando ela está ensaiando os primeiros sons de fala (de um modo geral, até aqui a criança é chamada *õé* [ver som de bebê]), por volta de um ano e meio. Então, é nesse sentido que os velhos assentem que os *ye'pâ-masa* podem entender-se como *putirã* (os de assopro), noção diferente da visão externa que se lhes atribui, que releva somente um dos aspectos do assopro, o seu lado agressor, maléfico e venenoso (quando é chamado *dohasehé*, *akuasehé*, *nimasehé*).

Ao que temos, é preciso notar uma coisa importantíssima que, desde antes do princípio, a *basaka wi'i* (“casa de música/canto/baile” – a casa tradicional), que é onde o *ehêri-põ'ra* circulava em forma de fumaça e de música, assim já existia, era o próprio corpo da entidade e de onde vieram todas as coisas. Desde já se pode dizer que o corpo é uma casa. O mesmo conjunto de sentidos é atestado e resumido pelos velhos *ye'pâ-masa* do clã *ye'pârã pãresi*, quando explicam da seguinte maneira:

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 *Sũ'ria-Yêkĩ*. (Castro & outros 2006: 9)

⁷ O mesmo processo parece não ter ocorrido no Pirá-Paraná, onde a perseguição missionária foi mais tardia e amena, já que os *barasana* e os *makuna* ainda utilizam as variantes *is̄* e *isi* para coração/alma/energia vital.

Os materiais de vida

Continuando, devemos destacar que nos mitos dos *ye'pá-masa*, e de outros grupos *pa'mêri masa*, os objetos e as substâncias rituais antecedem essencialmente as coisas. São eles que possibilitam o aparecimento do mundo e dos seres, assim como os compõem. Entre os seres, eles compõem substância e estruturalmente o corpo físico e metafísico dos *pa'mêri masa*. Isso é reafirmado no conteúdo do *basesehé*. Essa ideia é uma característica do pensamento dos *pa'mêri masa*. Entre as pesquisas, ela já foi vista por S. Hugh-Jones (2009: 35). Mas que isso, em seu estudo sobre o significado dos objetos nos mitos de origem dos grupos Tukano orientais, este autor defende que, no quadro de mitos de criação dos povos indígenas da Amazônia, àqueles possuem exceção por narrar uma *creatio ex nihilo*, quando as entidades criam o Mundo e as coisas do nada, isto é, unicamente pelo pensamento; e por destacarem neles os objetos e não os animais.

Assim, voltando-nos para o texto do *kitîmori*, na Casa de Vento estavam também o que são referidos como *katiro wamorí* (materiais de vida), *masa êhasehe wamorí* (materiais fazedores de gente) ou *katisehe wa'î-ô'ari* (ossos de peixe de vida). São eles: *u'tîka yapu* (forquilha de charuto cerimonial)⁸, *kumûro* (banco), *sârîro* (suporte espiralado) e *paâtu wahâro* (cuia de ipadú); além das substâncias de *mirô* (tabaco) e *paâtu* (ipadú)⁹. Estes materiais, assim como outros dos seres primordiais, são todos de *ôpekô ãtâboho* (quartzo branco de leite) e é com eles que serão feitas as criaturas. Aqui é preciso reificar que estes “materiais de vida” sempre existiram. Eles já estavam no corpo das entidades do princípio e, assim, constituirão o corpo dos *masá turiárã* (os que irão nascer).

Mais especificamente, eles integram a estrutura genitália do corpo das entidades feminina e masculina, assim como da mulher e do homem atuais. Para a visão desse corpo pelos *kumuá* e *yaîwa*, considere-se a imagem de uma mulher sentada (*duhîgo*), em que a forquilha é a vagina (*samâro*), onde os braços da forquilha são os lábios da vulva (*nihî sope*), o banco é a bacia (*siîga*), o suporte espiralado é o colo do útero (*nihî-*

⁸ A forquilha tem um formato de garfo e é um suporte do charuto cerimonial – para o *u'tîkaro* (charuto cerimonial), usaremos ainda o termo *mî'rôro* (cigarro), no caso da atualidade.

⁹ O ipadú (coca) é usado na forma de pó não refinado e não concentrado, sendo as suas folhas apenas tostadas e moídas.

paâtihi) ou o quadril (*siú sê're*) e a cuia é o útero (*nihî-su'tiro*) ou a placenta (*nihikoóro*). Outrossim se diz que o corpo da entidade masculina, e do homem atual, é formado pelos instrumentos de sopro e enfeites de bailes. Na imagem de um homem sentado os objetos do corpo da mulher lhe estão externos. Vestido dos enfeites, ele está sentado sobre o banco, tem à sua frente a forquilha com o charuto, o suporte espiralado e sobre este a cuia de ipadú e ao lado o *yaîgî* (lança cerimonial), que representa a coluna vertebral (*sê'êma' ò'a*). O banco e a lança são duplos. Por exemplo, o *kumû* pode recorrer à casa aquática chamada *Kumukahá-Wi'i* (Casa de Bancos Enfileirados)¹⁰, em que há dois bancos e dois bastões, e aí entrega aos futuros pais o banco dos homens (*îmiá-kumûro*) e o banco das mulheres (*numiâ-kumûro*), assim como entrega a lança dos homens (*îmiá-yaîgî*) e a lança da mulheres (*numiâ-yaîgî*); conforme os tipos ou qualidades de bancos e bastões que vai enumerando, o casal terá filhos homens ou mulheres.

Entre os instrumentos, acrescenta-se ainda o *siôa yapu* (enxó). Na história, a enxó está como uma arma, mas historicamente é lembrada como de uso principalmente dos *wiôrã* (donos de casa – chefes) e dos *bayaróá* (músicos-cantores-bailadores), como adereço de baile sobre o ombro esquerdo. Além desses, em outra visão dos *kumuá*, os corpos das entidades, e dos seres humanos atuais, são flautas *miriá*, mas cada instrumento, macho e fêmea, estão invertidos no corpo masculino e feminino: no do homem o bocal é a própria boca e no da mulher é a vagina. Se forem fundidos nessas posições, como dois redemoinhos ao contrário, nos corpos eles dão ainda a imagem de um suporte espiralado. Como dois instrumentos de criação, o *miri*/corpo masculino cria metafisicamente, enquanto o *miri*/corpo feminino cria fisicamente. Nesse aspecto, o poder feminino do corpo e sangue menstrual é natural e leva à criação real, gerando a vida propriamente dita, enquanto o poder masculino deve ser organizado socialmente e o imita por meio ritual (*base keosehé*)¹¹.

¹⁰ Situada no médio Ucaiari.

¹¹ Para os makuna em Arhem e outros (2004: 184 – tradução nossa) também se pontua assim: “A abertura da vagina é a mesma garganta do yuruparí; por esta razão, as mulheres são as únicas que podem dar a vida e são consideradas *îmüârî rîjî kûmuro* (banco de nascimento do mundo)”. A partir dos barasana, o mesmo caráter fora apontado por C. Hugh-Jones (1979: 153-154), para quem as duas coisas, a menstruação e os momentos masculinos de iniciação e bailes, estão implicadas de diversas maneiras e são as formas de renovação contínua durante a vida da pessoa, apesar que a chegada da menstruação é natural e indicador da madurez feminina, enquanto não existiria algo equivalente no caso masculino.

Por fim, o *kumû* ou o *basegê* injeta estes materiais no corpo da pessoa, junto do *ehêri-pô'ra*, através do próprio *basé'ke wame* (nome ritual), que devem ser sempre fortalecidos durante a vida do indivíduo. Eles, os “ossos de peixe”, sustentam na pessoa o que se chama de *katisehé* (a vitalidade).

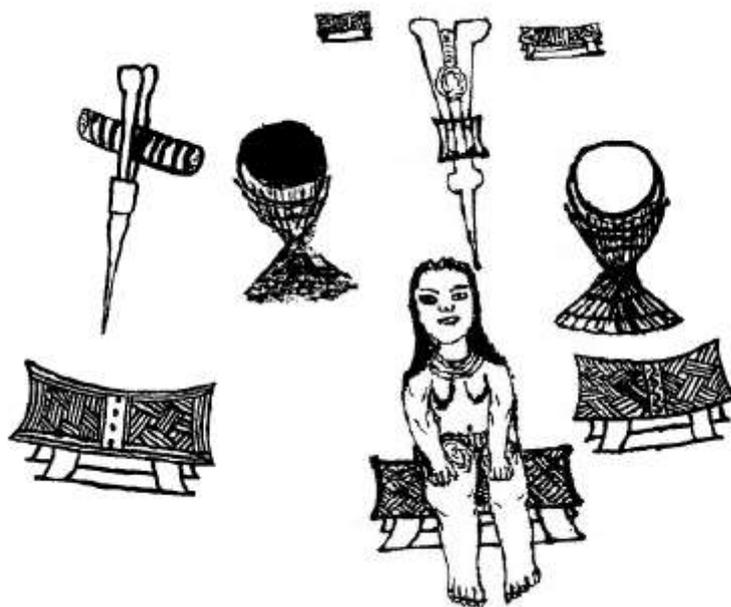


Figura 5. Desenho de materiais da criação e a Avó do Universo (Umusĩ & Tõramũ 1980).

O tabaco e o ipadú

Entre os materiais acima, o tabaco e o ipadú precisam de maiores detalhes. Na narrativa, *Ye'pâ* e *Ye'pâ-Masi*, em momentos diferentes, ingeriram o ipadú, fumaram o tabaco e, com isso, assopraram fazendo nascer os ancestrais dos *pa'mâri masa*. O tabaco e o ipadú são concebidos como *weta katisehé* (“substâncias [vegetais] de vida”) dos corpos dos *pa'mâri masa*. O tabaco é um elemento mais masculino. A partir dele, o charuto (ou o cigarro) está como o pênis (*nurîgî*) e a fumaça como o sêmen (*wasô*). O ipadú é um elemento mais feminino. A partir dele, a cuia que o contém é o útero (*nihî-su'tiro*) e o seu elemento em pó ou mastigado é o fluído feminino (*numiô wasô* [sêmen feminino], *wasô keó* [correspondente do sêmen], *moâ-koo* [fluído de sal]). Com isso, no corpo, o tabaco forma a parte mais sólida e externa e o ipadú a sua parte mais líquida e interna dos tecidos ou órgãos. Tomando a imagem da anatomia humana que lhes foi mostrada, os velhos explicaram com mais detalhes: o tabaco, assim como a fumaça

cerimonial e o sêmen, forma os ossos (*ô'âri*), as cartilagens (*wakari*), os nervos (*keeri*) e os revestimentos dos tecidos (*su'ti*), incluindo a epiderme e o revestimento (*kasêri*) de vasos sanguíneos e outros órgãos internos; enquanto que o ipadú, como o fluído feminino, forma o sangue (*diî*), os músculos (*di'i*), os cabelos (*poâri*), a gordura (*î'sê*), a saliva (*î'sê-koo*) e outros líquidos corporais (*upî-koo*). À frente veremos que esta classificação mais categórica é fluída.

Na compreensão dos antigos, e dos velhos atuais, o fluído feminino é o equivalente do fluído gerador masculino. E este mesmo fluído é o próprio ipadú. Em uma versão da história encontrada entre os *ye'pâ-masa* do clã *î'rêmiri sararó*, comentada por Vicent (1985: 96-98), se concebe que o *wetá* (tapioca, goma, fécula de mandioca), a essência branca vegetal, que *Ye'pâ* guardava em uma cuia especial, chamada *wetá wahâro* (cuia de tapioca), era o seu próprio fluído, e que deste derivou o ipadú, assim como derivou o *moâ* (sal), ou seja, aqui o ipadú e o sal não só estão associados com o fluído feminino e a tapioca do princípio, mas lhes são a sua origem. Assim, talvez, se entenda melhor por que o cheiro do sangue menstrual é chamado da mesma maneira que o cheiro do fluído feminino (*moâ sitesehé*: cheiro de sal). Além disso, no cotidiano já se diz que quando o sal é acrescentado à quian-pira (*biâtî*: caldo de peixe com pimenta) em fogo, ele aumenta a sua fervura (*wiásehe*). Nessa relação, o *moâ* (sal) ativa a potência do *biâ* (pimenta), deixando-o não só mais forte (*tutuâ*), mas ainda mais saboroso e agradável (*î'siâ*). Enxergamos que do mesmo modo está o tabaco para o ipadú, seus elementos primeiros. As duas ou quatro substâncias não só constituem o corpo, mas também o tornam forte (*tutuârê'*), independente se o deixam mais enrijecido (*tutu*) ou mais maleável (*wãpe*).

Sobre o uso do sal e da pimenta, no *ba'asehe ekasehe baseró* (assopro ritual para a alimentação) ou *biâ baseró* (assopro ritual da pimenta), entre outras coisas, os velhos explicam que o sal¹², além de fortalecer o *we'ti imîsaha* (pari de proteção, de dimensão invisível) da pessoa, também é para o fortalecimento dos ossos e a pimenta (moída e avermelhada), além de repelir os *wa'i-masa* e outras ameaças, também é para o fortalecimento do sangue e, assim, não só defendem ou afastam daqueles, mas ainda fortalecem o corpo e animam a vitalidade da pessoa. Em conjunto, as restrições e proibições de atividades e de alimentos (*be'tisehé*), prescritas por ocasiões de festas e de

¹² Antigamente o sal era extraído do caruru-das-cachoeiras, através do cozimento de suas cinzas. Com o tempo, ele foi substituído pelo sal industrial.

ritos, são suspensas pela cerimônia de descontaminação dos alimentos ou da pimenta, na qual o *kumû* recita uma encantação sobre a pimenta dando o nome e as características das substâncias a serem descontaminadas (peixe, carne etc.), ou seja, a cerimônia inaugura a retomada alimentar e os alimentos são reintroduzidos progressivamente na alimentação (ver ainda Langdon 1975; Buchillet 1983 e 1988; e Alves da Silva 1994: 93). Ademais, a pimenta ainda se cheira. No passado, no rito de passagem masculino e feminino, ela era mastigada, além de, diluída em água, ser introduzida pelas narinas do/a iniciante (no passado mais distante, dissolvida em água, servia para banhar as partes do corpo que se raspava com os dentes de peixes, como piranha ou piraíba), para expelir a gordura do corpo, manter-se jovem (*wi'má*), ter o rosto brilhante e belo (*diâpoa ya'ri*), ter força (*tutuâ*) e ser marupiara (*mu'sîgî* – de bons resultados) em pesca, caça etc.

Mais conceitualmente, no fundo de tudo está o poder/potencial feminino de criação ou de fecundidade chamado *booga* (*boo*: marca de potencialidade; relativo à fecundidade, fertilidade, fartura de alimento; *-ga*: marca de forma redonda, esférica) e a força de ativação masculina chamada *tutuâ* (o que tem força, o que tem energia), dentro do princípio de complementaridade, que podemos chamar *apekákâhasehe sãasehé* (*apeká*: coisa relativa a outro; *-kâha-*: oriundo de; *sãá*: dar complemento a), qual o mesmo princípio entre pessoas, quando se diz *apekákâharã sãasehé*. O termo *booga* nomeia ainda a esfera de fecundidade do solo e da fartura de alimento, que pode ser chamada também *wetá ãtâga* (pedra [branca] redonda de tapioca). Apenas indicamos que os conceitos de *booga* e *tutuâ* aparecem examinados sumariamente por Reichel-Dolmatoff ([1967] 1986; [1978] 1997b) para os desana (*imkoho-masa*) e, seguindo este, por Vicent (1985) para os tukano (*ye'pâ-masa*). Tais energias assim hoje somente os *kumuá* e os *yaîwa* mais instruídos ainda as dizem. Durante o tempo, só ouvi explicações delas com os velhos *ye'pâ-masa* Reinaldo (em memória) e Renato Venâncio, o primeiro um *yaî* e o segundo um *kumû* e *yaî*, respectivamente.

Vale algumas questões conectadas com as de cima. Primeiro. Em uma variante da história dada pelo velho Gabriel Costa (1953, em Alves da Silva 1994: 244-245), *ye'pârã pãresi* de Pari-Cachoeira, não é necessariamente do tabaco e do ipadú, ou do preparo de algum cipó, casos mais recorrentes, que vem a mulher, mas sim a partir da própria pimenta. Nesta se diz que *Ye'pâ* foi ao Céu e falou a *Bipô* para que tivesse

mulheres no mundo. Este, então, assoprou sobre duas pimentas e as entregou, dizendo: “Você as mergulha no rio. Depois tira a água com a cuia e bebe”. Assim, ela pôs as pimentas na água, dela tirou uma cuia e bebeu. Com aquilo, logo vomitou e, deste vômito, saiu a primeira mulher.

Segundo. É comum que a própria pimenta defumada, e assoprada pelo *kumû* ou *basegê*, seja carregada pela mulher em viagens por rios, principalmente pela possibilidade dela ou outra mulher ter menstruação (*mekêkã niîmo*) e, com isso, irromper a tempestade furiosa (*wĩ'rôro uâmî*), como consequência da exalação do sangue menstrual (*moâ sitesehé* – *moâ*: sal; *site*: espalhar, exalar), acompanhada do aparecimento de feras e outros seres do universo (natureza), da mata e do fundo da água (como *pisu-ba'ari-yaî* [esp. onça], *diâri-yaî* [onça-da-água], *boraró* [“curupira”], *ne'rêro* [esp. lontra-grande], *wa'î-de'yu* [esp. cobra-grande] etc.) para atacar, devorar ou levar a mulher e outras pessoas que estejam juntas. Para este caso, e de outros com manifestações semelhantes, quando há o *kumû*, ou o *basegê*, ele apazigua a ameaça através da força do seu assopro, com cigarro ou com breu, ou ainda com brasa de lenha. Na ausência daquele, a mulher queima o breu (*opé*). Na falta do breu, ela queima a pimenta, jogando-a no fogo. Tanto o breu como a pimenta já receberam o assopro do *kumû*. As feras e outros seres, antes atraídos pelo cheiro do sangue menstrual, agora sentem a potência da pimenta (*biâ ka'usehé* – *ka'ú*: ter cheiro acético, picante), que se espalha cosmologicamente por meio da fumaça, fazendo-os lacrimejar e se sufocar, quando se afastam e desistem da investida.

Aqui, para que se tenha um quadro mais amplo, deve-se dizer que o uso da pimenta varia na sua necessidade, com a sua suspensão ligada à momentos específicos, como nos períodos de resguardo (*sihô*), bem mais evidente, como em evitações para não afastar os peixes que se pretende pegar, o que seria o oposto do caso acima. Por exemplo, neste último, o homem evitará comer pimenta antes de sair para conferir as armadilhas de pesca, como *wa'îro* (cacuri), *bikâwi* (matapi) etc., a fim de que os peixes já presos na armadilha não sumam e que não afaste os futuros, deixando-a panema (*muisehé* – sem êxito). Também, quando alguém é picado por cobra, os seus familiares devem abster-se de pimenta e de sal, além de peixes e outros.

Mostramos o penúltimo caso acima para comentar sobre o sal em mesma situação e produção de resultado. Sobre isso, certa vez, Adriano Sarmiento me disse uma

defesa deixada pelo seu pai Matias no caso da manifestação de fúria do ambiente, denominada também *simiómi' t̃iaró* (flauta estendida de uacú), qual àquela, vinda com grande tempestade avassaladora, que acontece em locais afastados, cabeceiras de rios e de igarapés ou centros de matas, devido eventual presença de sangue menstrual, mas ainda como consequência de se queimar o alimento, transbordar a panela fervente em fogo, comer sem tomar banho ou sem lavar a boca, após exposição do corpo ao sol ou atividade que se emitiu suor. Para uma situação dessa, “quando não se souber o *basesehé*, pegue o sal e jogue no fogo, que o efeito será o mesmo!” teria dito o velho. Neste caso, o sal também age pelo cheiro, que não é inodoro como aparenta ser, mas está repleto do cheiro de fluído feminino, e se espalha qual o cheiro de pimenta através da fumaça, sendo que possuiria a mesma origem e a mesma ordem que ela.

Isso valeria também para as partes do corpo em relação ao tabaco e ao ipadú, que nem sempre estão como na classificação apresentada acima, o que poderia ser notado em diversos exemplos menos estritos dos próprios *kumuá*. Aqui basta dizer que o tabaco e o ipadú podem ser vistos segundo o princípio da complementaridade. Demais casos podem ser visualizados em estudos de outros pesquisadores *ye'pâ-masa*. Por exemplo, sobre o aparecimento das duas substâncias, J. P. Barreto ([2013] 2018: 63-64) pontua que do tabaco primordial, na forma de três sementes (*m̃i'rô kapé*: semente de tabaco), chamadas “*sai-murõgu, duhpuri-murõgu e ahko-murõgu*”, derivaram os tipos de tabaco atuais e que, pelo processo de *basesehé*, eles correspondem às veias, ao esqueleto e aos líquidos do corpo humano; e do primeiro ipadú, que estava na forma de três plantas (*paâtug̃i*: pé de ipadú), chamadas “*kāre-patu, yuku-patu e weku-patu*”, surgiram os tipos de ipadú conhecidos e que, pela mesma ação, eles correspondem aos tecidos, às artérias e aos músculos do corpo humano. Sobre o mesmo processo, em J. R. Barreto ([2012] 2018: 81) afirma-se que tanto o tabaco como o ipadú se constituirão nos ossos da pessoa: “temos aqui Epadu (*paatu*) e tabaco (*m̃unró*) que se transformará na constituição de seus ossos (*nāye oāpuri niāteheta*)”. Em mesma direção, sobre a formação do especialista, D. Azevedo (2022: 26 e 30) explica a planta do ipadú como a coluna vertebral do Avô do Universo e como o constituinte do corpo do *Wa'î-Mas̃i* (Gente-Peixe), além da sua folha pulverizada estar como o sêmen do primeiro e o composto da massa corporal do próprio *kumû*, o que leva a entender o ipadú como “*oāñ'p̃w̃ri*” (ossos do corpo); enquanto que o tabaco, quando introduzido pelo mestre no

corpo do aprendiz, se torna parte dos seus ossos e suas veias passam a estar vinculadas aos galhos da respectiva planta.

Quanto aos tipos de tabaco, os velhos *yãâhori di'ipeé* falam de *sa'i-mi'rô* (tabaco de esp. jandiá), *akô-mi'rô* (tabaco de água), *sê'éá-mi'rô* (tabaco de esp. piaba) e *wĩhô-mi'rô* (tabaco de paricá), os mesmos que também foram enumerados pelo *kumû* Avelino Neri (in Brandão Diniz 2023: 269), do clã *ĩ'rêmiri sa'kuroá*; e dos tipos de ipadú que são *kã'rê-paâtu* (ipadú de abiu), *yukĩ-paâtu* (ipadú de árvore), *weki-paâtu* (ipadú de anta) e *sê'éá-paâtu* (ipadú de esp. piaba). Os tipos de ipadú conhecidos são descritos por D. Azevedo da seguinte maneira:

O *karê pátu* é uma planta atribuída com as qualidades de *añuse* (admirável), *ditisé* (carnosa) e *h'shase* (apetitosa). Devido a essas qualidades, sempre é feito o transplante dessa espécie na nova roça com intuito de mantê-la sempre no usufruto do *pátu ba'âg#*. [...]
 Existe outro *pátug#* (espécie de *pátu*) conhecido como *yok# pátu* (*pátu* de árvore), que os antigos usavam antes de partir para o ataque aos seus *a'parã* (grupos rivais). Como eles iam atravessar a floresta, antecipadamente coletavam, processavam e brindavam entre os *nik#porã* (filhos de pai). Era para uso restrito para tal fim. Em vista disso, não se desfruta tanto do *yok# pátu* como do *karê pátu*. Há ainda outro tipo de *pátu* conhecido como *wek# pátu*. Servia-se dessa planta nas longas expedições de caça na floresta. O “irmão maior” de todas as variedades do *pátu* é o *karê pátu*. Depois dele vem o *seã pátu* (*pátu* de piaba). Estes, além do uso comum, eram adotados durante os ataques aos grupos rivais, mas sempre submetido ao *basero*.
 [...] Há outras duas espécies de *pátu* conhecidas por *kerõ pátu* (*pátu* de jatobá) e *u'se pátu* (*pátu* de cucura). Alguns desconhecem essas espécies, outros, apesar de conhecerem, recusam-se a compartilhá-las [...]. (D. Azevedo (2022: 35-36)

Entre outros elementos, o tabaco e o ipadú estão desde antes e são por eles que as coisas aconteceram. Como substâncias constitutivas, eles não só dão a liga do conjunto corpóreo, mas são principalmente o que forma o próprio embrião (*nihĩ-kapê*). No sistema criativo e ritual eles possuem agencialidade e personitude, como dois irmãos. Neste sentido, o *yaĩ* Marcos Sierra (em Fulop [1954] 2009: 29 e 31) descreveu a folha de tabaco (*mi'rô pũri*), seca e pronta para uso, como peixe moqueado (*wa'ĩ sísô'kĩ*) e a planta de ipadú (*paâtugĩ*) como um menino (*wi'magĩ*), qual quando as mulheres costumam dizer para mudas de plantas ou para mandiocas pequenininhas, ou seja, de que são crianças, que depois de arrancadas choram se não são levadas pelas mulheres, as donas das roças. No relato do *kumû* Avelino Neri (em Brandão Diniz 2023:

268) o espírito das duas plantas tem o som do coaxo de *ako-wi* (esp. rã). Ainda hoje se ensina as meninas a não terem contato com os ovos da rã, vistos como o seu sêmen, na água do rio em linha gelatinosa, pois podem engravidar e ter filhos estranhos. Além disso, na história contada pelos velhos, quando um talo de ipadú da roça do chefe dos *wa'i-masa* é mexido, ele fica enfermo a noite toda, sente dor e, no amanhecer, reclama perguntando quem mexeu na sua planta.

Assim, desde as histórias, o tabaco e o ipadú são bastante sensíveis. No cultivo das duas espécies, elas são plantadas em roças novas, sob o manejo de um especialista ritual. Para o melhor sucesso do cultivo, são bons os solos do tipo *di'tâ yĩro* (terra preta) e o clima mais ameno (*k'i'mari asi d'ihá*), aliados à limpeza do cerrado em volta, e necessária a cerimônia de *pekâ-me'e soosehé* (neutralização do fogo) ou *pekâ-me'e yis'oro* (esfriamento do fogo) e *yis'io peoro* (umedecimento), para que o solo e a atmosfera local tenham frescor (*yis'iro*), além do cumprimento de *be'tisehe* (restrições) pelo cultivador (ver ainda D. Azevedo 2022: 34-38). Sobre o seu processo, as folhas de ipadú são tostadas e pulverizadas. O pó esverdeado é acrescido de cinzas das folhas de um tipo de embaúba (*paâtu-moag'i*) ou de cucura (*i'ség'i*), o que lhe dá o alcaloide. As folhas são tostadas em um recipiente (*paâtu ñtetih'i*), hoje em uma chapa de metal; moídas em um pilão (*paâtu dokekahá*), feito da madeira de marupá (*sô'kog'i*); passadas para um cilindro oco (*paâtu paapih'i*), também de marupá, em média de 2,5 m de comprimento por 0,25 cm de diâmetro; neste, com uma vara comprida (*paâtu paâ tuuk'i*) que tem na extremidade um passador feito de tururi (*paâtu paari wasôro*) se agita várias vezes reduzindo-o mais e passando o pó finíssimo. Para consumi-lo é usado uma colher feita de osso de onça (*yai ô'â-ko'ro*); em viagem, para sugá-lo de uma cabaça fechada (*paâtu yamâru*), ou bolsinha de tururi (*paâtu ahûro, paâtu wasôro*), se usa um canudo feito da tíbia de garça (*yehê ô'â*) ou de jacamim (*t'ñiñ ô'â*); hoje se usa uma colher de metal (para estes e os utensílios acima ver ainda Koch-Grünberg [1909] 2005: 284-285; e Vicent 1985: 96-98). Na boca, o pó de ipadú é um pouco contrativo, mas é umedecido pela saliva, quando se vai engolindo-o pouco a pouco. Ele tem um gosto entre o meio amargo (*s'êsehe*), o meio doce (*i'p'itisehe*) e o meio salgado (*y'âsehe*), gostos também incorporados na criança pelo *basesehé*. Ao lado do tabaco, o ipadú era consumido nas festas, no *paâture masa sití* (roda de consumo de ipadú) ou *duhí na'iosehé* (roda de conversa ao entardecer) das tardes cotidianas e em ocasiões de viagens. O efeito é de

um estimulante. As tradições de ipadú foram reduzidas ou já não existem na maior parte da região do lado brasileiro.

Conforme a história das origens, o tabaco e o ipadú serviu para os demiurgos, imersos em pensamento, terem a ideia de criar a humanidade. Consumindo as duas substâncias, sentados em seus bancos, eles se concentraram, enxergaram a possibilidade e intuíram o seu projeto de construção do mundo e de surgimento de gente. Isso aconteceu através do que se chama de “*tūonha nuhapara*” [profunda inspiração] de “*herisaro darero*” [preparo das forças espirituais] (J. R. Barreto [2012] 2018: 82), que é a técnica de concentração xamânica. Assim, os especialistas rituais têm o tabaco e o ipadú para pensar e para criar. Se vemos bem, o *basesehé* nada mais é senão um processo de ação do pensamento em que se cria, se descrevia e se recria algo. Portanto, o tabaco e o ipadú, como o paricá e o caapi, são os meios, os guias, os mestres ou os donos dos próprios conhecimentos e os agentes da ação.



Foto 9. Planta de ipadú (2021).

A ideia de criar

Os narradores *pa'mêri masa* costumam dizer que antes de tudo havia um espaço vazio, escuro, frio e triste ou um espaço sem ideia. Mas em um instante foi como se o Universo passasse a ter a consciência de si mesmo, o primeiro estalo do fenômeno da humanidade, como o disseminar de uma semente que espoca (*pa'ti*), prenunciando o

tempo dos frutos. Pois o processo de formação/gestação da humanidade também é associado ao processo de formação/amadurecimento dos frutos, cujas primícias no *po'osehé* (dabucuri) são como o nascimento e/ou amadurecimento de pessoas. Assim, esse primeiro momento do despertar será de pura ideia, chamada *tĩ'o yã'asehé tũrĩro'* (*tĩ'o yã'asehé*: ideia, pensamento; *tũrĩ*: estar repleto)¹³, que levará a ações cerimoniais de criação. É através desse pensamento que os demiurgos tiveram a ideia de criar gente. “Como um casal, eles pensaram em ter filhos”, disse-me certa vez o *kumũ* Popó, comentando as ações da Avó e do Avô do Universo de maneira mais explícita. Para um complemento do porquê resolveram criar, costuma-se explicar que aqueles seres estavam enfadados de estarem sozinhos naquele espaço diminuto e vazio e que queriam novos seres que o preenchesse, trazendo-lhes alegria e vida ao ambiente, qual em uma casa quando há crianças. Então, daquele estado, que está como uma relação de casal, e das ações que se segue, acontece a fecundação, a gestação e o nascimento.

Importante dizer que dentro das narrativas, as cerimônias de criação costumam passar por mais de uma tentativa para acontecer. Geralmente o efeito acontece na terceira vez. O *kumũ*, ou *basegĩ*, ainda hoje, além de potencializar o cuidado ou a cura por um processo que leva vários dias, pode também usar vários dias para acertar o efeito, após perceber melhor o tipo de situação, verificar as suas restrições pessoais, repensar os conteúdos ou palavras cerimoniais e sonhar adequadamente, o que não significa que ele não sabe, mas que aperfeiçoa o seu procedimento. Vi isso muito. Quando atuava o *kumũ* Popó, para tratar principalmente de doenças que atacam a mulher, ele chegava por vários dias bem cedinho, quando ainda estávamos na rede e se fazia silêncio. Assim escutávamos bem ele dizer que havia sonhado melhor e que iria aplicar de forma mais adequada o *wamêro* (potência do assopro). Igualmente, o processo de formação da humanidade como um todo passará por, no mínimo, três tentativas ou estágios, incluindo o ressurgimento de seres ou restaurações do mundo. Ressalte-se daí que muito tempo levará até a emersão da humanidade como tal.

O surgimento do Universo

Nesse processo, *Ye'pâ* ingeriu o ipadú e fumou o tabaco. Com isso, ela começou a criar o *F'mĩkoho* (Universo) e nele os *ĩ'mĩkoho-masa* (gente do universo) ou *ye'pâ-*

¹³ *Tĩ'o yã'asehé* (*ti'ó*: ouvir, escutar; *ĩ'yá*: ver, olhar, deparar, encontrar; *-sehé*: sufixo nominal): ter ideia, pensar, refletir, perceber; sentir, ter sinestesia.

masa (gente da terra) para preenchê-lo, que pensou mais especificamente como *kã'rakoo weêri masa* (gente do sumo de buiuiu), os “seres humanos”. Atente-se que os atos da *kumû-numiô* (mulher-xamã) também podem ser vistos como sendo aplicados pelo seu par masculino. Primeiro, *Ye'pâ* assoprou a fumaça do tabaco e criou a bolha do Universo. Nas palavras do narrador:

Uuro baseró wamêti poro “ĩ'mîkohori putisehe weta baseró”:

A cerimônia é chamada “cerimônia do assopro de essência do universo”:

Neê mi'rô uhûmogĩ' putiápi. Tiíta uukukāgo niwō:

Fumando o tabaco, assoprou. Com isso, ela disse:

“A'tí putîro mu'muo weéogo' weé'!”

“Com este assopro eu o preencho!”

Assim como já pontuamos, no assopro, a fumaça está como o sêmen cosmológico. Através do assopro, o pensamento da Criadora se projetou pela fumaça e se formou como *po'oga* (bolha). Essa bolha é o Universo que apareceu sob a forma esférica (*yibi*: esfera). Ao final, em cima da esfera formou-se um espaço afunilado, de nome *I'mîkoho Doró* (Cone do Universo), dando-lhe o formato de uma cuia, chamada *kã'rê wahâro* (cua de abiu), com pequena saliência na extremidade, qual a forma do fruto de abiu (*kã'rêga*), que é associado igualmente ao seio da mulher, com a protuberância que lembra o mamilo. Assim, o “Universo é uma Casa”, já diziam os antigos, a quem a Criadora chamou *Ye'pâ Wi'i* (Casa da Terra). Ele é a manifestação mais ampla da mesma Criadora. O seu Cone é chamado ainda *Imîkoho Dîpo Sãrí* (Cume do Universo), ou *Wi'i Doró* (Cumeeira Cônica da Casa), e está como o ponto mais alto da Casa-Universo. A cena lembra ainda o uso do cigarro e do *opé* (breu), quando a fumaça cerimonial se espalha abrangendo todo o espaço da casa (*o'mé wi'iré se'sâ wa'a'*). A bolha está associada com o seu fenômeno em líquido de mandioca (*kii-boókoo ki'bi weé'*) ou fermentação de bebidas (*peêru pa'mîro' weé'*). O alargamento do Universo representa o preparo, mas também o crescimento da barriga por uma gravidez, inclusive uma outra parte de *katiro uukūsehé* (palavras de vida) do conjunto maior de falas acima serve para a mulher engravidar. O fato da cuia do Universo se chamar “cua de abiu” comprova ainda este caráter. O abiu é uma espécie leitosa. Mais à frente, a mulher do princípio engravidará depois de ingerir o *kã'rê paature* (ipadú de abiu). O sumo do fruto de abiu (*ôperó di'i kã'rê*) é visto como sêmen (*wasô*). A partir desse

contexto, na região, quando uma mulher engravida se costuma dizer ironicamente que ela comeu abiu. O abiu está associado à outra espécie, a sorva (*wasoá*), mais leitosa e cuja polpa do fruto lembra ainda mais o mel. É da árvore de sorva (*wasoágti*), de madeira clara, macia, fresca e leve, que se fabrica o *kumûro* (banco), que pode ser substituída pela árvore de molongó (*po'ôgti*), espécie aquática, que aflora da água na estação seca, de mesmas características, embora menos leitosa, mais mole e mais leve, da qual também se faz o carimbo cilíndrico para pintura corporal com jenipapo (*weé pakahá*) e a tampa dos recipientes de pimenta (*mo'aró biâ*), além de brinquedos às crianças (canoinhas, bonecas). E, como se pode observar, *wasô* (sêmen) e *wasoá* (sorva) têm a mesma raiz. Sobre isso, certa vez, Adriano Sarmiento me fez notar que o fruto de sorva (*wasoága*) lembra o testículo (*ôperó tō'o die*). A parte *wasô-* também está presente em *wasôki* (tururi) e *wasôro* (tipóia, saquinho de ipadú, tatu-caba), o tururi cujo líber serve para vestuários que recobrem da linha de cintura para baixo (tanga, cueio), a tipóia como alça para carregar a criança no colo, o saquinho para carregar o ipadú e o tatu-caba (esp. vespa) que tem a casa (ninho – *wasôroga*) que remete ao formato do Universo estruturado em camadas. Por fim, a Árvore de Alimentos, entre outros nomes, chamada *Kã'rêgti* (Árvore de Abiu), é derrubada no Universo para as plantas crescerem e ter alimento no mundo. Além disso, em versões diferentes da mesma história de surgimento, também se diz que a *Pa'mîri Pîrô-Yukêsi* (Cobra-Canoa de Emersão) foi feita da árvore de abiu.



Foto 10. Frutos de cuia e abiu (2021).

O aparecimento dos cinco *Bîpoá* e os compartimentos da *Ye'pâ Wi'i*

Retomando a narrativa. Para a ideia de auxiliarem-na, *Ye'pâ* fez aparecer os cinco *Bîpoá* (Trovões). Eles são *Ëâboho Masa* (Gente de Quartzo Branco), que

possuem forma de *opâgi* (cilindro), o que lembra o *ñâboha* (quartzo branco cilíndrico), antigamente usado pelos homens de altas hierarquias. Deve-se ressaltar que eles já existiam ou que não foram criados, por isso mesmo, ao lado da Avó do Universo, são chamados *Imkoho Yēki-simiá* (Avôs do Universo). Quando apareceram, *Ye'pâ* deu para cada qual um banco como assento, que estavam distribuídos nos compartimentos da *Ye'pâ Wi'i*. Assim eles ficaram repartidos: o primeiro no compartimento dos fundos; o segundo no compartimento do meio à direita; o terceiro no compartimento do alto; o quarto no compartimento do meio à esquerda; e o quinto no compartimento da frente. Estes compartimentos estão como os *basaka wi'i tūkûri* (compartimentos da casa tradicional)¹⁴: o primeiro o do *ma'mí* (irmão maior), que faz as funções de *wiôgi* (dono da casa); o segundo o do *akabihí* (irmão menor em relação ao anterior, mas *ma'mí* em relação ao último); o terceiro seria o jirau no alto, em que fica a *basâ bu'sa akaro* (caixa de enfeites de baile); o quarto o do último *akabihí* (irmão menor, em relação aos anteriores); e o quinto o dos *ĩ'yâ kûu siharã* (hospedes, visitantes), ao lado da porta de entrada.

Aqueles compartimentos se tornaram suas próprias *Wi'sêri* (Casas), chamadas pelos seguintes nomes: o primeiro de *Diâ Ôpekô Wi'i* (Casa de Leite), o segundo de *Diâ Kaseró Poêwa Wi'i* (Casa da Cachoeira da Casca), o terceiro de *F'mîsehe Wi'i* (Casa do Céu), o quarto de *Diâ Pasa Sa'âro Wi'i*¹⁵ e o quinto de *Yâmîri Wi'i* (Casa da Noite). Elas estão situadas nas quatro direções e no vértice: Casa de Leite na *Diâ Sirokâha Wi'i* (Casa do Rio Abaixo), como é chamado o leste, que pode estar na foz do Ucaiari, do rio Negro ou do Amazonas, à depender da extensão do pensamento; Casa da Cachoeira da Casca na Uapui-Cachoeira, no Aiari (afluente do alto Içana), onde se diz que emergiram os baniwa-kuripako e tariana, ao norte; Casa do Céu no alto plano celeste; *Diâ Pasa Sa'âro Wi'i* na Jirijirimo-Cachoeira, no Apaporis (afluente do Caquetá), onde teriam emergido os barasana e os makuna, hoje território dos tanimuka e kabiari, ao sul (ver

¹⁴ Os compartimentos da casa tradicional são mais divisões do que quartos propriamente, feitos por cercados físicos ou por linhas imaginárias.

¹⁵ Sem tradução satisfatória hoje (*pasâ*: o que não é atingido [por algum projétil]; *sa'âro*: osso mais saliente, raiz aérea). Algumas vezes se escuta pelos desana *Pasa Sero* (*sero*: banco, assento). Entretanto, *pasa* é variante de *posa*. E *Diâ Pasa* ou *Diâ Posa* é traduzido pelos velhos como “rio de emersão” (mas literalmente pode ser “rio dos *posâ* [hupdâ...]”). O nome *Pasa* é dado tanto ao Ucaiari, ao Papuri e ao Turí-Igarapé, do maior para o menor em escala, como ao Apaporis, no Caquetá. No Apaporis, a cachoeira de Jirijirimo, *Pasa Sa'âro*, é dita pelos makuna de *Hasa Hîdiro* (Cayón 2013: 319), sendo *Hasa* (correspondente de *Pasa*) como chamam o Apaporis e *hîdiro* a direção oeste, posto que esta cachoeira é a “Porta do Oriente”, ou seja, no plano cosmológico, o que é a Casa/Porta do Sul para os tukano é a Casa/Porta do Oeste para os makuna.

ainda Akâto & Kĩ'mâro 2004: 53; e Marcos Sierra, em Fulop [1954] 2009: 62); e Casa da Noite na *Diâ Po'tekãha Wi'i* (Casa das Cabeceiras do Rio), como é chamado o oeste, entre as cabeceiras do Papuri e do Ucaiari ou, na mesma direção destas, nos Andes, à depender do pensamento (ver ainda Marcos Sierra, em Fulop [1954] 2009: 46; Diakuru & Kisibi 1996: 93; e Ñahuri & K̄maro 2003: 188). Lá no alto, ou seja, na *I'mîsehe Wi'i*, é onde ficaram guardados os enfeites, os instrumentos e as substâncias de vida. Eles foram entregues por *Ye'pâ* ao terceiro *Bipô*, para guardá-los naquela Casa. Destes *apeká* (riquezas) é que virá depois os futuros *kã'arakoo we'ri masa*, ou seja, a humanidade. Eles ficaram mais especificamente no jirau pendurado no alto da Casa do Céu, ao modo do Cone do Universo.

Se diz que somente naqueles compartimentos/casas havia luz. Os Trovões realizaram então um grande encontro na Casa de Leite, a fim de criar a humanidade. Como xamãs que eram, eles alimentavam-se de ipadú e fumavam cigarro. Para o dia, eles aspiraram paricá e beberam caapi. Entretanto, com o efeito destas substâncias, em vez de auxiliarem-se, eles começaram a brigar entre si, lançando raios um contra o outro, qual fazem os *yaîwa* (xamãs-onças) em seus desentendimentos. Nisso, os raios foram tão fortes que a Casa de Leite pegou fogo. Além disso, o calor das chamas subiu no Universo, esquentando tanto que fez a Casa do Céu romper e ir abaixo, o que se constituiu no mundo inferior, chamado *Wami Diá Pa'ti* (Camada do Rio de Umari). Ao ver a Casa de Leite em chamas, os Trovões, na tentativa de apagá-las, agora lançaram chuva. Mas, ao contrário, esta chuva foi tão forte que suas águas inundaram a Casa de Leite, de forma que dentro dela formou um lago, chamado *Õpekõ Ditará* (Lago de Leite). Será do Lago de Leite que depois a futura humanidade como *Wa'î-Masa* (Gente-Peixe) subirá para emergir.

Nesse incidente, no entanto, antes que pegasse fogo em tudo, o terceiro Trovão, como responsável, guardou as riquezas da Casa do Céu em seu próprio corpo. Aqui ressalta-se que, se ele não tivesse feito isso, não haveria mais a humanidade. Assim, depois que a Casa do Céu veio abaixo, *Ye'pâ* e o terceiro Trovão tiveram que fazer uma nova Casa do Céu, na qual pudessem ser guardadas aquelas riquezas. Quanto aos outros Trovões, *Ye'pâ* dispensou-os da tarefa de criar. Para não haver outras brigas, o terceiro Trovão logo os amansou oferecendo-lhes tabaco e ipadú. Ou seja, ele usou o procedimento dos xamãs, que oferecem tabaco e ipadú antes de tratar com (ou amansar)

um *wiógĩ* (ser bravo, poderoso). Assim somente o terceiro Trovão continuou como Avô do Universo e o que iria ajudar na concretização da criação. Os outros teriam se tornado grandes montanhas distribuídos nos quatro cantos do mundo. Contudo, “os quatro Trovões são o desdobramento de apenas um”, dizem com mais explicação os *kumuá*. Na verdade, a duplicidade ou a multiplicidade é uma característica dos *yaîwa* primordiais, que tem nos cinco Trovões o seu protótipo e nos futuros *Di'iroá* (Seres de Sangue), dois a cinco gêmeos tricksters, o seu mais alto exemplo de *wió-masa* (gente-poder) (ver Umusĩ & Tõramã 1995: 178-219; Diakuru & Kisibi 1996: 112-133). Abaixo, um desenho de Gabriel Gentil (em Béksta 1988), seguido de comentários a partir do mesmo, mostra como um xamã *ye'pâ-masa* veria o nosso mundo junto às Casas dos cinco Trovões:

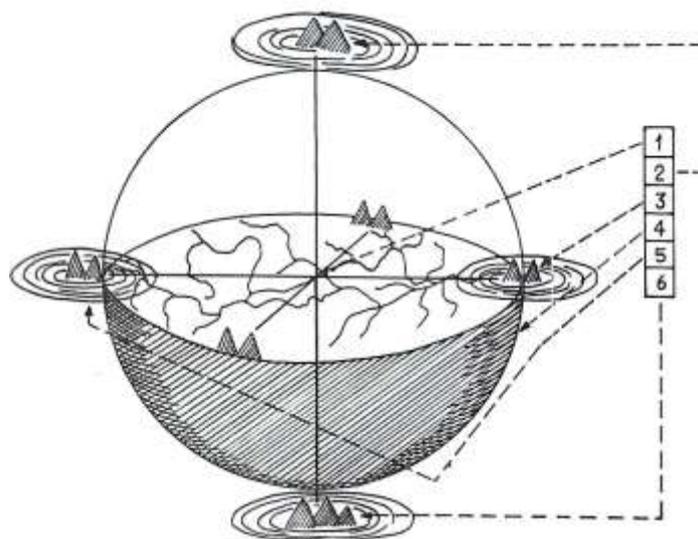


Figura 6. Casas dos Trovões (desenho de Gabriel Gentil, 1979)

A flechas numeradas indicam:

1. A nossa casa, onde fazemos a cerimônia, está no Centro.
2. Verticalmente acima da nossa casa, está a Casa do Trovão do Céu (que é também chamado Avô do Céu, *ëmëkho ñixkë*). Esta casa é a mais segura para o refúgio dum pajé.
3. A Casa do Lago de Leite. No Brasil, esse lago está localizado na Boca do rio Amazonas, ou até na Baía de Guanabara. [...]
4. O nosso mundo está envolvido numa esfera de proteção (*wetiro*), feita pelo cerimoniador.
5. Nas nascentes do rio, no ocidente, está *ñamiri-wi*, a Casa do Dono da Noite, a moradia do Trovão das Cabeceiras do rio.

Os traços que ligam as Casas vertical e horizontalmente são caminhos para o pajé. Para os olhos de não iniciados, as casas dos Trovões são

apenas serras, mas para o pajé, são Casas, e ele entra nelas, com o seu poder e com as suas defesas.

Os círculos concêntricos ao redor dessas seis Casas (dos 6 pontos cardeais) representam as defesas (we'tiro) daquelas Casas. [...]

Das malocas dos 4 Trovões, o veneno deles polui o ar no nosso mundo. Por isso, a (nossa) maloca nova, por meio duma cerimônia, fica envolvida por uma esfera de defesa, e está ligada (mentalmente) por um fio (= "tubinho), com a Casa do Trovão do Céu, ou com o Arco-Íris, de onde vem o ar bom que os habitantes da maloca irão respirar. Esse fio (tubinho), condutor do ar bom, está continuamente ameaçado pelos inimigos, pajés e outros seres imortais. O rezador iniciado (kumũ) ou o pajé local continuamente deve vigiar pela segurança da maloca. (Béksta 1988: 47-48)

O aparecimento de *Im̃koho-Masi* e *Ye'pâ-Masi*

Com o sucedido, *Ye'pâ* resolveu fazer surgir outros seres que dessem termo à criação. Então, através de suas ações, apareceram *Im̃koho-Masi* (Gente do Dia/Universo) e *Ye'pâ-Masi* (Gente da Terra). Como não tinham forma, eles ficaram circulando no meio da fumaça. *Ye'pâ* tomou então um puçá e catou-os no ar, qual se faz para apanhar os peixes na água. Em seguida, ela envolveu cada um com um pari, ao modo como fazem os *kumuá* com os recém-nascidos, embora para os simples humanos os paris sejam invisíveis. E pediu que os dois se sentassem, cada um em um banco, em frente do pari de iniciantes, como também fazem os *kumuá* aos recém-nascidos e, antigamente, aos que estavam sendo iniciados. Assim os dois são acolhidos e saudados como *Im̃koho Sũ'ria Pãrameéra* (... Netos do Universo) para assumir a tarefa de formação da humanidade.



Foto 11. Puçá (2021).

Retomando o tema da multiplicidade dos xamãs, devemos novamente observar que são dois os seres que surgem. *Imîkoho-Masi* e *Ye'pâ-Masi* são dois irmãos, seriam os *Di'iroá*. A geminilidade, ou seja, o nascimento de dois ou mais irmãos de uma mesma “gestação”, será um tema presente dentro da história da origem, até o episódio da emersão dos ancestrais em Ipanoré. Entende-se, assim, porque os antigos enxergavam o caso de gêmeos (*wimarã sí'riá'karã*) como um fenômeno que os ligava ao estado anterior, dos *wió-masa* (gente-poder, perigosos). Ainda hoje, por exemplo, se ensina os filhos a não comer peixe e carne de caça ao mesmo tempo, para não terem no futuro filhos gêmeos. Quanto a condição de neto/s, o tema da relação de avó/avô com o(s) neto(s) é habitual e têm grande importância entre os *pa'mîri masa* até hoje. São dos avós, por serem os mais velhos, que os netos têm a seguridade dos conhecimentos.

As duas cuias de essência e como se perdeu a imortalidade

Como um ser eterno, *Ye'pâ* possui a cuia de *wa'yûku*, a substância da imortalidade, de que se alimenta e se mantém perene. Essa perenidade passa pela constante renovação de sua pele. A pintura facial com urucu que usa, e que representa a sua menstruação, é lavada em água de *wa'yûku*, retirando do rosto uma pele finíssima. Assim, ela pretendia que os *pa'mîri masa* tivessem a mesma natureza. Aos recém-aparecidos, ela entregou então duas cuias, cada uma como *wetá wahâro* (cuia de essência). A primeira cuia chamava-se *masa êhasehé wahâro* (cuia de transformação de gente), contendo o *ipadú*, e a segunda chamava-se *ehêri doha katiró wahâro* (cuia da vida eterna), contendo o *wayûku*. Na beira da segunda cuia, e lambendo a sua essência, havia insetos e espécies peçonhentas, como baratas, cigarras, formigas-de-fogo, lagartas-de-fogo, tocandiras, aranhas, lacraias, escorpiões e jararacas.

Ye'pâ pediu então que eles lambessem o conteúdo da primeira cuia. Eles se aproximaram, colocaram o dedo e o lamberam. A seguir, ela pediu que fizessem o mesmo com o conteúdo da segunda cuia. Mas dessa eles não tiveram coragem para provar, pois ficaram com medo das espécies venenosas que estavam em sua beirada. Entretanto, se explica que se eles, que são os ancestrais dos *pa'mîri masa*, tivessem provado do conteúdo da segunda cuia, estes nunca morreriam. Ao contrário, aquelas espécies na beirada da cuia também estariam se preparando para fazer o seu processo de

emersão e estavam lambendo a sua essência e, por isso, vivem para sempre, com o tempo apenas trocam de pele e rejuvenescem.

***Ye'pâ* estrutura as Camadas do Universo**

A seguir, passa-se então à estruturação do Universo em camadas. *Ye'pâ*, como uma oleira, com argila de leite, fez quatro suportes e colocou-os como esteios nos quatro cantos do Universo, cantos estes chamados de *Muhipũuki Mĩhatiropé* (Porta do Nascente), *Muhipũuki Saharopé* (Porta do Poente), *Diakĩhĩkãha Sopé* (Porta da Direita) e *Kũũpe'kãha Sopé* (Porta da Esquerda). As quatro portas do mundo indicam também as quatro direções cardeais de leste, oeste, norte e sul, respectivamente¹⁶, e os quatro esteios coincidem com as quatro montanhas ou Casas dos quatro Trovões, nos confins do mundo. As quatro portas, com os devidos nomes acima, são também as quatro portas na *basaka wi'i*, a casa tradicional, ainda que ela sempre esteja voltada para o rio, independentemente da posição deste em relação aos quatro pontos. No cotidiano dos antigos, no entanto, a porta da frente da casa é comumente chamada *ĩmiá sopé* (porta dos homens) e a porta do fundo *numiâ sopé* (porta das mulheres).

As portas laterais, da direita e da esquerda, bem menores que as outras, foram deixando de ser construídas e hoje são mais difíceis de lembrar. Antônio Vaz (em Béksta 1988: 36), *ĩmĩkoho-masi* do Umari-Igarapé, no Tiquié, fez um desenho da casa com essas portas e, entre outras coisas, comenta que: “Aos lados da maloca há duas portas pequenas, de onde as moças de primeira regra podiam sair. Também serviam para fugir ao esconderijo, no caso que a outra tribo viesse buscar moça a pulso, para dar de casar ao filho do tuxaua”. Comentamos o assunto e mostramos algumas imagens antigas e esquemas de casas tradicionais aos velhos e, somente assim, eles sugeriram os nomes acima das portas laterais. Mais tarde, em 2021, com o velho *kumũ* Vicente Garcia, *wa'ikĩhi* do clã *wetará*, de origem do Papuri, sobre o mesmo assunto, ele completou que essas portas não só serviam às moças, mas também aos homens, e que podiam ser usadas, em dias de festas, para sair e vomitar a bebida fora da casa, além de outras necessidades.

Continuando, da mesma argila de leite, *Ye'pâ* fez oito fornos circulares de confeccionar beijú (*di'i atá sĩĩ*), derivado de mandioca e, com eles, ela foi preenchendo

¹⁶ Seguindo as orientações do rio, o leste pode ser dito ainda como *Diã Sirokãha Wi'i* (Casa do Rio Abaixo) e o oeste como *Diã Po'tekãha Wi'i* (Casa das Cabeceiras do Rio), como visto acima.

o Universo em camadas. Os narradores *im̃koho-masa*, em lugar de fornos, usam peneiras circulares (*sĩ'ôwa*), usadas para peneirar produtos de mandioca. Quando perguntados, os velhos *yããhori di'ipeé* dizem que àqueles usam peneira porque são os especialistas na confecção deste material, enquanto os *ye'pâ-masa* seriam os especialistas em fabricar fornos de argila. Outros clãs *ye'pâ-masa*, para as camadas, podem usar igualmente escudos de guerra/baile (*batĩ-paa'karo*), que antigamente eram confeccionados de cipó titica (*pi'ĩ misi daa*), o mesmo usado para o cesto uaturá (*pi'ĩ*), de carregar os tubérculos de mandioca. Os três materiais/objetos (argila/forno, arumã-jacitara/peneira-cumatá-tipiti, cipó/escudo-uaturá) e as atividades a elas relacionadas, na sua maioria, são de caráter feminino. Sobre o cipó, lembrar que as mulheres do princípio vieram de cipós. Contudo, quais dos objetos serão manejados pelos *kumuá* depende de situações.

Quando o *kumũ* narra a fixação das camadas, ou faz *basesehé* envolvendo-as, pronuncia uma série de palavras. Em resumo, estas camadas são de baixo para cima¹⁷: *Dia Wi'séri* (Casas das Águas), *Di'ta Nĩkĩrĩ Pa'ti* (Camada de Terra e Florestas), *Im̃koho Wĩ'ró Pa'ti* (Camada de Dia e de Ar), *Akôro Sĩ'ôwa Pa'ti* (Camada de Peneira de Chuva), *O'me Kurúpari Pa'ti* (Camada de Nuvens), *Wĩ'ró Ma'á Pa'ti* (Camada do Caminho de Vento) e *Wĩ'ró Marĩri Pa'ti* (Camada de Espaço Vazio). Abaixo delas ficou a Camada do Rio de Umari e acima a Casa do Céu e o Cone do Universo. Tendo feito isso, *Ye'pâ* estendeu sobre a Camada de Terra e Florestas uma esteira de pari. Depois ela tirou do seio esquerdo um pó de tabaco e o jogou por cima do pari, para formar o solo. Da mesma maneira, ela tirou do seio esquerdo o leite e o jogou por cima do tabaco, para adubá-lo como terra. Os seres humanos serão colocados na Camada de Terra e Florestas. Esta camada, como uma peneira, está cheia de buracos ou canais que, por baixo da superfície, se comunicam.

Em outros momentos os velhos *yããhori di'ipeé* explicam as cores do Universo, resumido agora em três partes/camadas: a Camada das Águas tem as cores marrom de tabatinga (*pasĩ*), amarela (*ewĩ*) e preta (*yĩĩ*); a Camada da Terra tem as cores marrom de tabatinga (*pasĩ*), verde (*ya'sá*) e branca (*butĩ*); a Camada do Céu tem as cores azul (*ya'sá*), vermelha (*sõ'á*), amarela (*ewĩ*) e branca (*butĩ*), sendo o branco extremamente brilhante. O marrom de tabatinga das duas primeiras se deve ao tabaco e ao leite de que

¹⁷ Para uma sequência de camadas em quase tudo semelhante ver Ñahuri & K̃marõ (2003: 26).

foram formadas (lembrar que a terra é da semente de tabaco e o leite o seu adubo). Em geral, e de baixo para cima, o estado térmico das Camadas vai de frio (*yisisehé*) ao quente (*asisehé*), mais isso varia, pois elas próprias ou alguns de seus ambientes podem tanto esfriar como esquentar, para mais ou para menos. Abaixo de tudo ficou o Compartimento de Quartzo Branco. Para lá quase não se conhece, apenas costuma ser dito como um espaço escuro e frio, em que ficaram e são concentrados as doenças e outros males, embora estes possam ter também outras fontes (ver ainda Umusĩ & Tõrãmã 1980: 157; Gentil 2000: 150; e J. P. Barreto 2018: 60). Próximo ao que pontuamos, segue a imagem do Universo, junto com as Camadas e suas cores, na visão de Feliciano Lana (observe que ela reúne as formas de: útero, ninho de abelha, fruto de cuia, maracá, fruto de abiu e peixe arraia, com listras que lembram pintas da cobra coral):

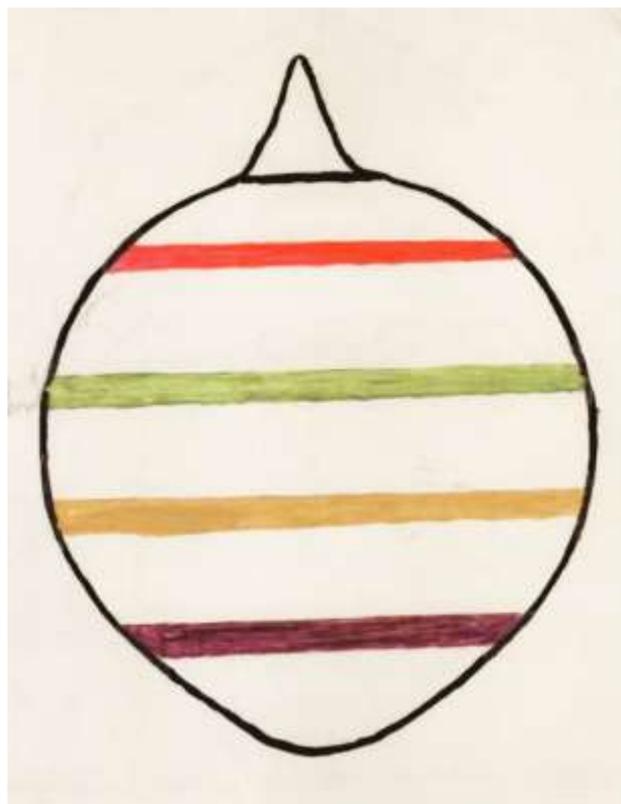


Figura 7. O Universo em quatro Camadas (por Feliciano Lana, em Umusĩ & Tõrãmã 1980: 197).

Imíkoho-Masĩ* derruba a *Árvore de Alimentos

Continuando, *Ye'pã* entregou à *Imíkoho-Masĩ* a pedra de tapioca, da fatura de alimentos, chamada *booga*, para ter florestas, plantas, frutos e alimentos no mundo.

Assim, *Imîkoho-Masî* foi até a Casa de Leite, onde teria enterrado a pedra como uma semente. Dela se ergueu no Universo a Arvore de Alimentos, chamada *Wa'yûkugî*. Seguidamente, os *Miriá Põ'ra Masa* (Gente-Pássaros) derrubaram-na sobre a Camada de Terra e Florestas – para *Miriá Põ'ra Masa* entenda-se como ancestrais não somente dos pássaros, mas também dos demais animais. Ao cair ela transpassou a camada, rodopiando e caindo inversamente na camada de baixo. Assim surgiram na Camada de Terra o *Õpekó Diâ* (Rio de Leite) e na Camada do Subterrâneo o *Wamî Diá* (Rio de Umari), com direções invertidas. Estes são, respectivamente, o Rio Negro primordial e o Rio de Umari, no submundo – sobre este último, veja que a camada já existia, agora veio a formação do rio. Em outras explicações, a mesma árvore pode ser chamada ainda *Mî'rôgî* (Pé de Tabaco), *Kã'rêgî* (Pé de Abiu) e *Wamîgî* (Pé de Umari). Versões diferentes podem colocar a queda dessa Árvore em outros momentos. De qualquer modo, *Wa'yûkugî* (“Árvore da eternidade que caiu e se espalhou”) é a Árvore da qual veio os diversos tipos de plantas e sementes no mundo – se explica que a doença *wa'yû* (hérnia) tem sua origem na derrubada dessa Árvore, quando as lascas cortadas atingiram alguns que a derrubavam. O *wa'yûku* seria a essência dessa Árvore.

A importância do umari na cosmologia dos povos da região me faz pensar se o seu manejo não seria anterior ao da mandioca na área. Ainda hoje, da fermentação do suco de seu fruto se faz caxiri (*wamî peêru*) e do miolo do caroço (*wamî ka'i*), após várias semanas em água, se faz um tipo de beijú ou marapatá (*wamî âhûga*), acompanhado da goma de mandioca, ou se mistura tanto sua pasta ou o suco no peixe cozido. Seus frutos maduros variam em cores (amarelo, laranja, vermelho e roxo escuro); os tipos são encontrados em capoeiras e quintais, entre os quais: *ma'rá-wamî*, *diâ-wamî* (umari d'água), *mahâ-wamî* (umari de arara), *wa'î-masa-wamî* (umari de gente-peixe) e *maka-wamî* (umari de local habitado).

A formação das correntes de rios e dos bancos

Ainda se conta que outros rios antigos foram criados por *Bipô* e por *Ye'pâ-Masî*, quem neste tempo foi chamado *Ye'pâ-Di'iró-Masî*. Para criá-los, eles perfuravam a Terra em forma de Cobra. Estes rios são vários e interligam o Rio de Umari e o Rio de Leite. Pelas ações de *Bipô*, a Terra esquentou muito e depois esfriou. Com isso, o Compartimento de Quartzo Branco se tornou um rio de quartzo. Abaixo, ele está como

fonte do Rio de Umari. Mas, em conjunto, quando a Terra esquentou, *Bîpô* fez cerimônia para esfriá-la. Disso resultou três rios que circulam, acima, no meio e abaixo. Duas correntes encontraram-se na extremidade da Camada da Terra, mais especificamente na Casa do Rio Abaixo, no leste, de modo que um fluxo subiu e o outro desceu. Na circulação, elas se reencontraram inversamente no outro extremo, na Casa das Cabeceiras de Rio. Para cada uma das duas extremidades há um portal de quartzo branco, chamado *Taîro* (*taî*: linha de divisa ou de junção), em que os três rios, o Rio de Umari (subterrâneo), o Rio de Leite (terrestre) e o *Yôkoápa Ma'á* (Caminho das Estrelas – celeste), a Via-Láctea, se comunicam. Nisso, a corrente inferior é fria e a corrente superior é quente (ver também Gentil 2000: 72-76, 151-152). A corrente terrestre, ou seja, a do Rio de Leite, é a mistura das duas, mais fresca e, assim, mais adequada para os *pa'mêri masa*.

Com os rios, surgiram também as pedras e as cachoeiras. Estas três coisas serão eternas. Elas comportam *wamêri* (forças, energias – *wamê*: força, nome) e, portanto, são *wiopesasehé* (lugar de poder, que deve ser respeitado – *wiô*: emitir poder, perigo, medo; inspirar respeito; *pee*: lugar; *-sa*: marca para algo que é sentido) – por exemplo, sonhar com cachoeira (*poêwa*), que ouve o seu ruído (*poêwa bisîro*) ou que cai nela com a canoa (*poêwapi birî*) é sinal de que em breve haverá doença e/ou morte da pessoa ou de algum membro da família, caso não se recorra à um *kumû* para cortar o efeito do sonho (*kê'esehe yehê baseró*) (ver também J. R. Barreto [2012] 2018: 87). Ainda pelas ações de *Bîpô* foram feitos os vários *îâboho kumûri* (bancos de quartzo branco) e que foram assentados ao longo do Rio de Leite. Sobre eles foram erguidas as *Diâ Wi'sêri* (Casas Aquáticas) e, pela ordem do próprio *Bîpô*, nelas foram morar os *Îâ-Masa* (Gente Pedra), que são gente de pedras preciosas de diversas cores (ver ainda Gentil 2000: 183). Então, vindo do mundo de baixo, *Ye'pâ-Masî* passará conferindo e ajeitando cada banco. Neste ato ele deu também o nome à cada lugar, por isso esses lugares são concebidos como *wametisehé peeri* (lugares que possuem nome – *wamê*: nome, força; *-ti*: ter, possuir).

Segundo os *kumuá*, a expressão *wametisehé* (o que possui nome) é válido para os locais nomeados na história de formação da humanidade, incluindo aqueles das Casas Aquáticas. A expressão *wâkuasehé pee* (lugar que possui memória [de história] – *wâkû*: memorar, lembrar) serve tanto para os lugares nomeados na história de formação

como para outros lugares que tiveram suas histórias depois (ambos ganharam nome e/ou contém memória a partir das histórias que possuem). Já *wiopesasehé* (lugar de poder, perigo, ...) pode ser aplicado tanto àqueles lugares com nomes, àqueles lugares com histórias póstumas e à lugares mais afastados (rios, nascentes de rios, poças, matas, montanhas, nuvens e ar), mesmo que sem nome (*wametitisehé*). Na mesma linha nos assegurou o *kumû* Durvalino Fernandes:

Uma ideia para dizer sobre esses lugares seria o de *wākuasehé* ou de *wametisehé*, pois eles contém memória e têm nomes. [...] Talvez *wiopesasehé* abranja a todos... Veja *wiopesagã*¹⁸. *Wākuasehé* e *wametisehé* seriam mais restritos para os lugares de histórias e de nomes, enquanto *wiopesasehé* poderia ser usado tanto a esses como àqueles afastados, nos rios e nas florestas. (Durvalino Fernandes, em conversa, 2021).

Enfim, após *Ye'pâ-Masĩ* percorrer todos esses lugares, ele irá para a Camada do Alto, onde está a Casa do Céu, para depois retornar trazendo por aquelas mesmas Casas Aquáticas os *Pa'mîri Masa*.

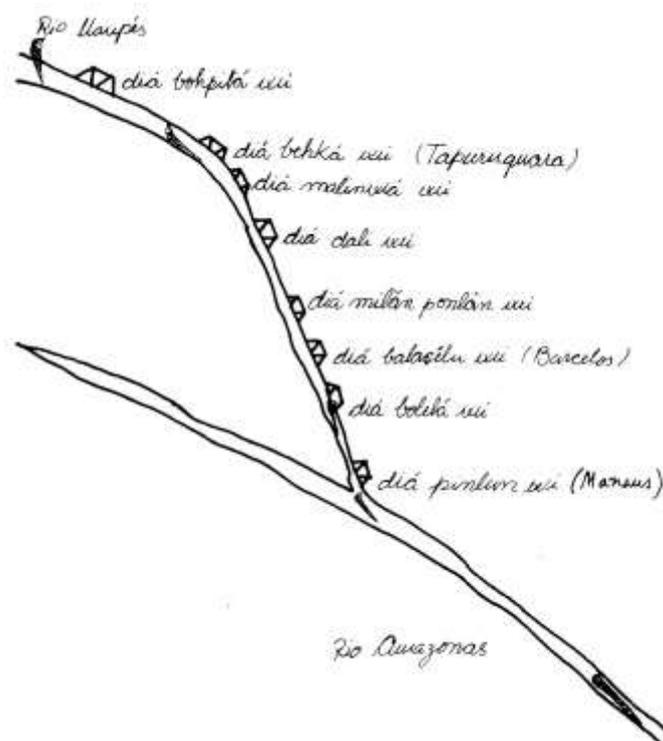


Figura 8. Casas de Emersão ao longo do rio Negro (Umusĩ & Tõrãmã 1980: 75).

¹⁸ Pessoa tida como perigosa (masc.).

***Ye'pâ-Masî* firma a lança no eixo do Universo**

Continuando, *Ye'pâ* entregou o *ñâboho yaîgî* (lança-maracá de quartzo branco) à *Ye'pâ-Masî*, para que ele firmasse as Camadas do Universo. Por conseguinte, *Ye'pâ-Masî* tomou a lança e partiu do Compartimento de Quartzo Branco. Ele foi em forma de espiral, percorrendo todas as Camadas – assim também se diz que os *yaîwa* quando sobem para essas Camadas vão em forma de espiral – e, quando chegou no Cume, encravou verticalmente a lança no Centro do Universo. Como um eixo, a lança perpassa o Universo em *Pa'mîri Poêwa* (a Ipanoré-Cachoeira), no médio Ucaiari.

O *yaîgî* ou *yaî-ô'a* (“bastão do xamã-onça” ou “osso do xamã-onça”) era usado junto com o *batî-paa'karo* (escudo), que possui os traços concêntricos espiralados, que lembram os caminhos de voos dos *yaîwa*. As tradições orais entre os *ye'pâ-masa* e os *imîkoho-masa*, mas também os registros etnográficos (Koch-Grünberg [1909] 2005: 350-352), indicam que a especialidade de fabricar a lança-maracá e o escudo era dos *imîkoho-masa*. A lança é feita de mirá-piranga (pau-brasil – *sôâgî*) e possui cerca de 2,50 m de comprimento; antigamente, a ponta de osso da sua extremidade superior era untada com curare (veneno – *nimá*), o que indica a finalidade de guerra (Spruce 1855: 209, citado em Martins e outros 2021: 14); acima da ponta inferior prolongada possui um dispositivo que funciona como um maracá (chocalho), sendo este um espaço convexo escavado através de duas fendas longitudinais, alargado com uso de fogo, e em que são inseridos pequenos seixos redondos de sílex; é usado dentro da casa tradicional, pelo *wiôgî/bayá*, em momentos de *kapi waayá*, para marcar as sessões de canto e dança, da meia-noite até o amanhecer; para se tocar, segura-se a extremidade mais fina com uma das mãos e com a outra se bate na haste ou, somente com a mão que segura, se dá leves pancadas contra o ombro, de modo que toda sua extensão vibra, acompanhado do som de chocalho (qual a cauda de uma cascavel).

A nível simbólico, a lança-maracá representa o suporte ou coluna dorsal do Mundo, um eixo cósmico que une as diferentes Camadas do Universo, sendo o seu topo plumado o rosto do Sol. A lança também serviu como uma bússola, usada pelos ancestrais para se orientarem em sua jornada rio acima, no rumo leste, e como relógio solar, permitindo encontrar a região em que agora vivem, sob o zênite (S. Hugh-Jones 2015: 683). Entre outros detalhes, já foi visto que o Universo é o corpo, o ventre e o útero de *Ye'pâ*. Assim, o *Pa'mîri Pee* (Buraco de Emersão), na cachoeira de Ipanoré, é

tido como a vagina da Terra e a lança firmada neste Centro como o pênis do Sol. O mesmo Universo pode ser avistado tanto como o corpo de uma mulher como de um homem, em ambos os casos a lança sendo a coluna dorsal de cada um. Com isso, se pode chegar a várias imagens relacionadas ao corpo humano e aos objetos da cultura material. Avistado por um *kumû*, o mesmo Universo encravado pela lança pode ter a imagem de um *yãsgá* (maracá), posto que o Universo é uma Cuia, completo por um cabo, que é a lança; entretanto, para o próprio *kumû*, esse mesmo instrumento (maracá) poder ser também uma vagina, um útero ou um ventre feminino e o seu cabo um pênis. Assim, o Universo, suas Camadas, os objetos arredondados ou de formato circular associados são femininos, enquanto a lança e os objetos retilíneos masculinos.

Entre as pesquisas, já foram notados outros detalhes da lança-maracá. Para os *ye'pâ-masa*, Vicent (1985: 102-103) examinou a sua extremidade superior bifurcada feita de dentes de cutia ou de osso de mucura (*gambá*); a extremidade inferior contendo o chocalho; e as decorações incisivas em forma de ampulheta [suporte de cuia] (*borduna?*), juntamente com os círculos gravados (*escudo*). As relações entre os incisivos de cutia ou ossos de mucura na extremidade superior, e das palavras *õ'á* (osso) e *oá* (mucura), mostram também a associação da lança com o pênis (dureza do dente e do osso e rigidez do pênis); a peculiaridade estrutural da anatomia reprodutiva da mucura (capacidade de reprodução, pênis bifurcado – como o das cobras, visto pelo autor na mesma obra) – na mitologia, o personagem *Oá* (Mucura) é conhecido por seu apetite e vigor sexual e sua capacidade de realizar relações sexuais com duas mulheres simultaneamente; incisivos/pênis salientes como manifestação visual da sexualidade masculina; a potência do roer da cutia e o ato de se alimentar do humano comparados ao ato sexual masculino).

Em outra descrição, de S. Hugh-Jones (2009: 42), para um mesmo tipo de visão entre os *barasana*, *desana* e *tukano*, o suporte aforquilhado de charuto tem a estrutura da lança-maracá e é a ela equiparável: em suas partes esculpidas, o suporte de charuto tem “quadris” em forma de banquinho e/ou de cuia em cima de seus suportes; funcionalmente, os bancos também são suportes; tanto o suporte de charuto como a lança têm pontas inferiores afiadas que ficam cravadas no chão – usadas como pênis no contexto dos mitos; as duas pontas de osso na parte superior da lança também reproduzem em miniatura os dois braços bifurcados do suporte de charuto; abaixo

dessas pontas estão dois círculos, o Sol e a Lua; estes mesmos círculos, vistos de lado, também podem ser lidos como bancos ou cuias; invertido, o suporte de charuto lembra um homem (de pé), com o charuto encravado parecendo um pênis ereto; por fim, o charuto enrolado em espiral parece como uma flauta *mirí* em miniatura, objeto que também é osso e pênis.

Na visão de TõrãmꞤ & Guahari (2004), temos o desenho da lança-maracá e sua explicação, onde as divisões de sua extensão estão relacionadas com as Camadas do Universo e seus habitantes:

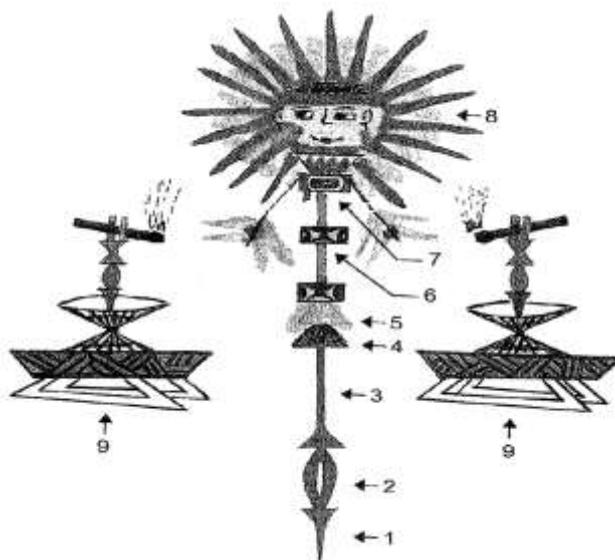


Figura 9. Simbolismo da lança-maracá.

O bastão *yegꞤ* é o esteio ou o osso do mundo (*ꞤꞤꞤꞤꞤꞤ waigõã*): ele simboliza os níveis do mundo na visão dos Desana do clã *Guahari Diputiro Porã*

1. parte do *yegꞤ* enfiada na terra para segurar/sustentar o mundo
2. parte que representa o mundo onde nós vivemos [...]
3. suporte do céu
4. *Deko Wi'i*: Casa das Nuvens ou da Chuva
5. *Abe Ñami MasꞤ Wi'i*: Casa do Lua
6. *Neka Masá Wi'i*: Casa da Gente-Estrela
7. *Bupu Ya Wi'i*: Casa do Trovão
8. *Abe Ya Wi'i*: Casa do Sol. *Abe* está enfeitado com penas de arara e de japu
9. o banco, o suporte de cuiá, a cuiá, o ipadu, a forquilha e o cigarro são os artefatos que foram usados para fazer a transformação da humanidade

(TõrãmꞤ & Guahari 2004: contra-capá)

O aparecimento de *Mūhipūu*

Vendo isso, *Ye'pâ* enfeitou a ponta superior da lança com plumas, de modo que o adorno ficou brilhando em cores *butisehé* (branco), *ya'sasehé* (azul/verde) e *ewisehé* (amarelo). Enfeitou-a ainda com *sîô-pûri* (pingentes dourados de orelha), de forma que ficou reluzindo. Com isso, a ponta da lança assumiu um rosto, de cores *sô'asehé* (vermelho), *ewisehé* (amarelo) e *butisehé* (branco). Este era o *Muhipûu* (o Sol), que acabava de aparecer. Quando surgiu, *Ye'pâ* revestiu-o ainda com *mahâ wîto* (penugem de arara), senão ninguém lhe resistiria à quentura (ver ainda Umusĩ & Tõrãmã [1980] 1995: 24); e Diakuru & Kisibi 1996: 33-34). As cores que aparecem são as mesmas da plumagem que compõe o *mahâ poari be'to* (acangatará – enfeite de cabeça). Elas são as cores mais visíveis do brilho do *Muhipûu* e uma pessoa vestida com este enfeite está como a sua representação. Outra questão a se notar é que o aparecimento de *Muhipûu* vem após as ações de *Ye'pâ-Masi*, que também é *Muhipûu* (Lua), ou mais especificamente, *Yâmî Muhipûu* (Sol da Noite), o seu oposto, em uma espécie de ligação da energia negativa com a energia positiva, acionando o funcionamento do Universo.

O Universo então, firmado pela lança, começou a fazer rotações, trazendo as estações (ver ainda Ñahuri & Kãmãrõ 2003: 23). Assim, estavam estabelecidos o tempo e o espaço. Aqui começam os fenômenos, o seu entendimento e o manejo ecológico pelos *yaîwa*, *kumuá* e *bayaroá* e como são vividos pelos *pa'mâri masa*. Este conjunto é baseado, sobretudo, no aparecimento das constelações, nos períodos de chuvas, estiagens e reproduções dos animais e plantas, resultando no calendário ecológico, econômico e social dos povos da região¹⁹.

Cosmologicamente, as personificações do sol (*imkãhi muhipûu*) e da lua (*yâmikãhi muhipûu*), como o desdobramento de um só, são vistos como dois irmãos, Sol e Lua, o primeiro como irmão maior e o segundo como irmão menor. Afirma-se que, diariamente, *Muhipûu* sai de sua Casa para dar a volta no Universo, circulando-o por cima e por baixo, este o Rio de Umari, deflorando ou inseminando as mulheres, as fêmeas dos animais e as plantas, ou provocando doenças e outros males às pessoas, a

¹⁹ A astronomia e calendário ecológico dos *ye'pâ-masa* podem ser vistos em uma série de estudos e outras publicações: Alves da Silva (1962); M. Azevedo & outros (2010); V. Azevedo (2010); Gentil (2005); AETY & ACIMET (2008); Cabalzar & outros (2016); Maia (2016), R. Azevedo (2017), Cardoso (2017); M. Oliveira (2017); e J. P. Barreto & outro (2018). O estudo de B. Ribeiro & Tolamã (1987) para os desana também traz elementos significativos.

partir de seus raios (ver Ñahuri & Kumarõ 2003: 121-125; J. R. Barreto 2012b). Abaixo está um esquema do Universo com as correntes de rios e o circuito do Sol:

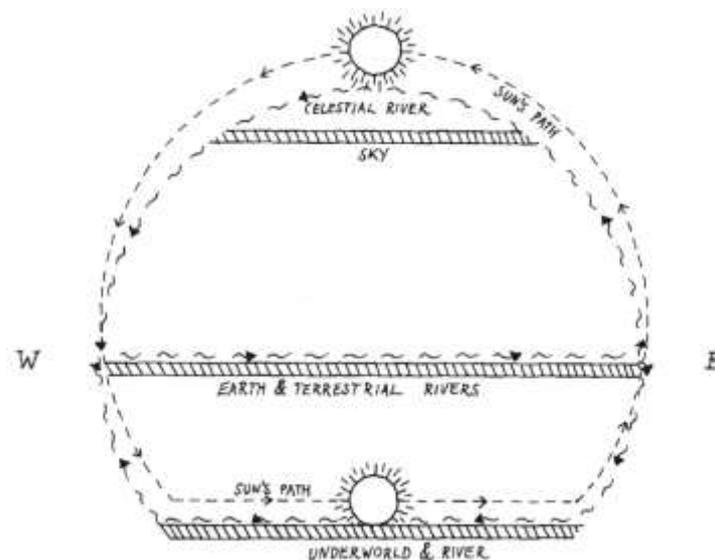


Figura 10. Circulação dos rios e a rota do sol nas três dimensões da cosmologia barasana (Hugh-Jones 2017: 24).

O aparecimento dos *Õ'âmaharã*

Em continuidade, *Ye'pâ* considerou outras coisas necessárias em vista da criação dos *Pa'mêri Masa*. Aqui a história se desloca para o surgimento de outros seres concebidos geralmente como *Bahuari Masa* (Gente do Aparecimento). Desta gente, o conjunto de cinco personagens masculinos e cinco femininos são centrais para uma primeira base cultural dos *pa'mêri masa*. Os masculinos são comumente referidos pela categoria de *Õ'âkãhi* (pl. *Õ'âmaharã*) e os femininos de *Ye'pâ-Põ'ra-Numiâ* (Filhas de *Ye'pâ*) ou, simplesmente, *Bahuari-Masa-Numiâ* (Mulheres do Aparecimento). A categoria de *õ'âkãhi* (“o que é do osso”) equivale a ente/entidade/ser/pessoa.

Conforme a narrativa, eles vieram dos ossos das coxas de *Ye'pâ*. Em outro olhar, estes ossos são as duas flautas principais dos instrumentos *miriá*. Conforme a narrativa, ela procedeu com os mesmos gestos: ingeriu o iPadú, fumou o tabaco e assoprou a fumaça sobre os respectivos ossos dentro da cuia. Este rito é também de um chamamento. Dos seres aparecidos, *Ye'pâ-Õ'âkãhi* e *Ye'pâ-Masi* são correspondentes – como já acenamos, os nomes podem representar momentos diferentes da vida de um mesmo personagem. *Ba'asehé-Boo Õ'âkãhi* é o responsável pela fartura e pela

roça/agricultura de coivara e, na versão dos *yãâhori di'ipeé*, está como o correspondente de *Imîkoho-Masi*. *Desûbari Ô'âkñhi* é o responsável da caçaria, da pescaria, da colheita de frutos silvestres e do dabucuri (festa de oferta das primícias). *Wārari Ô'âkñhi* é o responsável das questões do casamento (junto deste está o rapto, o conflito dos homens pela mulher e a arte do veneno). *Butûyari Ô'âkñhi* (Ser da Preguiça) é o responsável da “natureza” e dos seus seres (matas, campos, montanhas, animais etc.) (ver ainda Diakuru & Kisibi 1996: 25-26; e Ñahuri & Kûmarõ 2003: 34-35).

Dos seres femininos que apareceram, *Ye'pârio* (Terra [fem.]) é chamada ainda *Amô* ou *Amokohó* (“A mulher da primeira menstruação” ou “A mulher que se renova” [a'mó: ter primeira menstruação, se desfazer de um revestimento, sair da pupa]), o que pode ser mais bem entendido por sua ligação com o princípio da menstruação²⁰. Segundo outros momentos de narrativa, ela viverá na cabeceira do rio, para o lado de onde o sol se põe, como a mãe das plumas ou mãe das aves, à qual a cada ano as aves migratórias (garças, manguari, jaburu etc.) vão restaurar com as penas a cobertura de sua casa, chamada *Amô Wi'i* (Casa de *Amô*). Conforme os *yãâhori di'ipeé*, mas também outros, o local de sua morada no alto Ucaiari ficou situado em um lago chamado *Êôroa Ditará* (Lago dos Jaburus), abaixo de Mira-Flores, no lado colombiano – segundo o *kumû* Luciano Barreto (em J. R. Barreto 2019: 171-172), com a ocupação desta área pelos estrangeiros, *Amô* teria se mudado para a cabeceira do rio Calamar (o Unilla, extremo afluente esquerdo do próprio Ucaiari). As aves migratórias sobem o rio em sua direção entre as constelações de *yôkoá-teéro* (estrelas enganchadas – plêiades) e *wîrî* (bicho-preguiça) (segunda metade de abril e início de julho), antigamente a época em que os diferentes grupos realizavam os ritos de iniciação dos rapazes. Em um episódio da história, o personagem *Butûyari Ô'âkñhi* chega até lá sendo conduzido pelos *êoroá* (jaburus). A restauração da *Amô Wi'i* com plumas representa tanto a renovação do sangue da mulher pelo processo menstrual, como os momentos em que os homens vestem os enfeites de bailes, ou seja, de tempo em tempo, sendo que para os últimos isso ocorre a partir do rito pubertário dos rapazes, quando estes vestem pela primeira vez os ornamentos de bailes (assim se completa o entendimento do termo *a'mó*: refere-se também ao ato de vestir pela primeira vez as plumas de bailes). *Amô* tem a sua vagina

²⁰ O nome *Amô* é de origem arawak: entre os baniwa, *Amaru* é a mãe de *Kuwai*, o ser de quem derivaram as flautas proibidas (Cornélio e outros 1999: 52), e as *Amarunai*, as mulheres do princípio, eram tias de *Yapirikuli*, o herói organizador (em Xavier 2008: 118).

repleta de espécies peçonhentas, qual a cuia da vida eterna de *Ye'pâ*, de quem é a versão mais íntima (a se ver pelo próprio nome).

No episódio de *Butûyari Ô'âkîhi*, após copular com *Amô*, ele tem o saco escrotal e o pênis que ficam extremamente inchados, o pênis cresce cada vez mais e fica mais comprido, à ponto de carregá-lo para trás dos ombros em um uaturá (cesto cargueiro), ou seja, neste ato, ao ser picado pelas espécies peçonhentas, cujos ferrões representam o sangue menstrual, e cometer incesto, visto que ambos à princípio são irmãos, ele fica doente e passa por muitos apuros – aqui existe semelhança, mas também diferença para a primeira história de incesto cometido por *Ye'pâ-Ô'âkîhi* com *Ye'pârio* (comentário abaixo): na primeira ela torna-se moça, tendo os primeiros sangramentos, e o incesto tem grande atenção; na segunda ressalta-se que ela é velha, já não tem mais sangramentos, pois estes estão representados por renovações de plumas que cobrem o teto de sua casa, externamente, e por espécies venenosas, internamente, mas aqui o incesto não recebe atenção, nem se diz que os personagens são irmãos e parecem ser desconhecidos um para o outro. Em outras variantes da história, *Ye'pârio* é sempre a protagonista feminina no processo de criação.

Sobre as outras mulheres, *Yu'û-pako* (“Mãe que flutua”) viverá na foz do rio, onde o sol se levanta, onde se torna a mãe das fábricas e, por consequência, das roupas e mercadorias. *Ye'pâ-yîô* (“Terra de choque [fem.]”), *Pîro-duhió* (“Cobra que plana [fem.]”) e *Duhigó* (“Mulher sentada”) viverão no patamar celeste. Em outro momento, quando os alimentos sumiram do mundo, elas três aparecem juntas de *Ye'pâ* em *Diâ Wi'i* (Casa Aquática – no baixo Ucaiari) e são chamadas *Dîkîpai-Masa-Numiâ* (Mulheres [dos Tipos] de Maniva), por entregarem novamente os talos (sementes) de maniva (pé de mandioca) aos *Pa'mîri Masa*.

O número dos *Ô'amarã* é igual ao número dos *Bîpoá*. Eles seriam outras escalas de *Ye'pâ-Masi* e de *Imîkoho-Masi*. A diferença é que três deles (*Desûbari Ô'âkîhi*, *Wârari Ô'âkîhi* e *Butûyari Ô'âkîhi*) depois somem (assim como quatro dos cinco *Bîpoá*) e somente dois (*Ye'pâ-Ô'âkîhi* e *Ba'asehé-Boo*) ultrapassam a fase dos *Bahuari Masa* e estarão como os próprios criadores e guias dos *Pa'mîri Masa*. Os *Di'iroá* (Seres de Sangue) que, a depender da versão, são também cinco ou dois, derivam do sangue do osso (fêmur) de *Butûyari Ô'âkîhi* que, na respectiva história, pode ser chamado ainda

Ãhã-de'yu (o Inambu-Rei – inambu-galinha). Os *Di'iroá* estão como outra versão encarnada dos cinco *Bipoá* e são personagens importantes do xamanismo agressivo.

Existe um conjunto extenso de histórias dos *Bahuari Masa*, significativo para pensar a sociedade dos povos da região como um todo. Comumente, suas histórias e personagens encontram correspondentes entre as histórias dos Arawak da região, de quem os Tukano orientais as teriam adotado, mas as aperfeiçoaram, sendo que entre estas elas são sempre mais desenvolvidas. Entre os Naduhup essas histórias também existem, à sua maneira. Mas até aqui vão as tradições de cunho arawak entre os Tukano orientais. Adiante, para estes, a grande Viagem de Emersão que ascende o rio a partir do leste no bojo da Cobra ancestral os diferenciará enormemente dos seus vizinhos Arawak. Assim, a fase dos *Bahuari Masa* antecede a dos *Pa'mêri Masa*. Trata-se de um período paralelo da história das origens se vista linearmente. Pelo limite deste trabalho, pontuamos apenas o aparecimento deles, a origem da menstruação e dos ritos pubertários feminino e masculino, este junto à história de *Mirí*, de qual derivaram as flautas proibidas, devido à grande importância destes últimos temas para a cosmologia e a sociologia dos *pa'mêri masa* e de outros povos do Alto Rio Negro.

***Ãriári U'tú* (o Centro do Mundo)**

Sobre a origem e ocupação do território, os *ye'pâ-masa* costumam apresentar um conjunto de histórias em que pode ser visto o seguinte:

No início, o Universo surge e se alarga como uma bolha. Depois, ele se encolhe levando os ancestrais criadores, *Ye'pâ-Masi* e *Imkoho-Masi*, à bacia do Papuri. O lugar em que se reduziu é chamado *Ãriári U'tú* (Lugar de Encolhimento – *ãri*: retorcido, encolhido ao centro; *u'tú*: área descampada), concebido como o Centro do Mundo. A palavra *u'tú* é usada para se referir às situações de áreas abertas com maior claridade: área descampada, área aberta de roça, área de capoeira, área aberta de acampamento dentro da floresta ou em margem de rio.

O movimento dos criadores de recolher-se no *Ãriári U'tú* lembra o movimento da ocasião do nascimento da criança. Pois a roça era para onde a mulher recorria para ter o parto, lugar dito como *wi'mará bahuákã u'tú* (local de nascimento da criança). Daqui a mãe tomava o bebê, percorria o caminho e adentrava a *basaka wi'i* (a casa tradicional). Mais tarde, é dentro da casa que a criança recebia o *ehêri-põ'ra baseró*

(assopro da alma, pelo rito de nomeação), tornando-a então somente agora “humana legítima”, na linha de uma ancestralidade. Aquele mesmo movimento está como no da ocasião do *miriá-põ’ra* (rito de iniciação masculina), quando os mestres e o jovens a serem iniciados recolhem-se ao *a’môyeri u’tû* (local de iniciação) na mata, em geral próximo do rio. É onde se dão os aprendizados. Mas daqui depois partem percorrendo com a canoa o trecho de rio, saem no porto do local e adentram na *basaka wi’i*, onde os jovens recebem as cerimônias necessárias, tornando-os então “adultos”, reforçando a ancestralidade.

Contudo, há de se notar que o mundo por onde se vive (ou se conhece) cobre uma região tendo a bacia do Ucaiari no centro e nele a Gente de Aparecimento vive os feitos que primeiro alicerçam a cultura dos povos da região. Aqui (ou até aqui) as histórias e os personagens encontram os correlatos entre os Arawak da região²¹, mas daí se diferenciam, diferenciando igualmente cada grupo de povo. Porém, interessa aqui perceber que este ciclo está como nas ocasiões de *wi’mará bahuákã u’tû* e *a’môyeri u’tû* (ver acima), porque depois disso se partirá para a formação da humanidade propriamente dita.

Isso se dá após os acontecimentos de *Miriá-Põ’ra* (K.3), quando o Universo se alarga outra vez. Os criadores vão do *Ãriári U’tû* ao extremo Leste, para o lado da foz do rio, e de lá regressam trazendo agora os futuros humanos. Quando estes chegam no Papuri, mais especificamente no Turí-igarapé, os ancestrais *ye’pâ-masa* (e concomitantemente no Urucú-Igarapé, os ancestrais *imîkôho-masa*) adentram na *basaka wi’i*, ao modo dos ritos de *ehêri-põ’ra baseró* e *miriá-põ’ra*, para se tornar realmente “humanos” ou “adultos”.

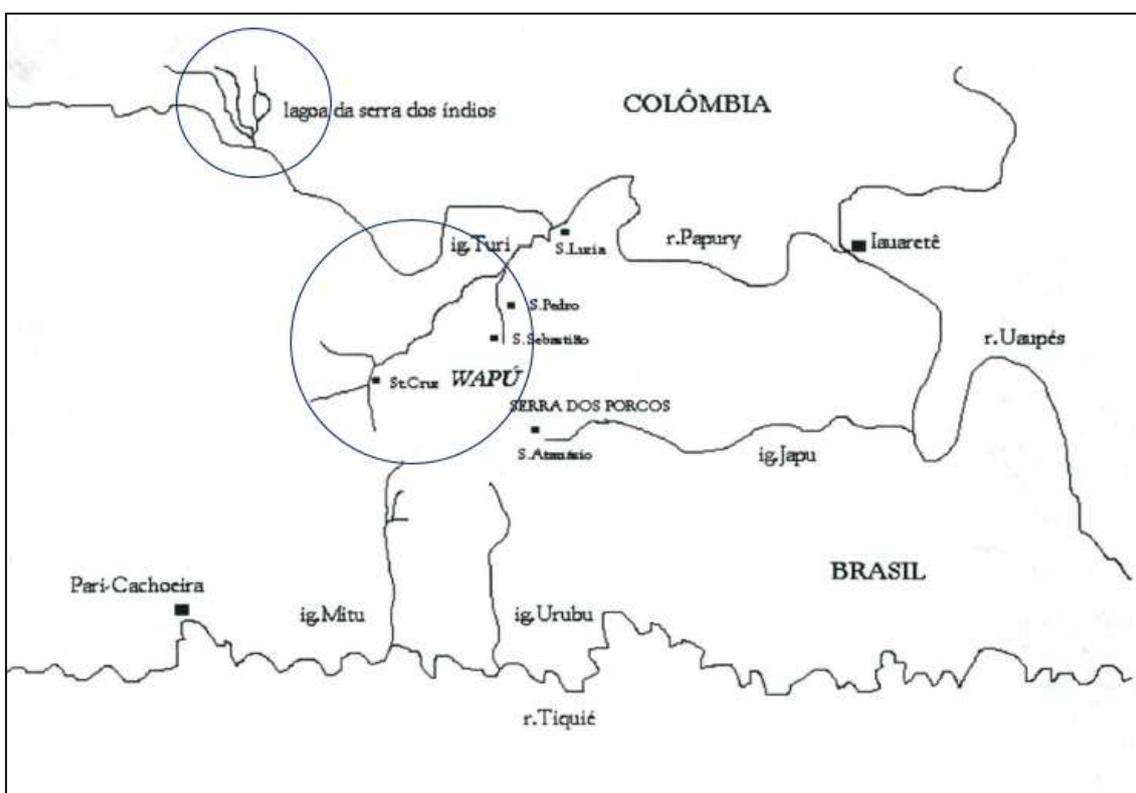
Para o velho Graciliano Pena, do clã *yu’ûpuri pamô*, segundo me disse certa vez, no início o *Ãriári U’tû* no Papuri está precisamente no local de *Tõ’oá-kaa-paa* (Laje do Encurralamento)²², onde depois serão retomadas das mulheres as flautas proibidas (encurralando-as com um cerco de pari, como quando se cerca peixes). Na narrativa que temos, no que seria o regresso ao Papuri, os ancestrais saem na última Casa Aquática de Emersão, em *Waî-peeri* (Piraquara), mas daí os *ye’pâ-masa* movimentam-se à zona de

²¹ Com exceção de *Miriá-Põ’ra*, as histórias deste tempo estão suprimidas e não aparecem neste trabalho. De *Miriá-Põ’ra* (K.3) já se parte para a história dos *Pa’mâri Masa* (K.4).

²² *Tõ’oá-kaa-paa* ou *Tõ’o-kaa-paa* (*tõ’o*: encurralar [peixe]; *kaa*: série, linha; *paa*: laje) fica próximo à foz do Papuri, entre Japim-Ponta e Uaracapá.

cabeceiras do Turí-igarapé, onde estaria agora o *Ãriári U'tú* e onde começam os *wi'setohorí* (antigos locais habitados pelo grupo).

Por vezes o *Ãriári U'tú* é chamado ainda *Wapú*. O *bayá* Euzébio Freitas (*Su'egĩ*) (em Piedade 1997: 37-38), de São Pedro, no Turí-igarapé, do clã *kí'mâro*, de alta hierarquia, informa que no *Wapú*, o centro territorial dos *ye'pâ-masa*, estão os locais das 49 casas mais antigas, hoje tomados pela mata, e onde foram enterrados os ancestrais do grupo. Abaixo replicamos o mapa a partir das explicações de Euzébio, indicando o *Wapú* e o lago no Macú-igarapé, onde a Cobra-Canoa teria se transformado em pedra e para o qual são dirigidas as “almas” dos mortos:



Mapa 15. O centro do território para os *ye'pâ-masa* (Piedade 1997: 38) – os círculos são nossos.

Temos então que a ideia de alargamento e contração tem um lugar fundamental no pensamento *ye'pâ-masa*. Em um exame que gira em torno do *Ãriári U'tú* se percebe pontos esclarecedores sobre a constituição dos seres humanos, assim como os indicativos para a ocupação do território e das relações com outros grupos, ou seja, são os pontos de grande importância para perceber como os *ye'pâ-masa* concebem as ideias de “ser humano” e de território. Este movimento pode ser avistado ainda na viagem que

fazem os xamãs da região para os ritos de nascimento e nomeação da criança, assim, como nas curas de doenças. Como já se disse, aqui eles viajam até onde for necessário, seu ponto máximo é a beirada do mundo. Daí eles voltam, percorrendo as Casas das coisas que são precisas, o que lembra o movimento que fizeram os ancestrais. Assim, eles retornam ao Centro do Mundo.

Entre os petroglifos na região, as volutas, as espirais e os círculos concêntricos são temas constantes e podem representar a ideia de contração e alargamento do universo, do território, mas também do pensamento dos *pa'mêri masa*.



Figura 11. Forma de círculo concêntrico em petroglifo na região.

O destino da alma

As histórias da roça e da morte também constam no *kitîmori*. Elas desempenham igualmente papel central para o entendimento cultural dos *pa'mêri masa*. Complementando a última dessas narrativas, apresento a seguir poucos comentários e um breve apontamento sobre o destino da alma:

Os diferentes aspectos da pessoa, construídos ao longo da vida, se separam na morte. Antigamente, os mortos eram enterrados dentro de uma canoa, no chão da própria casa coletiva, permitindo que o *ehêri-põ'ra* (alma) retornasse à Casa de onde veio. A ideia subjacente é que, assim como os ancestrais subiram o rio para emergir neste mundo, as almas dos mortos devem percorrer o trajeto inverso, de volta às Casas específicas dos nomes, geralmente chamadas de *Ehêri-põ'ra Duhiri Wi'i* (“Casa do Assento da Alma”). Os homens importantes eram frequentemente enterrados com ornamentos plumários.

S. Hugh-Jones (2002: 59) observa que, nesse contexto, tanto os nomes quanto os ornamentos circulam entre os vivos e os mortos: os ornamentos são transmitidos pelos

ancestrais como bens do grupo; no rio subterrâneo, esses enfeites também são manifestações tangíveis dos nomes de clãs, que retornam às casas dos ancestrais, localizadas nos rochedos das corredeiras. Os nomes permanecem nessas Casas até o nascimento de uma nova criança, e uma implicação adicional é que uma pessoa só é considerada completamente morta quando seu nome retorna aos vivos.

Atualmente, o movimento da alma rio abaixo é atribuído sobretudo aos homens, geralmente *kumuá*, *yaîwa* e *bayaroá*. No caso dos *yaîwa*, da Casa do Assento da Alma rio abaixo, seja *Õpekõ Ditará Wi'i* (Casa do Lago de Leite), ou outra, a alma prossegue ainda para a *Wi'hô Wi'i* (Casa de Paricá), situada no plano celeste. Costuma-se afirmar que a “alma” de pessoas comuns, incluindo mulheres e crianças, é encaminhada para o *Diâ Wapîra Wi'i* (a Casa de retorno das almas), dos *ye'pâ-masa*, localizada no Macú-igarapé (ou *Posayá*), afluente direito do Papuri, do lado colombiano. No entanto, os *kumuá yãâhori di'ipeé* corrigiram que as almas desses indivíduos também devem ser enviadas para as Casas rio abaixo, sendo apenas o *wãtî* (espírito do morto) encaminhado ao *Wapîra Wi'i*, por meio do processo denominado *wãtiosehé*.

Segundo a tradição, na morte de alguém que teve uma boa vida, o espírito parte sem sofrimento para o mundo dos mortos; entretanto, o espírito de pessoas más permanece neste mundo. Por isso, o *kumû* deve enviar o espírito do defunto; caso contrário, ele vagueia e incomoda os parentes. Os espíritos dos mortos podem se transformar em animais, manifestando-se em sonhos, visões, barulhos ou na própria forma animal, e podem se alimentar de comida. Com o *basesehé*, o *kumû* reúne os espíritos errantes e os conduz ao mundo dos mortos. Além disso, ao falecer, é costume enterrar os pertences do indivíduo junto ao corpo, evitando que seu espírito permaneça neste mundo devido aos objetos deixados para trás.

Desde pequeno, ouvia Adriano Sarmiento contar sobre a menina Maria com seu avô (a mesma apresentada no Capítulo 2 deste trabalho). Posteriormente, quando perguntei mais diretamente sobre o destino das almas daqueles que morriam no período anterior à chegada dos padres, ou seja, antes da catequese, ele afirmou que uma das respostas se encontrava nessa mesma história:

Faz tempo, existiu uma menina, que se chamava Maria.
Desde pequena seu avô cuidava bem dela e ela também gostava dele.
Mas, em um momento, veio doença e esse avô faleceu.
Passou-se algum tempo... ela se lembrava ainda do avô.

Certa vez ela sonhou. Ele apareceu e disse para ela que se quisesse podia ir, onde ele estava. Se assim fosse ele iria aparecer novamente para ela depois de três dias. Com isso, ela respondeu que iria com ele. No dia seguinte, ela ficou doente e, no terceiro dia, ela se levantou, saiu para fora da casa, olhou em volta e avistou o avô em pé na beira da mata. Ela foi com ele, que apontou um caminho que levava às capoeiras [matas de antigas roças].

De repente ela se deu conta que chegou no meio de outras pessoas. Ela ficou aí algum tempo. Mas observou que aquelas pessoas de vez em quando saíam da casa virando cutia. Assim, ela procurou o seu avô. Só que nesse momento ele também estava saindo. Quando ele saiu, ele também virou cutia. Ela então foi atrás dele, até uma beirada de roça, onde ouviu seus parentes, que estavam trabalhando e conversando.

Sabendo quem eram, ela então apareceu para eles.

Eles disseram que ela estava muito doente, mas que estavam surpresos em ver ela, mesmo que um pouco fraca.

Chegando em casa, ela então lhes contou o que tinha visto: seu avô agora era cutia e vivia entre outras da mesma espécie.

(Adriano Sarmiento, em notas do autor, s/d.)

Para encerrar me limito a reproduzir abaixo uma pequena nota, a partir do que me disseram os velhos *yãâhori di'ipeé*. Existe uma cosmologia bem mais complexa para o fenômeno da alma e as estruturas que ela percorre no universo espiritual. O desenvolvimento desse tema deixarei para outros momentos:

- Alguns pontos sobre a composição material e imaterial e o destino da alma:

a) Os humanos têm uma realidade material de *ipê* (corpo) e imaterial de *ehêri-pô'ra* (alma, coração) e de *wâtî* (espírito, sombra). O *tí'ó yã'asehe* (pensamento, psiquê) está atrelado ao *ehêri-pô'ra* e o *iaró* (vontade, querer, desejo) ao *wâtî*.

b) Os demais seres manifestam-se em outras formas imateriais e podem assumir diferentes formas de *kaserí* (revestimentos).

c) O *ehêri-pô'ra* está centralizado onde passa a respiração, no peito. O *wâtî* está em todo o corpo.

d) O *ehêri-pô'ra* caminha por pensamento. O *wâtî* se contém e vaga por desejo.

e) O *ehêri-pô'ra* se desenvolve. O *wâtî* se estagna.

f) Com a morte, o *ipê* volta a ser tabaco (terra). O *wâtî* vai para o *wãpirã wi'i* – este se refere ao mesmo *wapîra wi'i* (comumente traduzido como “casa das almas”), na cabeceira do igarapé Macú – o que quer dizer que *wãpirã wi'i* deve ser a forma anterior do termo e melhor traduzido como “casa dos que retornam” –, onde transforma-se em algum *wa'î-bikîrã* (peixes-velhos – animais como: pássaros, caça etc.). O *ehêri-pô'ra* volta para a sua *basa wi'i* rio abaixo. Aí fica o *wame* (nome), outra parte que também forma o *ehêri-pô'ra*. Daí o *ehêri-pô'ra* sobe pelo *kãra daa wê'êro* (cipó espiralado de buiuu) até atingir o *ĩ'mîkoho dorô paapîhí* (cano do cone do Universo), pelo qual é sugado – acima, na cumeeira do Universo (o cone é uma flauta). No

nascimento de uma nova criança, é como se o *Ĩ'mâkoho doro paapihí* soprasse de volta aquele *ehêri-pô'ra* (o nome é soprado pelo *kumû* na nomeação). O *wãtî* (que estava em algum *wa'î-bikrã*) nesse momento acompanha o movimento e também vai na criança. [...] (notas do autor, março de 2021)

Capítulo 6

Ye'pâ-masa yee naa masare si'ôri

A organização social *ye'pâ-masa* (I): nomes e divisões de grupos

Neste e último capítulo exploramos a organização social do *ye'pâ-masa*, cuja estrutura está profundamente enraizada na sua história de formação e demais tradições orais e rituais. Aqui inciamos conferindo como os *ye'pâ-masa* concebem a humanidade. Daí abordamos aspectos fundamentais de suas relações interétnicas e processos de formação cultural. Também discutimos as divisões hierárquicas do grupo, o sistema de parentesco, os nomes cerimoniais e os apelidos que refletem a dinâmica social e cultural do grupo. Por meio de uma análise detalhada, revelamos como os *ye'pâ-masa* estruturam suas relações sociais, alianças matrimoniais e classificações cosmológicas, destacando a importância das narrativas e rituais que constroem a identidade. Esperamos, assim, contribuir para uma compreensão mais ampla das interações entre história, cosmologia e ideias de organização social entre os povos do Alto Rio Negro.

***Kã'rakoo we'ri masa* (gente do sumo de buiuu)**

De acordo com a tradição dos *yãâhori di'ipeé*, como vista no capítulo anterior, os *ye'pâ-masa*, junto a outros grupos da região, surgiram neste mundo pelas ações dos *mî'takâharã* (primeiros seres), que pensaram e criaram os *kã'rakoo we'ri masa* (gente do sumo de buiuu)¹ – mais especificamente “gente do sumo medicinal de buiuu” (*kã'ra*: buiuu; *koo*: líquido, sumo; *we'eri*: cipó cujas folhas ou frutos contém propriedades medicinais; *masa*: pessoa, gente). O nome *kã'rakoo we'ri masa* é uma outra maneira de chamar os *pa'mêri masa* (gente de emersão).

Em termos de pensamento dos *kumuá*, o Lago de Leite, onde os *pa'mêri masa* tornaram-se/tornam-se embrião e feto, é uma cuia-útero (a bolsa uterina) contendo o leite da criadora *Ye'pâ* (o líquido amniótico). O Rio de Leite, que é o caminho do feto (o colo do útero), e por onde percorreram/percorre-se até o nascimento, também o contém. O *kã'ra-koo* (sumo de buiuu) e o *ôpekô* (leite – e o líquido amniótico, por extensão) são

¹ Sobre o referido frutinho *kã'ra* (buiuu), existem espécies diferentes, de arbustos chamados *kã'ragi* (-gi: forma retilínea – exemplos: *yukâgi*: árvore, madeira, pau; *mî'rôgi*: pé de tabaco) e de cipós chamados *kã'ra daa* (*daa*: forma de linha flexível – exemplos: *misî daa*: cipó; *poâ daa*: cabelo; *yîdo'ri daa*: fio elétrico). Os dois tipos de buiuu são de mata secundária, de caminhos ou de capoeiras (locais de antigas roças), e produzem frutinhas de cor roxa (*we'é-bohero*) ou rosa (*sô'â-bohero*), de sabor doce (*i'pîti*), apreciados por crianças, passarinhos e vermes. Os *kumuá* se referem ao segundo tipo, cujos frutinhas são passados nos lábios da criança no *ehêri-pô'ra baseke' wame* (rito de nomeação).

uma coisa só. Se explica, por exemplo, que até o nascimento dos *pa'mêri masa* seu único alimento foi *kã'ra-ko*. Para os *kumuá*, a associação entre o leite materno e o sumo de buiuiu pode ser melhor entendida quando uma gota de cada elemento fica sob a condição ambiente: as duas gotas, de buiuiu e de leite, ganham uma cor esbranquiçada semelhante uma a outra. Com isso, embora os *kumuá* não se expressam assim, os *kã'rakoo we'ri masa* podiam se chamar *õpekõ masá* (gente de leite). Mas não dá para dizer assim porque em termos de *uukūsehé* (falas cerimoniais) se usa a analogia.

Assim, a ideia de *kã'rakoo we'ri masa*, como de *pa'mêri masa* e *masa di'ará* (gente legítima), é a que mais se aproxima da ideia ocidental de “seres humanos”. Na história da origem, os *kã'rakoo we'ri masa* são a razão primeira da existência. O intuito disso é o pano de fundo dos inúmeros acontecimentos, sublinhado com mais evidência nas passagens que iniciam e terminam o corpo da história. Para não usar uma variedade de nomes vamos continuar usando “*pa'mêri masa*”.



Foto 12. Frutinhas buiuiu (2021).

***Pa'mêre kiti uukūsehé* – a história de emersão**

O intuito e o processo de criação perpassará toda a história e terá o seu ponto mais alto no nascimento dos *pa'mêri masa* (gente de emersão)². Para tanto, como *wa'î*

² Por mais que certos antropólogos, a partir de conhecedores com os quais alguns pesquisaram, têm traduzido o nome *pa'mêri masa* por “gente de transformação”, a ideia de *pa'mé* é de: fermentar, surgir, emergir; passar de um espaço/tempo para outro. Assim, levando em conta como se deu o surgimento dos grupos *pa'mêri masa* – os ancestrais ascenderam o rio, emergindo de lugar em lugar até a emersão principal –, é mais conveniente traduzir o respectivo nome por “gente de emersão/emergência/surgimento/fermentação”. O mesmo termo *pa'misehé* (emersão, emergência, surgimento, fermentação) é usado para o transporte xamânico, isto é, o ato de passar de um espaço/tempo para outro (por meio de um portal metafísico) e para a passagem do ciclo de tempo. Diferente, para a

(peixes), no bojo da Cobra-Canoa, eles viajaram a partir do Lago de Leite, percorrendo de modo subaquático o rio Negro e o Ucaiari, denominados em contínuo como Rio de Leite. Nessa jornada, os *pa'mêri masa*, foram parando em diversos lugares, chamados *Pa'mêri Wi'sêri* (Casas de Emersão), onde fizeram cerimônias, incluindo grandes festas, ou enfrentaram inimigos, e, dessa maneira, adquiriram os conhecimentos e os elementos culturais. Chegando no médio Ucaiari, no local da cachoeira de Ipanoré, denominado *Tôhôpaha-duri* (Amontoado de Cumatá), eles tiveram o ápice da emersão. Aqui, cada ancestral com seu grupo saiu por uma ordem subsequente, momento este levado em consideração na classificação da hierarquia dos grupos. Depois cada qual se dirigiu para as áreas que iriam ser seus territórios específicos. Enquanto buscavam chegar, eles seguiram adquirindo ainda outros conhecimentos próprios. Quando chegaram no devido território tiveram a emersão final. Para os *ye'pâ-masa* isso aconteceu em *Wa'î-peeri* (Buraco de Peixe – Piraquara, no Papuri), no *Ako-yîisa* (Igarapé de Água Escura – o Papuri), e, em seguida, foram à cabeceira do *Nîriyá* (Igarapé da Dispersão – o Turi-Igarapé), onde começaram a viver como *masa di'ará*.

Com atenção aos processos históricos de longa duração associados aos elementos das tradições orais, Cayón & Chacon (2022: 17) viram na viagem dos *pa'mêri masa* tanto um processo que remete à mobilidade que tiveram quanto a transformações sociais nesse processo; essas transformações fariam referência à emergência de uma ordem social baseada nas relações interétnicas; ao longo dos locais que vão parando surgem grupos sociais e típicas características culturais; mas, há um momento epifânico, no local chamado *Diâ Wi'i* (Casa Aquática – no baixo Ucaiari), em que, com a ingestão do caapi (*kapî*), aquela humanidade se reconheceu em unidades sociais, de irmãos e afins, que receberam marcadores distintivos, como grafismos de cestarias e de pinturas corporais, objetos específicos de fabricação, tipos de cantos, línguas, entre outros, em um processo de nascimento étnico.

De fato, tanto as narrativas como a dinâmica da vida social atestam que a organização social dos *pa'mêri masa* está baseada sobremaneira nessas diferenças. Mas sem diminuir outros marcadores, a diferença das línguas teria um valor especial. A tradição dos *yââhori di'ipeé* (K.5.C.2), por exemplo, diz que *Ye'pâ-masi* e *Imîkohomasî* tentaram ensinar as cerimônias que aconteceram em *Diâ Wi'i* ainda antes, no local

ideia de transformar teria de ser usado o termo *êhá* (tornar-se, transformar) ou *dohó* (transformar, metamorfosear [por processo não natural: poder xamânico]), ainda que o surgimento dos grupos também pode ser pensado como *êhasehé/dohosehé* (tornar-se outra coisa, metamorfose, transformação) – os ancestrais deixaram o estado/corpo de peixe/pássaro para o estado/corpo de humano.

de *Diâ Pëya Wi'i* (Casa Aquática dos Cunhados), situado em Temendawí, local no médio rio Negro. Aqui os ancestrais ingeriram um caapi especial, o *wa'î-kapí* (caapi-de-peixe), e tentaram fazer o *po'osehé* (dabucuri). Contudo, se diz que ninguém respondeu (ou correspondeu), porque todos falavam a mesma língua. Então, se decidiu que para este momento acontecer os grupos deviam falar línguas diferentes. Com isso, os *ye'pâ-masa* adiantaram que seriam *basúkîrã* (filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe) dos *imîkoho-masa* (desana) e dos *siriá* (siriana), o que está implicado que estes seriam seus *pë'yará* (cunhados), já que entre indivíduos de sexo oposto nessa situação o casamento é preferencial. O dabucuri é, assim, a mais alta manifestação das relações sociais entre os grupos da região e, essencialmente, o seu princípio está baseado no encontro de grupos com línguas diferentes, que são ou devem se tornar grupos de cunhados. Em minha visão, esse valor também teria sido diminuído com as políticas colonialistas, já que elas combateram os costumes e as línguas dos grupos da região.

Como se disse, os ancestrais tiveram o momento final de sua passagem para a nova condição quando encontram o território específico. Para os *ye'pâ-masa*, esta ocasião ocorreu no local chamado *Tĩĩĩ Wi'i* (Casa do Jacamim), situado nas cabeceiras do Turi-Igarapé, “onde se despiram de suas peles de pássaros”, como um último momento daquele rito de passagem ou transição das condições anteriores para a da humanidade propriamente dita. A partir de então, além dos elementos já vistos, a nova condição dos *pa'mîri masa* será distinguida pela habitação em casa coletiva (*basaka wi'i*), à margem de rio e de tempo mais duradouro, pela roça de coivara, pela pesca, entre outros. Certamente, desse processo e outras mudanças, muitas coisas foram acordadas e atualizadas no *paature masa sití* (roda de consumo de ipadú) e no *mi'rôpî tu'asehé* (discurso do cigarro) executado no dabucuri.

O termo *ye'pâ* e os nomes dos *ye'pâ-masa*

O termo *ye'pâ* (var. *yepâ* [*yehpâ*], *ye'pa*, *ye'ba*, *yi'ba*) costuma ser traduzido como “terra” entre os grupos que o falam. Em línguas dos *wa'ikāharã* (pira-tapuya) e *di'ikāhārã* (tuyuka), por exemplo, ele ainda se mantém, mas usa-se também entre eles *di'ta* (adubo, solo, terreno, superfície terrestre, território, terra). Já entre os *ye'pâ-masa*, *di'tâ* (solo, terreno, superfície terrestre, território, terra) é de uso do cotidiano e *ye'pâ* é usado em tradições orais ou linguagem cerimonial. Na cosmologia, a criadora *Ye'pâ* é a personificação da Terra-universo, sendo chamada por isso ainda *Ye'pâ-masó* (Gente-terra [fem.]), e, no evento da criação, o Universo é chamado também *Ye'pâ-wi'i* (Casa-

terra), ou seja, é entendido como uma Casa-universo. A casa, a terra e o universo são, portanto, femininos. Sobre essa questão, há tempo, quando eu conversava com o velho Graciliano Venâncio [2003], do clã *bayâ-pô'ra*³, ele explicou que “a primeira *Ye'pâ-wi'i*, com a expansão do Universo, ficou abaixo de outros espaços”. Além disso, ele sublinhou que o criador dos *ye'pâ-masa*, chamado *Ye'pâ-di'iró-masî*, o responsável pelos poderes do subterrâneo, teve momento em que viveu com o seu grupo no mundo de baixo, conhecido como *Wamî-diá* (Rio-umari). Isso está conforme a história sobre a origem do grupo e, de fato, o composto *ye'pâ-di'iró-masa* significa “gente da parte interna da terra” (*ye'pâ*: “terra”; *di'i*: parte interna de algo [carne, polpa etc.]; *-ro*: pedaço; e *masa*: pessoa, gente). Assim, para todos os contextos, a ideia de *ye'pâ* está relacionada com o mundo de baixo⁴, o que sugere que o nome *ye'pâ-masa* deve ser subtendido como “gente da terra abaixo”. Esta mesma acepção já fora apontada por Gentil (2000: 147), quando diz que por *ye'pâ* pode-se entender “em baixo” e por *Ye'pâ Wi'i* “Casa abaixo do nível da nossa Terra”. Tendo esse entendimento, porém, e como se convencionou, para *ye'pâ-masa* manteremos a tradução de “gente-terra”.

Ainda sobre a autodenominação o grupo se chama igualmente *ye'pâ-pîrô pô'ra* (filhos da cobra da terra) e *yâmîri masa* (gente da noite), a partir dos nomes/poderes do respectivo criador e ancestral. Do último, na cosmologia existe a ideia de pares contrários e complementares que atuam (sol e lua, calor e frio, dia e noite; masculino e feminino; irmão mais velho e irmão mais novo). Nas narrativas, o criador dos *imîkoho-masa* (desana) é o Sol, o Calor, o Céu e o Dia e o criador dos *ye'pâ-masa* é a Lua, o Frio, a Terra e a Noite, os dois enquanto seres masculinos. Com isso, o primeiro está relacionado com o paricá (*wîhô*), que é uma coisa própria do xamã-onça (*yaî*), com o aparecimento da paxiúba (das flautas de iniciação masculina) e com a origem da roça de coivara, que (em minha visão) indicariam também a antiga origem arawak do respectivo grupo. Ademais, comumente, na história, para se ter o dia é preciso desatar a “caixa da noite” (*yâmîri-akaro*), mas na versão dos *imîkoho-masa* do clã *wahari diputiro-pô'ra* (Diakuru & Kisibi 1996: 91-103), além de se contar que seus ancestrais foram no poente conseguir a noite de *Yâmîri* (relativo à noite), o “dono da noite”, adicionam

³ Os *bayâ-pô'ra* (filhos de cantor/bailador) ou *bayaróá* (cantores/bailadores), segundo a sua história, após a emersão de todos em Ipanoré-cachoeira, se dirigiram ao local de *Si'biâ Wîtô* (penugem de *si'biâ* [esp. piaba]), na *Wamî-poêwa* (Umari-cachoeira), no Umari-igarapé, afl. direito do Ucaiari, e daí passaram à cabeceira do Papuri, onde reencontraram os demais do grupo.

⁴ A expressão *yeê paâ* (“construir com argila para baixo” – *yeê*: construir com argila; *paâ*: colocar com a mão para baixo) lembra o ato de *Ye'pâ* na história da origem quando vai empilhando os fornos de argila como camadas do Universo.

ironicamente que lhe ofereceram a irmã em casamento, depois pedem dele caxiri e, assim, este (depreciado como dorminhoco, sem ideias e que comia cascas de uarumã⁵ e fumava restos de paus podres) passa a aprender dos cunhados cerimônias comendo agora iPadú e fumando tabaco. Com um pouco mais de atenção, nesta segunda parte, *Yãmîri* representaria os antigos *ye'pâ-masa*, pois ele é o ancestral destes, e *yãmîri masa* é o nome mais antigo do grupo, de quando viviam onde está a noite, em um lugar para o lado do poente, chamado *yãmîri wi'i* (casa da noite), de clima frio. Hoje este lugar costuma ser mencionado para as cabeceiras do Ucaiari, na zona montanhosa. Em outra perspectiva, o episódio tem como fundamento a troca de irmãs, acompanhada da troca de conhecimentos entre os então cunhados. Nesse processo, os *imîkoho-masa*, que representam o dia, moram no leste e são os donos das substâncias cerimoniais; o outro representa a noite, mora no oeste e adquire as substâncias e aprende o tipo de cerimônia que existe na região com os primeiros. Aqui estaria, então, a aproximação entre os antigos Tukano e os Arawak na região, representados pelos *yãmîri masa/ye'pâ-masa* e *imîkoho-masa*, o que resultou na configuração desses dois grupos como Tukano orientais. Para esses dois grupos, esse encontro teria se dado na bacia do Papuri. Isso estaria para o que as disciplinas acadêmicas consideram sobre o deslocamento dos Tukano orientais na região, isto é, a partir do oeste, como levantamos no Capítulo 1.

Nessa relação, e como já pontuamos, o criador e ancestral dos *imîkoho-masa* (desana), *Imîkoho-masi*, manejará os poderes do dia, da atmosfera e do calor – seus descendentes são chamados também *wîrâ* (os da atmosfera, ou “assobiadores”) e se autodenominam ainda *asîri masa* (gente da quentura). Ele estará associado com o mundo do alto e com o *muhipûu* (sol). Os narradores *imîkoho-masa*, também do clã *guahari diputiro-pô'ra*, Tõramu & Guahari (2004: 31), são os que dizem mais claramente que *Abe* (Sol) é o seu ancestral. Por sua vez, o criador e ancestral dos *ye'pâ-masa*, *Ye'pâ-masi* manejará os poderes da noite e do frio, por isso chamado ainda *Yãmîri masi* (Gente da noite) e *Yisîari masi* (Gente do frio). Como já se disse, ele estará associado com o mundo de baixo e com o *yãmîkîhi muhipûu* (sol da noite – lua), sendo que deste será a própria pessoa, como (*yãmî-*) *Muhipûu* (Lua).

Quanto ao apelido *daseá* (sg. *dasê* – tukano), este foi dado por outros grupos, ao que parece ainda em tempo pré-colonial, e, na chegada dos colonizadores, assim foi traduzido para o tupi. Para essa aquisição, na maioria, as explicações mostram ligações

⁵ Uarumã/arumã (*wîhî*): planta de ramo longo, fibroso e resistente, de beira de rio, igapó e chavascal, cujas tiras são usadas na confecção de cestarias (tipiti, cumatá, peneira, pano, esteira).

com o intercasamento, isto é, a partir de uniões com mulheres de grupos que passaram a ser considerados cunhados, e o ato de se alimentar. Os *yãâhori di'ipeé*, por exemplo, dizem que a alcunha vem de quando as mulheres *imãkoho-masa* passaram a se casar com os *ye'pâ-masa* e observavam que entre estes se fazia que nem os pássaros tucanos quando se alimentam de certos frutos (açai, bacaba), isto é, corroendo-os e fazendo seus caroços caírem diretamente da boca. Entre os demais *ye'pâ-masa* pode haver outras explicações, como a que os antigos foram assim chamados porque as mulheres de outros grupos disseram que eles eram como tucanos, pois se alimentavam à cada hora; ou porque eles eram vistos por elas chegando em fila para lhes cortejar, o que lembra a linha de aves tucanos quando voam em bando. No caso de o apelido ser dado a partir de mulheres de outro grupo com quem passou a se casar, a ação de se alimentar constantemente presente na história esconde o apetite e vigor sexual notado nos homens *ye'pâ-masa*. Assim, os epítetos, sempre jocosos, são gerados e usados por outros grupos, geralmente de cunhados, mas também de irmãos, como ainda apresentaremos mais à frente (ver ainda Andrello 2016: 78).

Nesse conjunto, os dois nomes, *ye'pâ-masa* (gente-terra) e *daseá* (tukano), causam interrogações pela complexidade que vem de tempos anteriores, mas também por aquela adquirida a partir do contato colonial, que levou a deslocamentos, desaparecimento ou transformações de diferentes grupos na região – ver o que levantamos nos Capítulos 2 e 3. Um estudo que apresenta o problema foi realizado por Andrello (2016). Para um panorama geral, reproduzimos aqui sua observação e algumas de suas conclusões:

Mas todos os assim chamados Tukano conformariam um grupo coincidente com a autodesignação *Ye'pa-masa*? Não é exatamente isso que se passa, pois há outros grupos autodesignados como *Ye'pa-masa*, (ou *Ye'bamasa*, igualmente traduzido como “gente-terra”) localizados mais a oeste dos Tukano. Precisamente alguns daqueles considerados pelos Tukano como “gente das cabeceiras”, como os Barasana e alguns dos clãs Makuna, chamam a si mesmo de “gente-terra” ou *Ye'ba-masa*. Esse dado [...] já sugere que a condição tukano, por assim dizer, não é homogeneamente compartilhada por todos os que se autodesignam *Ye'pa-masa*. Seria talvez possível, com base no que já foi dito, sugerir que Tukano seriam os *Ye'pa-masa* que, situados entre os rios Tiquié, Papuri e Uaupés, vieram a ocupar posição de destaque no contexto de relações específicas que os liga aos Desana, Tariano, Pira-Tapuia e Tuyuka. De qualquer forma, a ocorrência do mesmo nome à montante e à jusante reforça a ideia de uma continuidade entre a gente das cabeceiras e a gente de transformação. [...]

Nesse contexto ocorrem imprecisões significativas, pois se há, por um lado, *Ye'pa-masa* não-Tukano na Colombia, há por outro, grupos ex-

Maku na porção do médio Uaupés (Brasil) que vieram a se tornar *Ye'pa-masa* e, assim, Tukano, como também há grupos *Ye'pa-masa* que deixaram de ser Tukano ao baixar o rio, tornando-se Baré ou brancos. (Andrello 2016: 79-80)

Sobre esse conjunto de questões, tanto Andrello (2016) como Cayón (2019) notam que reversões de posição e de consanguinidade/afinidade como essas aparecem em narrativas míticas e fazem sentido em termos de mudanças que podem ocorrer durante algum ritual, o que também estou de acordo, já que as próprias histórias orais e os *kumuá* ensinam que as novas realidades são atualizadas nas cerimônias entre as partes. Cayón, por exemplo, citando Pimenta da Veiga (2014), diz que este descreve que os *yurimawá* e *yuremawá* (ver que os nomes são quase semelhantes, apenas variam), dois clãs kubo, eram irmãos que vieram a se estabelecer no território wanana e que, durante um ritual de iniciação, quando tocavam suas flautas proibidas desafinadas, eles se desentenderam e, a partir daquele momento, decidiram se tornar cunhados. Isso teria gerado uma abertura no sistema social, quando um deles optou por se tornar co-afim de wanana. Assim, Cayón questiona para situações como essas o que se faz com o nome comum e secreto que teria um mesmo grupo, mas que veio a se dividir e propõe um entendimento para o caso de grupos que tem no nome o termo *ye'pâ*:

Nestes casos, quando os parentes se tornam afins, poderíamos perguntar o que acontece com o uso de nomes secretos, uma vez que, em teoria, dois grupos afins partilham o mesmo conjunto de nomes, contradizendo assim o ditado de que a filiação implica um conjunto comum de nomes secretos. Aqui podem acontecer novas variações linguísticas nos nomes, como é o caso de um nome muito usual: *Yepá*, *Yehpá*, *Yebá*, *Yibá*. (Cayón 2019: 10 – tradução nossa)

Como vemos, o conjunto de situações indica que algum grupo “gente-terra” inicial teria se dividido ou sofrido ajustes, passando da condição de um único grupo (*ni'kî pō'ra* – “filhos de um só”) para dois ou mais e que levou a afastamentos, gerando outras situações, incluindo aquelas com a consanguinidade, ainda ou não mais reconhecida, mas que se constata em variações do nome *ye'pâ*. Outrossim, se nota que os *ye'pâ-masa/daseá* não somente tiveram outras unidades introduzidas em si, mas que certas unidades teriam saído de si e se conformado também em outros grupos. No Tiquié, por exemplo, tradicionalmente, os *ye'pâ-masa/daseá* não se casam com os *yi'bâ-masa*, hoje um grupo de fala makuna, e entre os que foram para o rio Negro e aprenderam o nheengatu chamam nesta língua os baré de *semú* (“meu irmão”) e vice-versa (ver ainda Ribeiro 1995: 43) – embora não sei se isso é realmente algum tipo de reconhecimento que ligue os últimos aos *daseá* que foram descidos nos séculos

anteriores –, o que não ocorre com os *im̄koho-masa* (desana) e os *wa'ikāharã* (piratapuya), que continuam sendo tratados de cunhados nessa área.

Masa – ideia de gente e suas categorias

A organização social dos *pa'm̄ri masa* tem sua base na cosmologia a partir da ideia de *masa* (pessoa, gente, povo). O termo possui a mesma raiz de *masá* (crescer) e é usado para tudo o que é animado. As coisas animadas são concebíveis no plano físico e espiritual, dimensões essas que formam a realidade. Diferente, no pensamento ocidental a ideia de pessoa coincide com a de “ser humano”. Mas entre os *pa'm̄ri masa* a condição humana é apenas uma entre as diversas categorias de pessoa, pois as coisas animadas são dotadas de personitude. Assim, entre as pesquisas, a partir dos makuna, se constatou que, para além dos humanos, outras espécies de seres também são tidas como “gente”, possuindo uma essência espiritual (Århem 1993).

Para os *ye'pâ-masa*, D. Azevedo (2016, 2017) apresentou os diversos tipos de gente que habitam quatro principais divisões cósmicas, que são:

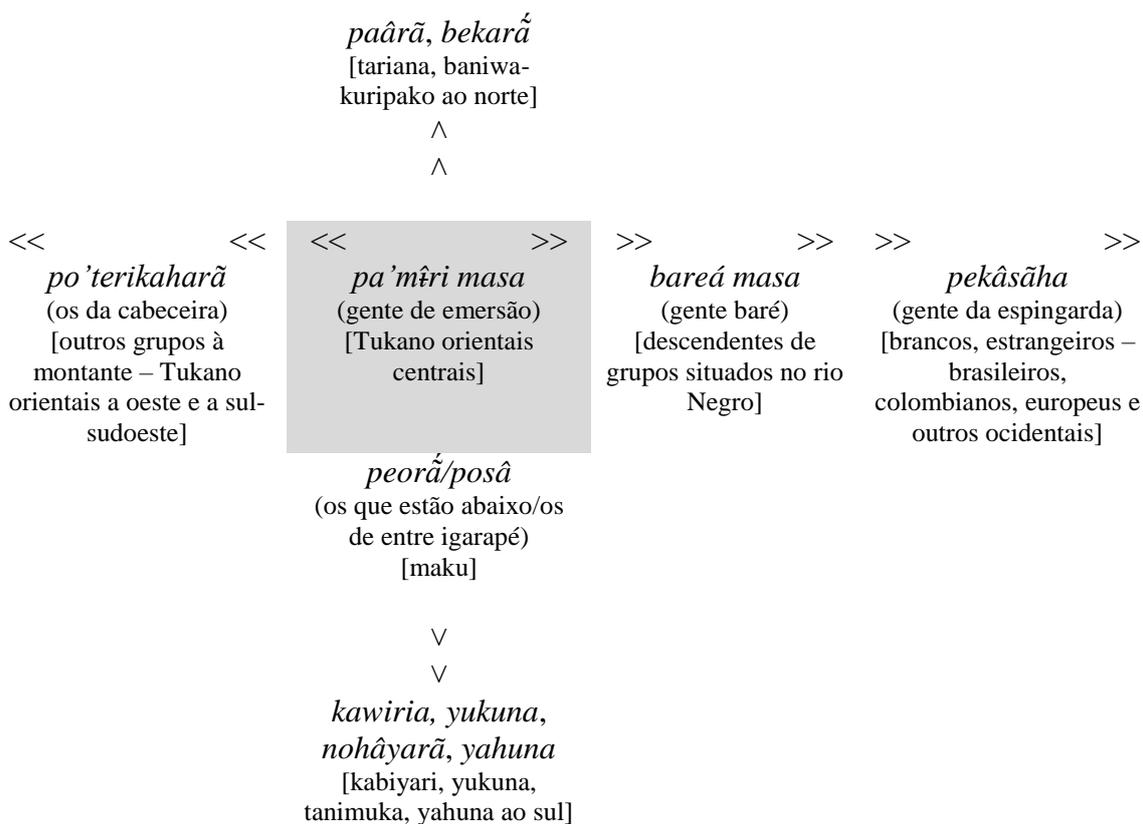
1. *Ome pa'ti* (espaço aéreo)
2. *Di'ta n̄hk̄ pa'ti* (espaço terra-floresta)
3. *Ahko pa'ti* (espaço aquático)
4. *Wam̄dia* (espaço subterrâneo)

Além de *pa'm̄ri masa*, outras três principais classificações de gente são de:

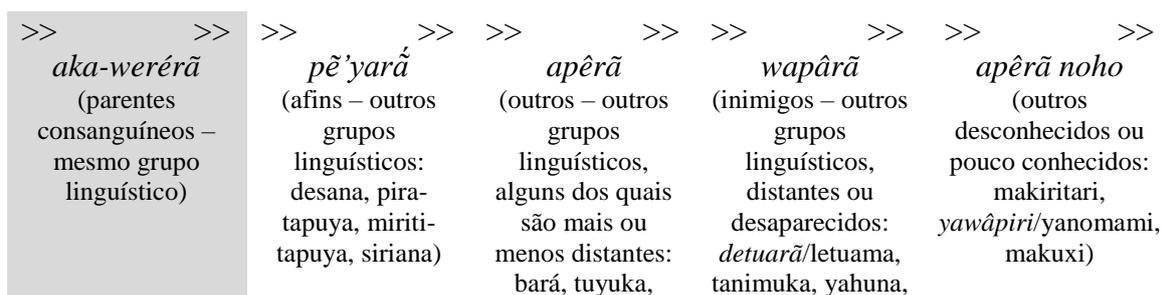
1. *Waik̄rã* (animais terrestres/aéreos)
2. *Yuk̄d̄hka* (vegetais)
3. *Diakahrã* (aquáticos)

Os habitantes do espaço *di'ta n̄hk̄*, por exemplo, são classificados em duas categorias distintas: *n̄hk̄ri mahsã* (gente floresta), espíritos antropomórficos, e *yuk̄ mahsã* (gente árvore), espécies animais e vegetais, mas todos seriam *waimahsã* (espíritos “não humanos”) (D. Azevedo 2017: 138). A classificação dos espaços e dos respectivos tipos de seres, na verdade, é muito mais ampla e complexa. O que vale dizer é que a organização social humana é apenas uma entre outras possíveis.

Mas, em se tratando dos *pa'mêri masa* e outros povos, de acordo com o que pudemos entender com os velhos *yãâhori di'ipéé*, haveria um tipo de classificação diametral concêntrica, com um gradiente de “humanidade”, levando em conta a disposição do rio e o eixo norte-sul, em que os primeiros estão no centro, outros estão rio acima, os tariana e baniwa-kuripako estão a norte, os maku estão entre os rios (ainda que próximos), os baré e os brancos estão rio abaixo e grupos como kabiyari, yukuna, tanimuka e yahuna estão ao sul:



Neste mundo haveria ainda outro gradiente levando em conta a proximidade e a distância entre os grupos a partir da consanguinidade, da afinidade, do contato e do conhecimento:



arapaso, tariana,	<i>meká/maniwara,</i>
kubewa, baniwa,	<i>yohoarã/kurawá</i>
baré)	

Na primeira classificação acima, dois grupos Arawak (tariana e baniwa-kuripako) estão ao norte-nordeste, dois grupos Arawak (kabiyari e yukuna) e dois grupos Tukano distantes (tanimuka e yahuna) estão ao sul. Na segunda classificação, grupos como tariana, tuyuka, arapaso e baré não foram citados como afins. Os inimigos são possivelmente todos Tukano orientais e parte deles (letuama, maniwara e kurawá), assim como os pouco conhecidos, não estão na classificação de cima. Grupos como karapanã, tatuyo, yuruti, makuna, yuhupdë, bará-maku, dōw e branco não foram mencionados nesse tipo de análise. Os inimigos são do passado – no Capítulo 2 são apontados, pelo mesmo e por outros clãs, também: kubewa, karijona, guayabero, *sotá*, *bahúke* e *séreru*, além de *masa ba'ari masa* (grupos a mando dos escravistas ou estes próprios), *s̄opuri wek̄i* (espanhóis) e *ereya* (portugueses). Nesse contexto, a depender, os maku também podem ser das cabeceiras; os yanomami são do mesmo nível que os maku; os baniwa são antigos comedores de larvas e cobras (daí seu nome *bekará*), são espertos conhecedores de plantas, viram matiara (visagem/sombra ou não, aplicador de veneno, que ataca por vingança) (para matiara ver Giacone 1949: 116; e Wright 2005: 95), entre eles vivem onças ou eles próprios também as viram; os makiritari (esp. onça) são onça; dos makuxi se sabe muito pouco; entre os baré há os que têm borra (mistura de portugueses, seus xamãs também manipulam santos e orações católicas; e os brancos são *wa'î-masa* (gente-peixe), porque não fizeram o processo de se tornarem *pa'm̄ri masa* até o fim.

Classificação dos grupos a partir dos três níveis cósmicos

Acerca de uma primeira classificação social, embora o arranjo de casal, em que primos cruzados têm prioridade no casamento, foi uma realidade até pouco tempo, ou ainda existe em certos lugares, o clássico roubo da noiva permaneceu como um ideal entre os grupos da região. A partir dessa questão, entre os *ye'pâ-masa* e outros, a história de *Warãri Ô'ákh̄* (o Ser da procura de mulher – *warãri*: esp. mamanga) (ver Anexo III; e Cayón & Sarmiento [2024]) traz elementos para pensar as ordens de organização social na região. Entre as coisas, essa é a história do casamento, com o rapto, a disputa e o conflito pela mulher. Nela tem o roubo da esposa (Mulher-cipó) de

Warãri Õ'ákhĩ por *U'awá* (Urubu-rei), seu *pe'sú* (inimigo em relação à mulher), e da recuperação dela pelo primeiro, o que, na verdade, representa a troca de raptos sucessivos de mulheres entre grupos diferentes. Para um detalhe, *Warãri Õ'ákhĩ* é um dos *õ'âmaharã* (sg. *õ'ákhĩ*: ser do osso) e habitante da camada terrestre, enquanto *U'awá*, obviamente, é um habitante da camada celeste. Em outra perspectiva, essa história mostra que “gente-céu (*ĩ'mãsehe-masa*)” rapta mulher entre a “gente-terra (*ye'pã-masa*)” e, conseqüentemente, “gente-terra” rapta mulher entre a “gente-céu”, ou seja, um rapta a irmã do outro e vice-versa. Isso sugere que, com algum ideal, “gente-céu” deve casar-se com “gente-terra”. Na trama, os conflitos possuem agressões físicas e xamânicas. Os acordos pacíficos e cerimoniais por mulher podem ser melhor verificados em outras histórias. Contudo, no geral, o desconhecido pode se tornar inimigo ou cunhado, mas também o inimigo pode se tornar cunhado. Além disso, entre irmãos não se casa – *Warãri Õ'ákhĩ* é o que consegue mulheres-cipó (mulheres de outros grupos) aos seus irmãos maiores (*Ye'pã Õ'ákhĩ* e *Desúbari Õ'ákhĩ*) – embora em outros casos irmãos também podem vir a se tornar cunhados.

Outra história que completa esse sistema e nos oferece um entendimento mais amplo dele é o episódio de outro irmão menor de *Ye'pã Õ'ákhĩ*, chamado *Kã'ĩ-pãyeró* (esp. periquito), em que, entre outros elementos, também está presente o casamento a partir do rapto (ver Anexo III; e Cayón & Sarmiento [2024]). Aqui era o tempo em que os cultivos de tabaco, ipadú e pupunha ficaram sob o poder e o cuidado dos *wa'ĩ-masa* (gente-peixe), seres da camada aquática. *Kã'ĩ-pãyeró* capturou aquela que seria sua esposa na beira do rio. Ela era uma pata selvagem (*diã-kata-numiã*), mas se transformou em uma mulher. Além disso, ela era filha de *Diã-pĩrô* (Cobra-aquática), ou *Wa'ĩ-pĩrô* (Cobra-peixe), uma grande-cobra e chefe dos *wa'ĩ-masa*. Ela própria era *Bĩ'ĩ-masô* (Mulher-piranha) e tinha outros peixes como seus irmãos. Depois de algum tempo, *Kã'ĩ-pãyeró* foi visitar a casa do sogro no mundo aquático. Na família desse todos podiam vestir a pele de cobra. Entre o genro, o sogro e os cunhados segue uma série de atritos e desafios, mas também acontece o repasse pelos últimos e a demonstração de cerimônias xamânicas pelo primeiro, que o atesta na condição de um afim. Após isso, pelas ações da esposa, *Kã'ĩ-pãyeró* consegue ainda do sogro (ou dos cunhados) as sementes ou mudas das plantas citadas acima que traz para serem plantadas no patamar terrestre.

Assim como a história de *Warãri Õ'ákhĩ* (mas também outras de *Ye'pã Õ'ákhĩ* e *Desúbari Õ'ákhĩ*), a história de *Kã'ĩ-pãyeró* é fundamental para o entendimento da

ordem social dos *pa'mêri masa* (os Tukano orientais). Como no episódio de *Warãri* com a sua esposa Mulher-cipó e seu embate com *U'awá*, que representa a relação da “gente-terra” com a “gente-céu”, a história de *Kã'î-pãyeró* com a sua esposa Mulher-piranha e seus desafios com *Diâ-pĩrô* e cunhados representa a relação da “gente-terra” com a “gente-água” (*akô-masa* ou *akotíkãhára*). Sugere-se aqui um outro ideal, que “gente-terra” deve casar-se em recíproco com “gente-água”. A história trata da sociabilidade no plano cosmológico, mas ela tem o reflexo das relações sociais da vida hordiana. Nela, a relação com os *wa'î-masa* (gente-peixe) está como entre o que ocorre entre os *pa'mêri masa* no que diz respeito aos antigos modos de construção do casamento, iniciando com o rapto da mulher entre as partes, que derivam outras trocas, incluindo trocas de cerimônias, assim como o repasse ou o trânsito de cultivos por meio da mulher, uma característica constante até hoje⁶.

Nas histórias de *Ye'pâ Ô'âkhẽ* e *Desûbari Ô'âkhẽ* haveriam outros elementos a se notar em complemento. No entanto, as duas histórias apresentadas já permitem entender os modos de afinidade que possam ter sido pensados pelos *pa'mêri masa* (Tukano orientais). De início, os conflitos de *Warãri Ô'âkhẽ* com *U'awá* remetem aos antigos ataques para roubo de mulheres e enfeites, mas também lembram trocas de cerimônias entre grupos específicos, por exemplo, entre os *ye'pâ-masa* (“gente-terra” – tukano) com os *im̃koho-masa* (“gente celeste” – desana) e os *im̃koho-pĩrô-põ'ra* (“filhos da cobra celeste” – tatuayo) – chamados ainda *pamoá-masa* (*pamô*: tatu – uma constelação) –, grupos estes que estão ligados às histórias e xamanismo de ordem celeste. Por outro lado, as relações de *Kã'î-payeró* com *Diâ-pĩrô* fazem pensar em construções de afinidades de “gente-terra” com grupos relacionados ao mundo aquático e que descendem de *Diâ-pĩrô*, como os *wa'îkãharã* (“os que vêm dos peixes” – pira-tapuya), mas também outros que tem *Wa'î-pĩrô* (ou *Wa'î-mas̃*) como seu ancestral, como os *diâkoho-pĩrô-põ'ra* (“filhos da cobra aquática” – arapaso) – ou *diarikãhãrã* (“os que vem do rio”) –, os *wa'î-pĩrô-põ'ra* (“filhos da cobra-peixe” – bará), os *ne'êro-pĩrô-põ'ra* (“filhos da cobra buriti” – miriti-tapuya), os *akotíkãhára* (“os que vem da água” – wanana) e os *yutabo-pĩrô-põ'ra* (“filhos da cobra curauá” – yuruti), embora aos *ye'pâ-masa* o casamento com alguns destes grupos, bará e wanana, é tradicionalmente restrito por serem estes seus *pako-põ'ra* (“filhos de mãe”) – ver essa ideia mais à frente.

⁶ Os *pa'mêri masa* cultivam a virilocalidade. Nas histórias, como atualmente, o genro fica apenas por um período temporário na casa do sogro (de visita com a sua esposa ou para algum aprendizado), o que não se configura em uxorilocalidade.

Assim, apesar que não existe entendimento único, a partir da história dos grupos centrais do Papuri, os *ye'pâ-masa* formariam com os *im̃koho-masa* e os *wa'ikãharã* essa relação tripartite, enquanto “gente-terra”, “gente-céu” e “gente-água”, respectivamente. De alguma maneira, essas divisões maiores estão representadas no episódio de saída dos ancestrais na cachoeira de Ipanoré, para a qual os *ye'pâ-masa* afirmam terem saído primeiro, seguidos dos *im̃koho-masa* e dos *wa'ikãharã*. Os três estariam como os *masá ma'mi-sim̃ia* (irmãos maiores) de cada conjunto de grupos que representam. Em conclusão, os três níveis/elementos do cosmos seriam o modelo para uma primeira divisão social dos grupos, que seja de parentesco (*akâ-si'asehe*), a divisão em fratrias (grupo de irmãos), para o qual se usaria o termo *aka-werérã* (“os que se chamam de irmãos” – pessoas do mesmo grupo linguístico) ou *akâ-si'orã* (“os que se chamam adequadamente de irmãos” – idem), o que valeria para a ideia de parentes consanguíneos, embora esse escopo não funciona completamente na prática.

Fratrias e cunhados

Contudo, para o Uaupés é usado o conceito de fratria, à exceção dos kubo e dos makuna (ver Goldman [1963] 1979; Århem 1981)⁷, para designar unidades maiores, que incluem em geral grupos linguísticos exogâmicos (tukano, desana, pira-tapuya, wanana, tuyuka etc.) que se consideram consanguíneos, que não devem, portanto, trocar casamentos, como ocorre ao nível dos clãs/sibs entre os arawak (ver C. Hugh-Jones 1979; Jackson 1983; Ribeiro 1995; Andrello 2006; Cabalzar 2009 etc.). Para os grupos Tukano orientais, a fratria geralmente é descrita como uma unidade fracamente estruturada, não nomeada, podendo incluir grupos geograficamente distantes, que por vezes nem mantêm contatos frequentes. Conforme Andrello (2006: 294), as informações a respeito da formação de fratrias no Uaupés não permitem estabelecer claramente uma lista dos grupos que as compõem, havendo um grau razoável de contradição nas afirmações de diferentes informantes⁸. Segundo o mesmo, de um modo geral, há uma ampla aceitação de que os tariana e os desana não deveriam trocar mulheres entre si, o que por vezes, a depender do informante, se estende também aos

⁷ No caso dos kubo e dos makuna não haveria interdição de casamento entre pessoas do mesmo grupo linguístico. Conforme ao que foi descrito por Goldman ([1963] 1979), os kubo se aproximam mais do padrão arawak, pois entre eles se verifica a existência de três fratrias, cada qual formada por um conjunto de sibs cujos membros trocam mulheres com sibs de uma fratria diferente de sua própria.

⁸ Talvez por essas dificuldades, para os dias atuais, em vez de grupos que formariam fratrias, é mais fácil verificar aqueles que tradicionalmente seriam afins. Mesmo S. S. Barreto (2019: 93), por exemplo, prefere listar que os grupos mais antigos com os quais os bará deveriam se casar são os desana, tariana, kubo, karapanã e pira-tapuya.

arapaso, o que permitiria pensar neste caso uma fratria que incluiria esses três grupos; mas há, porém, alguns poucos casos de casamento entre os tariana e os desana, e mais ainda entre os tariana e os arapaso⁹, sendo que os próprios tariana justificam sua inclusão em uma fratria ao lado dos desana por considerar que também estes últimos haveriam surgido no Aiari, e, assim como eles, migrado ao Uaupés mais tarde, como já comentamos no Capítulo 1.

Apesar que parece haver um consenso maior entre as pesquisas que as supostas fratrias não sejam nomeadas, a partir dos desana *tōrami kēhíri* do Tiquié, Ribeiro (1995: 42) pôde conferir as seguintes fratrias com nomes:

- 1) *ëmēhko mahsá* [gente-universo]: desana, tariana, baníwa, arapaso, baré, kubéwa, oá (micura), unlá-mahsá (ëmëa-mahsá [gente-guariba]), yahuana, iebahana [yabahana?] e makiritare¹⁰, bem como um grupo de língua makú, os nima diána [gente veneno]

[...] descendentes em linha direta de emekho mahsan boléka, o ancestral mítico, porque “assim saíram da canoa transformadora”.

- 2) *ñami mahsá* [gente-noite]: siriana, tukano, bará e outros (de nomes desconhecidos)

Quando *Uməkomahsü Boreka* vinha subindo na Canoa de Transformação, escolheu os Siriano para serem seus primos-cunhados. Mas Wauro, o chefe dos Tukano, que, como veremos, tomou o lugar de *Umukosurāpanami* como seu representante na terra, confundiu as línguas, tornando siriano parecido com desana. Chamou os Siriano de “primos-cunhados” para que os Tukano pudessem casar-se com suas mulheres. Mas a gente de Boreka, os *Uməkomahsã*, isto é “Gente do Universo”, também puderam casar-se com mulheres Siriana porque Boreka os havia chamado de primos-cunhados. (*Uməsi & Tōrāmã* [1980] 1995: 35-36)

- 1) tuyuka e outros

Nesse quadro as duas primeiras divisões, “gente-universo” e “gente-noite”, corresponderiam às de “gente-céu” e “gente-terra”, respectivamente, se fossemos

⁹ De acordo com Andrello (2006: 295), os arapaso, às vezes, são incluídos em uma outra fratria, ao lado dos pira-tapuaia e wanana; mas também os tukano em geral não se casam com mulheres wanana, não porque sejam incluídos na mesma fratria, mas porque mantêm com estes uma relação de “filho de mãe” (ver ainda Akito & Kĩmáro 2004: 76).

¹⁰ O termo *makiritari*, em arawak, na região é usado a supostos grupos tidos como onças ou que teriam o costume de se transformarem em onça, então aqui não necessariamente é uma referência aos yekuana (Karib) assim também chamado entre o Orinoco na Venezuela e Roraima no Brasil.

considerar as divisões de unidades maiores mais acima. Faltaria a divisão de “gente-água”. Mas, cada classificação varia entre os grupos e entre estes internamente. Não pude conferir o caso da fratria “gente-noite” assim, ainda que os *ye’pâ-masa/daseá* também se concebem como *yãmî-masa* (“gente-noite”).

Em relação às alianças de casamento, o acordo relatado por *Umũsĩ & Tõrãmũ* faz sentido para os desana e siriana. Quanto à ordem de relações de certos grupos com os *ye’pâ-masa*, o argumento apresentado no Capítulo 1 deste trabalho pode indicar alguma compreensão acerca das histórias de alianças, de que os pira-tapuya teriam sido o grupo mais antigo com quem se trocava casamentos, mas que os desana, à sua vez de contato, podem ter invertido essa ordem, tornando-se então seus principais cunhados, sem contar que nos últimos séculos isso foi feito pelos tariana no Ucaiari, hoje o grupo daquela área com que os *ye’pâ-masa* mais se casam. Ainda assim, de acordo com as histórias dos *yããhori di’ipeé* seus afins mais antigos seriam os desana (*tõramĩ kēhĩri e wari-diputiro*), os siriana (qual clã?) e os pira-tapuya (*wetará*). Com a saída do Papuri os roubos ou trocas de mulheres com os siriana foram sendo deixados. Os laços com outros grupos são mais recentes. Contudo, de maneira geral, os casamentos dos *ye’pâ-masa* no Tiquié tem sido preferencialmente com os desana e tuyuka e no Uaupés com os tariana e pira-tapuya, nessas ordens (Ribeiro 1995: 21; A. Cabalzar 2013: 154). Neste sistema, a união recomendada é entre os *basúkĩrã* (primos cruzados bilaterais)¹¹, de modo que as partes devem realizar intercâmbios sucessivos de cônjuges, em um movimento de virilocalidade (onde a mulher vai morar no local habitado do grupo do esposo) e isonomia entre as partes (pois os envolvidos devem ser de nível hierárquico correspondente no seu grupo)¹².

***Pako-põ’ra* (“filhos de mãe”)**

Além de entre os *aka-werérã* (“irmãos”), os casamentos também são restritos entre os *pako-põ’ra* (“filhos de mãe”), entre primos paralelos matrilaterais, verificados pelas pesquisas a partir da ideia de um “terceiro excluído” nesse sistema¹³. Para os *ye’pâ-masa* são comumente apontados como seus “filhos de mãe” os bará e os wanana.

¹¹ Entre os *pako-põ’ra* (primos paralelos matrilaterais – filhos das tias maternas – m.sg. *pako-maké*; f.sg. *pako-makó*), o casamento é proibido. Já entre os *basúkarã* (primos cruzados bilaterais – filhos da irmã do pai ou do irmão da mãe – m.sg. *basúkĩ*; f.sg. *basúko*), o casamento é preferencial.

¹² Esse é um modelo dos antigos, pois nos últimos tempos, devido principalmente ao contato com as forças externas e as mobilidades, as clássicas prescrições de casamento vão dando lugar a outras uniões no próprio território ou nas cidades, incluindo àquelas antes restritas.

¹³ Para outras discussões de fratria e de “filhos de mãe” entre os tuyuka e tukano ver A. Cabalzar (2009: 129-133) e Andrello (2020).

Mas nem sempre os entendimentos são exclusivos. Ñahuri & Kumarō (2003), por exemplo, contam que o único filho que havia restado dos *yu'úpuri wa'úro*, o clã *ye'pá-masa* de mais alta hierarquia, teria sido casado por seus tios do clã *ki'máro* com uma filha dos wanana. Alfredo Fontes, *ye'pârã pãresi*, explica o caso da seguinte maneira:

Para nós, Ye'pâ-Masa, é proibido casar-se com mulheres Barás e Wananas, por elas pertencerem a grupos étnicos que nos são primos paralelos. Antigamente, as esposas de nosso avô, quando este morreu, se casaram uma com um Bará e outra com um Wanana. Tiveram filhos com eles. Essas nossas avós criaram alguns filhos legítimos de nosso avô juntos com os filhos do segundo casamento. Por essa razão, os Barás e os Wananas são nossos primos paralelos e não podemos nos casar com suas irmãs¹⁴.

Podemos nos casar com mulheres de todos os outros grupos. São somente as mulheres makus que não podemos desposar. (em Ramirez & Fontes 2001: 214)

A situação de “filhos de mãe” é gerada a partir de algum caso em determinado momento e que é levada em consideração pelos descendentes de ambos os grupos envolvidos. Como no exemplo acima, o caso vem de quando uma mulher se esposou com um homem de outro determinado grupo exogâmico, com o qual teve filhos. Mas o homem veio a falecer ou houve a separação do casal. Ainda em idade fértil, a mulher se esposou com outro homem, sendo este de um grupo exogâmico diferente do de seu primeiro esposo, com o qual também teve filhos. Os dois grupos de filhos, assim como seus descendentes, ainda que de grupos diferentes, não terão casamentos entre si, por possuírem a condição de “filhos de mãe”, isto é, por serem meios-irmãos cognáticos. Se os esposos que a mulher teve fossem de mesmo grupo exogâmico, os dois grupos de filhos e seus descendentes seriam ao mesmo tempo “irmãos” agnáticos e “filhos de mãe”, mas, apesar de ambas coincidirem, a primeira condição é que prevalece. Chernela (1993: 70), por exemplo, notou que a condição de “filhos de mãe” nem sempre é apropriado para os wanana, pois a irmã da mãe é, no ideal e muitas vezes de fato, casada com o irmão real ou classificatório do pai e importará a classificação agnática; somente quando a irmã da mãe não é casada com um irmão do pai seus filhos serão “filhos da mãe”, não casáveis. Isso vale também para os *ye'pâ-masa*. Os “filhos de mãe” são, portanto, grupos/clãs que, em algum passado, tiveram uma mãe em comum. Embora o casamento seja interdito entre os mesmos, eles possuem outros grupos exogâmicos como afins comuns e pelos quais disputam entre si. Contudo, é possível imaginar que a regra de “filhos de mãe” seja mais facilmente quebrada em alguma geração posterior,

¹⁴ As línguas tukano, bará e tatuyo fariam parte de um mesmo ramo, sendo que elas se aproximam em uma reconstrução arqueológica de línguas da família linguística Tukano oriental (Chacon 2013).

por esquecimento ou negociação entre as partes, substituindo-a por ou revertendo-a à condição de afinidade.

Terminologia de parentesco

Sobre a terminologia de parentesco dos *ye'pâ-masa*, nem tudo está em vigor, principalmente a partir das categorias de primos, tios e outros, mas ainda é usada ou conhecida pelos mais velhos. Para a tabela abaixo, outras fontes como Fulop (1955), Alves da Silva (1962), Ramirez (1997) e Marinho (2012) foram consultadas – certos termos são diferentes, segundo ego ser masculino (m) ou feminino (f):

Tabela 2. Termos consanguíneos e outros

Geração	Referência	Designação direta ou vocativo	Correspondente	Comentário
Avós	<i>yěkǎ</i>	a) <i>pakâroho!</i> ; b) <i>yěkâroho!</i>	a) avô, bisavô, ... (paterno); b) avô, bisavô, ... (materno)	Os termos valem para a distância de duas ou mais gerações de ego.
	<i>yěkó</i>	a) <i>wameôkoho!</i> , a) <i>ma'âkoho!</i>	a) avó, bisavó, ... (paterna), b) avó, bisavó, ... (materna)	
Pais	<i>pakǎ</i>	<i>pakǎ!</i>	Pai	Os termos lembram os correspondentes em português e nheengatu: pai/ <i>páya</i> e mãe/ <i>mãya</i> .
	<i>pakó</i>	<i>ma'û!</i>	Mãe	
Filhos	<i>makǎ</i>	<i>Makǎ</i>	filho	O plural é irregular (<i>pô'ra</i> : filhos, descendentes), mas parece ter substituído <i>makîrã</i> – em nheengatu se usa <i>raíra/taiera</i> (filho/filha) por homem e <i>mbira</i> (filho, filha) por mulher; para o plural se acrescenta <i>-itá</i> (<i>raíraitá</i>).
	<i>makó</i>	<i>Makó</i>	filha	
Netos	<i>pãra-mií</i>	a) <i>makîkîhǎ!</i> , b) <i>makokîhǎ!</i>	a) neto, bisneto, ... (filho do filho); b) neto, bisneto, ... (filho da filha)	Os termos valem para uma distância de duas ou mais gerações de ego.
	<i>pãra-meó</i>	a) <i>makîkôhó!</i> , b) <i>makokôhó!</i>	a) neta, bisneta, (filha do filho); b) neta, bisneta, ...	

(filha da filha)				
Irmãos e primos	<i>ma'mí</i>	<i>ma'mí</i>	irmão maior; filho do irmão maior do pai; meio-irmão maior por parte do pai	Os primos paralelos patrilineais (filhos dos irmãos do pai) são diferenciados segundo a ordem de nascimento do pai deles em relação ao pai de ego e não segundo a própria idade real de ego. O cálculo efetua-se a partir da idade do pai, do avô paterno ou de qualquer antepassado paterno. Exemplo, <i>ma'mí</i> significa: irmão maior de ego, filho do irmão maior do pai de ego, filho do filho do irmão maior do avô paterno de ego, etc. É também o termo apropriado quando um ego <i>ye'pâ-masi</i> se refere a outro <i>ye'pâ-masí</i> de mesma geração cujo clã tem como antepassado o que era irmão maior do antepassado do clã de ego.
	<i>ma'mió</i>	<i>ma'mió</i>	irmã maior; filha do irmão maior do pai; meia-irmã maior por parte do pai	
	<i>aka-bihí</i>	<i>nihá!</i>	irmão menor; filho do irmão menor do pai; meio-irmão menor por parte do pai	
	<i>aka-bihó</i>	<i>numió!</i> (m, f), <i>numiókã!</i> (f)	irmã menor; filha do irmão menor do pai; meia-irmã menor por parte do pai (utilizado com ego masculino ou feminino) só se usa com ego feminino (mulher se dirigindo a sua irmã menor)	
	<i>pãa-nimé</i>		irmão (usado por mulheres para se referir a seu irmão, qualquer que seja a idade dele)	
	<i>pako-maké</i>	<i>kookihí!</i>	filho da irmã da mãe	
	<i>pako-makó</i>	<i>kookōhó!</i>	filha da irmã da mãe	
	<i>basúkí</i>	<i>meoké!</i>	filho da irmã do pai; filho do irmão da mãe	
	<i>basúko</i>	<i>meokōó!</i>	filha da irmã do pai; filha do irmão da mãe	
	Tios	<i>paké-ma'mí</i> (m, f), <i>meé</i> (m), <i>mígí</i> (f)	<i>meé!</i> (m), <i>mígí!</i> (f)	

<i>pakĩ-aká-bihi</i> (m, f), <i>pakĩ-aka-bihí</i> (m, f), <i>meé</i> (m), <i>mĩgĩ</i> (f)	<i>meé!</i> (m), <i>mĩgĩ!</i> (f)	tio paterno (irmão menor do pai)
<i>pakó-ma'mio</i> , <i>mĩgó</i>	<i>mĩgó!</i>	tia materna (irmã maior da mãe)
<i>pako-aká-biho</i> , <i>pako-aka-bihó</i> , <i>mĩgó</i>	<i>mĩgó!</i>	tia materna (irmã menor da mãe)
<i>pakĩ-ma'mio</i> , <i>wameó</i>	<i>wameó!</i>	tia paterna (irmã maior do pai)
<i>pakĩ-aká-biho</i> , <i>pakĩ-aka-bihó</i> , <i>wameó</i>	<i>wameó!</i>	tia paterna (irmã menor do pai)
<i>pakó-pāa-nĩmĩ</i> , <i>pako-pāa-nĩmĩ</i> , <i>pakó-ma'mi</i>	<i>mekĩ!</i> (m), <i>mekĩsã!</i> (f)	tio materno (irmão maior da mãe)
<i>pakó-pāa-nĩmĩ</i> , <i>pako-pāa-nĩmĩ</i> , <i>pako-aká-bihi</i> , <i>pako-aka-bihí</i>	<i>mekĩ!</i> (m), <i>mekĩsã!</i> (f)	tio materno (irmão menor da mãe)

	<i>ma'mi-makĩ</i> (m, f), <i>pāa-makĩ</i> (f)	<i>meekĩhĩ!</i> (m), <i>pāra-makĩ!</i> (f)	sobrinho do lado do irmão maior
	<i>aka-bihí-makĩ</i> (m, f), <i>pāa-makĩ</i> (f)	<i>meekĩhĩ!</i> (m), <i>pārā-makĩ!</i> (f)	sobrinho do lado do irmão menor
	<i>ma'mi-makó</i> (m, f), <i>pāa-makó</i> (f)	<i>makó!</i> (m), <i>pāra-makó!</i> (f)	sobrinha do lado do irmão maior
	<i>aka-bihí-mako</i> (m, f), <i>pāa-makó</i> (f)	<i>makó!</i> (m), <i>pāra-makó!</i> (f)	sobrinha do lado do irmão menor
Sobrinhos	<i>ma'mio-makĩ</i> (m, f), <i>paákĩhĩ</i> (m)	<i>paakĩhĩ!</i> (m), <i>tiikĩhĩ!</i> (m), <i>ma'mio-makĩ!</i> (m, f)	sobrinho do lado da irmã maior
	<i>aka-bihó-makĩ</i> (m, f), <i>paákĩhĩ</i> (m)	<i>paakĩhĩ!</i> (m), <i>tiikĩhĩ!</i> (m), <i>kabiokĩhĩ!</i> (m, f)	sobrinho do lado da irmã menor
	<i>ma'mio-makó</i> (m, f), <i>paákōho</i> (m)	<i>paakōhó!</i> (m), <i>tiikōhó!</i> (m), <i>ma'mio-makó!</i> (m, f)	sobrinha do lado da irmã maior
	<i>aka-bihó-mako</i> (m, f), <i>paákōho</i>	<i>paakōhó!</i> (m), <i>tiikōhó!</i> (m),	sobrinha do lado da irmã menor

	(m)	<i>kabiokōhó!</i> (m, f)			
Outros	<i>basúkĩ-mako</i>		filha do primo cruzado (filha do filho da irmã do pai, filha do filho do irmão da mãe)		
	<i>pako-makó-makĩ</i>		filho da prima paralela (filho da filha da irmã da mãe)		
	<i>aka-werégĩ</i>	<i>aka-werégĩ!</i> (m, f)	parente masculino	Qualquer pessoa do mesmo grupo linguístico	
	<i>aka-werégo</i>	<i>aka-werégo!</i> (m, f)	parente feminino		
Não consanguíneos	<i>bahí</i>	<i>bahí!</i> (m, f)	“irmão” em geral	Não necessariamente do mesmo grupo linguístico	
	<i>bahigo</i>	<i>bahigo!</i> (m, f)	“irmã” em geral		
	<i>marapĩ</i>	<i>bikĩ!</i>	esposo	O vocativo geralmente é substituído pela referência ao filho: ...- <i>pakĩ!</i> (pai de...), ...- <i>pako</i> (mãe de...)	
	<i>nimó</i>	<i>bikĩó!</i>	esposa		
	<i>maa-yěkĩ</i>		sogro	Os termos não têm vocativos próprios. Ego deve recorrer ao termo consanguíneo apropriado, caso seja o caso.	
	<i>maa-yěkó</i>		sogra		
	<i>pě'yagĩ</i> (m)		cunhado		
	<i>buhí-ba'ako</i> (m)		cunhada		
	<i>buhí-ba'akĩ</i> (f)		cunhado		
	<i>sĩó</i> (f)		cunhada		
	<i>buhí</i>		genro		
	<i>makĩ-nimó</i>		nora		
	<i>sũkuá</i>	<i>sũkuá!</i>	sogro do filho de ego		Pessoa de afinidade distante
	<i>pe'sú</i>	<i>pe'sú!</i>	co-cunhado/a, co-esposa, concorrente em relação a/ao esposa/o		
	<i>pě'yagĩ-nimo</i> (m)		esposa do cunhado		
	<i>sĩo-marápi</i> (f)		esposo da cunhada		
<i>buhí-ba'akĩ-nimo</i> (f)		esposa do cunhado			

<i>buhí-ba'ako-marapí</i> (m)	esposo da cunhada	
<i>nihí-suu-pakí</i> (f)	cunhado	Não pertencente ao mesmo grupo linguístico
<i>nihí-suu-pako</i> (m)	cunhada	

Classe geracionais de netos, tios e avôs

Como observou C. Hugh-Jones (1979: 80), assim como a posição de ego em seu grupo de irmãos é determinada pela ordem de nascimento, a posição do grupo de irmãos de ego é determinada pela posição do pai em relação a outros membros de sua geração; e o fato da idade real relativa ser ignorada fora do grupo de irmãos produz uma situação na qual “irmãos mais velhos”, “irmãos do pai” e até “irmãos do avô” podem ser mais jovens do que ego em termos de idade real. Nesse contexto de relações há um segundo sistema de classificação que usa a terminologia geracional de parentesco agnático para indicar a distância hierárquica para o que Chernela (1982, 1993) chamou de “classes de geração”. Conforme esta autora (1982: 62-64), a terminologia é usada de dois modos: de um lado, serve como um esquema classificatório no qual os sibs de um grupo linguístico classificados em “netos”, “tios” e “avôs”, paradoxalmente, têm a posição hierarquicamente invertida, os “netos” ocupando a posição mais alta da hierarquia, os “tios” a do meio e os “avôs” a mais baixa escala. O esquema classificatório é ligado ao sistema de referência e vocativo com termos de geração aplicados reciprocamente às três classes, que para os *ye'pâ-masa* são: *para-mií* (neto), *meé* (tio) e *yěkǎ* (avô). Como exemplo, abaixo estão apenas os termos masculinos no singular:

Tabela 3. **Termos de referências e vocativos (masculinos no singular) entre classes geracionais agnáticas**

Classe do emissor	Classe do receptor		
	<i>para-mií</i> (neto)	<i>meé</i> (tio)	<i>yěkǎ</i> (avô)
<i>para-mií</i> (neto)	<i>ma'mí/nihá!</i> (irmão!)	<i>meé!</i> (tio!)	<i>pakêroho!</i> (avô!)
<i>meé</i> (tio)	<i>meekǎhǎ!</i> (sobrinho!)	<i>ma'mí/nihá!</i> (irmão!)	<i>meé!</i> (tio!)
<i>yěkǎ</i> (avô)	<i>makǎkǎhǎ!</i> (neto!)	<i>meekǎhǎ!</i> (sobrinho!)	<i>ma'mí/nihá!</i> (irmão!)

Para esse contexto de relações foram vistas algumas respostas relacionadas a ordem de emergência mítica dos clãs/grupos e/ou de ocupação histórica dos mesmos no território. A partir dos bará, Jackson (1983:74) explica que o uso de termos entre indivíduos de idades não relativas (“neto”, “tio” e “avô”), vem de como se entende o espaço de tempo durante a emersão da série de ancestrais dos sibs: diante do grande número de irmãos, o mais velho, tendo nascido anos antes que o mais novo, já teria filhos ou netos, quando este veio a nascer. Assim, este chama os filhos do irmão mais velho de sobrinhos ou netos, que reciprocamente o chamam de tio ou avô. Por isso, hoje, pode ser visto um indivíduo de posição mais alta na hierarquia referir-se a outro de posição mais baixa como sobrinho ou neto e, ao contrário, este é chamado por àquele de tio ou avô, apesar de possuírem idades muito próximas.

Ainda para Jackson (1983) outra maneira de indicar a baixa classificação de um sib é sugerir, a partir dos mitos de origem, que seus ancestrais não estavam deste o início da viagem pelo Rio de Leite, mas embarcaram depois e em outras corredeiras à montante, isto é, após a emersão principal dos grupos linguísticos e de seus sibs originários, o que sugere que um sib nascido à montante seja visto como distante dos primeiros. Outro método de indicar a classificação muito baixa de um sib, é alegar que se trata de um “novo” membro do grupo linguístico, com sugestão de que ele teria sido originalmente um grupo “makú”. As duas explicações, de fato, são também comuns entre os *ye'pâ-masa*.

Para Andrello (2016: 81-82) esse aspecto das relações agnáticas diria respeito a variável temporal constituinte do gradiente da ideia de personitude no Uaupés, de acordo com o qual os clãs ou grupos maiores (“mais velhos”) situam-se idealmente à jusante porque teriam chegado antes, ao passo que os mais novos que se situam a montante (a “gente das cabeceiras”) encontraram seus territórios mais tarde, quando os primeiros já possuiriam filhos e netos, motivo pelo qual são considerados seus avós. Mas essa ordem só se mantém se não houver variação em termos de crescimento, onde crescer é descer na escala espacial e subir na escala hierárquica/temporal. Pois, com base na histórica dos tukano, Andrello (2016: 92-93) observa que quando um determinado clã deixa de crescer pode ocorrer uma inversão de posições, onde, com o tempo, gente de clã inferior passa a referir-se a membros de clã superior como tios e avôs. Nesse esquema, não crescer significa deixar de ser neto ou sobrinho para tornar-se, com o passar do tempo e do ponto de vista de outro, tio ou avô. Assim, o crescimento diferencial dos clãs incide no reconhecimento de posições hierárquicas.

Vianna (2017: 162), para uma realidade mais ao nordeste dos Tukano, também compara que, à diferença dos kuripako, fratria baniwa do alto Içana (ver Journet 1995), entre os quais os clãs podem ser classificados como “irmãos mais velhos” e “irmãos mais novos”, no caso dos hohodeni, fratria baniwa do Aiari, há além da ordenação por germanidade, um segundo tipo de ordenamento, o de “chefes” e “servos”, que se formula pelos termos de parentesco entre gerações alternadas de “avô” e “netos”. Assim, há uma classificação pela disposição horizontal da germanidade e outra pela disposição vertical em gerações alternas. Nos dois casos a senioridade é importante, mas invertidas. Com esses dualismos que uma fratria pode assumir no ordenamento dos clãs, aponta-se que o idioma da germanidade nem sempre é o adequado a toda a fratria, sendo necessário considerar ainda outro idioma, o das gerações alternas associadas a funções.

Retornando aos Tukano, a ideia, baseada no contexto de disputa de posição entre os dois primeiros clãs no Papuri, *yu'ûpuri* e *ye'pârã*, no passado, pode abrir também alguma explicação para a situação dos *ye'pârã pãresi* de Pari-cachoeira, no alto Tiquié, cuja ascensão reivindicada na hierarquia, mas contestada por outros clãs *ye'pâ-masa*, parece se dever ao fato do seu crescimento, com onze seguimentos (Afonso Machado [1983], em Brandão Diniz 2023: 313), somado ao local bem situado do ponto de vista dos grupos e favorável na relação com os estrangeiros, o que foi estratégico para suas políticas e lhes valeu como um prestígio em relação aos demais clãs e outros grupos na região (ver ainda a questão mais a frente). Contudo, parece não ter ocorrido o mesmo com os *irêmiri âhûsîro* do médio Tiquié que também tiveram prestígio nesse rio por terem sido os primeiros a chegar nele, estabelecido os trechos a outros que chegavam mais tarde e representado as primeiras relações de comércio e políticas com os estrangeiros (M. Oliveira 2016) e que, apesar de seu significativo crescimento diante de outros clãs *ye'pâ-masa*, com cerca de seis locais ocupados no médio Tiquié e mais ou menos o mesmo número de seguimentos (Marinho 2012: 109), não tiveram maior elevação na escala hierárquica, ou no mínimo a perderam quando as relações com os estrangeiros se voltaram para outros clãs.

Importante dizer que os aspectos apontados para os Tukano orientais não servem somente aos clãs, mas é aplicado a várias escalas, de indivíduos, seguimento de clãs, clãs, classe de clãs e grupos linguísticos. Os *wa'ikâharã* (pira-tapuya), por exemplo, são tratados de “avôs” pelos *ye'pâ-masa*, mas nem por isso são considerados mais altos na hierarquia. As formulações acima, assim, possuem coerência e relações. Mas os elementos de classes de geração são possíveis de enxergar nos mitos mais antigos,

anteriores ao da emersão e da ocupação do território pelos grupos. Nesses mitos o protótipo de relação é entre avós e netos (masculinos e femininos). Isso já se encontra desde o princípio com a Avó ou o Avô do Universo e o(s) Neto(s) do Universo. Nos mitos seguintes, dos *bahuari masa* (gente do aparecimento), os avós não são necessariamente consanguíneos e quando o são os netos vêm de um filho deles que fica à parte ou fora morto, de modo que a ideia de filho/pai não está no episódio de relação dos avós e netos, sendo o filho e o pai os terceiros excluídos. Em certos episódios, o que será “neto” está de passagem ou chega de outro lugar, ou seja, o neto vem de fora, enquanto a avó ou avô é do próprio lugar. Com isso, apesar de serem chamados de “neto” e “avó/avô” são desconhecidos ou não se reconhecem como consanguíneos, ou seja, não precisa ser consanguíneo para chamar de “neto” e “avó/avô” entre dois indivíduos. Contudo, nos mitos, os netos, ainda que sejam novos, assumem o protagonismo da história e tornam-se poderosos em relação aos avós e outros, estes geralmente inimigos. Na região, ainda hoje a relação vista como ideal para o repasse de conhecimentos é aquela entre avós e netos/netas, ainda que entre pai/mãe e filho/filha isso também possa ocorrer. Para os filhos homens, por exemplo, não possuir mais o avô paterno é visto como um lamento. Assim, entre os Tukano orientais também existe a classificação de parentesco de geração alternada, mas de hierarquia invertida, de netos e avós.

Essa relação também é acompanhada do gradiente de personitude. “O clã servo (*-maakunai*) de algum modo está mais próximo da fronteira da humanidade, sobre isso, lembremos que avô (*-wheri*) é um termo vocativo muito utilizado nas relações transespecíficas”, diz ainda Vianna (2017: 162) acerca dos baniwa. Para os *ye'pâ-masa* e outros, nos mitos os avós, apesar de serem chamados de “gente” (*masa*), costumam ser “animais” (*wa'î-bikîrã*: peixes velhos)¹⁵, como anta, onça, cutia, inseto etc.. Na verdade, os animais são considerados avós entre todos os povos da região. São avós, mas não são “gente legítima” (*masa di'arã*). Entre os *ye'pâ-masa*, na classificação de hierarquia invertida, os “avós”, incluindo os *bayaróá* (músicos/cantores/bailadores – possuem a capacidade dos pássaros), os *yaîwa* (xamãs-onças) e os *mi'rô sî'arã* (acendedores de cigarro), estão abaixo da escala, apesar que os primeiros possuem grande prestígio. Ademais, certos clãs, ainda que considerados “novos” (*ma'mâ-piha*), porque incorporados depois, também são chamados “avós”. Pois, eles não estavam na

¹⁵ O termo *wa'î-bikîrã* sofreu contração e, atualmente, é ouvido como *wa'î-kîrã*.

emersão do grupo com os clãs originários e, assim, comumente lhes é atribuído a anterioridade “makú”, como já mencionado.

***Ni'kĩ pō'ra* (“filhos de um”)**

Para o Uaupés, às divisões internas dos grupos de descendência e exogâmicos (tukano, desana, wanana, tariana etc.), que são as unidades nomeadas a partir de um ancestral comum, tem sido usado o termo “clã” ou “sib”. Entre os *ye'pâ-masa*, para se referir a uma dessas divisões existe a ideia de *ni'kĩ pō'ra* (“filhos de um”), que a nova geração tem simplificado sob o termo *kura* (grupo – pl. *kurupa*), mas que também se aplica a grupo linguístico ou grupo exogâmico. Neste trabalho, para *ni'kĩ pō'ra* utilizamos “clã”¹⁶, enquanto para *kura*, na segunda acepção, usamos “grupo”. E, com única diferença à ideia de Marinho (2012)¹⁷, para divisão interna de um mesmo clã (que seria subclã) usamos “seguimento”, já que este não é nomeado.

Distribuição espacial de assentamentos

Sobre a distribuição espacial e social relacionados, o estudo de C. Hugh-Jones (1979) indica que, entre os Tukano orientais, haveria um modelo ideal de assentamento, em que os clãs em seus locais habitados estariam dispostos nos trechos do rio por ordem de hierarquia, iniciando com os maiores para os menores na escala, em sentido da foz para a cabeceira, até pela maior e menor oferta de recursos entre essas duas áreas. Um único exemplo dessa disposição foi conferido por Chernela (1982: 67; 1993: 93-98) entre os wanana do Uaupés. Mas, conforme esta autora descreve, aqui irmãos menores também são vistos situados em trechos de rio mais abaixo, juntos ou próximos de locais dos irmãos maiores, mais bem classificados, ainda que sem o controle propriamente das áreas. Contudo, para uma realidade mais palpável, C. Hugh-Jones (1979: 25) observa que, ainda que a ocupação de um território contínuo seja a característica ideal das categorias de descendência, na prática, os seus territórios se superpõe bastante, pois nunca há um padrão evidente de territórios contínuos e exclusivos. Para a autora, ao

¹⁶ Mantemos “sib” quando citamos algum autor que o utiliza.

¹⁷ Marinho (2012: 27) diz o seguinte: “Eu optei por usar clã para designar uma unidade econômica sociopolítica nomeada, territorializada e hierarquizada que reconhece um ancestral comum como fundador, e inter-relacionada aos outros clãs como sentimento de pertencer ao mesmo grupo linguístico [...]. Para nós, um clã é denominado de mahsã kura, união da terminologia de nikiporã, que literalmente quer dizer gente, grupo, linhagem, filhos. Para nos referirmos a um único clã utilizamos o termo Kurá. Aqui nesse trabalho sib. especificamente designa a classificação e a reespecialização da ordem hierárquica aos membros de um clã, por assim dizer, em famílias de um mesmo clã, porém em diferentes locais ou comunidade, portanto, a divisão interna dentro de um mesmo clã”.

longo dos rios haveriam então nexos sociológicos formados por localidades de afins, mas que, possivelmente, os grupos periféricos, aqueles de áreas mais distantes de um centro, seriam mais instáveis, onde não coincidiriam a unidade local ou o grupo linguístico com as unidades exogâmicas, pois aqui as relações de alianças seriam mais flexíveis. Por sua vez, Chernela (1981) chama atenção para os limitantes ecológicos como definidores de áreas onde as localidades podem se estabelecer e permanecer, o que faria com que as regras de casamento também estivessem condicionadas a esses fatores ecológicos.

Outros autores também atentaram para princípios que incluem a distribuição no espaço e as alianças de casamento. Goldman (1963) verifica a partir dos kubo do Cuduiari que no ambiente social multilíngue da região, definido pela regra de exogamia linguística, haveria um ambiente “aberto” para grupos de línguas distintas. Como já acenamos, ele descreve o casamento kubo como sendo o caso de endogamia linguística entre os Tukano orientais, mas onde a prescrição de exogamia segue existindo, entre fratrias formadas a partir dos próprios sibs internos, ao modo de como ocorre entre os baniwa, o grupo Arawak vizinho. Segundo o mesmo, o casamento entre o grupo deve sempre ocorrer entre indivíduos de localidades diferentes, mas de uma mesma área de rio. Ainda para ele quando um grupo pertencente a uma determinada fratria se muda de região, pode não mais ser identificado como pertencente à fratria original, ou seja, a mudança pode definir a identificação do grupo na fratria. Por sua vez, Árhem (1989) enfatiza para os makuna no Pirá-paraná o casamento como estruturador de relações sociais e políticas importantes, demonstrando que este grupo se casa com afins próximos e estabelece com eles relações de aliança política, econômica e ritual. A. Cabalzar (2000) considera entre os tuyuka do alto Tiquié o conceito de nexo regional, que seria uma micro-região formada por vários grupos locais, que coincidem com as próprias localidades, conectados também por relações políticas, rituais e econômicas. Analisando o espaço social das localidades tuyuka este autor dialoga com os trabalhos de Árhem (1989), que formula a ideia de “grupos de aliança local”, e Goldman (1963), que postula a fratria como um ambiente mais amplo, onde se difundem os mecanismos de exogamia. Para a ideia de nexo regional, A. Cabalzar argumenta que o domínio territorial de um grupo de descendência exogâmico pode sofrer inflexões resultantes de suas alianças, criando dois ambientes sociais, de centro e periferia, em que os assentamentos dos diferentes sibs estão refletidos nas suas estratégias de casamento, por exemplo, sendo que em territórios mais consolidados (áreas de ocupação mais antiga), a

distinção foz-cabeceira pode dar lugar à de rio-igarapé. Já Cayón (2013: 162-163) verifica outro modelo para os makuna, no passado, em que se podia estar tanto em um único rio como em outros vizinhos e afluentes, com os clãs de irmãos maiores no centro do território e os de irmãos menores na periferia, os primeiros resguardando a centralidade do que seria a vitalidade do grupo e os segundos a sua defesa.

Para a realidade dos *ye'pâ-masa*, qualquer forma ideal de ocupação do território, seja de assentamentos contínuos, paralelos ou concêntricos não se constata, sendo que seus clãs e seguimentos se encontram atualmente situados em rios diferentes, de maneira aleatória e até equidistante um dos outros, ainda mais porque com o contato colonialista a antiga concentração de clãs com assentamentos próximos, ou em mesmo local, sofreu dispersões a partir do Papuri. Soma-se que, ainda que faça sentido alguma ideia de distribuição, o acesso à recursos prevalece nas decisões de assentamento, o que pode ser conferido nas histórias das mobilidades e ocupações das novas áreas dos clãs que se dispersaram. Apesar de tudo, a ideia de uma distribuição ao longo do rio levando em conta a hierarquia existe. Os conhecedores *yãâhori di'ipeé*, por exemplo, concebem que o rio se identifica com *ye'pâ-pĩrô* (cobra-terra – ancestral dos *ye'pâ-masa*), de modo que as divisões de *siró* (baixo), *dekô* (meio) e *po'té* (cabeceira) daquele são as divisões do corpo desta em *dipôa* (cabeça), *dekô* (meio) e *pĩkôro* (cauda) e servem para classificar os clãs hierarquicamente. Além disso, grupos como tukano, desana, pira-tapuya, wanana, arapaso e tariana, situados nos baixos e médios cursos dos rios (Ucaiari, Tiquié e Papuri), também se referem aos que estão rio acima ou além, como tuyuka, bará, barasana, tatuyo, siriana, karapanã, kubewa etc., de *po'terikaharã* (“os da cabeceira”), a partir de um viés classificatório, de que já vimos algo mais acima.

Divisões classificatórias do grupo (cabeça, pescoço, meio e cauda)

Os *yãâhori di'ipeé* concebem quatro divisões ou séries hierarquizadas do grupo *ye'pâ-masa*, segundo as divisões do corpo de *ye'pâ-pĩrô* e a ordem de irmãos. Seguem os modos pelos quais elas são organizadas e referidas:

- 1) *dipôa* (cabeça) – *dipoka-kaharã* (os da cabeça) ou *mi'tarã* (os primeiros) – *masá ma'mî-simîa* (irmãos maiores)
- 2) *wamîtaha* (pescoço) – *wamîtaha-kaharã* (os do pescoço) – *aka-bihîrã* (irmãos menores) / *masá ma'mî-simîa* (irmãos maiores)

- 3) *dekô* (meio) – *dekô-kaharã* (os do meio) – *aka-bihírã* (irmãos menores) / *masá ma'mî-sîmia* (irmãos maiores)
- kumuá*
 - bayaroá*
 - yaîwa*
- 4) *pîkôro* (cauda) – *pîkô-kaharã* (os da cauda) ou *tîtotírã* (os últimos) – *aka-bihírã* (irmãos menores)
- yêkî-sîmia* (avós)
 - mî'rô sî'arã* / *mî'rô ko'terã* (acendedores / assistentes do cigarro)¹⁸

Abaixo as séries e nelas os clãs *ye'pâ-masa* distribuídos, como ouvi a partir dos *yââhori di'peé* e *yu'ûpuri pamô*¹⁹:

Tabela 4. *Ye'pâ-masa kurupa* (clãs *ye'pâ-masa*)
do ponto de vista dos *yââhori di'peé* e *yu'ûpuri pamô*

Série	Clã	Localidade ou situação
<i>Dîpoka-kaharã</i> (os da cabeça) ou <i>mî'tarã</i> (os primeiros) – <i>masá ma'mî-sîmia</i> (irmãos maiores)	<i>Yu'ûpuri (Wa'ûro)</i>	Piraquara (Papuri). Foi levado pelos brancos no tempo de exploração. Um seguimento havia ficado em Ananás (Ucaiari), mas também desapareceu.
	<i>Ye'pârã / Ye'pârã-sû'ri (Kui-seré)</i>	Com o desaparecimento do primeiro, se desdobrou nos dois de baixo. ²⁰

¹⁸ Do ponto de vista dos conhecedores, a função exercida antigamente pelos membros destes clãs era uma das mais importantes. Cabia a eles a responsabilidade de acender o cigarro dos xamãs, manter acessas as tochas, providenciar lenhas para o preparo de comidas e bebidas etc. (ver ainda Marinho 2012: 30).

¹⁹ A lista segue assim como foi concordada pelos informantes, incluindo localidade e situação – apenas os sinais de interrogação (quando o nome ou local não foi dito) e os colchetes são nossos. A listagem com um menor número de nomes foi ouvida pela primeira vez em 2013, em uma ocasião de caxiri entre os seguimentos dos *yââhori di'ipeé* e seus irmãos maiores *yu'ûpuri pamô*, em Santa Isabel do Rio Negro. Aqui, ambos os seguimentos moram no bairro Santa Inês e possuem áreas de roças para baixo, em direção do igarapé Tibahá, que acessam por uma estrada de terra e caminhos. Uma semana antes haviam se reunido em um ajuri de derrubada de roça e, então, se reencontravam para o caxiri e recordar o *mî'rô ma'a* (caminho do cigarro), o caminho de rio percorrido até a emersão dos grupos (ver mais abaixo). Os nomes foram listados em cerimônia. Mais tarde, em 2016, procurei os velhos Adão Figueiredo (*yââhori di'ipeé*) e Graciliano Pena (*yu'ûpuri pamô*) que concordaram em recordar a ordem dos nomes, quando anotei.

²⁰ O nome *Ye'pârã-sû'ri Kui-seré* foi dito assim mesmo. A parte *sû'ri* pode ser ouvida também como *sû'isu'i*. As formas *Ye'pârã*, *Ye'pâ*, *Ye'pârã-su'i* e *Ye'pâ-su'i* são comuns. Outros conhecedores diferenciam um clã chamado *Ye'pâ-su'i* mais abaixo. Ademais, existe ainda um clã chamado *Wese-mî Kui-seré* (com apelido semelhante ao daquele) que costuma ser colocado um pouco abaixo, mas ainda na primeira série hierárquica. Contudo, na lista este nome está muito baixo, iniciando a terceira série.

	<i>Kî'mâro (Wa'ûro)</i>	Piraquara (Papuri).
	<i>Ye'pârã / Séeribihi (Oyé)</i>	Pato (Papuri), Iauareté (Ucaiari) – família Maia.
	<i>Yu'úpuri (Oâ-kapea)</i>	Piraquara (Papuri). Foi levado pelos brancos no tempo de exploração. ²¹
	<i>Akîto (Yête-dîka)</i>	? (Papuri). Foi levado pelos brancos no tempo de exploração.
	<i>Bu'û (Di'ipeeri)</i>	?
	<i>Yu'úpuri (Tōaró)</i>	? (Papuri). Foi levado pelos brancos no tempo de exploração.
	<i>Yu'úpuri (Pamô)</i>	Bela Vista (Tiquié), Santa Isabel do Rio Negro – família Pena.
	<i>Yu'úpuri / Ĥ'rê-miri (Mimî-sii-peé)</i>	Melo Franco (Papuri), Taracuí (Ucaiari) – família Matos.
	<i>Yu'úpuri (Atâro)</i>	? (Papuri).
	<i>Ye'pârã (Me'rû)</i>	? (Papuri).
	<i>Yu'úpuri (Wasôro Marig̃)</i>	? (Papuri).
	<i>Yu'úpuri (Yai-piri Doag̃)</i>	Foi levado pelos brancos no tempo de exploração.
	<i>Akîto (Pa'tîro)</i>	? (Papuri).
	<i>Ye'pârã (Ku'kú)</i>	? (Papuri).
	<i>Ye'pârã (Bîr̃)</i>	? (Papuri).
	<i>Yu'úpuri / Akîto (Yîrã-pee)</i>	Ananás e Taracuí (Ucaiari) – família Menezes.
	<i>Ĥ'rê-miri (Sarraró)</i>	Acariquara (ig. Paca, Papuri).
	<i>Ĥ'rê-miri (Sa'kuró)</i>	Monfort (Papuri), Jandu-cachoeira (ig. Umari, Tiquié) e Bela Vista (Tiquié).
<i>Wamîtaha-kaharã</i> (os do pescoço) – <i>aka-bihírã</i> (irmãos menores) / <i>masá</i> <i>ma'mî-sîmîa</i> (irmãos maiores)	<i>Yu'úpuri (Bu'û-bera)</i>	? (Ig. Cabari, Tiquié) – família Barreto.
	<i>Yãã-ohori (Di'i-peé)</i>	Santo Antônio e Maracajá (Tiquié), Tabocal (Teiá), São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro) – famílias Sarmento, Figueiredo e Moura.
	<i>Bu'û (?)</i>	Bela Vista (Tiquié), Santa Isabel do Rio Negro – família Pimentel.
	<i>Yu'úpuri (Meri)</i>	? (Papuri).
	<i>Akîto (Kohōpa)</i>	Vila Nova (Tiquié) e Taracuí (Ucaiari).

²¹ Ao serem perguntados por um nome da lista de outros, chamado *Ye'parã Oâ-kapea*, meus interlocutores, embora não o incluíram na sua, disseram que este também veio do primeiro *Ye'parã*, mas não sabem mais de sua existência. Penso que após o sumiço de *Yu'úpuri Oâ-kapea* aquele tenha assumido o apelido idêntico. O velho Avelino Neri, *Ĥ'rêmiri sa'kuró*, certa vez me informou que os *ye'parã oâ-kapea* se extinguíram.

	<i>Wese-mií (Kui-seré)</i>	?
	<i>Ye'pâ-sũ'ri (Ta'áro O'me-perí)</i>	? (Papuri), Uira-poço (Tiquié) e Santa Isabel do Rio Negro.
<i>Dekô-kaharã</i> (os do meio) – <i>aka-bihírã</i> (irmãos menores) / <i>masá ma'mí-símã</i> (irmãos maiores)	<i>Ĭ'rê-miri / Āhû-sïro (Tuûro)</i>	? (ig. Esteio, Tiquié), São Francisco, Santa Luzia, São José e Barreira (Tiquié), Balaio (ig. Iá, Cauaburi), São Gabriel da Cachoeira e Santa Isabel do Rio Negro – famílias Sampaio, Azevedo e Peixoto. ? (ig. Turi, Papuri).
	<i>Kî'mâro (Uu-osoá)</i>	Bela Vista (Tiquié) e São Gabriel da Cachoeira.
	<i>Akêto (?)</i>	? (Papuri)
	<i>Yâã-ohori (Dika)</i>	Caruru e São Tomé (Tiquié).
	<i>Akêto (Yai-utiá)</i>	? (Papuri).
	<i>Akêto (Yai-toró)</i>	? (Papuri).
	? (<i>Wapê-kara-bihírã</i>)	? (Papuri).
	<i>Yu'úpuri (Yairó)</i>	? (Papuri).
	<i>Akêto (Baá)</i>	? (ig. Turi, Papuri). [Assistente de cigarro]
	<i>Ĭ'rê-miri (Bayâ)</i>	? (ig. Japú, Ucaiari), Serrinha (Papuri), Tiradente (Teiá), Paxiquari e Timoni (rio Negro) e Santa Isabel do Rio Negro – família Venâncio.
	<i>Ye'pâ (Āpi-kerí)</i>	Pari-cachoeira (Tiquié) e Taracuí (Ucaiari).
<i>Pîkô-kaharã</i> (os da cauda) ou <i>títotírã</i> (os últimos) – <i>aka-bihírã</i> (irmãos menores)	<i>Doê (Bîpê)</i>	Coró-coró (Tiquié) e São Gabriel da Cachoeira.
	<i>Āhû-sïro (Ye'eró)</i>	? (Papuri).
	<i>Ye'pârã (Nuhîro / Yîhîróá)</i>	? [Juquirá] (Ucaiari) e São Gabriel da Cachoeira.
	<i>Ĭ'rê-miri (Boso-kaperí)</i>	Taracuí (Papuri).
	<i>Yu'úpuri (Umû-si'si)</i>	? Foi levado pelos brancos no tempo de exploração.
	<i>Bu'û (Yîarã)</i>	? (baixo Tiquié)
	? (<i>Yâmîro</i>)	? (Ucaiari).
	? (<i>Aru-peerí</i>)	? Foi levado pelos brancos no tempo de exploração.
	? (<i>Yai-toró</i>)	? Foi levado pelos brancos no tempo de exploração.
	<i>Ye'pâ Baí (Bosô)</i>	Caruru-cachoeira (Tiquié).

Como atestam Maia & Andrello (2019: 56-57), a disposição entre as unidades que compõem a lista geral dos clãs *ye'pâ-masa* corresponde ao modo como cada conhecedor atribui sentido ao conjunto geral de que faz parte, sendo que os acontecimentos que ensejam o aparecimento dessas unidades, suas relações e localização, correspondem a um ponto de vista específico e interior ao sistema, e que certamente difere de outros possíveis. O alinhamento e o estabelecimento de consensos parciais entre esses pontos de vista eram no passado objeto de diálogos cerimoniais que ocorriam por ocasião das visitas que um clã fazia ao local de outro, seja de irmãos maiores, menores ou cunhados, e são ainda hoje conhecidos por *mu'rô tu'asehé* (disposição do cigarro), *mî'rôpagî uúsetisehe* (discurso da planta de tabaco – ou apenas “discurso do cigarro”) e *mi'rô ma'a* (caminho do cigarro).

Quando perguntado acerca das divisões classificatórias a partir do corpo de *ye'pâ-pîrô*, o velho Carlos Moura (2021), *yãâhori di'ipeé*, preferiu falar do *mirôgî* (pé de tabaco) para classificar os clãs. Na imagem do pé de tabaco, cada clã é representado por uma folha e os irmãos maiores em ordem próximos às raízes do caule são os primeiros, seguidos acima pelos irmãos do meio e estes mais acima pelos irmãos menores que são os últimos, em direção da inflorescência. Essa é uma outra maneira de verificar a disposição dos clãs. Quem melhor demonstrou esse esquema foi J. R. Barreto (2012: 67-71), quando tratou do “discurso do cigarro” a partir dos *yu'ûpuri bu'û-bera*. Segundo o mesmo, nesse discurso, os especialistas descrevem a formação dos grupos e dos sibs, apresentando-os em hierarquia, junto a fundamentação de suas diferenças.

De acordo com os conhecedores *yãâhori di'ipeé*, o discurso ocorre na última manhã e como encerramento do *po'osehé* (dabucuri – que comumente dura três dias), em que um *kumû* e um *wiôgi/bayâ* do clã/seguimento, na condição de *mî'rô masa* (homens do cigarro), iniciam o fumo de dois grandes cigarros, repassam para os homens bailadores sentados em duas filas frente à frente, e vão se alternando na narração cantada, com acelerações, entonações e sustentação maior da sílaba final de cada trecho, da subida dos ancestrais pelo rio primordial, com paradas em diversos lugares, sua emersão neste mundo e outros feitos, com destaque para a ordem classificatória de nascimento dos representantes dos grupos/clãs (ver ainda Alves da Silva [1962] 1977: 311-312). Maia & Andrello (2019: 57) também explicam que esse ato, chamado *masa kurúpa beseweró* [“indicação dos grupos”], prestava-se a renovar a força de vida de todos que compunham a lista, revalidando o ordenamento hierárquico que espelhava a sequência de surgimento dos grupos e reafirmando seus diferentes papéis rituais.

Como ainda observam estes mesmos autores (Maia & Andrello 2019: 60-61), a posição na hierarquia é objeto de conhecimento especializado e somente homens mais velhos e pertencentes a clãs de prestígio gozariam da prerrogativa de elencar tais unidades e sua ordem. Assim, embora haja um maior consenso em relação aos clãs de irmãos maiores e de irmãos menores, costuma existir incertezas entre as séries intermediárias (1 e 2 acima). Na verdade, nestas as posições giram em torno de disputas, além de casos daqueles que não sabem mais identificar a posição a partir do próprio clã.

Analisando a dinâmica de papéis sociais, C. Hugh-Jones (1979) verificou que internamente os grupos da região se organizam ideal e hierarquicamente em: chefes, guerreiros, músicos/cantores/bailadores, xamãs e servos. O esquema se reproduziria dentro de cada clã e no núcleo familiar. No quadro que apresentamos acima esses papéis seguem a ordem: 1) chefes (*wiôrã*), 2) guerreiros (*upî-masa*), 3) xamãs (*baserã*) e 4) assistentes de cigarro (*mi'rô ko'terã*).

Como já apontado, em relação aos outros grupos de mesma família linguística, os *ye'pâ-masa* se destacam ainda pela quantidade de clãs, entre 20 a 50, a depender do conhecimento do narrador, embora continuam sendo listados nomes de alguns clãs que, segundo a expectativa do grupo, teriam ido embora da região (para o estado do Pará) ou sido extintos, caso de irmãos maiores do topo do elenco e outros.

Na lista dos *yãâhori di'ipeé* e *yu'ûpuri pamô* acima constam 48 clãs, dos quais de dois não se diz nada, de 10 se sinaliza que já não existem factualmente (oito foram levados pelos brancos, um se desdobrou em dois, mas que ao que tudo indica um destes não tem mais descendentes), de modo que sobram 36, apesar que um ou outro destes pode também não mais existir (principalmente entre os localizados no Papuri), sendo que a lista dos realmente existentes hoje pode ser menor. Entre os citados, apenas alguns foram bem localizados. Importante dizer que outros *yãâhori di'ipeé* e *yu'ûpuri pamô* podem proferir listas com nomes e ordem diferentes. Na lista apresentada alguns possuem dois nomes separados por / (barra) porque cada um foi empregado por conhecedor diferente. Ademais, se nota que nem todos os clãs *ye'pâ-masa* também conhecidos foram listados acima, ou porque não são lembrados pelos informantes da lista ou porque estão envolvidos em disputa. Para um panorama geral, algumas listas de clãs *ye'pâ-masa* foram publicadas ao longo do tempo. Em algumas delas os clãs estão localizados, incluindo o nome em português das respectivas famílias, o que permite ver com mais exatidão a totalidade e a extensão geográfica do grupo. As listas mais importantes podem ser conferidas em:

- a) Fulop (1956) – colheu entre os *ĩ'rêmiri sararó* do Papuri uma lista de 50 clãs distribuídos em duas divisões (listas “A” e “B”);
- b) Alves da Silva ([1962] 1977: 75-76; 1966: 200-201) – a partir de vários informantes do Papuri, Tiquié e Uaupés lista 36 clãs, distribuídos em três divisões: mais importantes, menos importantes e “dos pés”;
- c) Afonso Machado (1984, em Brandão Diniz 2023: 306-307), *ye'pârã pãresi* do Tiquié – elenca 36 clãs distribuídos em quatro divisões: “classe superior”, “classe nobre”, “classe médio” e “classe inferior”;
- d) Gentil (2005: 45-48), também *ye'pârã pãresi* do Tiquié – após anos de pesquisa e a partir de diversos informantes, lista 47 clãs;
- e) Arlindo Maia (Maia & Andrello 2019), *ye'pârã oyé* do Papuri/Uaupés – em tabela que veio elaborando desde os anos de 1990, informa uma lista de 47 clãs distribuídos em quatro divisões ou “blocos”:

- 1) *masá ma'mî-sîmîa* (irmãos maiores)
- 2) *akabihi-sîmîa kurua* (grupo dos irmãos menores)
 - ma'ma kurua* (grupo dos novos)
 - bikîtiro kurua* (grupo dos velhos)
- 3) *wi'sêri kumua / wi'sêri bayaróá* (casa de *kumuá* / casa de *bayaróá*)
 - yěki-sîmîá* (avós)
- 4) *mî'rô ã'yânîro ko'tekarã* (preparadores de cigarro);

- f) Isidro (em Rodrigues 2012: 95), *kî'mâro* do Papuri²² – ainda que sem listar os nomes, também disse que os *ye'pâ-masa* possuem três divisões principais:

²² Conforme Rodrigues (2012: 94) Isidro pertence ao clã *kî'mâro* que, na versão dos *ye'pârã oyé*, de alta hierarquia, foi incumbido pelos irmãos maiores de ser uma espécie de guardião a respeito dos conhecimentos da cultura dos *ye'pâ-masa*. Sobre este papel, reproduzimos igualmente a narrativa dos *ye'pârã oyé* que diz o seguinte: “Ao partirem para Iauareté, os dois irmãos [*Yu'úpuri Wa'ûro* e *Ye'pârã Oyé*], pediram a seus avós [tratamento dado a grupo da terceira categoria da ordem de classificação] do grupo *Kî'mâro-pô'ra*, filho de *Kî'mâro*, cujos descendentes hoje são conhecidos como *Wi'seri Kumua* ou *Wi'seri Bayaró Kurua* [“grupo da casa dos *kumuá*” ou “grupo da casa dos *bayaróá*”], para que ficassem no Turí-igarapé a fim de tomar conta daqueles lugares onde os *Pa'mîri-masa* tinham feito suas histórias. E assim, até hoje os *Kî'mâro-pô'ra* têm várias comunidades localizadas nesse igarapé. E é por esse motivo que os membros desse grupo *Ye'pâ-masa* conhecem mais detalhadamente os nomes das casas sagradas que os *Pa'mîri-masa* que habitam nessa região” (Maia & Maia 2003: 101 – colchetes nossos). Em Piedade (1997: 37), explica-se que os *kî'mâro* são o clã de mais alta hierarquia *ye'pâ-masa*.

- 1) *masá ma'mî-sîmia* (irmãos maiores)
- 2) *deko-kaha kurua* (grupo do meio)
- 3) *dîsari kura kuharã* (grupo dos últimos);

g) Marinho (2012: 45), a partir dos *ĩ'rê-miri ãhûsiro* do Tiquié – também apresenta uma lista de 21 clãs distribuídos em três divisões (embora os cabeça, *Doetihiro* e *Ye'pâ Sũ'riá*, não representariam clãs propriamente):

- 1) *dîhpokarikahrã* (os da cabeça)
- 2) *mahsã ma'misîmiã kurare* (grupo dos irmãos maiores)
- 3) *mahsã ma'misîmiã a'kabihirã kurare* (grupo dos irmãos maiores / menores);

h) Luciano Barreto (J. R. Barreto 2012: 119-123), *yu'ûpuri buû-be'ra* do Tiquié – indica também 37 clãs distribuídos em três divisões: “primários”, “secundários e [últimos].

Como se pode notar, costuma-se dividir o grupo em três ou quatro divisões principais. A divisão 2, “classe nobre”, dos *ye'pârã pâresi* também seria a divisão 2, *wamîtaha-kaharã*, entre os *yãâhori di'ipeé*. As divisões 3 e 4 dos *ye'pârã oyé* estariam reunidas somente na divisão 3 de outros acima.

À propósito, do ponto de vista dos *yãâhori di'ipeé* o clã *ye'pârã pâresi*, originalmente faria parte da divisão 3 e teria o papel de *yaî*. Por conflitos xamânicos que levaram a doenças ainda em Piraquara, no Papuri, eles teriam ficado à margem de outros irmãos. Quando souberam da segunda viagem que os *yãâhori di'ipeé* faziam ao Tiquié, eles fizeram junto a travessia até esse rio. Aqui, logo abaixo do atual local de Pari-cachoeira, para evitar outros conflitos, os *yãâhori di'ipeé* se afastaram e lhes deixaram aquela localidade (ver Capítulo 3). Com o tempo, situados neste ponto do alto Tiquié, isso teria favorecido as relações e o prestígio com os brancos, quando passaram a se colocar em posição de destaque e acima de outros irmãos. Os *yãâhori di'ipeé* de Santo Antônio e Maracajá ainda lembram que quando, em 1990, no contexto de demarcação do território, quando escreveram a sua versão da ocupação da área (ver Anexo 1), tiveram reação dos *ye'pârã pâresi*. Tanto na lista dos *yu'ûpuri pamô* e *yãâhori di'ipeé* acima como pelos *yu'ûpuri buû-be'ra* e *ĩ'rê-miri ãhûsiro* (J. R. Barreto 2012; Marinho 2012) eles não aparecem. Já para os próprios *ye'pârã pâresi* as coisas se

deram ao contrário, isto é, eles é que teriam chegado primeiro, não por terra, mas pelo rio, fazendo o percurso do Uaupés e Tiquié, e distribuído as áreas aos demais que vieram depois (Afonso Machado [1983], em Brandão Diniz 2023).

Entre os *ye'pâ-masa* haveriam duas linhas a partir de dois irmãos maiores, relacionadas a funções sociais e rituais (entre os *pa'mâri masa* existe a ideia de duplo, a partir de dois irmãos). Assim, certa vez, ouvi o *kumû* Popó que dizia: “Essa é a linha de *Doêtihiro*... essa é a linha de *Ye'pâ-sũ'ri*”, para marcar os clãs *ye'pâ-masa*. Mas não é simples, já que as ordens variam e o sistema é complexo. Entretanto, na narrativa de Moisés e Tiago Maia (Akâto & Ki'mâro 2004)²³, *ye'pârã oyé*, por exemplo, se vê duas linhas de clãs que descendem de *Yu'ûpuri* e *Ye'pârã*. Já Luciano Barreto (J. R. Barreto 2012: 65-66), *yu'ûpuri buû-be'ra*, indica uma divisão um pouco diferentes, de *Yu'ûpuri* (*Wa'ûro*) e *Î'rêmiri* (*Sararó*), embora se explica que este último inicia a segunda série, como também atestam outras listas. Entre os *yãâhori di'ipeé*, *Yu'ûpuri* e *Ye'pârã* (ou *Ye'pâ-sũ'ri*) são também o primeiro e o segundo dos *ye'pâ-masa*. Os *yãâhori di'ipeé* situam-se na série 2 das divisões que apresentam. São da linha em que havia o próprio *Yu'ûpuri* (*Wa'ûro*), seguido de outro *Yu'ûpuri* (*Oâ-kapea*). Os *yãâhori di'ipeé* eram próximos deste segundo. Em outros momentos os *yãâhori di'ipeé* também são chamados de *yu'ûpuri yãâhori* ou *yu'ûpuri di'ipeé*.

***Buhikã'sehe wame* – os apelidos dos clãs**

Segundo os *yãâhori di'ipeé*, os apelidos/epítetos (*buhikã'sehe wame* – “nome engraçado/jocoso”) dos clãs vieram de uma situação específica e jocosa:

Vou lhe contar à parte uma “sacanagem” que ocorreu:

Em um determinado momento [o informante não disse quando, mas trata-se de um momento após a emersão], houve um ato para cada homem experimentar o “sabor” [da vagina] da mulher. *Doêtihiro* organizou e disse como tinham que fazer. A cada vez, ele perguntava como tinha sido, ao que cada um respondia fazendo algum comentário. Não lembro de tantos... Quando voltou: “Tem muito cabelo!”, disse *Yu'ûpuri*. Nesse momento seus irmãos riram e disseram que por isso ele iria ser chamado *Wa'ûro* [“coisa cabeluda”]. Com os demais sucedeu da mesma maneira. Outro *Yu'ûpuri* teria ficado com o olho opaco [esclerose múltipla], por isso foi chamado *Oâ-kapea* [“olhos de mucura”]. “Muito pequenininho”, respondeu um outro *Yu'ûpuri*. Com isso os demais disseram que ele seria chamado *Mimî-sii-peé* [“bunda’ de beija-flor”]. Na vez de *Yãâhori*, ele disse: “Molhadinho e macio!”. Assim ele foi chamado *Di'i-peé* [“buraco/jazida de argila”]. Os descendentes deles herdaram os

²³ Ver ainda Andrello (2006: 401) e Maia & Andrello (2019).

apelidos. (Adão Figueiredo, em anotações, 2017 – os colchetes são nossos)

De acordo com Andrello (2022: 60), ao contrário dos nomes não se costuma contar [aos estranhos] a origem dos apelidos, dos clãs e pessoais, mas, em geral, eles são atribuídos por irmãos maiores e menores ou cunhados. Como nota S. Hugh-Jones (2002: 60), entre os apelidos pessoais, alguns vêm dos pais e parentes, mas muitos constituem parte das provocações jocosas características das relações entre afins de sexo masculino. Mas, apesar que vindos de episódios jocosos, os apelidos dos clãs são de uso do cotidiano e podem ser proferidos publicamente e isso não causa nenhum constrangimento, mas um ânimo entre as partes. Ao contrário, dos apelidos pessoais, hoje quase em desuso, os apelidos dos clãs são bastante usados.

Nomes pessoais

Os *yããhori di'ipeé* possuem a seguinte lista de nomes pessoais (nomes de alma), *ehêri-põ'ra basé'ke wame* (nome de alma cerimonial)²⁴:

Tabela 5. *Basé'ke wame* (nomes cerimoniais) dos *yããhori di'ipeé*

Masculinos	Femininos
<i>Doê</i>	<i>Ye'pário</i>
<i>Ãhû-sïro</i>	<i>Duhigó</i>
<i>Ë'rê-miri</i>	<i>Yu'sïo</i>
<i>Bu'ú</i>	<i>Pĩrô-duhió</i>
<i>Akêto</i>	<i>Yïgó</i>
<i>Séeri-bihi</i>	<i>Yu'û-pako</i>
<i>Yu'û-puri</i>	
<i>Yãã-ohori</i>	
<i>Kĩ'mâro</i>	
<i>Wese-míí</i>	

²⁴ Os nomes foram repassados ainda por Matias Sarmiento (em memória). Com o tempo, eles foram atestados por Ernesto Figueiredo (2004) e Carlos Moura (2021). O que varia é somente a ordem dos três primeiros nomes. Os nomes masculinos pelos dois também iniciam por *Doê*, seguido por *Yu'û-puri*, *Ãhû-sïro*, ... (Ernesto) ou *Ãhû-sïro*, *Yu'û-puri*, ... (Carlos), enquanto os nomes femininos iniciam por *Ye'pário*, seguido por *Duhigó*, *Yu'û-pako*, ... (Ernesto) ou *Duhigó*, *Pĩrô-duhió*, *Yu'û-pako*, ... (Carlos).

Assim listados, esses nomes estão a serem utilizados à medida das gerações. Do ponto de vista dos *yãâhori di'ipeé*, o nome *Doêtihiro* é reservado aos irmãos maiores da primeira divisão hierárquica. O mesmo também não é usado para nome de clã. Acerca disso, observa-se que *Doêtihiro* não foi da geração dos *pa'mâri masa* (gente de emersão), mas de uma geração anterior a esses, a dos *ĩtâ-masa* (gente-pedra).

Ainda de acordo com a tradição dos *yãâhori di'ipeé*, os nomes foram entregues na Casa do Céu. Lá eles refletiam brilhos dourados e estavam dentro de cuias suspensas por suportes espiralados em cima de duas sequências de bancos (em uma casa tradicional, as duas sequências de bancos são também as duas sequências de esteios centrais): na primeira sequência estavam os nomes masculinos e na segunda sequência os nomes femininos (K.5.A.2). Após isso, à medida dos acontecimentos, esses mesmos nomes vão reaparecendo já com os seus respectivos donos, a partir do Lago de Leite até a cabeceira do igarapé Macucu, afluente direito do Papuri. Quando àqueles surgiam *Doêtihiro* dava-lhes os respectivos nomes. Assim, entende-se que esses nomes são do tempo da gente de emersão. As traduções e os significados, assim como os locais de surgimento dos nomes, são os seguintes²⁵:

Tabela 6. **Significados e locais de surgimento dos nomes masculinos**

Nome	Tradução ou significado	Lugar de surgimento
<i>Doê</i>	Traíra; constelação de mesmo nome (no poente)	<i>Warõro Goro Wi'i</i> (sem tradução – na cabeceira ig. Macucu)
<i>Ãhû-sĩro</i>	“Beijú estendido [em jirau para tomar sol]”	?
<i>Ĩrê-miri</i>	Rouxinol (“pássaro de pupunha”)	?
<i>Bu'ú</i>	Tucunaré; constelação de mesmo nome	<i>Diâ Ewĩra Wi'i</i> (Casa da Argila Amarela – no baixo Ucaiari)
<i>Akãto</i>	?	<i>Diâ Bĩka Wi'i</i> (Casa da esp.

²⁵ As traduções e os significados dos nomes foram dados pelos próprios velhos *yãâhori di'ipeé* após serem perguntados. Já os lugares de surgimento dos nomes foram retirados da versão mais ampla da história mítica apresentada pelos mesmos.

		Caba [que cava areia] – em Matapi, médio Ucaiari)
<i>Séeri-bihi</i>	Pau de fazer cova [para plantar maniva]; constelação de mesmo nome	<i>Diâ Warôro Goro Wi'i</i> (sem tradução – na cabeceira ig. Macucu)
<i>Yu'û-puri</i>	“O que flutua equilibrando-se”	<i>Diâ Ôpekô Ditará Wi'i</i> (Casa do Lago de Leite); <i>Muhipûu Wi'i</i> (Casa do Sol – no Papuri)
<i>Yãâ-ohori</i>	“Flor de pinu-pinu [esp. urtiga]”	<i>Diâ Ohôritiri-paa Wi'i</i> (Casa de Petroglifos – em Itapinima, baixo Ucaiari)
<i>Kî'mâro</i>	Esp. gafanhoto [amarelo] (“[parte] do verão”)	<i>Îmâkoho Wî'ró Pa'ti</i> (Camada de Dia e de Ar)
<i>Wese-mií</i>	“O que traz roça”	<i>Diâ Ohôritiri-paa Wi'i</i> (Casa de Petroglifos – em Itapinima, baixo Ucaiari)

Tabela 7. Significados e locais de surgimento dos nomes femininos

Nome	Tradução ou significado	Lugar de surgimento
<i>Ye'pârio</i>	Terra (fem.)	<i>Diâ Wi'i</i> (Casa Aquática – baixo Ucaiari);
<i>Duhigó</i>	Mulher sentada	<i>Diâ Wi'i</i> (Casa Aquática – baixo Ucaiari);
<i>Yu'sô</i>	“O que flutua de forma plana”	?
<i>Pîrô-duhió</i>	“Cobra que plana (fem.)”	<i>Diâ Wi'i</i> (Casa Aquática – baixo Ucaiari)
<i>Yÿgó</i>	Mulher morena	?
<i>Yu'û-pako</i>	“Mãe que flutua”	<i>Diâ Ôpekô Ditará Wi'i</i> (Casa do Lago de Leite);

Nos clãs das três primeiras séries (cabeça, pescoço e meio) a média gira em torno de dez nomes masculinos e seis nomes femininos. Aqui os nomes não variam tanto. Mas, em relação aos *yãâhori di'ipeé*, outros clãs dessas séries podem possuir um

ou outro nome pessoal que difere. Como se disse, os nomes vieram do tempo da gente de emersão. Diferentemente, entre os clãs da última série (cauda) os nomes variam e incluem outros, pois entre eles (avós e assistentes de cigarro) há os que teriam sido agregados após a emersão e, do ponto de vista dos clãs mais altos, não possuiriam os mesmos nomes.

Nesse sistema, os nomes pessoais masculinos da média de nomes são também os nomes de alma²⁶ dos clãs das três primeiras séries. Em se tratando de cerca de três dezenas de clãs, aqui geralmente os nomes se repetem. Assim, cada clã é chamado por um composto formado por um nome de alma e um apelido que o complementa diferenciando-o dos demais (exemplo: *yu'úpuri wa'ûro*, *yu'úpuri yête-dîka*, *ĩ'rêmiri sararó*, *ĩ'rêmiri sa'kuró*, *yâãhori di'ipeé*, *yâãhori dîka* etc.). Quando o apelido se refere a membros de um clã comumente é seguido do termo *põ'ra* (descendentes, filhos) (exemplo: *sararó põ'ra*, *di'ipeé põ'ra* etc.). Desse modo, como já pontuaram Maia & Andrello (2019: 65), é tentador cogitar que a maioria, mas não exclusivamente, dos vários clãs que portam o mesmo nome correspondam a divisões sucessivas de um clã original, possivelmente devido ao crescimento demográfico. Mas, como explicam os mesmos autores, não seria por um processo de segmentação sucessiva que se entenderia as repetições de nomes ou as associações de certas séries de clãs do segundo grupo a um clã específico do primeiro, isto é, uma série de irmãos menores ligada a um irmão maior. Ainda de acordo com os mesmos, tais conexões entre clãs indicam que sua força de vida está no mesmo cigarro cerimonial [cujas falas de evocações de coisas e casas espirituais que percorrem seriam mais ou menos as mesmas]. E, assim, a associação de diferentes clãs, bem como sua alocação em determinadas posições da escala geral, podem resultar de arranjos a posteriori – e não de processos sucessivos de fissão a partir de um clã original. Já no caso dos irmãos menores (cauda), os seus nomes próprios ou de alma quase não são conhecidos e o que se usa geralmente são apelidos, o que é explicado pela mesma razão de não possuírem os mesmos nomes pessoais que têm os irmãos maiores (cabeça, pescoço e meio).

Desse modo, entre os *pa'mîri masa* o nome contém a alma (*eheri-põ'ra* – “o que vem do sopro”). Na nomeação, através da bafurada com fumaça de tabaco do *kumû*, a alma é incorporada no peito da criança (ver Capítulo 5). Assim ela é ligada ao grupo de descendência de seu avô paterno. C. Hugh-Jones (1979: 148) verificou que, neste

²⁶ Usamos “nome de alma”, mas quando nos remetemos a outro autor mantemos o termo “nome de espírito” ou como usado pelo mesmo.

sistema, na integração da criança, do pai vem o osso, do avô paterno falecido vem o nome e dos ancestrais o câmbio de alma que se repete periodicamente. Com isso, os nomes dos antepassados são reciclados à cada geração. Sob a influência do batismo cristão, alguns clãs ou famílias passaram a fazer também a nomeação tradicional de seus filhos ainda recém-nascidos, isto é, com poucas semanas ou meses de nascimento. Contudo, os velhos *yâãhori di'ipeé* ainda observam que não deveria ser assim, pois, tradicionalmente, entre os *ye'pâ-masa*, a nomeação deve acontecer por volta dos três anos de idade, quando a criança começa a emitir os primeiros sinais de fala e o seu corpo já está mais forte para recebê-lo em sua potência. Neste sistema, a criança recebe o nome de um parente patrilinear da segunda geração ascendente, um pai do pai (avô paterno) real ou classificatório para meninos e uma irmã do pai do pai (tia-avó paterna) para meninas (S. Hugh-Jones 2002: 51 – ver ainda C. Hugh-Jones 1979: 133; e Chernela 1985: 62).

Como mostra S. Hugh-Jones (2002: 50, 54 e 60), entre os Tukano orientais, os indivíduos possuem três tipos de nomes pessoais: nomes de espírito, apelidos e nomes estrangeiros; o que valeria igualmente para os grupos exogâmicos e clãs, que também são conhecidos por uma combinação de nomes de espírito, apelidos e nomes estrangeiros. Segundo o mesmo autor, eles estão ligados a distintas esferas de relações sociais: nomes de espírito para as relações agnáticas ou clânicas; apelidos para as relações com amigos e vizinhos; e nomes estrangeiros para as relações com os brancos. Assim, entre os *ye'pâ-masa*, aos indivíduos e clãs existe o *basé'ke wame* (nome cerimonial), o *buhikâ'sehe wame* (apelido) e o *pekâ'sehe wame* (nome estrangeiro). Tradicionalmente, o primeiro é conhecido e proferido por pessoas próximas, usado mais especificamente em cerimônias e, ainda que não seja secreto, costuma ser vedado a estranhos, o que também evita malefícios. No cotidiano, geralmente, para o indivíduo em lugar do nome se usa o termo de referência ou o vocativo adequado; ou o apelido. Em festas o apelido é bastante explorado jocosamente, principalmente entre cunhados. Além disso, em se tratando de criança nova, o pai ou mãe chamam-se mútua e tecnicamente em relação a ela, usando um dos seus nomes (“*Siegi pakí/pakó*” [“pai/mãe do Amargo”]), o que cessa à medida de seu crescimento. Evidente que com o processo das missões católicas, nos lados brasileiro e colombiano, o nome estrangeiro foi substituindo as antigas maneiras de chamamento, que hoje estão quase em desuso. Assim, hoje ele é usado tanto na relação com o mundo ocidental (perante a igreja, o

estado e a sociedade nacional) como entre o próprio círculo do parentesco e da sociedade regional de uma maneira geral.

Os nomes e apelidos pessoais e de clãs geralmente vêm de (ou partes de) ou são relacionados a peixes, pássaros, mamíferos, anfíbios insetos, frutos, comida, objetos, posição/característica/afecção do (ou parte) do corpo ou característica do indivíduo. Os nomes e sobrenomes estrangeiros são brasileiros ou colombianos (em geral de origem hebraica, grega, romana, árabe, portuguesa, espanhola e outros). Os nomes pessoais estrangeiros são adaptados e/ou abreviados à modalidade da língua (exemplo: Dudu para Luciano, Beré para Bernadete).

Em relação aos nomes pessoais, para o primeiro seguimento dos *yãâhori di'ipeé*, assim como os nomes de alma se repetem ao longo das gerações, nota-se que certos nomes estrangeiros também se repetem desde que começaram a ser usados (ver Capítulo 3), embora não é assertivo que tenha se desenvolvido um estoque fixo para eles, já que com os demais nomes, este estoque é mais flexível. O mesmo não ocorre para os apelidos, que são descartáveis. Abaixo a frequência de nomes que mais aparecem no seguimento em sete gerações²⁷:

Tabela 8. Frequência de nomes mais usados entre o primeiro seguimento dos *yãâhori di'ipeé* em sete gerações

Nome de alma	Vezes que se repete	Nome estrangeiro	Vezes que se repete
<i>Doê</i>	4	Adán/Adão	3
<i>Ãhûsîro</i>	4	Yoagí/Joaquim	3
<i>Yu'ûpuri</i>	3	Gabí/Gabriel	3

A partir do que expomos no Capítulo 3, podemos avistar que a dinâmica de nomes de alma, apelidos e nomes estrangeiros já existia entre os *ye'pâ-masa* nos meados do século XIX, ao menos eles começam a aparecer em histórias correspondentes a esse período. Indivíduos que lideraram as passagens do Papuri ao Tiquié naquele tempo, por exemplo, já possuem nomes assim. Este é o caso de *Ãhûsîro/Maximium* e *Doê/Baya-makí/Adán*, responsáveis por essa transição entre os *ĩ'rêmiri ãhûsîro* e *yãâhori di'ipeé*, respectivamente. Na história de outros clãs podem ser vistos mais casos. Entre os registros, nomes e sobrenomes em português aparecem

²⁷ Mais indivíduos falecidos ou vivos podem ter tido os mesmos nomes. Aqui consideramos apenas os que são citados das gerações anteriores e do que conhecemos da geração mais velha atual.

em listas de “tushauas” nomeados no Uaupés, em 1848 e 1850, para quem, ao lado dos demais, estão Domingos Dias dos Santos, de Caruru-rapecuma, e João de Mattos, de São Joaquim da “nação tucana” (Tenreiro Aranha 1906: 29), apesar que o início desse fenômeno no Uaupés teria iniciado bem antes, já em fins do século XVIII, com os ditos “principais” tariana que foram chamados Calisto e Bernardo (Souza [1822] 1848: 465-466), por exemplo.

Como acenamos, os sobrenomes estrangeiros dados aos grupos da região geralmente remetem a políticos, militares, funcionários do governo, missionários, padrões do extrativismo e comerciantes dos três últimos séculos. Sem expor diretamente clãs ou seguimentos/famílias, muitos dos sobrenomes entre os *ye'pâ-masa* do lado brasileiro podem ser relacionados a figuras políticas da colônia do Grão-Pará, capitania do Rio Negro, província/estado do Amazonas e do Brasil. Na primeira metade do século XX, para cristianizar e nacionalizar, junto ao batismo cristão, os salesianos sistematizaram igualmente os sobrenomes estrangeiros a vários clãs e seguimentos dos povos da região, seguindo a estratégia de gratulação com o Amazonas e o Brasil, além de outros que contribuíram com as missões no Rio Negro. Sobre isso, no caso dos *ye'pâ-masa* é possível observar que os sobrenomes que ganharam são tirados de personalidades dos períodos acima mencionados. Assim, em se tratando que uma parte deles vêm de pessoas consideradas ilustres da história, isso demonstra que os missionários, preparados que eram, perceberam que, para os povos da região, os nomes, mesmo que estrangeiros, portavam certo poder, sendo que as nomeações teriam sido estratégicas por parte deles, já que sobrenomes específicos foram dados a clãs/seguimentos de destaque, tanto na hierarquia tradicional como por ocuparem locais específicos na geografia, o que de fato foi central para o avanço do sistema missionário. Geralmente os sobrenomes não se repetem e, quando isso acontece, são poucos os casos, que ocorrem em outros grupos e situados em outros rios.

Ainda sobre o sistema de nomeação, S. Hugh-Jones (2002) reúne que entre os Tukano orientais os nomes de espírito são os nomes dos ancestrais do clã, são propriedade dos grupos exogâmicos aos quais pertencem esses mesmos clãs e servem para perpetuar a existência e a vitalidade do grupo através de indivíduos que, temporariamente, os portam e são identificados com eles. Em uma investigação mais ampla, Viveiros de Castro (1986: 389-390) observa que, assim como os grupos Tupi obtêm as esposas no interior do grupo e seus nomes fora dele, a endonímia dos Tukano e dos Jê também seria a contrapartida de uma ênfase na exogamia. A partir de Viveiros

de Castro, quem sugere que os sistemas onomásticos podem ser classificados em um contraste de endonímia e exonímia entre os povos do continente, S. Hugh-Jones (2002: 53) também considera que entre os Tukano orientais os nomes ou são transmitidos no interior do próprio grupo ou são trazidos do exterior e, assim, concorda que seu sistema de nomenclatura seria endonímico (os nomes de espírito são transmitidos internamente); mas os nomes que as pessoas usam no cotidiano e que servem para individualizá-las viriam de fora, o que é verdadeiro por definição em relação aos nomes estrangeiros. Contudo, como observaram Maia & Andrello (2019: 66), ainda que pareça haver um paradoxo para um sistema baseado em clãs e patrimônios de nomes, em certo sentido não há endonímia para o caso, pois mesmo o nome, atribuído por um *kumû* a partir de um estoque fixo, deve ser buscado nas distantes casas subaquáticas situadas no percurso da Cobra-Canoa (ou seja, haveria a exonímia para os nomes); enquanto que os apelidos são explicitamente atribuídos por irmãos maiores e menores ou cunhados (ou seja, haveria a endonímia para os apelidos). Compartilhamos do primeiro entendimento dos dois últimos autores, pois, ao segundo, ainda que o apelido seja dado por irmãos do mesmo grupo ou cunhados de mesma família linguística não seria uma autoatribuição do ponto de vista do indivíduo e do clã.

Diante disso, entendemos que para os *ye'pâ-masa* os nomes são tidos como riquezas vindas dos ancestrais e fazem parte da categoria de *apeká* (“coisa dos outros” – espíritos, ancestrais, inimigos, desconhecidos, estrangeiros). Ao que trazemos neste trabalho, o nome do grupo (*ye'pâ-masa*) vem de um ancestral (*Ye'pâ-masî*) de outro tempo e espaço, seu apelido (*dasê*) é atribuído por outro grupo exogâmico e sua tradução (tukano) está em tupi (língua de grupos desconhecidos pelos povos da região e trazida pelos brancos), além de que esta mesma tradução foi apropriada pelo português e espanhol, ou seja, trata-se de três línguas estrangeiras. Da mesma forma os nomes dos clãs vieram de outro tempo e espaço, seus apelidos são dados por outros irmãos e os nomes estrangeiros como o próprio termo indica são de fora por excelência. Isso é válido igualmente para os nomes pessoais, apenas que aqui os apelidos podem ser atribuídos a partir dos pais. Assim, ainda que possa parecer mais paradoxal, diante da colonização em que foram submetidos os povos da região, o aspecto da exonímia também explicaria o porquê de os nomes estrangeiros serem absorvidos entre os *pa'mêri masa*. Isso indica ao mesmo tempo que a absorção do mundo exterior começa a partir do nome estrangeiro. Com isso entendemos porque nos primeiros séculos de contato se pedia o batismo a viajantes estrangeiros que passavam na região, sem precisar que

fossem sacerdotes. Ao longo do tempo também vi explicações de certos pais ou adultos de que o batismo ao recém-nascido seria necessário para evitar que a criança contraísse doenças, mas as doenças citadas sempre foram estrangeiras e virulentas (gripe, sarampo etc.), como se a criança fosse adquirir alguma proteção contra essas ameaças. Com o nome estrangeiro temos então a apropriação de poderes do mundo que eles provêm. Mas essa apropriação é contínua na vida. Daí vemos, por exemplo, o esforço dos pais com os filhos e dos indivíduos no processo de escolarização. Este então é o princípio de práticas cristãs e cívicas do estado conviverem ao lado de práticas tradicionais.

Ao que vimos em relação ao nome estrangeiro, S. Hugh-Jones enxerga alguns elementos que são convenientes trazê-los:

Em um nível mundano, esses nomes exóticos são uma alternativa conveniente aos nomes indígenas secretos e, junto com os patronímicos colombianos e brasileiros, compreendem partes desejadas e cada vez mais necessárias do processo de modernização. Mais esotericamente, esses nomes também incorporam os poderes exóticos e externos (*ewa*)²⁸ dos estrangeiros. O caso mais óbvio em questão foi a adoção do nome Cristo pelos líderes dos movimentos messiânicos do século XIX, e o uso de nomes como Santiago e Poro (Paulo) pelos adeptos do culto. No entanto, para alguns Tukano mais “tradicionais”, mas de modo mais difuso, essa apropriação de poderes dos estrangeiros incorporada em seus nomes continua até o presente. Se os nomes sagrados são manifestações de ancestralidade, alma ou espírito, então os nomes de estrangeiros podem ser manifestações de antiespírito e os brancos seriam como antiancestrais. Duas coisas justificam esta sugestão. Por um lado, com a morte, os nomes de espírito retornam às casas de origem ancestrais, ou casas de transformação (*masa yuhiri wii*, “casas do despertar das pessoas”), situadas nas corredeiras e nas saliências rochosas. Por outro, os xamãs falam dos espíritos dos mortos vivendo em uma morada celestial completa, com geradores, lâmpadas de rua e todos os outros adereços das cidades locais colombianas e brasileiras.

Em contraste com ambos os tipos de nomes espiritualmente carregados, os apelidos mundanos referem-se aos aspectos corporais da pessoa e à sua biografia individual. Mas os apelidos também partilham uma certa qualidade externa tanto porque muitos deles (talvez a maioria) aludem direta ou indiretamente ao mundo dos animais, quanto porque surgem como camadas adicionais de vestimentas atribuídas por Outros na vida subsequente, enquanto os ossos e os nomes sagrados são aspectos integrais e interiores do eu e da alma adquirida no início na vida (ver, também, C. Hugh-Jones 1979:134-135). (S. Hugh-Jones 2002: 54-55)

Por último, hoje em dia, entre os *ye'pâ-masa*, não há troca de nome. Não sei se isso é geral para outros grupos da bacia do Ucaiari. Ao que entendi, para os *ye'pâ-masa*,

²⁸ O termo *ewa* está em barasana – em tukano o correspondente é *ehâ*, que carrega ideia de algo que se projeta para fora ou para o exterior (o contrário é *etâ*).

o nome de alma do indivíduo costuma ser apenas revitalizado, isto é, na ocasião de cura de doença, ritos de passagens, discurso do cigarro e festas. Porém, ao sul da região, se diz que, entre os barasana, o iniciando pode também receber um ou mais nomes de espírito adicionais, embora seja a ocasião em que tais nomes deixarão finalmente de serem usados abertamente e publicamente (S. Hugh-Jones 2002: 59). Contudo, a dinâmica de acúmulo ou troca de nome pode ser avistada nas histórias míticas dos *ye'pâ-masa*. Pois, nos mitos do grupo, um mesmo personagem, ou outra de suas versões, adquire outro nome ou designação, conforme situação, feito, episódio ou fase da história em que se encontra. Quanto aos apelidos, se eles forem considerados uma espécie de vestimenta, o que é possível a partir da cosmologia, pode ser que no passado já se recebesse diversos deles.

Aqui vimos como as tradições, sobretudo as narrativas, não apenas explicam a origem dos grupos, mas também fundamentam as hierarquias sociais, alianças matrimoniais e divisões classificatórias na região. Com isso evidencia-se que as relações interétnicas, com trocas culturais e alianças, contribuem para a formação de uma ordem social dinâmica e plural. A análise dos nomes, apelidos e sistemas de parentesco revelam, por exemplo, como os *ye'pâ-masa* entendem-se e são entendidos por outros grupos, perpetuam suas tradições e adaptam-se às transformações históricas, que sejam os impactos das políticas colonialistas e processos de modernização, sem perder de vista os valores que sustentam a sua organização.

Capítulo 7

Ye'pâ-masa yee naa masare si'ôri

A organização social *ye'pâ-masa* (II): chefes, xamãs e casa

Acompanhado de meu pai e minha mãe, saímos de Tabocal e fomos visitar o velho Renato Venâncio (86 anos), um tio [classificatório] do meu pai, em Tiradente, rio acima. Há tempo não nos víamos. Ele estava apenas com sua esposa Georgina. Seus três filhos não estavam, porque, juntos com os filhos do tio Belmiro, faziam casa no local de Caranã, mais acima, para pescar e pegar irapucas [quelônios]. Antes, ele sofreu um acidente, próximo da casa, despencando do barranco, de modo que foi cair no rio. Nisso, quebrou uma das pernas, e teve que ir à cidade para cirurgia. Agora já estava andando normalmente. Ficou alegre e nos atendeu muito bem.

Ao nos ver, sua esposa pediu que nos contasse com o que sonhou, antes que chegássemos: “Sonhei nesta noite que havia um filhote de *frê-miri* [rouxinol no ninho a abrir a boca como que a pedir comida. Quando se sonha assim é porque este passarinho irá chegar para pedir conhecimento” disse dirigindo-se para mim.

Pude aprender com ele por três dias, de tarde e de noite. Combinamos também que eu deveria retornar outra vez, sozinho, para morar alguns meses. Após banhos e outras práticas, os repasses eram só entre eu e ele, em uma casa ao lado, mas também saímos para conhecer plantas.

[...] O velho Renato tornou-se *kumû* bem jovem, depois aprendeu “outras coisas”, isto é, outras técnicas. Ele é do clã dos *bayaróá*. Nasceu em 1935, no Aiuanã. Seu pai foi Bibiano e o pai do seu pai, Mariano, ambos do local de Pituina [camarão de água doce], no Ucaiari. Mas antes passaram também pelo Curicuriari.

[...] Em relação aos sonhos, toda noite, me pedia para sonhar e lhe contar no dia seguinte. Mas aqui também pedia para explicar o que eu já entendia. Inclusive, me deixava fazer relações, a partir dos conhecimentos que já tinha. Depois ele comentava, ensinava como era e apontava outros entendimentos. Algumas coisas estão em áudios. (notas do autor, março de 2021)

Este capítulo explora a organização social dos *ye'pâ-masa*, e de outros grupos mais próximos, com foco nas figuras dos chefes e xamãs, fundamentais para a estrutura política, espiritual e ritual do grupo. A partir de relatos e análises, são abordadas as funções e transformações históricas dessas lideranças, destacando o papel do *wiôgi* (chefe), *kumû* (esp. xamã), *yaí* (esp. xamã) e *bayâ* (mestre de música e dança). Além disso, o texto investiga as práticas xamânicas, os rituais de cura e proteção, e as mudanças sociais decorrentes do contato com missionários, governos e outras influências externas. Com base em narrativas ancestrais e estudos etnográficos, o capítulo oferece uma visão detalhada sobre os saberes tradicionais, os desafios enfrentados e a resiliência cultural

dos *ye'pâ-masa* diante das transformações ao longo dos séculos. No fim, apresenta ainda alguns aspectos do dabucuri e da casa tradicional.

Wiôrã e basêrã (chefes e especialistas rituais)

Sobre as direções sociais e espirituais, há um destaque na região para as funções de chefes e de peritos rituais. Para os *pa'mêri masa*, entre essas categorias, comumente são apontados especialistas, como: *wiôgî* (chefe, dono), *kumû* (esp. xamã), *yaî* (onça – esp. xamã) e *bayâ* (mestre de música, canto e dança)¹. Analisando a dinâmica social de maneira mais ampla, C. Hugh-Jones (1979) sugeriu que, idealmente, os grupos da região se organizariam em: chefes, guerreiros, músicos/cantores/bailadores, xamãs e servos. O esquema teria o tipo de hierarquia e, do grupo mais amplo, ele se replicaria no clã e no núcleo familiar. Ainda hoje, em um grupo local já se distingue a hierarquização entre os irmãos mais velhos e os mais novos. O direito de chefe, no passado, cabia ao irmão mais velho. Mas, nos últimos séculos, o papel, o modo de sucessão, assim como a ideia de chefe também mudou. Aqui vamos ver algo sobre o chefe e os xamãs *kumû* e *yaî*. Uma análise sobre o *bayâ*, o *peogî* (servo) e o *upî-masî* (guerreiro) requer outro momento.

Antes deve-se dizer que a ideia de chefe, enquanto função que detém poder e lugar de mando, não se encaixa em todos os termos no Alto Rio Negro. Mesmo tradições orais ou registros históricos não trazem informações desse perfil, a não ser de chefes mais guerreiros do que políticos, seja no prenúncio dos estrangeiros (Buapé, Cucuí), cujas histórias foram convertidas em romances, seja no seu advento, em reação ou incentivado por eles (Ajuricaba, Caboquena, Camandre, Carunamá, Cabacabari, Cucuí etc.) ou, ainda, patenteados aos seus serviços (Calisto, Bernado e Leopoldino, todos tarianas no Ucaiari; Maximiano e José Metri, ambos *ye'pâ-masa* no Tiquié). Contudo, as antigas formas de chefes foram sendo embargadas e, ao mesmo tempo, convertidas ao longo dos últimos séculos por representações de chefes ou líderes segundo o programa das instituições estrangeiras (escravistas, mercantis, militares, missionárias, governamentais e não governamentais).

Em relação às missões, a escolha dos chefes pelos missionários era feita com base em critérios que atendiam aos interesses da missão e do projeto colonial. Os missionários buscavam lideranças que pudessem atuar como intermediários com os brancos,

¹ *Wiôgî* (pl. *wiôrã*), *kumû* (pl. *kumuá*), *yaî* (pl. *yaîwa*) e *bayâ* (pl. *bayaroá*).

promovendo a aceitação da religião católica, da educação escolar e de ofícios e a implementação das políticas missionárias e coloniais. Esses chefes, que foram chamados “principais”, “tuxauas” ou “capitães”, eram escolhidos por sua capacidade e influência, disposição para colaborar com os missionários, mediar conflitos, organizar a aldeia e manter a ordem conforme os valores e objetivos da missão. A certos chefes, os missionários conferiam títulos formais, com documentos chamados “cartas-patentes”, que legitimavam essas lideranças perante os parentes, as autoridades coloniais e os próprios missionários. No entanto, essas escolhas nem sempre respeitavam as hierarquias tradicionais nativas, o que gerava tensões e conflitos internos nos locais e grupos. Segundo Alves da Silva (1962), a escolha do chefe (tuxaua) pelos franciscanos na década de 1880 – mas também pelos salesianos até por volta de 1950 – seguia critérios baseados em “boas qualidades e bom comportamento” do indivíduo. O chefe escolhido deveria cumprir ordens do missionário e sua nomeação era feita por escrito, com validade de um ou mais anos, podendo ser renovada caso não houvesse motivos contrários. Além disso, o chefe tinha certas responsabilidades, como cuidar da capela e da casa do missionário, organizar os moradores para construir casas e arrumar a missão, notificar eventos como óbitos e nascimentos, garantir que os moradores fizessem suas roças para sustento próprio, proibir práticas, como a venda dos makú, e fornecer pessoas para serviços públicos quando solicitado pelo missionário.

Atualmente, a atividade de chefe está praticamente reduzida entre os povos Tukano e Arawak da região. Com as diversas pressões, que levaram ao fim da casa comunal e rituais de dabucuri, coisas que são interdependentes, a função de chefe também decaiu. Nos meados do século XX, as antigas casas coletivas, à margem dos rios, deram lugar a aldeias ou povoados, ao estilo de “comunidade”, desenhado e incentivado pelos missionários e representantes dos governos. Nas décadas seguintes, o papel e o modo de sucessão do chefe, que contava com o consentimento dos missionários, também foi substituído por reuniões eletivas de tempo em tempo, em que os moradores do local escolhem alguém como “capitão”, “presidente” ou administrador², junto com seus auxiliares (vice, secretário, tesoureiro, animador de esporte etc.), à moda democrática.

² O termo “capitão”, de cunho militar, foi usado ao lado de outros, como “principal” e “tuxaua”, desde o tempo da Capitania de São José do Rio Negro (1755-1822). Antes o título era patenteado pelo governo ou missionários. Hoje não é mais assim, mas o nome ainda é usado. Já “presidente” e “administrador” vêm de quando as prefeituras passaram a assumir as políticas públicas, a partir da década de 1980.

Aqui não se trata mais de um chefe de uma unidade de um grupo linguístico, apenas de alguém comum eleito como representante do lugar.

Na circunstância de hoje, esse tipo de líder tem as seguintes funções ou posturas: organiza, anima e participa, através de: convocações, preparações, reuniões, encontros, ajuris (trabalhos coletivos), torneios esportivos, caxiris (dias de bebida), festas, campanhas de saúde (vacinação, borrifação contra malária, assopros de proteção e defumação cerimonial para famílias e local), eventos escolares, cívicos e religiosos, assim como acompanha demandas e socialização de políticas públicas. Isso requer que ele se disponha a: convidar pessoas, organizar e distribuir tarefas, ouvir e dar opiniões, viajar como representante, entre outros. Os ajuris que organiza e participa geralmente envolvem: limpeza do povoado e de caminhos, pesca coletiva, colheita de frutos, preparo de farinha e beijú de mandioca, preparo de comida e bebida, roçagem e derrubada de área de roça, abertura de campo de futebol, construção (casa de reuniões, barracas para visitantes, escola, capela) etc. Mesmo Adriano Sarmento, que vi atuar em Tabocal, no Teiá, além de organizador do povoado, acumulou as funções de capitão e professor, o que lhe incluiu a tarefa de articular relações com outros (grupos, povoados) e com as instituições de fora (prefeitura, missão salesiana, SUCAM/FUNASA, etc.)³, ou seja, o estilo seguiu o padrão da época. Hoje as instituições que atuam na região variam cada vez mais, incluindo as organizações indígenas e ambientalistas.

No passado, o posto de capitão deu algum poder aos que o detiveram, mas a situação de líder local na atualidade não confere nenhum benefício de coisas (a não ser que tenha alguma remuneração pela prefeitura), nem qualquer tipo de mando, pois ele é apenas um entre os demais, que colabora igual ou até mais que os outros (na doação de coisas, comida e tempo). Se for bom líder, ele apenas possui estima das pessoas do lugar e da área em volta. Essas características de hoje são comuns em toda a região do rio Negro – aqui não estão relacionadas as “lideranças” segundo o conceito das organizações indígenas e sócio ambientalistas.

Abaixo, ao lado das ideias de local e habitação, está como entendemos as ideias de chefe/líder e suas alterações ao longo do processo colonizador na região:

³ A Superintendência de Campanhas de Saúde Pública (SUCAM) e a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) foram responsáveis de combater a malária. Atualmente, a responsabilidade é da Secretaria de Vigilância em Saúde (SVS) do Ministério da Saúde.

Tabela 9. Terminologias de local, habitação e líder no Alto Rio Negro nos últimos séculos

Política/período	Local	Habitação	Líder
Cultura <i>pa'mêri masa</i>	<i>makâ</i> (povoado, local habitado – <i>masa</i> [gente] + <i>-ka</i> [ref.])	<i>basaka wi'i</i> (casa [tradicional] – “casa de música/canto/dança”)	<i>wiôgî</i> (chefe de grupo/clã, chefe local – “dono de casa”) ou <i>ma'mi</i> (irmão maior) principal, capitão
Diretório dos Índios (seg. metade séc. XVIII)	aldeamento	maloca (do latim <i>male</i> ; e tupi <i>uka</i>), casa, barraca	tuxaua (do tupi <i>tusa-yara</i>), capitão
Diretoria dos Índios (seg. metade séc. XIX)	aldeamento, aldeia	maloca, casa, barraca	tuxaua, capitão
SPI (prim. metade séc. XX)	aldeia	maloca, casa, barraca	tuxaua, capitão
FUNAI (seg. metade séc. XX)	aldeia	maloca, casa, barraca	tuxaua, capitão
Extrativismo (sécs. XIX e XX)	sítio	maloca, casa, barraca	tuxaua, capitão
Missões (sécs. XVIII, XIX e XX)	aldeamento missionário, missão, comunidade	maloca, casa, barraca	principal, tuxaua, capitão, líder comunitário; professor; catequista; enfermeiro
Cientistas e viajantes (decorrer dos séculos) Estado e prefeituras (anos 1980 adiante)	taua (do tupi <i>tawa</i>), aldeia, povoação etc. comunidade, sítio	maloca, casa, barraca, termo na língua casa, barraca	principal, tuxaua, chefe, termo na língua capitão, presidente, administrador; professor; enfermeiro, agente de saúde
ONGs, movimento indígena (anos 1980 adiante)	comunidade, povoado, sítio	casa, maloca (enquanto local de evento)	liderança; agente indígena de saúde; outros

Segundo Cayón (2020: 4), as descrições etnográficas de mais destaque realizadas até os anos de 1970 (Goldman [1963]1968; Reichel-Dolmatoff [1968] 1986; C. Hugh-Jones 1979; S. Hugh-Jones 1979; Århem 1981; Jackson 1983) mostraram que entre os Tukano orientais o chefe/“dono de casa” é um pai que habita na mesma casa comunal com seus filhos, casados e solteiros, uma vez que a residência pós-marital é preferencialmente patri/virilocal, ou, ainda, ele é o irmão mais velho de um conjunto de agnados; e destacaram a casa comunal como o cenário indispensável da vida ritual, sendo o poder político representado pelo chefe/“dono de casa” e o poder religioso pelo xamãs do tipo *kumû*. Conforme o mesmo Cayón (2020), esta última característica se configura no que chamou de “chefia bicéfala”, em que os dois especialistas trabalhariam de maneira complementar para atender às diferentes direções da política, ainda que possam vigorar contextualmente mecanismos que dificultem essa consolidação.

Contudo, não há estudos próprios sobre a chefia entre os *ye'pâ-masa*. Alguns elementos ou anotações apenas são avistados em relatos de viajantes, etnografias de missionários e antropólogos, narrativas de conhecedores e memórias de velhos contadas à pesquisadores (Wallace 1853; Stradelli 1890; Koch-Grünberg 1909; Nimuendajú [1927] 1950; Giacone 1949; Alves da Silva 1956, 1962 e 1966; Akâto & Ki'mârõ 2004; Gentil 2005; Andrello 2004; Santos 2019; e Brandão Diniz 2023).

Com as pesquisas, sabe-se que até a metade da década de 1970, os grupos falantes de línguas tukano orientais que habitavam áreas de acesso relativamente difícil, como o Pirá-paraná, o Apaporis e a cabeceira do Tiquié, isto é, do lado colombiano, ainda viviam em grandes casas comunais (Cayón 2020: 3). Porém, os que estavam na fronteira colombo-brasileira, devido à pressão dos missionários, já não viviam em habitações assim desde anos anteriores, sendo que as que restavam nessa área deixaram de existir nos anos de 1960 (Béksta 1988; Andrello 2006; Cabalzar 1999) ou já não tiveram as mesmas proporções nos anos de 1980 (Vicent 1985). Elas deram lugar a aldeias ou povoados, com pequenas casas de pau a pique ou taipa, enfileiradas, contendo famílias nucleares. Assim, sem mais a casa comunal, esmoreceu-se a vida ritual e ela foi tomando outros rumos: muitos rituais são abandonados, outros se mantiveram com modificações; no lugar foram incorporados ritos, festas e calendários católicos, escolares e nacionais.

Além disso, constata-se nesse tempo também muitas dispersões. Nesse contexto, observa-se que várias famílias foram embora do Ucaiari e Tiquié para o rio Negro, afastando-se de seus núcleos, motivadas por conflitos internos, em que pese as trocas de malefícios, aumentadas pelo esgotamento das áreas de cultivo e de pesca, mas também pela interferência dos missionários, que então passavam a contar com aliados assíduos (alunos, catequistas, chefes), lembrados como *surara pa'ia* (“polícia dos padres”), na vigilância e combate da vida ritual, o que gerou mais divisões.

Contribuiu para estes deslocamentos ainda outros dois contextos: o comércio de produtos no médio e baixo rio Negro, nos ciclos da borracha (1870-1920 e 1942-1945), e a construção de outros centros missionários no rio Negro, como o de Santa Isabel, em 1942, que continuavam a levar homens do alto rio Negro, Ucaiari e Içana para os trabalhos nessa área. Com o fim das construções dos prédios da missão, e do declínio do extrativismo na década de 1950, muitos daqueles homens retornaram aos seus lugares de origem, mas para buscar suas famílias, ou conseguir suas esposas, e viajaram novamente

para se estabelecer rio abaixo. Isso influenciou outros demais que descessem, motivados, sobretudo, pela notícia de terras à vontade e rios piscosos, em uma área quase vazia de população, e distante de conflitos.

Contudo, devemos notar aqui que este movimento levou também consigo, entre as famílias que se deslocavam, um certo número de chefes (ou indivíduos com direito de chefia) e xamãs de vários grupos, sobretudo de grupos como arapaso, desana, pira-tapuya, tukano, baniwa e tariana, cujos representantes hoje são os mais representativos entre aqueles que desceram do alto para o médio rio Negro (Meira 2006 e 2018; Dias 2008).

Em relação aos *yãâhori di'ipeé*, se conta que o último *wiôgî* (dono de casa) em *Baya-peé* (local de Santo Antônio), no Tiquié, teria sido Venceslau Sarmiento, mas com a pressão dos missionários teve que deixar tudo. Segundo seu filho Adão, em 1963 ele também desceu o rio e foi embora para o Teiá, no médio rio Negro. Contudo, pelo relato de Béksta (1988: 48-49), em 1965 ainda estava sendo construída uma casa no estilo de *basaka wi'i* (a casa comunal) naquela mesma localidade. Outros clãs *ye'pâ-masa* do Tiquié que também tiveram partes que se deslocaram dessa maneira nesse tempo são: *bu'ú* (Pimentel), *yu'úpuri pamô* (Pena) e *ĩ'rêmiri ãhûsïro* (Marinho, Peixoto, Sampaio) (para estes últimos ver ainda Marinho 2012); entre os desana estão os *wari-diputiro* (Fernandes); do Ucaiari, os pira-tapuya *wetará* (Vasconcelos etc.), entre outros.

Assim, sem as casas coletivas e os encontros festivos e rituais entre os grupos, perdeu-se também a posição e o papel de chefe na região. Como comentamos acima, essa especialidade já vinha se desvirtuando durante as sucessivas etapas anteriores de contato. Todos estes acontecimentos foram desestabilizando a antiga forma de constituir a organização social. Por esses motivos, analisar as características dos “chefes/donos de casa” entre os Tukano hoje não é simples, apesar que ela continua sendo uma referência central que os velhos têm do passado e fundamental para compreender os elementos da sociedade. Sendo assim, adiante apenas apresentamos alguns pontos em relação a chefia, mas deixaremos para aprofundá-los em outra ocasião.

***Wiôgî* (chefe, dono)**

Segundo a tradição, entre os *ye'pâ-masa*, o ancestral de mais alto grau na hierarquia, chamado *Yu'úpuri (Wa'ûro)*, e conseqüentemente o clã de mesmo nome, é considerado o *mamí* (irmão maior) e o *wiôgî* (chefe, dono) do grupo em geral. Como se

pontuou, este clã não mais existe entre os atuais. Além de *wiôgĩ*, outro termo para “chefe” é *dipôa* (cabeça). Mas em um sistema de escalas, cada *ni'ki-pô'ra* (clã), situado em sua *basaka wi'i* (a casa comunal) possui seu *mamí*, que também é seu *wiôgĩ*. O local geralmente era representado por uma habitação daquelas. Porém, no Tiquié haviam locais que também concentraram duas ou mais habitações comunais, cada uma abrigando um clã diferente, com seu respectivo *wiôgĩ*. Ao que sabemos, eram assim, por exemplo, os locais de Bela Vista, dividido pelos clãs *pamô* e *bu'ú*, e Santo Antônio, compartilhado pelos *yãâhori di'ipeé* e seus cunhados *desana tōramĩ kē'ehiri*.

Originariamente, o *wiôgĩ* seria o chefe de família, estendendo a sua autoridade sobre o grupo doméstico de uma casa comunal, ou sobre todo um povoado (ver Alves da Silva (1962: 460-466). Além de seu poder e suas obrigações, como esposo e pai de família, tinha a incumbência de velar, presidir e dirigir as funções sociais. Cabia-lhe a direção na construção da casa comunal, na limpeza do terreno em volta, do porto e dos caminhos de acesso a este, nas pescarias gerais e coletivas, colheitas coletivas de frutos silvestres, derrubadas coletivas de locais de roça, como nas festas de iniciação masculina e de dabucuri ou dias de caxiri. Ele era o cabeça do grupo doméstico, do clã e do local. Era o representante nas relações com os outros, incluindo os estrangeiros. O seu poder dependia de sua influência e esta vinha de qualidades, como: inteligência, prudência, generosidade, oratória, conhecimento de línguas, capacidade para reunir para trabalhos, capacidade de oferecer ou receber festas (com suficiência de alimentos e bebidas, músicos, bailadores, ausência de brigas); e de números, como: contingente do clã, quantidade de filhos, de irmãs e filhas (com estas últimas podia estender sua influência como cunhado e sogro). O prestígio de um *wiôgĩ* podia ser maior se ele acumulasse a função de *bayâ* e fosse o dono de *basâ bu'sa akaro* (caixa de enfeites de baile). Assim, entre os *ye'pâ-masa* era comum que o *wiôgĩ* fosse também *bayâ*. Os bailes de dabucuri eram os eventos de maior realização entre os grupos e se configurava como um dos principais medidores do poder de um *wiôgĩ*. Entre seus enfeites, o *wiôgĩ* portava a *itâ-boha* (pedra cilíndrica de quartzo branco), que pendia sobre o peito por um cordão do pescoço, usado em dias de bailes e na recepção de pessoas importantes, de tamanho conforme seu status hierárquico e sua influência.

Antigamente o *wiôgĩ* possuía uma esposa, mas os de grande influência chegavam a ter até três ou mais (Sousa 1848, Wallace 1853, Koch-Grünberg 1909, Alves da Silva

1962, Fulop 1954). A *wiôgî-nîmo* (esposa do chefe), chamada por vezes *wiôgo*, possuía também certa primazia e autoridade entre as mais mulheres. A limpeza do terreno, o trabalho coletivo de roça, colheita e processamento de mandioca, também eram executadas pelas mulheres sob a sua direção. Cabia-lhe a precedência nas recepções sociais, dirigir o trabalho coletivo das mulheres, sobretudo na preparação do caxiri e dabucuri. Tocava-lhe saudar e agradecer, em nome das mulheres, os hóspedes que vieram para a festa. Em certas danças tinha o papel destacado de solista, chamada *yihigó* (entonadora de som gutural) e, ao lado, do esposo que, além de chefe, era *bayâ*, era chamada *bayâ-nîmo* (esposa do cantor-bailador).

Não cabia ao *wiôgî* a administração da justiça no sentido rigoroso. As questões que surgiam entre os componentes do grupo eram resolvidas entre eles, com entendimento, esmorecimento, vingança ou temor entre as partes. O *wiôgî*, no entanto, podia aconselhar ou mesmo repreender os culpados, impondo-lhes a restituição ou indenização de algo e, como punição máxima, expulsando da casa ou do local os indesejáveis e, quando precisava, consultava os velhos. Assim, os chefes tiranos sempre foram exceção. Os chefes ruins sempre levaram a reações dos seus e de outros, com provocação de assopros maléficos, brigas, mortes e divisões.

A condição de *wiôgî* foi uma posição e título vitalícios. Quanto a sucessão, as únicas normas seriam a observância da hierarquia e o exame de sua idoneidade. Assim comumente ocorria a sucessão do pai pelo filho, especialmente o primogênito, na maior parte dos casos, que já lhe ajudava nas coisas, incluindo as vezes de ser seu enviado. A substituição se dava após a morte. Em caso de velhice ou reconhecida invalidez, continuava ainda a reter o título, e o seu filho exercia as funções interinamente. O ascendente, com qualidades reconhecidas, incluindo o acatamento das tradições e o modo apropriado com as pessoas, mostrava a idoneidade do filho. Na falta disso, as funções ficavam ao segundo filho, ou ao irmão do chefe, o segundo da ordem, ou ao primeiro filho deste. Assim por diante.

***Bikîrã kurá* (grupo dos velhos)**

O poder do *wiôgi* era apoiado pelo poder de seus irmãos, os chefes de cada família, que era autônoma quanto à sua vida. Comumente ele era assistido e, por vezes, aconselhado pelos *bikîrã* (velhos), ou *bikîrã kurá* (grupo dos velhos). Em geral esses

velhos eram *kumuá*, que além de especialistas em tradições, falas e assopros rituais, davam conselhos (*weresehé*) aos chefes, como ainda hoje o dão às famílias. O número deles devia variar, conforme o tamanho do clã. Em geral, eram irmãos e primo-irmãos do pai do *wiôgî*, ou irmãos e primo-irmãos do próprio *wiôgî*. As tradições, os fenômenos, as iniciações, as festas, as restrições e os comportamentos individuais e sociais, as proteções e as curas individuais, coletivas e ecológicas eram as principais discussões do *bikîrã kurá*. Na ocasião de morte ou velhice do *wiogî* cabia-lhe também o exame da idoneidade e reconhecimento do novo *wiôgî*.

Baserã (especialistas rituais)

Entre os *ye'pâ-masa*, os conhecedores especializados são tidos como *niirókã'seherã* (sg. *niiró'kãsehegî*: o que diz sobre a existência) ou *basêrã* (sg. *basêgî*: o que tem *basesehé*). Em geral, o que os distingue de outras pessoas é seu conhecimento e manejo profundo dos *kitîmori* (mitos) e dos *basesehé* (assopros xamânicos). Outros também podem conhecer uma os mitos ou parte deles, porém, não o sabem em detalhes e, mesmo que o conheçam, não sabem o bastante para retirar deles os *basesehé* de que estão repletos e tampouco fazer a partir deles relações maiores. Ao contrário, os especialistas são bem instruídos. Eles aprendem de seus avôs paternos, pais, irmãos do pai e, em alguma exceção, de outros indivíduos. Como foi dito, esses conhecedores costumam ser classificados basicamente em: *kumû*, *yaî* e *bayâ* (Alves da Silva 1962; Beksta 1968; Buchillet 1983, 1987 e 1990; A. Cabalzar 2005; Dutra 2010 e 2018; J. R. Barreto 2012; J. P. Barreto e outros 2018). As três funções se diferenciam. Mas estão voltadas para o auxílio da função do *wiôgî*, como pode ser visto na ideia do *bikîrã kurá*, pelo ensino e conselho, proteção e cura, iniciação de rapazes e moças, formação de novos especialistas, realização de festas e conflitos (defesa e envio de assopros malévolos). No passado, nos ataques diretos a outros grupos se destacavam ainda os *upî-masa* (guerreiros). O *yaî* era quem intermediava as ações dos guerreiros através de sonhos, visões, feitiços e orientações, ordenava-lhes os remédios, assim como as abstinências e os resguardos. Outras vezes o próprio *yaî* vestia a pele (se metaforseava) de onça, cobra ou outro animal para atacar o inimigo.

De uma maneira bem geral, o *yaî* é o perito em diagnosticar, combater agentes patógenos, afastar ameaças, curar doenças, tanto de pessoas como do ambiente; já o *kumû*

é o especialista em mitos, narrativas, falas cerimoniais e vida ritual do indivíduo e do grupo (gestação, nascimento, nomeação, iniciação masculina, puberdade feminina, festa, doença, morte etc.), assim também faz proteção, ameniza potências, cura doenças etc.; enquanto o *bayâ* é o mestre de bailes, músicas, cantos, danças, discursos rituais, enfeites e instrumentos musicais. Porém, uma divisão absoluta dessas funções nem sempre funciona, além de que duas ou mais delas podem ser aprendidas por um mesmo indivíduo. Contudo, deixaremos para comentar algumas diferenças básicas entre o *yaî* e o *kumû* mais no final do capítulo.

Em suas técnicas, os especialistas rituais usam substâncias enteógenas, como *mî'rô* (tabaco), *paâtu* (ipadú), *wîhô* (paricá) e *kapí* (caapi)⁴. Mais exatamente, em relação aos dois últimos, o *kapí* é bebido pelo *kumû* e *bayâ*, enquanto o *wîhô* é aspirado pelo *yaî*, que pode beber também um *kapí* particular, chamado *wa'î-kapí* (caapi-de-peixe). Em suas práticas utilizam de *uúkûsehé* (falas), *basâmori* (cantos), *wî'ro-sāhá* (murmúrios), *putisehé* (assopros) etc. Com o *mî'rô* e o *paâtu* são levados ao arroubo da mente, o que é chamado *uuró* (enlevo do pensamento)⁵. Sumariamente, através do *kapí* e do *wîhô* entram em transe, onde veem cores, imagens, coisas, lugares e seres (*kapi oharí* ou *kapi bahusehé*, *wîho bahusehé*) e/ou possuem sonhos (*kê'esehé*), viagens estas descritas como estados de *wêrisehé* (morte). Em situação alucinatória, as experiências podem ser boas, mas também ruins. Quanto à preparação e uso dessas substâncias exige-se restrições alimentares e sexuais (*be'tîshe*), assim como proteção ritual (*we'tîro*). Pois, com elas interage-se com coisas (*apeká*), poderes (*wiopesasehé*) e seres cósmicos, chamados *wió-masa* (gente-poder) ou *wa'î-masa* (gente-peixe), que podem provocar doenças e outros males. A seguir, especifiquemos algumas questões para o *kumû* e o *yaî*.

Kumû

⁴ Ver explicações sobre o ipadú, o paricá e o caapi no Anexo IV.

⁵ *Uuró*: som (*uú*: emitir som ou fala). Entre os *basêrã*, a música, o murmúrio ou algum outro som, seja apenas em seu pensamento ou exteriorizado, é usado como auxílio para o enlevo. A pedido, o *kumû* Popó certa vez demonstrou o som que ele invocava em seu pensamento. Primeiro, invoca-se *diâ-kata wîtó* (penugem de pato) para a limpeza dos ouvidos e transforma-se estes em *ôpekó o'mê-peeri* (ouvidos de leite). Depois começa-se a ouvir o som a partir do *Muhipũukî Mîhátiro Sopé* (Porta do Oriente). Ouve-se algo como: *ëëëëëëëëëë... ðh ðh ðh ðh ðh ðh... ëëëëëëëëëë... ðh ðh ðh ðh ðh ðh...* O *kumû* é engolido pelo som e, quando se dá conta, já está a caminho ou nas próprias *wi'sêri* (casas) que possuem os elementos de que precisa. As coisas podem variar.

O *kumû* é o sábio e xamã especialista de tradições de *kitîmori* (narrativas ancestrais), *uukûsehé* (falas rituais) e *basesehé* (assopros de encantação)⁶. O *kumû* e o *kumûro* (banco, assento – “parte do *kumû*) estão estritamente relacionados⁷. Essa relação é bem visível na postura do *kumû*, nos bailes e no dia-a-dia: nos bailes ele senta em seu banco, sempre no mesmo lugar, de onde acompanha o desenvolvimento dos cantos e danças e de onde faz as cerimônias (ver Rezende 2021: 136); na prática de cura diária ele também se mantém em seu banco, de onde ouve, fala e se concentra. O contrário disso, ou seja, a postura de quem senta em diferentes lugares ou muda de local constantemente, não é apreciada e uma pessoa assim é chamada *kumuro marí* (“sem banco”) ou *duhitapî mari* (“sem lugar fixo”). O *kumûro*, assim, é símbolo de equilíbrio, concentração e sabedoria. O *kumû*, como alguém que porta o *kumûro*, concentra em si essas virtudes. Além disso, o *kumû* é o que fabrica o respectivo banco cerimonial e o responsável do banco metafísico, construído/dado por ele a criança, desde a gestação, que se segue nas passagens de nascimento, nomeação, iniciação/puberdade, cura de doença etc.⁸ No corpo metafísico, o banco é identificado com o osso da bacia (*siîga*). Às vezes ele precisa ser restaurado ou substituído (cura de doença, iniciação/puberdade, formação de xamã etc.).

Os tipos de *kumû* ou as formas de como se chama variam segundo a sua especialidade ou a pessoa que recebe seu *basesehé*, por exemplo: *wi'má basêgî* (o que faz *basesehé* para a criança – desde a gestação e, conseqüentemente, no nascimento, no resguardo dos pais, no primeiro banho, na ingestão de novos alimentos, na nomeação etc.), *dutisehé basêgî* (o que faz *basesehé* protetivos e curativos de doenças), *âyâ basêgî* (o que faz *basesehé* de cura da mordida de cobra) etc. Os conhecedores costumam distinguir outras formas ou indicam que em uma *basaka wi'i* devia existir os seguintes tipos de *kumuá*: *basaka wi'i basêgî* (o que faz *basesehé* protetivos da habitação), *mirî*

⁶ Em complemento, em línguas como o português, o *kumû* é referido como “benzedor”. Contudo, isso não é certo porque ele não faz benzimento propriamente (ver adiante). Outro nome inadequado ao *kumû* é “pajé”, palavra de origem tupi e presente no português. Pois popularmente, e mesmo no neo-xamanismo de outros grupos nativos do Brasil e demais países, não há distinção de especialidades xamânicas, embora a prática do *yai* é o que mais se aproxima dos modos de xamanismo tradicional, tido como “pajelança”, encontrado na maior parte da região amazônica.

⁷ Beksta (1984: 72) traduziu *kumû* por “iniciado, sábio” e *kumûro* como “lugar do sábio iniciado”. Uma vez, em uma de suas falas, o velho Graciliano Pena (em conversa com o autor, 2016), remeteu a explicação do nome ao ato desse curador proferir séries de palavras ao executar o *basesehé* e concluiu que *kumû* quer dizer “o que pronuncia palavras em sequências” (*kuu*:- nó; *mo*: série, conjunto), o que também está de acordo com outra prática associada desse xamã, quando, no *basesehé*, primeiro ele lista vários nomes de coisas e, depois, faz que elas acionem o efeito.

⁸ Ainda na gestação o pai já fabrica um banquinho à criança. O banco, objeto de uma só peça, é talhado de *wasoágî* (árvore de sorva) ou de *po'ôgî* (árvore de molongó – espécie aquática).

basêgĩ (o que faz *basesehé* de flautas proibidas e iniciação masculina), *opê basêgĩ* (o que faz *basesehé* de breu), *mi'rô basêgĩ* (o que faz *basesehé* de tabaco), *peêru kapitĩ basêgĩ* (o que faz *basesehé* de potes de caxiri e *kapi*), *wesêri basêgĩ* (o que faz *basesehé* de roças e manivas) *wahâ-pĩhi basêgĩ* (“*basêgĩ* de remo” – o que faz *basesehé* em/para viagens, afastamento de tempestade e outros perigos). Afirma-se que, destes, o *mirĩ basêgĩ* seria o mais poderoso e o que ficaria mais próximo do *wiôgĩ* ou à sua disposição.

Nessa linha, o *kumû* pode ser chamado apenas de *basêgĩ*. Porém, o *kumû* que resguarda o *kitĩmori* específico e enuncia o *mi'rôpagĩ uúsetisehe* (discurso do pé de tabaco), que é a narrativa sobre as origens e o surgimento dos grupos e clãs, é classificado como *uúkũri masĩ* (narrador). Por vezes o *kumû* é dito apenas como *mi'rô masĩ* (homem do cigarro), por ser o cigarro o seu principal instrumento. O nome “homem do cigarro” é usado para o *kumû* ou o *yaĩ* também em sentido negativo. Mas o *kumû* ou o *yaĩ* de caráter negativo é chamado mais propriamente de *dohângĩ* (soprador maléfico) ou *nimângĩ/nimã basêgĩ* (venenoso/soprador de veneno). Um xamã neste estilo costuma ser considerado como *wiô-pesagĩ* (perigoso, temido). Esses nomes são porque os xamãs, como conhecedores, podem inversamente provocar/enviar doenças e outros malefícios, pois está implicado que saber o princípio do mal, para curá-lo, sabe-se igualmente provocá-lo. Por fim, o *kumû* é tido como *ûhuri* (mestre – jabuti)⁹. O/a afiliado/a (o/a que recebeu seu *basesehé* desde criança), aprendiz ou paciente do *ûhuri* é chamado/a *biã* (pimenta).

O *kumû* é alguém que passou pela aprendizagem, cuidados e ritos sistemáticos, desde criança, e que tenha sido iniciado como tal (Beksta 1968: 10, 1984: 72; Buchillet 1987 e 1990: 325-329; Dutra 2010: 157, 182-205; D. Azevedo 2017: 58; Sarmiento 2018: 35). Ele vem da linhagem de *kumû*, ou seja, seu pai, avô, bisavô, ... paternos são/foram *kumuá*. A sua formação geralmente é ministrada pelo avô, pai ou irmão do pai, de modo que o seu conhecimento seja de linha agnática. Isso é um fator importante, porque o *kumû*

⁹ *Ûhuri* (jabuti) é também o nome de uma constelação. O jabuti é símbolo de inteligência entre os povos da região. Existem inúmeras histórias/fábulas que atestam isso. Nelas, ele vence a onça e o jacaré que buscam lhe devorar, aproveitando de suas próprias artimanhas, no final conseguindo jogar um contra o outro – “A onça é o próprio *yaĩ* [xamã-onça], o jacaré é o *sakaka* [o xamã das águas] e o jabuti, o *kumû*... O *kumû* é mais forte que eles”, explicou certa vez o *kumû* Renato Venâncio; ele vence também a corrida contra o veado, o animal mais veloz, distribuindo vários outros no caminho (nos mitos, a capacidade de se replicar e confundir o inimigo é uma característica dos xamãs). Além disso, conta-se que se o jabuti for cravado em um tronco de árvore repartido ele poderá viver por anos incontáveis, sem precisar comer. É tido também que ele é usado como machado ou baqueta de golpear as grandes raízes de árvores pelo ente da mata chamado *sa'âro-paângĩ* (batedor de raiz aérea). Até hoje o casco de jabuti é usado como instrumento na dança dos homens chamada *ûhuri pe'toro basã* (dança do casco de jabuti).

é alguém que resguarda os conhecimentos próprios do clã e, por extensão, do grupo. Nisso está implicado que ser formado por outros ou aprender coisas de estranhos não é próprio do *kumû*. Evidente que ele também ouve, discute e aprende, pela convivência, conhecimentos de outros irmãos e cunhados, mas isso serve para entendimentos e acordos mútuos, além de que o ajuda a fazer grandes relações.

Assim, para a criança que será *kumû*, no seu *ehêri-põ'ra baseró* (assopro de alma), entre outras coisas, o *uhûri* que lhe faz o sopro introduz em cada um dos seus tímpanos o que se entende como *wĩtó* (paina, penugem – pl. *wĩtori*)¹⁰, que será a fonte/filtro/ímã de seu conhecimento. Daí a sua formação depende da preparação feita por seus pais e seu mestre. Mas desde a infância já observa regras de *be'tisehé* (abstinência alimentar e sexual, reservas e outros comportamentos), rituais e transmissão de conhecimentos tradicionais e cosmológicos. Além da iniciação masculina junto de outros meninos, entre doze a dezoito anos, que ficam retirados por três meses no *miriá põ'ra u'tû* (o local de iniciação masculina na mata), o rito de sagração de *kumû* é realizado por volta dos dezoito a vinte três anos, ou até mais tarde. O exercício consiste da intensidade de abstinências, limpeza do estômago (*etoásehe*: vômito), ingestão de *kapí*, com estado de transe e sonhos, repasse e treinos, com duração também de cerca de três meses. Mas aqui o *kumû tĩhagĩ* (aprendiz de *kumû*) pode ser ensinado no espaço da própria casa, no pátio em volta e outros locais, se necessário. O ensino é individual ou coletivo, com o mestre, mas também na roda de demais *kumuá* experientes. Outras aprendizagens e maturidade podem levar outros anos (costuma-se considerar o início da vida adulta a partir dos trinta anos). Um *kumû* passa ao status de maduro e ocupa o posto que têm os *kumuá* mais velhos por volta dos quarenta a cinquenta anos.

Além do *kumû*, os *ye'pâ-masa* (e outros grupos, como os *desana*, *pira-tapuya*, *arapaso* e *tariana*) distinguem outro curador, denominado *básegĩ* (a palavra é diferente de *basêgĩ* pelo acento), que não necessariamente tenha passado pela iniciação de *kumû*, mas, depois de passar pela experiência de ter filhos, pratica certos *basesehé* para a família

¹⁰ Os *wĩtori* (paina, penugem) são pequenos objetos metafísicos, descritos mais ou menos como *bu'sa o'ori* (flores de samaúma), leves, finíssimos, mas dourados e brilhantes, implantados em cada tímpano da criança que será *kumû*, *yaĩ* ou *bayâ* no seu *ehêri-po'rã baseró* (assopro de alma) como fonte de conhecimento, chamados respectivamente como: *wĩtorĩ kumûre*, *wĩtorĩ yaĩre* e *wĩtorĩ bayâre*. Eles podem permanecer conservados na vida do *kumû*, do *yaĩ* e do *bayâ*, mas também podem estragar-se caso não se cumpra as regras de abstinência, estado entendido como *su'risehé* (estar emaranhado, atrapalhado). Os *wĩtorĩ* estragados podem ser restaurados, mas também retirados da pessoa. Mas neste caso deixa o *kumû*, o *yaĩ* ou o *bayâ* sem a fonte de conhecimento e mesmo sem poderes.

(parto, alimentação, febre, dor de cabeça, vômito, diarreia, certas doenças etc.), que aprende com o avô, o pai, o tio, o sogro ou até de algum *kumû* não aparentado (Buchillet 1990: 329; Cabalzar 2005: 73; Dutra 2010: 206; D. Azevedo 2017: 59; Sarmiento 2018: 35). Porém, ao que tudo indica, sem mais a geração de novos especialistas, o *básegĩ* passou a assumir também certas práticas de nível avançado para um conhecedor. Mas hoje estes conhecedores são levados a aprender mais pela necessidade, para não ter que recorrer a um *kumû* não familiar (que causa constrangimento).

Quanto ao xamanismo feminino, na região são raríssimas as mulheres que assumem essa função, fazendo *basesehé*. Quando isso ocorre é apenas depois da menopausa, quando a mulher deixou de menstruar, pois, segundo se explica, as práticas xamânicas para elas seriam extremamente perigosas devido o sangue menstrual, que lhes deixa vulnerável aos ataques dos *wa'ĩ-masa* (gente-peixe)¹¹.

Basesehé

Quanto ao *basesehé* (cerimônia, assopro xamânico), este designa os atos xamânicos de encantação ou conjuro, enquanto cerimônia, invocação ou acesso a coisas, com fim de aplicar, proteger, afugentar, curar, enfeitiçar ou desfazer algo. O *basesehé* é fundamental na prática do *kumû*. Sobre a sua estrutura, o ato em geral é externalizado por assopros (*putisehé*). Na execução, antes o *kumû* rememora o episódio de origem do rito, o *kití* (mito), enunciando-o oralmente ou apenas por pensamento (*wãkû a'masehe, ti'ó yã'a bokasehé*), pois o mito é o protótipo das coisas e o arcabouço de onde se retiram os assopros. A seguir, com palavras rápidas e murmuradas do *kumû*, que no cotidiano podem ser feitas discretamente ou em silêncio, invoca-se objetos e/ou elementos que serão utilizados, ou acessa-se os lugares em que eles estão. O *basesehé* geralmente é

¹¹ Aqui os grupos Tukano ocidentais teriam entendimentos parecidos. Bellier diz o seguinte para os mai huna (citando ainda os siona): “Mulheres xamãs são muito raras, mas uma delas se tornou uma xamã tão poderosa quanto os maiores xamãs, e ela se transformou em uma onça. As mulheres podem começar sua carreira xamânica após o término do período fértil. Como dizem os Siona, “o yagé [caapi] esteriliza as mulheres” (Langdon 1986: 107), mas vendo o poder que o yagé dá aos homens e xamãs, parece mais bem que os homens lhes reservam o uso de uma planta que simbolicamente os torna procriadores. As mulheres jovens temem os efeitos das drogas, dizendo: *guiyi ñameyi ukumayi*, “tenho medo, não quero beber”, sem explicar o motivo. Após a menopausa o problema desaparece, e muitas mulheres tomam yagé regularmente, sozinhas ou com os homens; algumas aprendem o xamanismo com um homem ou por meio de revelação dos espíritos. As canções de yagé que elas criam nessas ocasiões fazem parte do conjunto de canções masculinas. Atualmente, as xamãs têm apenas uma função terapêutica e, apesar da fama da mulher-xamã onça [citada no início do parágrafo], nunca ouvi falar de uma mulher-xamã agressiva no sentido em que se pode falar de um homem-xamã agressivo” (Bellier 1991: 157, tomo I – tradução e colchetes nossos).

acompanhado do cigarro (*mi'rôro*), mas existem exceções. Na cerimônia de *basesehé*, o *kumû* usa o enlevo do pensamento (ver nota acima sobre o *uuró*) ao plano metafísico. Aqui as coisas são invocadas, acessadas e manipuladas.

Para as exceções que se disse acima, por exemplo, ao paciente que agoniza após uma cirurgia de pedra nos rins, entre outras coisas, o *kumû* precisa resfriar o local, mas há aquele que prefere não usar o cigarro, para que o fogo metafísico desse não aumente ainda mais a dor do local afetado, e, em vez de assoprar diretamente, ele apenas põe a mão um pouco acima do recipiente do líquido (*baseri koo wahâro*) (que depois será repassado ao paciente) e vibra a parte dos dedos quase que discretamente (como a depositar algo), transferindo para lá os elementos da cura.

A rememoração do episódio mítico relacionado será para ligá-lo com a situação concreta. Por meio dela, o *kumû* conecta o evento mitológico com a situação do presente. Ademais, por meio da conexão de um discurso reportado (ensinado pelos antepassados à geração atual) ao outro de inferência, o *kumû* atesta a veracidade do acontecimento mítico na qual o caso foi criado e convalida a eficácia do *basesehé* a ser executado. Aqui os fragmentos do mito que relata a origem do rito e introduzem o *basesehé* pode ser narrado pelo *kumû* em linguagem compreensível a leigos. Mas para o texto do *basesehé* há um câmbio linguístico, quando este assume a linguagem com substituições metafóricas, até com uso de ideofones¹², e quando é falado para ser ouvido é murmurado rapidamente, e o seu sentido é acessível apenas ao *kumû*, ao *yaî* e seus aprendizes. Isso para que nem os *wa'î-masa*, que continuamente ameaçam a vida dos *pa'mêri masa*, e contra os quais geralmente os assopros se dirigem, saibam o sentido das palavras: eles sentem apenas os seus efeitos. Veja-se a seguinte explicação:

Quando o *kumû* tira (= nomeia) a pimenta, os *wa'î-maxsã* (gente-peixe) pensam que é pimenta mesmo, mas é na verdade o relâmpago lançado contra eles. O *kumû* frequentemente repete a partícula *pi?tí* (= com gesto mole, com delicadeza), mas é só para enganar os *wa'î-maxsã*, porque, na verdade, é um sôco que os atinge... Ou então o *kumû* fala de

¹² De acordo com Epps & Salanova (2012: 21) os ideofones são um tipo de recurso linguístico que podem representar sons, movimentos ou sensações, comumente encontrados nas narrativas em línguas amazônicas. O *widídídí* (som de puxar) em hup (língua dos hupd'âh) é um exemplo. Os mesmos autores acrescentam que várias práticas discursivas na Amazônia dependem de modificações da linguagem corriqueira do cotidiano e é particularmente notável em vários gêneros linguísticos utilizados por pajés e em situações rituais. As modificações afetam o léxico, a fonologia e mesmo a morfossintaxe. Dentre as particularidades lexicais contam-se o uso de arcaísmos, empréstimos, substituições metafóricas etc. Na fala ritualizada dos *yagua*, por exemplo, a palavra “anta” é substituída por “tambor”, em referência ao som dos passos desse animal, e “queixada” é substituída por “buriti”, um fruto do qual se alimenta.

ipadu, oferece-o por meio de palavras ao *Bëxpó* (Trovão), e faz o Trovão sentar-se no banquinho, de costas para a porta de sua casa. Quando o Trovão, contente, se senta e toma o ipadu, o *kumũ*, sempre através da palavra e de repente, tranca a porta da casa do Trovão, e encosta ainda um pau do lado de fora para ela não se abrir facilmente... Assim, o Trovão fica prêso na própria casa e não pode causar prejuízo à gente. (*Kumũ* João Sampaio, *ye 'pâ-masí, ì'rêmiri ãhûsîro*, do Tiquié – em Beksta 1972: 66)

Complementemos que, a ação do *basesehé* contém evocação de nomes de objetos, substâncias, minerais, animais e plantas – em poucos casos de espíritos –, com a descrição de suas variedades e características, ligados à origem daquilo a que se aplica (doença etc.), seguido da manipulação das mesmas coisas e, com isso, a construção ou desconstrução de algo. Em cura, por exemplo, é feito uma enumeração de coisas e de suas características responsáveis pelo mal e a manipulação delas (neutralização ou destruição dos atributos nocivos); seguido da enumeração de novas coisas que serão benéficas e sua manipulação (aplicação ou ativação de suas qualidades). Assim é feito a restauração da vitalidade e da saúde corporal (ver ainda Buchillet 1987: [13], 1998: 38).

No processo de cura, as características das coisas devem ser ditas exaustiva ou minuciosamente. Ao final da invocação palavras de ação são utilizadas para ativar o efeito. Enquanto na rememoração do episódio mítico, o *kumũ* usa a 3ª pessoa situada no passado remoto (está reportando o fato, realizado por algum ente, no primórdio), na recitação do texto do *basesehé*, os verbos se referem às suas ações (ele é o ator do rito e diz o que está fazendo), usando a 1ª pessoa no presente do indicativo (“eu acalmo”, “eu esfrio”, “eu afasto”, “eu jogo”, “eu arranco”, “eu quebro”, “eu passo/esfrego”, “eu cerco”, “eu escondo”, “eu coloco”, “eu faço assentar”).

O *basesehé* é pragmático, na medida em que não só descreve as ações, mas é ele próprio, através da pronúncia da palavra, o realizador delas, de modo que dizer e fazer são inseparáveis (Buchillet 1987: [17]; 1990: 339). O seu poder então não entra em questão. A continuidade da doença, por exemplo, indica um erro de diagnóstico ou que algum nome (objeto, animal, planta etc.) foi esquecido no momento da recitação – por isso, o *kumũ* quando mais velho vai deixando de fazer *basesehé* porque a memória torna-se fraca e pode esquecer qualquer coisa¹³. Quando isso ocorre o mesmo *yaî*, ou um

¹³ Em 2021, o *kumũ* Popó, quase centenário, já não fazia mais *basesehé* porque com a idade foi ficando surdo e começou a esquecer uma ou outra coisa da lista que devia proferir. Alguns anos antes ainda vi que seu filho se colocava ao lado e em certo momento falava algum nome que o pai esquecia.

segundo, pode verificar o erro, assim como o mesmo *kumû*, ou um segundo, pode detectar o que foi esquecido de ser mencionado e faz um novo processo. Às vezes algum caso é difícil de ser diagnosticado porque o *wa'î-masî*, ou o *yaî* ou o *kumû* inimigo, responsável de enviar o mal, escondeu bem o *besû* (arma) utilizado, manipulado. Aí o *yaî* ou *kumû* tem que verificar no sonho. Se ainda assim não foi possível, o *yaî* tem que usar *wîhô* ou *wa'î-kapî*.

Quanto à classificação, os *basesehé* podem ser divididos a partir de quatro modalidades básicas: a) de ritos de passagem: *niirókã'sehe* (o que é relativo à [processos da] existência – da concepção ao pós-morte); b) defensivos: *we'tî da'resehe* (ação de defesa, proteção) e *ka'mû ta'asehe* (pôr cerco, bloqueio); c) curativos: *basesehé*; e d) agressivos: *dohasehé* (assopro maléfico, venenoso), *apêkasehe* (assopro maléfico contra outro – geralmente outro grupo ou outro local) e *akuasehé* ou *uúsero putisehé* (projeção de palavras maléficas). Os defensivos e curativos são antagônicos aos agressivos. Por sua vez, os agressivos podem ser reversos (*weé pe'esehe*: fazer ao contrário), pois é usado igualmente para “devolver” o dano, ou seja, para vingança. Além disso, os defensivos e curativos são também necessários para os de passagem, incluindo o chamado *ba'asehe base ekasehé* (assopro de purificação para alimentação), que tanto nos ritos de passagem como nas doenças servem para neutralizar ou purificar os elementos que podem afetar o corpo e a vitalidade do indivíduo.

Nos malefícios qualquer coisa pode ser usada para transmitir a doença ou outro mal: objetos e substâncias rituais, materiais de trabalho, utensílios, objetos pessoais, partes do corpo etc. Há estragos em que o mal pode ser direcionado até para o que está distante, ou seja, não precisa um contato direto. Da mesma maneira que se deposita coisas boas em curas, para os males deposita-se ou direciona-se venenos ou coisas ruins pelas palavras, que ritualizadas têm potência.

Quanto aos tipos a partir dos destinos, J. P. Barreto e outros (2018: 67) reúnem que os *basesehé* estão distribuídos primariamente em três conjuntos maiores e distintos: a) *waimahsã turi wetidaresé* [proteção contra os seres *wa'î-masa*]; b) *baáse bahse ekasé* [purificação dos alimentos para alimentação]; e c) *mahsãya turi wetidarese* [proteção, mas também socialização, entre as pessoas]. Cada um deles possuiriam outros conjuntos menores ou casos específicos. Sobre o *nirókase bahsese* (“um conjunto de *bahsese* que incide especialmente sobre o nascimento e formação do corpo”), este parece ficar à parte

e não é desenvolvido pelos autores (2018: 85). Ainda para estes, os dois primeiros conjuntos estariam mais estritamente relacionados (devido a relação íntima de espaços, seres, objetos e alimentos). Contudo, não vejo que é assim que funciona, já que todos os aspectos do *basesehé* são condicionados por elementos do mundo metafísico.

Adicionemos que no *basesehé* os elementos ou qualidades de coisas invocadas (líquidos, cores, sabores, texturas, consistências, minerais, plantas, parte de animais etc.) são concentrados no cigarro. Ao ser fumado, pela fumaça do tabaco, eles vão para o corpo do *kumû*. Através de suaves e discretos assopros, eles são transferidos para algum líquido (*basêri koo* – água, sumo de planta, suco de fruto, mingau a partir de mandioca ou outro tubérculo) contido em um recipiente (*basêriwi* – cuia, copo). O conteúdo é entregue ao paciente, que o ingerirá e receberá o efeito. Em outro caso, o *kumû* apenas bafora com a fumaça o corpo do paciente ou parte dele (moleira, parte superior da cabeça, peito, mão, ouvido, local afetado). Em certas ocasiões, o cigarro ou outro conteúdo é repassado para ser usado pela pessoa depois, no momento devido. Assim por diante. Em outras palavras, os elementos são concentrados primeiro em algum objeto (cigarro, líquido, planta) e/ou corpo do *kumû* (pulmão, boca, mão) e depois transferidos pela ingestão ou outro tipo de contato para o corpo do paciente.

O sinal de que o *basesehé* atingiu a eficácia é indicado por expressões do *kumû* que geralmente encerram as encantações, como *yî'î'î'siá'gî* (eu o tranquilizo) ou *yî'î'î' duhikã'gî* (eu o deixo sentado, tranquilo). A partir daí o efeito começa a agir. A ação é vista como uma regeneração simbólica e real da pessoa (*masá wa'asehe*: recuperação da saúde, da vitalidade). Já no *dohasehé* e outros assopros maléficis as palavras são agressivas e o efeito é visto como degenerativo (*dohórê'o'sehe*: degeneração, estrago).

A seguir, como exemplo, apresentamos dois tipos de *basesehé*: a) *niirókã'sehe*, sobre a concepção da criança, e b) *ba'asehe basehe ekasehé*, de purificação dos alimentos para alimentação, sucedido de uma explicação sobre a origem das doenças.

a) *Nihî bikiôrê' baseró* (assopro de constituição da criança)

Este é um *basesehé* usado na constituição ou formação da criança, para o casal gerar filho ou para a mulher que não consegue engravidar, além de ser utilizado também durante a gestação (entende-se que reforça a formação da criança). Durante o cuidado da gestação, a *nihî ko'tego* (parteira) verifica e, se preciso, ajeita o corpo da criança na

barriga da mãe, enquanto também vai proferindo suas palavras próprias de encantação, enquanto o *kumû* faz o seguinte *basesehé*:

Segundo o *yãâhori di'ipeé*, Ernesto Figueiredo, a Avó do Universo, de retorno ao Compartimento de Quartzo Branco, fez da seguinte maneira:

Ingeriu o *ipadú*, fumou o tabaco e iniciou, dizendo:

Ītáboho kumûro, âpô kumûro, yĩiri ĩtâ kumûro, âpekô kumûro, mumî kumûro, soorí kumûro, ye'pâ-masa yee katiró kumûro.

Banco de quartzo branco, banco de ouro, banco de pedra preta, banco de leite, banco de mel, banco de descanso, banco de vida da gente da terra.

Assim, fez aparecer o banco, colocou-o no lugar, fez diminuir o seu calor, assentou-se nele e continuou:

Masáre kumûro, âpekô kumûro, wĩrô di'a kumûro, ye'pâ-masa yee katiró kumûro.

Banco de crescimento, banco de leite, banco de ar puro, banco de vida da gente da terra.

Em seguida, pegando o suporte de cuia, prosseguiu:

Ītáboho sãriro, âpô sãriro, yĩiri ĩtâ sãriro, âpekô sãriro, soorí sãriro, ye'pâ-masa yee katiró sãriro.

Suporte de cuia de quartzo branco, suporte de cuia de ouro, suporte de cuia de pedra preta, suporte de cuia de leite, suporte de cuia de descanso, suporte de cuia da gente da terra.

Apoiando o suporte no chão, pegou duas cuias e pronunciou:

Ītáboho wahâro, âpô wahâro, yĩiri ĩtâ wahâro, âpekô wahâro, mumî wahâro, masarí wahâro, soorí wahâro, ye'pâ-masa yee katiró wahâro.

Cuia de quartzo branco, cuia de ouro, cuia de pedra preta, cuia de leite, cuia de mel, cuia de crescimento, cuia de descanso, cuia de vida da gente da terra.

E então continuou:

Apekô mumî me'ra kã'rá, butí, sô'â, ya'sâ, we'é, masaárã, mi'oárã ye'pâ-masa.

Com o leite e o mel dos frutinhas de buiuu, de cor branca, vermelha, azul e [preto de] jenipapo, irão nascer e se amamentarão a gente da terra.

Pegou então as duas cuias, colocou uma no suporte e com a outra recobriu-a. A seguir, pegou a forquilha de charuto e continuou:

Ītáboho u'tika yapu, âpô u'tika yapu, yĩiri ĩtâ u'tika yapu.

Forquilha de quartzo branco, forquilha de ouro, forquilha de pedra preta.

Por fim, pegou o charuto, encaixou-o na forquilha e disse:

Apekô u'tikaro, mumî u'tikaro... Naâ me'ra bahúrê' ye'pâ-masa niima.

Charuto de leite, charuto de mel... Com isso surgem a gente da terra.

Assoprou então com a fumaça do charuto e pronunciou:

Yĩĩ wahâre weékã'sa' katiró wahâro, wahâro numiôre, neê kumûro peó'.

Faço da cuia a cuia da vida, a cuia da mulher e a coloco sobre o seu banco.

O final do trecho refere-se à placenta (*nihî-kooró*) em que fica assentada a criança na barriga da mãe. Cada palavra é *katiro uukũsehe* (palavra de vida). É dessa maneira que o *kumû* assopra para/na concepção e gestação da criança (ver ainda Diakuru & Kisibi 1996: 22-25). No contexto do *kitîmori*, esse *basesehé* serviu à composição e ao aparecimento dos *bahuari masa* (gente do aparecimento), por isso ele é chamado ainda *masa bahuasere baseró* (assopro de fazer aparecer gente). Outros processos, que não aparecem na parte acima, são de resfriar/amenizar o calor dos objetos (banco etc.). No fim, se entrega/apresenta um banco para a criança, no ventre da mãe. Após o nascimento, no *wamê õ'osehe* (imposição do nome), este mesmo banco será tornado seu assento/lugar na habitação e no clã do pai.

b) *ba'asehe bahse ekasé* (purificação de alimento para alimentação)

Para este tipo de *basesehé*, utilizamos o que foi apresentado por J. P. Barreto & outros (2018: 90-93). Conforme estes autores, para o *bahsese* de limpeza de alimentos, como *waikurã* [animais de caça] e *diakaharã* [animais aquáticos], usa-se a seguinte ordem: primeiro identifica-se o tipo de animal, depois a sua classe, alimentos, parasitas, habitat e qualidades. Assim, o *kumu*, por meio do *bahsero*, transforma esses alimentos, antes perigosos e contaminados, em *karôkô wa'ikurã* [animais de caça de sumo de buiuiu]. Desse modo, eles ficam livres, protegidos e potencializados para o consumo. Para o *waikurã bahseakase* [purificação para alimentação da carne de animal de caça], por exemplo, na formulação do *bahsese*, o *kumu* classifica os animais em três grupos: *waikurã nuhkukã-siarã* [animais terrestres], *waikurã-yukupukarã* [animais arborícolas] e *waikurã-wurã* [animais aéreos/voadores].

Segundo os mesmos autores, no texto do *bahsero* utilizado como exemplo (ver abaixo), [para alimentação da carne de cutia] o *kumu* lista os diferentes tipos de cutia, indo do menor para o maior dos seus tamanhos, seus habitats, [seus modos], seus *bukurã* (parasitas) e seus alimentos (frutos). Em sua ação deve “arrancar e triturar [também] os dentes dos parasitas”, neutralizando seu potencial patogênico. Depois evoca os diferentes tipos de gaviões, levando em conta suas qualidades, como predação, imunidade aos males

que possuem para a carne do animal, e diz: *karōko sopo* e *ohpeko sopo* [espuma de buiuu, leite], expressões que são referentes a substâncias vitais e fortalecedoras do organismo. Com isso, o alimento torna-se apropriado para a criança que vai se alimentar dele pela primeira vez. Assim, ela adquire *uhpusutiro* (qualidades daqueles animais predadores, como onça, gavião, entre outros [sucurijú, ariranha, ...]), ficando apta e forte para o consumo do respectivo alimento. A mesma lógica funciona para outros alimentos.

Segue o texto usado pelos autores – chama-se *waikhurã siharã nuhkũkã kharã bahsebaro* [assopro para alimentação de caças terrestres] e serve para animais como: *bii pohta*, *oa*, *kohpe bohso*, *tuhti bohso*, *ki bu*, *puti bu*, *epesa bu*, *seme soãgu* e *seme ñigu* [rato-coró, mucura, esp. cutiuaiia, esp. cutiuaiia, esp. cutia, esp. cutia, esp. cutia, paca vermelha e paca preta]:

Nã buhkurã nisama, nã ia, nã nokeã, teheã omarãkã, bohso tehẽ, bu tehẽ, wehku tehẽ soãgu, ñigu, ahsipagu, buhtigu.

Nã duhpopare tunoã yamuthõ, uhpiri yabure ñemetasami.

Narẽ buhkurã whëthaguta, na dupokarĩrẽ piti ñañenuku, kãrõko sopo ñehkãrĩ, õhpekõ sopo ñehkãrĩ, wara yuhsuawe kũsama.

Berore nã baase atimãha: simiõ, wahpu, wahsõ, buwara, bohpe, wahpe, buha wahpu, bati pahka, dia bati, ohso bati, nuhku karẽ peri, miõgu duhka, tohtogu duhka peri, muhpurĩ duhka peri, puhpia, kii, ñahpĩ, ñamu, merẽ peri, neẽ.

Tee yuhku duhkare nimata seowesama. Tee yuhku duhka pihkoãrẽ duhpopa tunoã, ñamuhtõ uhpiri yabure ñemetasama. Tee yuhku duhka dupokari kharãrẽ buhkurã wehsami.

Arã nisama, bohso nuhkumoã, nuhkumoã ñamiã, emoã, pirõ mehkã, ñahsã, merẽ wãrã, kaka, buero nisama.

Narẽ duhpopa tunoã, ñamuthõ uhpiri yabure ñemetasami.

Añuse wai, kãrakõ wai, õhpẽko wai, mukũse wai, seroweri wai nisama.

Arã narẽ baarã marikã, mehẽka waa wetima.

A pahku, a deyu, a pihkõyoo, wehsea. Ohopurĩ ya, mihsĩku tukuro, bu yaiwa, õõrõ yaiwa, yai soãgu yai dorogu, yai ñigu. Nã weronohta amabaasetigu, kahtirotigu nigusami umu nigu, numiõ nigõ.

Umu nikãrẽ pahko, pahku,

Numiõ nikarẽ pahku pahko.

(...) cutiara do buraco, cutiara do tronco oco, cutia mandioca branca, cutia massa de mandioca... paca vermelha, paca preta...

São seus parasitas: piolhos, pulgas e micuins, carrapato pequeno, carrapato da cutiara, carrapato de cutia, carrapato de anta vermelha, carrapato preto, metálico, branco... suas cabeças serão quebradas e trituradas, seus dentes serão arrancados e neutralizadas suas ações. Destruídos esses agentes, seus pés irão se firmar... pés de sumo doce, pés de sumo leite... limpa, neutraliza esses agentes

São seus alimentos: uacu, cunuri, cunurizinho, *buwara*, *bohpe*, *wahpe*, unuri de pombo, japurã grande, japurã do rio, japurã de morcejo, caroço

de abiú, fruta de cabari, fruta da árvore matá-matá, semente da árvore turi, caroço de ucuqui, mandioca, batata, cará, caroço de ingá, buriti. Dessas frutas serão neutralizadas seus venenos, dos bichos das frutas arrancadas suas cabeças, triturado seus dentes, neutralizada sua ação... destrua também os bichos dos pés das fruteiras: formiga de fogo cutiara, formiga de fogo à noite, formiga de fogo das árvores, maniuara de cobra, formiga táxi, taracué, kaka, formigas flecheiras... arranque suas cabeças, tritura seus dentes, neutraliza sua ação. Alimento livre de bichos, alimento sumo doce, alimento sumo leite, alimento sumo amargo, *seroweri wai*... Assim como estes comem as caças, também não serás atingido pelas doenças... Gavião grande, gavião pequeno, gavião de rabo comprido, gavião da roça... Onça-sororoca, onça-de-cipó, onça-de-cutia, onça-de-espelho, onça-vermelha, onça-pintada, onça-preta... A exemplo destes, comerás caça, terás saúde... (citação e tradução em J. P. Barreto & outros 2018: 90-93)¹⁴

Origem e tipos de doenças

Para se entender o que dizemos acima e outras partes do trabalho, os *ye'pâ-masa*, e outros grupos *pa'mêri masa*, entendem a origem das doenças a partir de uma perspectiva cosmológica. As doenças são geralmente atribuídas a transgressões rituais ou sociais cometidas por ancestrais ou heróis culturais, ou a suas tentativas de testar a eficácia dos encantamentos xamânicos. As transgressões ou experimentações resultaram na criação de diversas doenças, que hoje são manipuladas e enviadas pelos *wiô-masa* (gente-poder) e os humanos.

Por exemplo, na relação de hostilidade entre os *wa'î-masa* (gente-peixe) e os humanos, com o consumo excessivo ou inadequado de animais (peixes, animais de caça etc.) pelos humanos, entre outras razões, àqueles revidam enviando doenças. Eles (peixes, animais de caça etc.) atacam as pessoas com suas armas (*besû*), especialmente quando as pessoas não seguem restrições alimentares e comportamentos (*be'tîsehe*) recomendados pelos antigos e pelos *kumuá*.

Reforçando, as doenças possuem origem associada a narrativas mitológicas e práticas rituais, sendo causadas por infrações às regras de abstinência, restrições alimentares ou interdições, mas também podem ter outras causas, como feitiço (*dohasehé*, *akuasehé*, ...) e envenenamento (*nimasehé*), feitos por outras pessoas. Às vezes, se a

¹⁴ O texto é extraído do livro *Nirô kahse ukuri turi: Yepa Pirô Porã t̃oñase bueri turi*. AEITYPP. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2011, p. 103-104. As falas do texto são dos *kumuá*: Yupuri/Jovino Pena, Yupuri/Luís Neri e Ûhtãdiata/Manoel Cardoso.

pessoa não está protegida, basta ter contato com o rio ou mata, tomar sol escaldante, sonhar com lugares, animais ou pessoas (se não morrer logo), enfim, existem outras formas de adquirir doenças enviadas pelos *wa'î-masa*.

Tomando o exemplo acima, dos alimentos, por isso toda coisa que se tornará alimento (animais, frutos etc.), na primeira vez, deve ser purificada pelo *basesehé*, senão os elementos, características etc. (*besû*), de que são compostos, resultarão na forma de doenças (isto é, assim os espíritos-animais reagirão enviando doenças). A lógica da doença aqui está ligada à incorporação real e simbólica de características e associações de substâncias ou objetos consumidos ou manipulados, que podem causar desordens no corpo.

Com isso, distinguem-se dois tipos principais de doenças: aqueles causados por *wa'î-masa* e aqueles que são de feitiços de humanos, realizados por meio de encantamentos ou manipulação de objetos. Além disso, existem outros tipos de doenças ou males, classificados como: *pehasehé* (doenças passageiras, transeuntes), *imîkoho do'âtisehe* (doenças do mundo), *witōda ïhisehe* (queimação da memória), *maatihisehé* (loucura), entre outros, incluindo as doenças estrangeiras dos dias de hoje. Assim, a origem das doenças, em sua maioria, é entendida como exógena, atribuída à ação de animais, espíritos ou humanos. Os termos *do'âtisehe* e *dutisehé* para “doença” e “males” reflete a ideia de agressão ou daquilo que é enviado de fora.

Para a cura de doenças, completemos que o *basesehé* consiste dos seguintes movimentos: reunir e expulsar elementos, objetos ou seres associados à doença, retirar deles a memória visual e auditiva, capacidades ou poderes, tidos como armas (*besû*), veneno (*nimâ*), sujeira (*ũ'ïro*), calor (*asisehé*), o que causa dor/ardor (*pûrisehé*) etc.; e, ao inverso, reunir outros elementos específicos, como os que possuem mansidão/frescor (*yisisehé*), doçura (*i'pitisehé*), vida (*katisehé*) etc., e, com eles, lavar, purificar e restabelecer o paciente.

Para tanto, o *kumû* revisará e invocará todas as coisas relacionadas que causaram o dano (animais, plantas, minerais, objetos etc.), explica sua taxonomia, destacando seu ambiente, características, hábitos, elementos (danosos), e vai dizendo o que vai fazendo com elas (abrandando seu calor, lavando/purificando o veneno, a sujeira ou qualquer coisa ruim, retirando [cores, sabores, texturas etc.], jogando fora, quebrando [esporas,

garras, dentes etc.] ou bloqueando estas coisas que são suas “armas” e, no lugar, refrescando com líquido, sumo de fruto, planta etc. e, assim, restaurando o que precisa).

Para a cura de certas doenças, com os elementos (água de ..., sumo de ..., leite de ...; estaca de ..., pimenta de ...; pedra de ..., suporte de ..., banco de ...) as coisas são limpas, repelidas, substituídas ou restauradas.

Yaî

O *yaî* basicamente é o xamã da cura e envio de doenças. Ele é o responsável de proteger, curar e vingar o grupo ou indivíduos de malefícios enviados por outros xamãs, sejam estes humanos ou seres cósmicos. Ele possui os poderes do *muhipũu* (sol) e, conseqüentemente, do *bipô* (trovão, raio) e do *yaî* (onça), de que lhe vem o nome. Tradicionalmente, a formação de um *yaî* também começa na infância. Deve observar regras de *be'tisehe* (abstinências, evitações, reservas e outros comportamentos) e *etoásehe* (limpeza do estômago), aprender a manipulação de objetos, ter conhecimentos biológicos, taxonômicos, ecológicos, astrológicos, cosmológicos etc.

Hoje a especialidade de *yaî* na região quase não existe. No Tiquié não encontrei mais quem me indicasse algum. Contudo, seu aprendizado, mesmo com conflitos internos, condições e desafios das últimas décadas, ainda pôde ser demonstrado por Dutra (2010) para os tuyuka na fronteira colombo-brasileira do Tiquié¹⁵ (ver ainda Biocca 1965: 195-200; Reichel-Dolmatoff [1975] 1978; e Gentil 2005). Algumas situações apresentadas também são válidas para outros grupos desse rio, incluindo os *ye'pâ-masa*. Dutra destacou o seguinte:

Para se tornar *yaí*, é necessário passar por uma formação tradicional rigorosa, que dura três anos, conduzida por um mestre *yaí*. O candidato deve compreender bem a língua paterna (e do seu mestre, caso este seja de outro grupo), para seguir as orientações. Tradicionalmente, apenas homens são preparados para serem *yaí*. O treinamento é realizado em algum local da mata, afastado, em um tapiri, mas próximo de algum igarapé. Para a formação de *yaî* deve haver no mínimo três candidatos interessados. A maioria deles desiste. O aprendizado envolve etapas intensas, como abstinência alimentar, consumo de substâncias alucinógenas como *kahpi* [caapi] e *wĩd* [paricá], rituais de

¹⁵ Israel Dutra, médico e cientista social, é do clã tuyuka chamado *wehsé*, situado no igarapé Cabari, no alto Tiquié.

purificação por vômito, e contato espiritual com seres das Casas de Chuva. Os candidatos aprendem os rituais de cura e prevenção de doenças, conhecidos como *yayiale* [xamanismo do *yaí*], que incluem práticas como *ohkó sihtalé* [aspersão de água, no corpo do paciente] e *hulé* [sucção com a boca, no corpo do paciente]. Além disso, o processo inclui viagens espirituais, de transe e sonhos, treinamento prático em rituais de cura, e a recepção de instrumentos e poderes espirituais. A formação exige disciplina, força de vontade e respeito às normas impostas pelo mestre *yaí*.

Os elementos e materiais espirituais recebidos ou introduzidos no corpo do aprendiz e que simbolizam poderes e conhecimentos são: forças espirituais relacionadas a ancestrais e Casas de Emergência, como *#htã omẽ kodá* [força espiritual de fumaça de pedra], *pehká omẽ kodá* [fumaça de lenha de fogo] e *yaí omẽ kodá* [fumaça de *yaí*]; maracá ou pedaço de madeira; e *wihtõkoli* (objetos espirituais minúsculos, brilhantes como ouro e com formato de pequenas flores, colocados nos ouvidos do formando pelo mestre *yaí*). Eles representam a fonte viva de conhecimentos espirituais e são fundamentais para a memorização dos rituais e a conexão com os seres das Casas de Chuva. As viagens do aprendiz pelas Casas de Chuva (no plano celeste) e Casas de Emergências (no plano horizontal e aquático) podem ser guiadas por xamãs desses ambientes (em alguns casos são mulheres – como também ouvi de outros xamãs da região). O *yaí* vive diversos conflitos espirituais, tem duras restrições, pode endoidar, sofre acusações de feitiçaria, prefere viver afastado. Em um mundo de transformações, os conflitos envolvem o abandono das tradições e a falta de outros *yaíwa*.

Costuma-se explicar que no corpo do *yaí* são introduzidos pelo mestre o *witõ*, em cada um dos ouvidos, e uma pedra branca cristalizada, que é engolida. No início, o *yaí* é levado a treinar no mundo aquático ou outro lugar. “Estava como doido. Corri pelo caminho de mata. De repente estou diante de uma cerca alta de estacas. Tive que passar por cima. Daí estou em um porto. Veio um *yaí* dos *waí-masa*. Ele me conduziu para dentro da casa. Lá tinham vários compartimentos. Em alguns deles haviam pessoas doentes. ‘Está aqui! Cura este, disse para mi. Era um boto, deitado na rede, gemendo de febre e dor. Olhei aquilo. Ele tinha encravado em seu corpo uma ponta de flecha [atirada por um humano]. Então puxei aquilo do corpo dele e o curei”, costuma-se ouvir de suas experiências.

Entre os *yãâhori di'ipeé*, conta-se que Venceslau era *yaî*, *kumû* e *bayâ*, Luciano, *kumû* e *bayâ*, e Matias, *kumû*. Dos meio-irmãos *îrêmiri âhûsîro* deste último, Eduardo e Pedro Sampaio foram *yaîwa* e *kumuá*. O chefe dos *ye'pârã parêsi*, do tempo da criação da missão em Pari-Cachoeira (1940), Manuel Machado, lista alguns *yaîwa* no Tiquié que tinham contato com ele até aquela época, entre os quais estava: “Pajé velho, *Yai-kûmu*, Venceslau Sarmento de Santo Antônio” (em Gentil 2005: 171). Depois destes não foram mais formados novos *yaîwa*.

Costuma-se destacar dois tipos de *yaî*: *akô sitagí yaî* (o que joga água) e *uhû weegî yaî* (o que faz sucção). Com essas técnicas eles retiram a doença do corpo do paciente materializada em forma de objetos (ponta de flecha, pedaço de estaca de palmeira, pedaço de osso, pedra etc.). Mas há ainda um terceiro tipo de *yaî*, chamado *taâ-dîka yaî* (*yaî* de piri-piriaca – planta da família das *ciperáceas*, do qual toma a porção), e um quarto, *wa'î-masa yaî* (*yaî* de gente-peixe), que bebe o chamado *wa'î-kapí* (caapi-de-peixe). Um quinto é *sakaka*, que mastiga a planta de mesmo nome (da família das *euphorbiaceae*). Mas tenho dúvida entre estes três, pois, apesar das plantas diferentes que usam, os três últimos parecem ter a mesma capacidade de se transportar ao mundo aquático dos *wa'î-masa*. Contudo, o *sakaka* é explicado pelos grupos do Ucaiari como o xamã do curso do próprio rio Negro – mas, penso que pode ter tido influência ainda mais de baixo, do próprio Amazonas, no tempo colonial¹⁶. Neste sentido, uma vez perguntado, Adriano Sarmento disse que o *sakaka* é o que sabe várias técnicas porque vai aprendendo o que puder das práticas de outros grupos. Mas tarde, pela explicação dos *kumuá*, vi que, à diferença do *akô sitagí yaî* e *uhû weegî yaî*, que têm sua maior relação com o sol, o céu e a onça-pintada, o *taâ-dîka yaî* e *wa'î-masa yaî* teria relação mais direta com a lua, o mundo aquático e a onça-d'água (explicada como de cor preta, com nadadeiras nas patas, como da ariranha).

No Teiá, o velho Vicentão, pira-tapuya dos *wehetará*, era *yaî* e *kumû*, o último a atuar com *yaiasehé* (práticas de *yaî*) em Tabocal. Ele era *uhû weegî*, muito bom em retirar o *wa'î-masa yee do'âtisehe* (doença de peixe). Entre os nadêb havia ao mesmo tempo um *ya'rak* (correspondente a *yaî*) que circulava pelo Teiá, de nome Xamã (o nome ou apelido

¹⁶ O termo *sakaka* é apropriado do nheengatu – no baixo Amazonas *sacaca* é um tipo de “pajé”, “adivinho” e “feiticeiro”, com qualidades mais ou menos semelhante com a do *sakaka* do rio Negro.

é assim mesmo)¹⁷. Aproveito aqui para trazer duas histórias, cada uma relacionada a um desses dois curadores. A análise delas ficará para outro momento. A primeira delas está no contexto de que os velhos não davam crédito que os brancos podiam ser curados pelos *yaîwa* ou *kumuá*, pois para eles os estrangeiros eram “outros” e porque é visível que estes desprezam as práticas dos povos da região. Seguem os relatos, ouvidos de Adriano Sarmiento (o segundo ocorreu ainda antes do nascimento do autor):

[1] Era o tempo de cardinal [esp. piaba, *Paracheirodon axelrodi* – na década de 1990] e um dos patrões desse comércio [nome] desceu o rio e aportou desesperado, pois estava longe da cidade e tinha a filhinha, uma bebê, quase sem vida. “[...] Se há alguém capaz de curar a minha filha será bem recompensado”, disse. O pessoal respondeu que seria difícil porque se tratava de um caso específico. Mas como aquele insistia, resolveram chamar o Vicentão. A criança estava nos braços da mãe. Aí mesmo, no porto, à vista de todos, ele acendeu o cigarro e, depois de ver a doença, cantou por muito tempo, eram palavras específicas, puxou com massagens os braços e as pernas, até que sugou do corpo algo com a boca e escarrou, mostrando em sua mão, o catarro cheio de sangue. Preparou o líquido com cerimônia e deu para a mãe e para terminar bafou o corpo da criança. Explicou que a doença era de peixe, a alma da criança havia sido levada para o mundo das águas, mas que ele conseguiu recuperá-la, não havendo mais risco, e que se esperasse até o outro dia para a criança se animar totalmente. Aquilo foi de tardinha, mas de noite ela, que não se movimentava mais e nem mamava, voltou a procurar o peito da mãe. Pela manhã estava mais forte. O patrão então se alegrou, entregou uma espingarda e outros itens de mercadoria ao curador e seguiu a viagem. (notas do autor, 2005)

[2] Ely [irmão mais velho do autor] era ainda bebezinho [por volta de 1984] e adoeceu gravemente, não mamava mais. Os curadores não conseguiram curar exatamente e aquilo estava avançando. Diante disso, o velho [Matias] aconselhou levá-lo até Santa Isabel, pois lá tinha o hospital das irmãs [salesianas]. Então, eu com Tarcila [mãe do autor] embarcamos na canoa na mesma hora, passamos o Paraná da Aurora, remamos e chegamos na boca do Teiá. A cidade estava longe e chegaríamos somente no outro dia. Pensamos que assim podíamos perder o menino e consideramos todas as possibilidades de encontrar algum outro curador. Lembramos que Paxiquari era o local mais próximo e que, talvez, tinha pessoas para nos ajudar. Assim, a gente desceu até lá e, chegando no porto, vimos que havia um movimento

¹⁷ Nos últimos anos, neste rio, apenas o velho Renato Venâncio, *ye'pâ-masî* dos *bayâ-põ'ra*, atua como *kumû*, que também usa *akô sitasehé* (aspersão de água), uma técnica originalmente do *yaî*, que explicou ter aprendido mais tarde. Em Santa Isabel, conheci o velho José Cordeiro, um *kumû* arapaso, com cerca de oitenta anos. Ele contou que quando rapaz também tinha se tornado *yaî*. Seu mestre teria introduzido em seu corpo uma pedra dando-lhe esse poder. Mas seu tio, um outro *yaî*, pediu para retirar dele aquele objeto, alegando que ele não iria conseguir viver com aquilo – José nasceu em São José, no Ucaiari abaixo de Iauareté, seu pai, no local de Terra-preta, no Teiá, e seu avô também em São José. Mas tarde, também ouvi a fama de um curador, o senhor Reinaldo, um *ye'pâ-masî*, que atuava como *yaî*, usando *akô sitasehé*. Em 2021, fui até ele, marquei uma visita, mas depois ouvi a notícia de que tinha falecido.

maior. Era o velho Irineu Bezerra [um baré, que morava na área mais abaixo], que estava fazendo viagem e tinha encostado o barco aí. Ele viu a canoa, saudou os desconhecidos e, ao perguntar, soube de onde víamos e disse que já tinha visto Matias, mas logo notou que a criança não estava bem. Os velhos [Lino e outros] do local também chegaram e viram que a situação estava ruim. Irineu disse que também costumava fazer cura, mas para aquele caso havia um homem mais preparado e que viajava com ele. Pediu para chamá-lo imediatamente. Este era um velho kamã [nadëb], que tinha o nome de Xamã. Ele chegou e viu o menino. Assim, pediu que fosse enrolado rápido o charuto, tabaco em folha de sororoca. Acendeu o charuto, detectou [a doença] e disse que estava difícil, mas que ia tentar. Pôs-se então a cantar longamente em sua língua. Neste momento, chegou um sobrinho daquele mesmo velho, viu a situação e disse que iria ajudar, pois só o tio não iria segurar por muito tempo. Pediu igualmente que fosse preparado outro charuto e pôs-se a cantar ao lado do tio. Assim, os dois cantaram juntos, por muito tempo. Quando pararam, consideraram que estava bom e disseram: “Isso era encanto de peixe. Ainda bem que vocês não viajaram mais com a criança, porque ela ia morrer adiante. Tudo piorou quando na viagem, ao saírem do paraná para o rio, lá atrás, boiou um boto que vocês não perceberam, mas que veio buscar a alma da criança. Foi difícil recuperar, mas trouxemos de volta. Agora está tudo bem, daqui a pouco o menino irá procurar o leite da mãe e amanhã estará forte”. Depois que escureceu, por volta das dez ele realmente voltou a mamar e de manhã estava melhor. Assim resolvemos retornar. [...] Passou-se um tempo, o velho Xamã apareceu no porto [de Tabocal]: “Como está meu afilhado?”, disse. Subiu [para a parte plana do terreno alto] e viu o menino, ficando feliz. Entregamos para ele dois paneiros [cestos] de farinha, beijú e banana. Vimos ele ainda outras duas vezes, sempre animado. Depois não o vimos mais. (notas do autor, 2013)

Nessa área, o *po'osehé* (dabucuri) já estava reduzido e o *peêru nîmî* (dia de caxiri) se fazia ligado ao pós *masá da'rarã neôsehe* (ajuri – trabalho coletivo), no *wesé paâ'ki* (derrubada das áreas de roça) ou de outros *wesé da'rashé* (trabalhos de roça). Os nadëb também chegavam do Ueneuexi por caminhos e entregavam quelônios (cabeçudo, irapuca) a Joaquim e Matias. Estes em retribuição lhes davam peixes moqueados. Com a morte dos velhos as práticas de *po'osehé* e *yaiasehé* também se acabaram. Quanto às flautas *miriá*, conta-se que elas ainda podiam ser ouvidas no Paraná do Ueneuexi até a década de 1980. Daí não há mais notícia. Mas foi o *ya * tariana, Ponciano Mendes¹⁸, vindo de Iauaret  para a foz do Ueneuexi, quem as sustentou nesta  rea.

Algumas diferenças entre *ya * e *kum *

¹⁸ Um canto de *ya * para o tratamento de doença por Ponciano e um relato sobre a vida do *ya * por seu filho Graciliano Mendes foram documentados em 1963 por Biocca (1965: 195-200) – seus descendentes vivem hoje em Santa Isabel do Rio Negro.

Como notou Buchillet (1990: 324) na área do Vaupés colombiano a diferença entre o *yaî* e o *kumû* parece ter sido difícil de estabelecer (ver S. Hugh-Jones 1979; Jackson 1983), enquanto para o lado brasileiro estas funções estariam mais diferenciadas (ver Béksta 1967, 1968; Alves da Silva 1962; Buchillet 1983, 1987). Contudo, o trabalho de S. Hugh-Jones (1994) apontou algumas diferenças importantes. Este autor distingue dois tipos de xamanismo na região: o xamanismo vertical (SV), associado ao *kumu*, e o xamanismo horizontal (HS), associado ao *yaî*. Vamos apontar as questões mais básicas dessas diferenças, acompanhado de um ponto mais histórico.

Conforme S. Hugh-Jones, a distinção entre os tipos de xamanismo VS e HS revela profundas diferenças cosmológicas e sociopolíticas nas sociedades indígenas amazônicas. No xamanismo HS, o conhecimento é mais aberto e distribuído, geralmente associado a sociedades igualitárias, orientadas para a floresta, com forte ênfase na caça, na guerra e na flexibilidade ritual. Os xamãs HS são moralmente ambíguos, de status relativamente baixo, e seu xamanismo é mais individual, com uso amplo de alucinógenos, experiências de transe e possessão. Os mitos nestas sociedades são menos elaborados e mais variáveis, dependendo do contador.

Em contraste, o xamanismo VS é característico de sociedades hierarquizadas, com estruturas de descendência e menos foco em caça e guerra. O poder ritual é centralizado em poucos indivíduos – os xamãs VS – que são moralmente inequívocos, detentores de elevado prestígio e desempenham um papel crucial nos rituais de reprodução social, especialmente os voltados às crises de vida (nascimento, morte, iniciação etc.). Estes rituais são altamente estruturados, com uso de instrumentos sagrados como flautas e trombetas, e remetem a um corpo mitológico fechado e fixo. O transe e a possessão são ausentes e, se alucinógenos são utilizados, são administrados a terceiros, não para auto uso.

S. Hugh-Jones observa ainda que, quando VS e HS coexistem, essa relação não é meramente complementar, mas envolve tensões políticas e cosmológicas. Essas tensões são exacerbadas por contextos históricos de contato interétnico, alianças e conflitos entre indígenas, brancos e caboclos. O messianismo milenarista surgido na região, por exemplo, teria revelado conflitos internos entre formas de xamanismo indígena, além de ambivalências por parte dos caboclos, ora apoiando líderes messiânicos, ora alinhando-se com autoridades coloniais (Wright & Hill, 1986).

Essas dinâmicas permanecem perceptíveis nas narrativas históricas e crenças atuais dos povos envolvidos. Os cultos messiânicos do final do século XIX, influenciados pela ação missionária católica, combinavam elementos de HS e VS, frequentemente em oposição aos xamãs VS e a líderes seculares. Atualmente, entre os grupos Arawak do norte do Vaupés – área com presença protestante – VS e HS coexistem, e o messianismo continua presente. Já na região do Vaupés de língua Tukano, onde a hegemonia católica se manteve, o xamanismo HS praticamente desapareceu, com os xamãs VS assimilando algumas de suas funções e características.

Abaixo reproduzimos a tabela elaborada por S. Hugh-Jones (1994: 37 – tradução nossa), comparando os dois modos de xamanismo:

Tabela 11. Yaï e Kumû: xamanismo horizontal e vertical [Hugh-Jones 1994]

XAMANISMO HORIZONTAL – YAI	XAMANISMO VERTICAL – KUMU
TREINAMENTO	
<ul style="list-style-type: none"> -Na mata, em êxtase, uso de rapé de paricá. -Transmissão física de poderes; ênfase na experiência pessoal. -Transmissão não hereditária com pagamento pelo ensino. 	<ul style="list-style-type: none"> -Em casa, reflexivo, uso do caapi. -Transmissão verbal de poderes; ênfase no aprendizado do cânone esotérico. -Transmissão patrilinear sem pagamento pelo ensino.
CURA	
<ul style="list-style-type: none"> -Fora de casa, fisicamente ativo, contato direto com o paciente. -Usa maracás, pedras e músicas audíveis e autorreflexivas. -Ação sobre manifestações físicas de doenças dentro do corpo. -Recupera a alma consciente individual perdida. -Cura retrospectiva de menos doenças. 	<ul style="list-style-type: none"> -Dentro da casa, fisicamente passivo, sem contato com o paciente. -Sopros em alimentos/bebidas como veículos para feitiços inaudíveis e não reflexivos. -Ação sobre agentes causadores localizados fora do corpo. -Protege a alma inconsciente coletiva. - Adivinhação prospectiva, profilaxia; cura de doenças fatais.
ATRIBUTOS	
<ul style="list-style-type: none"> -Poderoso. -Associado à caça, pesca e guerra; com Onça, trovão, relâmpago e constelação de Escorpião. 	<ul style="list-style-type: none"> -Conhecido. -Associado a frutos da floresta e coleta; com Anta e Plêiades.
OBRIGAÇÕES	
<ul style="list-style-type: none"> -Fornece caça e peixe; garante a fertilidade animal. - Atividades específicas em nome de indivíduos; nenhum papel cerimonial marcado. -Relações horizontais com estranhos: afins, inimigos. Troca recíproca. 	<ul style="list-style-type: none"> -Fornece frutos; garante a fertilidade vegetal. Torna o alimento seguro para consumo. -Atividades regulares em prol da comunidade; papel cerimonial importante em ritos de passagem. -Relações verticais com membros internos: parentes, ancestrais. Continuidade linear.
STATUS SOCIAL	

-Jovem, fisicamente ativo, temido.
 -Status inferior; complementares aos papéis políticos seculares.
 -Agressivo, moralmente ambíguo.

-Mais velho, fisicamente inativo, respeitado.
 -Status mais elevado; se sobrepõe a papéis seculares.
 -Pacífico, moralmente inequívoco.

Em complemento, na cura, o *yaî* se utiliza mais de cantos, que podem ser acompanhados do som de maracá (*yãságá*), mas isso depende (da disposição do objeto, do *yaî*, da doença etc.). Os cantos são diversos, variam com as doenças. São cadenciados ou compassados, melódiosos e lentos, mas também podem ter partes mais fortes. Nos intervalos pode haver gargalhadas e até assobios. Em outros, o *yaî* parece contar o que ocorre. Como pesquisa, nunca registramos o que ouvimos, mas sempre foram recortes e apenas demonstrações¹⁹.

Para se ter uma ideia, ainda que sem ter todo o contexto, abaixo está o texto do canto do *yaî* tariana Ponciano Mendes:

O velho no terreiro chama pela avó da água. Ele pede água para refrescar o doente.

Ele canta:

“Desde que o mundo começou a existir, somos filhos de pajé e bebemos este caapi;
 Somos assim desde o princípio do mundo.
 Terra, terra linda onde vivemos, vamos reunir o sentimento desta terra acima desses horizontes;
 Reunamos as nossas dores para ver quem sofre;
 Que todos venham, cheguem-se mais perto para ver o doente; junte-se a nós para ver o que ele tem;
 Com o poder deste caapi, deixe que toda a natureza se abra!
 Espírito do gavião-tesoura, do urubu e da andorinha, traga água e folhas calmantes para refrescar o corpo e remover a doença!”.

Ele repete a mesma canção muitas vezes, invocando os espíritos do gavião-rabo-de-andorinha, do urubu e da andorinha. Enquanto ele canta, ele joga água, suga, sopra no doente, faz todas as suas cerimônias... Ele não canta mais. Ele tem as folhas que pediu ao espírito dos pássaros; ele esfrega as folhas na cuia, onde há água, e sopra novamente sua invocação.

Ele terminou. Agora ele deve enviar a água e o recipiente de volta para a avó da água e libertar os espíritos. Se ele não devolvesse a água e os espíritos dos pássaros, o infortúnio cairia, os raios cairiam.

Ele canta:

¹⁹ Alguns cantos de *yaî* tukano foram gravados por Alves da Silva (1961) e estão em discos que acompanham o livro correspondente.

“Avó da água, tira este vaso, esta água.
 Mantenha este recipiente em seu lugar; o corpo do paciente foi resfriado.
 Espíritos dos pássaros, retornem ao seu lugar.
 Retirem-se, meus companheiros, meus irmãos.
 Tirem suas armas, nosso maracá, nossa pedra, retirem-se com tudo.
 Terminamos, meus irmãos; retiro.”

O pajé permanece em silêncio por alguns minutos e então entoia uma nova canção, lenta e monótona como as anteriores.

“Assim como vocês vieram, espíritos, para me ajudar, partam. Este chefe, que veio de longe, queria ouvir e ver vocês: ele viu vocês; você pode retirar.
 Ele queria nos ver, que somos filhos daqueles que já fizeram isso.
 Quando esse filho do chefe dessas terras te chamar, você pode se apresentar, pode esperar por ele.
 Ele resolverá isso com você, de boa vontade, assim como você nos ouviu agora.”
 (em Biocca 1965: 195-198)²⁰

Diferente do sopro do *kumû* (sobre o corpo, objeto ou espaço), que costuma ser suave, silencioso ou mesmo imperceptível, o sopro do *yaî* tem exposição de som (em uma sessão de cura chegam a ser fortes), ainda mais quando sopra no punho cerrado e abre a mão, direcionando com o braço. Geralmente usa palavras que ordenam elementos, objetos, animais e seres ou que acionam efeitos. As conjugações costumam ser agressivas contra o que pretende atingir, os donos de doenças (“eu arranco”, “eu corto”, “eu quebro”, “eu destroço”, “eu faço explodir”, ...). No *basesehé* do *kumû* isso depende, porque quando tem um *yaî* para destruir o mal causador da doença, retirando os elementos patógenos do corpo da pessoa, ou resgatando a sua alma, o trabalho do *kumû* será o de revigorar os elementos da alma/corpo da pessoa, cercanda-a no final.

Mas a existência de diferentes especialidades rituais que desempenham funções de prevenção e cura de doenças coloca alguns problemas. Como saber se o *kumû* sempre tratou de doenças ou se esta função não seria mais recente, no desaparecimento do *yaî*? (ver ainda Buchillet (1987: [4]). Bem se vê que existem indícios na mitologia desana e tukano que vinculam os desana ao domínio metafísico de especialização do *yaî*, uma vez que seu ancestral, *Amîkoho masî* ou *Bo'teâ*, era um grande *yaî* e responsável da Casa de

²⁰ Para o texto houve as seguintes traduções: tukano e tariana (Ponciano) / português (Graciliano, filho de Ponciano) / italiano (Biocca) / e português (o autor desse trabalho).

paricá (ver ainda B. Ribeiro 1995: 46). As qualidades do ancestral tukano, *Ye'pâ-masi*, ao contrário, o caracterizariam mais como um *kumû*. Faltam ainda análises mais sólidas para dizer com segurança se o xamanismo do *kumû* é anterior ao xamanismo do *yaî* entre os tukano, mas o encontro com grupos de origem Arawak apontam que estes manejam melhor o *yaiasehé* (práticas do *yaî*) enquanto os tukano, o *kumuasehé* (práticas do *kumû*), que, apesar de diversas perdas e transformações sociais na região, insiste em prevalecer, revelando práticas rituais mais reais para a vida atual entre os Tukano, codificadas no *basehé* do *kumû*, sobretudo, nos ritos de nascimento, purificação de alimentos, nomeação, puberdade feminina, parto e morte.

Hoje, por exemplo, sem mais a especialidade do *yaî* na maior parte da região, pode-se dizer que este não fornece mais ritualmente peixe e caça, sobretudo para o *po'osehé* (dabucuri), que também já não ocorre como antigamente. Contudo, as pessoas continuam a comer peixe e caça, que não deixam de ser purificados pelos *kumuá*, no *ba'asehe basehe ekasehé*, pois estes não deixaram de exercer as atividades de proteção e cura diariamente.



Foto 13. Um *kumû* tukano, Tiquié (Koch-Grünberg 1909: 281).

Em complemento à discussão sobre a organização social, apresento a seguir alguns elementos do *po'osehé* que considero relevantes. Para encerrar o capítulo, tratarei ainda de possíveis transformações ocorridas na estrutura arquitetônica da habitação tradicional durante o período de contato colonial. Outros aspectos relacionados à habitação — como questões de território, ocupação, ambientes e espaços — serão abordados na parte final deste trabalho, mas são inteiramente complementares à análise da casa e de sua estrutura.

***Po'osehé* – o dabucuri**

A expressividade do *bayâ* é vista no *po'osehé* (dabucuri)²¹. De um modo geral, o dabucuri é o rito de comemoração das primícias (frutos, peixes, larvas, insetos, caças). Estas vêm, junto do aparecimento ou mudança de constelações, chuvas, verões e nível do rio²². Aqui há também aqueles momentos de preparação de meninos para a vida adulta. Assim como há o amadurecimento dos frutos, aparecimento de animais, chuvas, constelações, época de fabricação de cestarias, fazer armadilhas de pesca, roça etc., também os ritos de passagem indicam o amadurecimento da pessoa.

Algumas publicações apresentam as formas e a estrutura do dabucuri entre os *ye'pâ-masa*, realizados em interação com outros grupos próximos (Alves da Silva 1962; Maia 2016; J. P. Barreto et al. 2018; Rezende 2021). Os eventos que presenciei, assim como as explicações fornecidas pelos velhos, não foram suficientes para compreender com maior precisão os tipos de dabucuri – uma vez que eles tendem a enfatizar a execução, e não a sequência de seus momentos. Entre as obras consultadas, destacam-se as descrições das modalidades de dabucuri dos desana por Diakuru & Kisibi (2006: 44-45), exemplificadas com os dabucuri realizados com os tukano. Nessa publicação, os diferentes momentos de utilização dos diversos instrumentos são descritos, nomeados e

²¹ A palavra *po'osehé* permite vários significados: o passar pelo tipiti ou cumatá; o nascer da bolha do líquido da mandioca e do caxiri; o nascer de árvores aquáticas, como o molongó (*po'ogŕ*), que fica com a raiz na água e o tronco de fora (do molongó também se faz o banco típico dos *ye'pâ-masa*); *po'osé* também significa “derramar” ou “entregar derramando”, modo de chamar a entrega dos frutos e outros alimentos no dabucuri – os gestos de vomitar os meninos engolidos por *Mirí* e de *Pa'mêri Pîrô Yukisî* expelir os *pa'mêri masa* para a terra estão aqui relacionados (o local de Ipanoré, por exemplo, é chamado *Tôpaha duri* [pilha de cumatá]).

²² As publicações acerca de constelações estão indicadas no Capítulo 5.

especificados, permitindo identificar pelo menos duas modalidades principais ou distintas de dabucuri²³. Os autores distinguem, assim, dois tipos fundamentais:

a) “dabucuri comum” (*poo birari*). É uma festa de oferta que envolve homens, mulheres, jovens e até crianças. Inclui danças, cantos e uso de diversos instrumentos musicais, como flautas, cabeça de veado, casco de jabuti, entre outros. Exemplos de dabucuri comum incluem o de frutos do mato, peixes, carne de caça, balaios, tapioca, farinha e mandioca. A entrada na casa cerimonial é organizada com diálogos cerimoniais entre os chefes dos grupos e uma série de rituais que envolvem caxiri, ipadu e cigarro ritual.

b) dabucuri com *miriá* (as flautas de iniciação masculina). É uma festa dançada com as flautas *miriá*, onde apenas homens e jovens iniciados participam. Mulheres e crianças não iniciadas ficam isoladas e entram apenas para agradecer as ofertas. As flautas interditas são tocadas durante o dia e depois escondidas. Este tipo de dabucuri pode incluir cerimônias de iniciação masculina e é acompanhado por danças específicas, como a dança com as respectivas flautas e outras relacionadas às estações do ano. Além disso, os autores detalham tipos menores de dabucuri com *miriá*, como o dabucuri com *porêrõ* e *bariserõ* (flautas descartáveis usadas em dabucuri de peixes frescos) e o chamado *tuyarin*, que inclui a iniciação masculina, com avaliação e surra dos jovens.

O dabucuri comum com *miriá* é uma festa de oferecimento de frutos do mato e, às vezes, juntamente com estas, também carne de caça. É oferecido para os cunhados ou para os próprios parentes e, em alguns casos, realiza-se ao mesmo tempo uma simples cerimônia de iniciação masculina com os jovens. Nesta ocasião utiliza-se a flauta *tarasã* (própria dos desana *wahari diputiro*) com suas duas flautas-esposas (chamadas no geral de *buha* [pombo]); a flauta *yama* [veado] com suas duas esposas (chamadas *maha bori* [esp. peixe jacundá]); e a flauta *nasĩ* [tukano], que não tem esposa. Geralmente este tipo de dabucuri ou é solicitado ou é anunciado entre os grupos. Por exemplo, se um grupo observa no território do outro grupo grande quantidade de frutos, fazem que chegue por meio de suas mulheres até seus cunhados o pedido de dabucuri. De outro modo, um grupo avisa o outro que vai ofertá-lo em seu local. No caso, entre os grupos desana e tukano,

²³ Para o número, disposição e nomes de flautas, trompetes e outros instrumentos musicais entre os *ye'pá-masa* ver Piedade (1997, 1999).

pode haver juntamente, ao lado das ofertas de frutos, oferecimento de carne de caça pelos desana aos tukano e, ao contrário, oferecimento de peixes pelos tukano aos desana.

O dabucuri com *porêrõ* e *bariserõ* é realizado de modo inesperado, “quando uma maloca tem peixes frescos de sobra para comer e resolve oferecê-los de surpresa para uma maloca vizinha. Por isso é uma festa não preparada e sem caxiri” (2006: 78). No entanto, ao final, após comerem quinhapira e beberem xibé, o chefe do grupo que recebeu o dabucuri, como forma de agradecimento, marca uma data para retorno dos visitantes em que poderão beber novamente caxiri, comer e bailar ao som de vários instrumentos.

O *tuyarin* (ou *gãmoyerin*) – correspondente ao *a'moyeri nimi* (dia de iniciação), entre os *ye'pâ-masa* – é no sentido geral o dabucuri com *miriá* de iniciação masculina²⁴. É onde vários tipos de ofertas são feitos sob aquelas flautas executadas pelos jovens iniciantes. Neste caso, eles passam um tempo no mato, aprendendo fabricar e tocar as flautas, os cantos, os assopros xamânicos e outras cerimônias (próprios de seu grupo) [e a confecção de cestarias]; mastigam pimenta, vomitam água no rio, bebem caapi etc. Aqui é avaliado o conhecimento dos iniciantes e, quando eles são surrados²⁵. É realizado em localidades que possuem um *kumu* e um *bayá* treinados para realizar este rito. Ocorre, geralmente, nos meses de agosto e setembro²⁶ (tempo de amadurecimento de frutos do mato, como japurá, buriti, cunuri, sorva, bacaba, patauá etc.), em mais de três semanas. Cada grupo apresenta coisas próprias de sua tradição:

Certas regras precisam ser respeitadas dentro da tradição dos povos do Rio Negro. Por exemplo, todos os povos podem oferecer *dabucuri* de frutas do mato. No entanto, os Desana podem apenas oferecer para os outros povos *dabucuri* de carne de caça ou, às vezes, de peixinhos de igarapés. Enquanto isso, os Tukano podem apenas oferecer para outros povos *dabucuri* de peixes dos rios. Os Tuyuka oferecem *dabucuri* de tapurus, mochivas, etc., para outros povos ou também carne de caça. Os Miriti-tapuia oferecem peixes dos lagos e dos rios. Os Maku oferecem *dabucuri* de frutas do mato e de carne de caça. Os Tukano somente oferecem *dabucuri* de bancos; os Desana, de balaios, cumatás, peneiras, tipitis, abanos, etc.; os Tuyuka, de canoas; os Miriti-tapuia, de peneiras, cumatás, balaios, tipitis etc. Não existe *dabucuri* de enfeites entre os

²⁴ O rito narrado é a partir da iniciação vivida por Diakuru, em 1940, o último *tuyarin* acontecido entre os desana, porque depois que os missionários salesianos se instalaram no Tiquié tal rito nunca mais ocorreu.

²⁵ Segundo os autores desana, Diakuru e Kisibi (2006:111), a surra é para “afastar as doenças e renovar o sangue e “para marcar o fim de sua infância. A partir desta eles são considerados adultos e deixam o compartimento familiar para morar num lugar reservado, perto da porta dos homens da maloca”.

²⁶ Isto é, ocorria no tempo que tocava a segunda quinzena de agosto, época que os desana (e outros Tukano) festejavam a chegada da Canoa de Transformação em Ipanoré, na época da constelação *yahi puiro* (constelação de enchente da garça).

Desana. Estes são sempre obtidos junto aos povos dos rios Pirá-paraná e Apaporis, na Colômbia, e trocados por dentes de onça, *waituru* etc., conforme o desejo destes últimos. (Diakuru & Kisibi 2006: 99)

De acordo com os mesmos autores, os dabucuris são realizados uma ou duas vezes ao ano. Por outro lado, os caxiris são mais frequentes, podendo ocorrer quase todos os meses. No passado, os dois tipos de festas eram anunciados pelo toque do trocano (grande tambor de madeira para sinalização). Ao modo dos dabucuris, os caxiris que acompanham as estações do ano são sempre acompanhados de bebida e canto/dança de caapi [o *kapi waayá*]. As mulheres cuidam de todo preparo do caxiri enquanto os homens cuidam dos itens das ofertas, das substâncias, objetos e enfeites rituais. Os caxiris são ocasiões de descontrações mais simples, enquanto os dabucuris são de maior proporção e complexidade, com cerimônias, responsabilidades de parentesco e afinidade. Por outro lado, os dabucuris com flautas *tuyarin*, são de restrições e de iniciação masculina.

De acordo com os velhos *yãâhori di'ipeé*, para a realização de dabucuri, um chefe determinava o dia, o tipo de oferta e mandava comunicar o chefe de outro local. Os visitantes traziam as ofertas (peixe, frutos etc.) e os anfitriões, o caxiri. Os momentos centrais giravam em torno de três dias. Como se disse, as ocasiões dependiam das épocas ou disponibilidade de alimentos. A média de festas maiores iam de três a seis ocasiões por ano, a depender das relações entre os grupos. Também podia ser realizado em ocasiões especiais, como casamentos ou iniciações. Os instrumentos *miriá* eram tocados apenas nos *yuki-dika po'osehé* (dabucuri de frutos silvestres) e não nos *wa'î-po'osehé* (dabucuri de peixes). O dabucuri recebia o nome de acordo com aquilo que era ofertado, por exemplo: *î'ia-po'osehé* (dabucuri de lagartas), *ĩ'rê-po'osehé* (dabucuri de pupunha), *wa'ikirã-po'osehé* (dabucuri de caça, aves) etc.

Em relação à participação feminina, Piedade (1997) mostra que a mulher exerce outro papel fundamental no dabucuri. Por meio do *ãhadekî*, o canto feminino, elas atuam como contraponto aos momentos de performance masculina. Enquanto os homens protagonizam o ritual com seus cantos, instrumentos e danças públicas e coletivas, o *ãhadekî* das mulheres – exclusivamente vocal e geralmente individual [embora às vezes realizado em dupla] – apresenta versos mais livres e criativos, que enfatizam o cotidiano, a subjetividade, o lugar e o parentesco sob a perspectiva feminina. Esses cantos, entoados em momentos como o de servir o caxiri, intercalam-se às performances masculinas,

marcando a alternância e a complementaridade entre os dois gêneros e assegurando o equilíbrio entre seus domínios.

Os ritos de dabucuri e yurupari entre os Tukano e Arawak foram objeto de várias pesquisas na região e, ainda hoje, desperta interesse²⁷, pois eles são centrais para o entendimento das relações sociais na região. S. Hugh-Jones (1993, 1995), por exemplo, enxerga que, a partir dessas duas manifestações, os Tukano conceituam as relações de duas maneiras distintas e complementares: a primeira (o yurupari) enfatiza uma interpretação masculina da casa, que privilegia a autonomia do grupo, a descendência unilinear, a exogamia, os laços agnáticos e as relações hierárquicas internas expressas em rituais clânicos, especialmente a conexão com o ancestral fundador e a ordem hierárquica entre um grupo de irmãos masculinos; a segunda (o dabucuri) exalta a igualdade, a interdependência e a consanguinidade, manifestas na vida cotidiana e expressas em rituais de distribuição de alimentos, entre grupos/locais vizinhos, que enfatizam tarefas masculinas e femininas, a coresidência, a endogamia e a formação de uma família extensa ou grupo consanguíneo formado por comensalidade (Cayón 2013: 154).

***Basaka wi'i* – aspectos e transformações da casa tradicional**

Antigamente, a habitação organizava-se em uma única casa coletiva, chamada *basaka wi'i* (casa de música/canto/dança), construída próxima ao rio e orientada para ele. Essa casa era liderada pelo *wiôgî*, auxiliado por outros especialistas. Existia também outro tipo de construção, menor e mais simples, conhecida como *isó wi'i* (casa de jacaré), que permaneceu em uso por mais tempo, mesmo após o desaparecimento da *basaka wi'i*.

O assentamento era, em geral, formado por uma única casa multifamiliar, embora não fosse incomum encontrar uma habitação maior acompanhada de outras menores. Um local podia ser abandonado quando a casa se deteriorava, o solo se tornava improdutivo ou o chefe falecia. Uma construção bem feita podia durar até doze anos, passando por algumas reformas ao longo do tempo. A palha preferida para o telhado, pela durabilidade e estética, era a da palmeira caraná.

A casa representava um segmento ou mesmo um clã inteiro. O *wiôgî* e sua esposa ocupavam o compartimento mais ao fundo. À medida que os filhos homens se casavam,

²⁷ Para a área que verificamos, algumas análises do yurupari foram elaboradas por: Stradelli (1890); Goldman (1963); S. Hugh-Jones (1979, 1993, 1995); C. Hugh-Jones (1979); Reichel-Dolmatoff (1968, 1971, 1996); Árhem (1981, 1993); Wright (1981, 1998); Hill (1993); e Cayón (2002, 2013).

passavam a residir nas repartições dianteiras, junto com suas esposas e filhos. As mulheres casadas, por sua vez, vinham em geral de outros grupos linguísticos. Já as filhas, ao contrair matrimônio, iam viver nas localidades de seus maridos, também pertencentes a outros grupos. Visitantes eram acomodados na parte frontal da casa, enquanto os espaços centrais eram usados especialmente durante as festas.

Os registros desse tipo de habitação na região remontam à viagem de Wallace, em meados do século XIX²⁸. Associados às informações atuais fornecidas pelos especialistas rituais, eles revelam não apenas a estrutura física dessas casas, mas também o rico e complexo simbolismo que as envolve, relacionado à compreensão do universo, das origens e da vida. Toda a arquitetura está entrelaçada a narrativas e ritos que transcendem o material. A casa reflete, por exemplo, o cosmos, o corpo dos seres criadores e o dos próprios humanos.

Nas bacias do Içana e do Ucaiari, as habitações tinham formato retangular, com coberturas de duas águas. Em áreas mais distantes, como no alto Tiquié e no Pirá-paraná, são mencionadas casas com formato semicircular na parte posterior. No Apaporis (Koch-Grünberg [1909] 2005: 593) e no Pirá-paraná, foram registradas habitações circulares, também com cobertura de duas águas, cujo aspecto se aproximava de um teto cônico. O modelo retângulo-circular (planta retangular com fundo semicircular e cobertura de duas águas), observado por Wallace em 1850/51 no baixo Ucaiari, já se encontrava reduzido, no início do século XX, ao alto Tiquié, entre os tuyuka, conforme registrado por Koch-Grünberg, em 1905.

Ainda no século XVIII, Ribeiro de Sampaio descreveu, no Japurá, a casa de um grupo aniána (?) ou yukuna (Arawak), em deslocamento, com teto cônico:

Foi esta povoção formada o anno passado com os indios das nações Aniána, e Yucúna, que com dous principaes, tendo sido descidos para a povoação de *Santo Antonio* inferior á mesma meia legoa, escolherao aquella situação para habitarem. A situação he agradável, nao se acha ainda com cazas formadas. A do principal he de celebre architettura formando huma pyramide de figura cónica. ([1775] 1985: 84)

²⁸ Além de Wallace (2004 [1853]), de um modo mais significativo, podemos encontrar descrições, imagens e análises da arquitetura e simbolismo dessas habitações em: Stradelli (1890); Koch-Grünberg (2005 [1909]) para 1903-5; Bálzola (1993[1916]); Massa (1928); Nimuendajú (1950) para 1927; Lopes de Sousa (1959) para 1928; Blanco (1962) para 1934; Goldman (1948); Lamus (1959); Biocca (1965); Giaccone (1949); Alves da Silva (1977 [1962]); Reichel-Dolmattof (1968); S. Hugh-Jones (1979, 1985); Béksta (1988); Gentil (2007); A. Oliveira 2027; Cayón (2013); e Martins & outros (2017).

Esses registros permitem supor que as antigas habitações coletivas dos Tukano e Arawak do Ucaiari possuíram originalmente base circular e teto cônico, posteriormente substituídos pelo modelo retângulo-circular ou pelo retangular simples (ambos com cobertura de duas águas), como os encontrados nos séculos mais recentes. Essa transformação deve-se, provavelmente, à influência e pressão colonial nos primeiros séculos de contato.

A cosmologia reforça essa ideia. No mito de origem do Universo, este é concebido como uma Casa circular e cônica, “como uma cuia”, segundo os conhecedores. No Apaporis, a forma circular das casas pôde ser mantida por mais tempo (ver fotos e imagens no final do capítulo).

Mesmo nas versões já transformadas, as casas mantinham dimensões imponentes: variavam entre 20 e 60 metros de comprimento, 12 a 20 metros de largura e 8 a 12 metros de altura na cumeeira, com paredes laterais de 1 a 2 metros. Podiam abrigar até 12 famílias nucleares, reunindo entre 20 e 100 pessoas ou mais. Em ocasiões festivas, o número de presentes podia chegar a trezentos. Ou seja, tratava-se ainda assim de construções grandiosas.

Questões adicionais sobre a história e o simbolismo da casa são discutidas no Capítulo 5 e na Conclusão.



Foto 14. Casa tukano no Tiquié (Koch-Grünberg 1909).

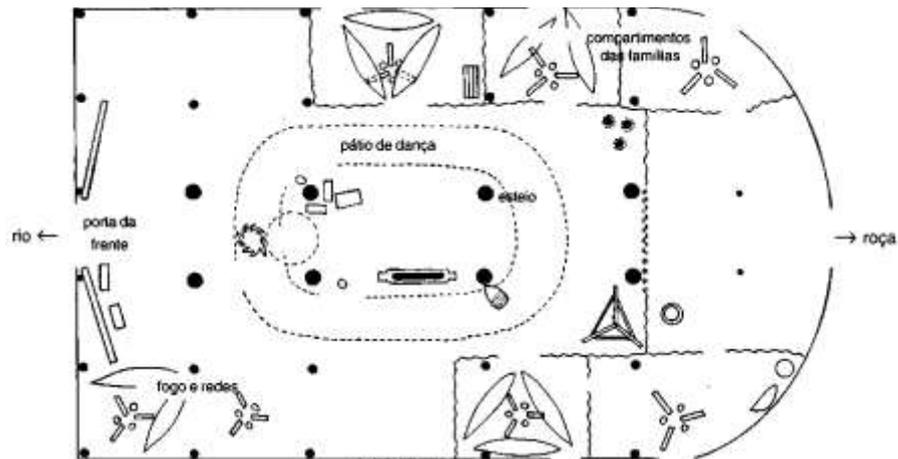


Figura 12. Planta baixa de uma casa típica do alto rio Negro. Muitas vezes a parte posterior é reta, não formando um semicírculo (Hugh-Jones e Carmichael 1985 – em FOIRN 1998).



Foto 15. Casa makuna, Apaporis (Koch-Grünberg 1910).

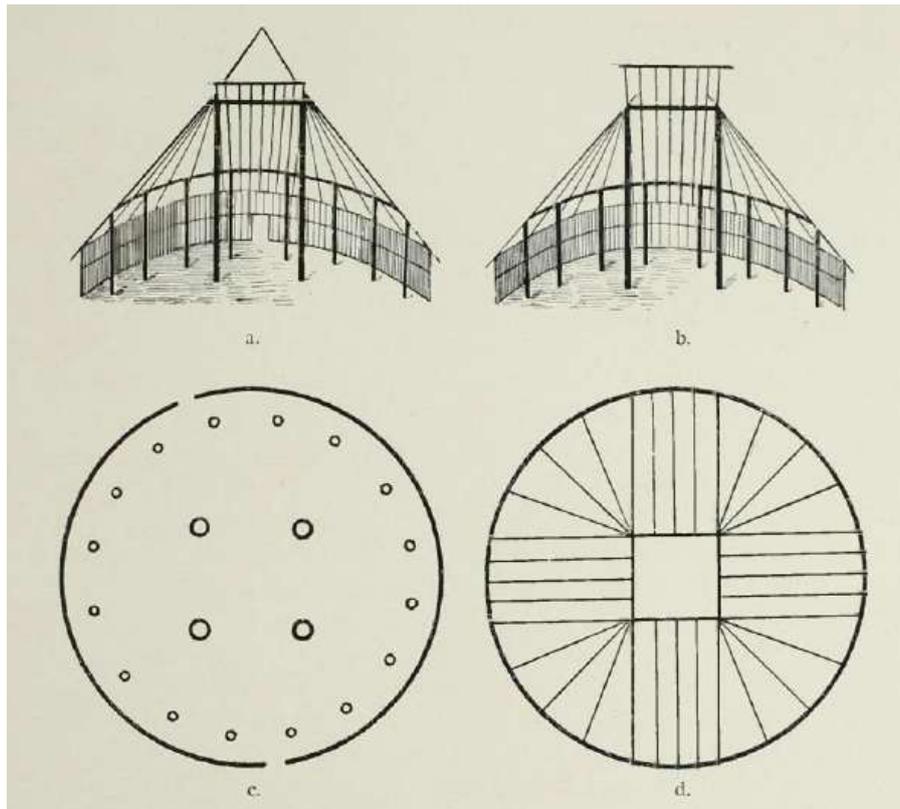


Figura 13. Planta de uma casa no baixo Apaporis: estrutura interna (a e b), planta baixa (c) e estrutura do telhado (d) (Koch-Grünberg 1910).

Conclusão

I'mîkoho-wi'i: casa, território, ocupação, ambientes e espaços

Quero concluir este trabalho com o que se poderia chamar de *i'mîkoho-wi'i tî'ó yã'ari* (ideia de Casa-universo), considerando o que foi visto até aqui, mas com questões sobre o território, ocupação, ambientes e espaços, a fim de contribuir com o tema da Casa, sempre em interação de um olhar histórico e cosmológico:

Os *ye'pâ-masa* (gente-terra), chamam o seu território específico de *di'tâ* (terra, território, país) ou *wi'toho* (local de casa), concebido como *mari katiri pa'ti* (camada em que vivemos). Segundo a história de emersão, os ancestrais tendo chegado ao Turi-igarapé, quando inauguram a vida no *basâka wi'i*, em um tempo mais “histórico”. Assim, o *Posayá* será o *wiâ'ke* (local de casa da dispersão)¹ dos *ye'pâ-masa*.

Por muito tempo, os clãs *ye'pâ-masa* devem ter vivido juntos ou próximos. Depois, como vimos, vários deles se estenderam além do Papuri, no próprio Ucaiari e no Tiquié, seu afluente à direita, após a penetração dos estrangeiros na região, como vimos. Esses contextos afetaram enormemente as antigas modalidades de ocupação e no decorrer do último século muitas tradições foram sufocadas. Hoje há também representantes *ye'pâ-masa* no próprio curso do rio Negro e outros afluentes.

Retomando o que já se disse, e de acordo com os velhos conhecedores, o ser primordial *Ye'pâ* é que fez o tempo e o espaço. Com seu bastão-lança-chocalho (*ñta-boho yaigê*), estabeleceu o Universo, como um útero circular, em camadas (*opâ turiri*). Os humanos estão na terceira camada, chamada *Di'ta Nîkîrî Pa'ti* (Camada de Terra e Florestas).

A terceira camada é pensada como uma Casa de dimensão circular e está atravessada por uma orientação do rio, que se estende de leste a oeste. Neste mesmo plano se sobrepõe outra orientação, as linhas de norte a sul. Numa imagem tridimensional, temos três eixos que se conectam no centro do mundo, sendo que os extremos dos eixos horizontais indicam os quatro pontos cardeais, concebidos como portas desta Casa-Mundo: *muhîpûu kã mîhatiropé* ou *pa'mîri sopé* (porta do nascente), *muhîpûu kã saharopé*

¹ Lugar do qual se sai de mudança (desfazendo a roça, retirando toda a mandioca) ou de onde se dispersa. Termo usado ainda como sinônimo de *Pa'mîri Wi'i* (Casa de Emersão).

ou *siõpuri wekiya sopé* (porta do poente), *bipô yaiya sopé* (porta do norte) e *okopĩ oõkiya sopé* (porta do sul), respectivamente.

Em outra perspectiva, estes pontos, nas bordas do mundo (*imãkoho sumútoho*), são pensados como quatro esteios (*botári*) de uma casa. O raio deste mundo cobre desde a foz do rio Negro às nascentes do Ucaiari, em sentido mais amplo, e desde a foz à nascente de um rio específico dentro da região, em sentido mais curto, isto é, ele se alarga ou se estreita, conforme o uso e/ou o alcance do pensamento cosmológico.

Nesse contexto, em escala menor, a ideia de mundo ou de território abrange a noção de um rio de ocupação do grupo e o trecho de rio de ocupação do clã, o *wi'toho* (pl. *wi'setohorí*)², que por sua vez tem nele distribuído os *desû ba'asehe*, que são os locais dos quais se retira os alimentos (pela pesca, caça etc.) – *mari di'tâ* (“nosso território”) / *mari wi'toho* (“nosso território/área/trecho de rio/local de habitação”) / *a'tó niî di'i-pee põ'ra wi'toho sumútoho*, “aqui está o limite da área/território dos *di'i-pee põ'ra*”, se diz.

Assim, o rio é a referência para situar e situar-se neste mundo. O movimento das pessoas na geografia é sempre de “subir” ou de “descer” o rio. A sua extensão que se orienta em foz (*pi'tó*), meio (*dekô*) e cabeceira (*po'té*) classifica ao mesmo tempo seres humanos e seres sobrenaturais em categorias que envolvem níveis de hierarquia social, parentesco, alianças, inimizade, agressividade, indiferença, proximidade e distanciamento.

Desse conjunto de entendimentos é que os *ye'pâ-masa* estabelecem sua territorialidade. Mas esta relação deve ser constantemente manejada, pois se compreende que os territórios e seus locais possuem histórias, conhecimentos, objetos, elementos e *wió-masa* (gente-poder), o que faz desses ambientes serem pensados como *wiopesasehé* (“o que comporta perigo/poder”)³, entre os quais estão os *wametisehé* (locais com nome) ou *akuasehé pee* (locais de memória), desde o tempo de formação da humanidade, distribuídos na geografia da região e que fazem parte do arcabouço de conhecimentos.

Esses locais são visitados nos pensamentos pelos *kumuá* quando executam o *basesehé*, conferindo e listando os elementos de proteção, cura e também de agressão, pela técnica do *u'uró* (som/força/poder do pensamento dos *kumuá*, *yaîwa* e *bayaroá*).

² A ideia de *wi'setohorí* envolve ainda os antigos locais habitados ao longo do tempo.

³ O movimento de ONG's, ambientalistas, instituições governamentais e acadêmicos chamariam isso de “lugares sagrados”, porém a compreensão que está por trás dessa ideia nos parece estranha.

Na história da emersão, uma parte dos *wió-masa* se tornou *masa diarã* (gente verdadeira), ou seja, a humanidade, enquanto que outras partes permaneceram no estágio anterior, ainda que possuam atributos sociais ou personalidade, e ocupam diversos locais ou ambientes cósmicos daquelas camadas e, como seres de poderes, são extremamente perigosos para os humanos.

De acordo com o tipo de espaços que ocupam, estes *wió-masa* são classificados como *ako-masa* (gente-água), *di'ta-masa* (gente-terra), *niki-masa* (gente-floresta), *wĩ'ró-masa* (gente-ar), entre outros, categorias estas com mais subclassificações e, assim, são entendidos como especificidades de vida. Em uma imagem mais materialista, estas forças estão presentes nos ambientes das águas, da terra, das florestas e do espaço.

Todas estas vidas ou dimensões devem ser levadas em conta quando se trata da existência humana e ainda da vitalidade dos ambientes, dos animais, dos vegetais e demais tipos de seres. Isso indica que os *ye'pâ-masa* constroem seu território lidando com estas forças desde o princípio. Do tempo da viagem ancestral até o momento das primeiras ocupações quando estabelecem seus locais e moradias até os dias de hoje.

Os *ye'pâ-masa* concebem, portanto, uma geografia de ocupação atribuída de história, habitada por grupos humanos e também outras agências, concebidas como *wiorã* (donos). É o que faz da região preenchida de locais com suas riquezas e poderes, porque estes comportam histórias, conhecimentos e elementos que produzem e sustentam a vida, ao mesmo tempo em que também a podem afetar com doenças, males e morte.

Foi dito que o mundo gira. Segundo os *kumuá*, devido a isso, as pessoas e os ambientes devem ser constantemente protegidos ou curados. Pois as estações e os fenômenos trazem diversos elementos bons, *i'pitisehé* (o que possui doçura), mas também males, entendidos como *pũrisehé* (o que causa dor/ardor).

Dentre estes males, estão os *do'atisehé* e *dutisehé*, as doenças e os ataques, os quais podem se manifestar, além disso, como *pehasehé* (doenças passageiras), *imãkoho do'atisehé* (doenças do mundo), *witōda ãhisehé* (queimação da memória), *maatihisehé* (loucura), entre outros. Somam-se ao contexto de doenças e ataques os *wió-masa do'atisehé*, doenças provocadas pelos *wió-masa*, e os *dohasehé* e os *apekasehé*, tipos de sopro maléficis dos próprios humanos.

Tradicionalmente, como antigamente, levando em conta o ciclo anual, os *ye'pâ-masa*, como outros grupos da região, devem executar uma série de cerimônias de proteção

da pessoa, da casa, do povoado e de todo o território em encontros de bailes chamados *po'osehé* (dabucuri), com diálogos e recitações, cantos, músicas de diversos instrumentos, como flautas e outros aerofones – em que os denominados *miriá* são proibidos à visão feminina –, e danças e objetos, adereços e pinturas corporais, que indicam as riquezas dos grupos, conduzidas pelos bailadores, com oferta de frutas e outros alimentos da época, em que são consumidas substâncias rituais e quando os *kumuá* fazem o “ordenamento do mundo”, para a vitalidade e fertilização dos seres, através do *basesehé* denominado *we'tí da'resehé* (fazer cerco de proteção/defesa).

Nessa conjuntura, compreende-se que o corpo (*ip̄*) comporta também a alma (*eherí p̄'ra*), e para seu bem-estar deve-se acionar os elementos de vida (*o'mori e'katiséhé*), investindo o corpo de cerco de proteção (*we'tí imisahá*) num processo constante que perpassa toda a vida, desde a concepção, gestação, nascimento, nomeação, alimentação, puberdade, eventos, doenças, morte e pós-morte, para cuidar do que se compreende como *is̄*, a “vitalidade”.

O estar no mundo envolve, ainda, além das cerimônias de prevenção, proteção e cura, os cuidados através do comportamento social e individual de etiquetas, restrições e abstinências, denominadas *be'tisehé*. Esta série de relações que os humanos mantêm com o seu mundo envolve, portanto, o ambiente ecológico e social, porque ele está cheio de vidas, de todo tipo. São todas essas vidas que constituem e sustentam a própria vida humana.

Não é em vão que os *ye'pâ-masa*, como outros *pa'm̄ri masa*, concebem que o Universo, as camadas, a geografia regional, as áreas de ocupação dos grupos e dos clãs, os locais, a habitação e o corpo espelham uma Casa. Trata-se verdadeiramente de uma “ecologia” que abrange um conjunto de dimensões, ambientes ou corpos em níveis de escalas, que vai do expansivo ao restrito e vice-versa.

Dessa maneira, o Universo (*Im̄koho*), que em conceito ocidental é a natureza expandida, entre os *ye'pâ-masa* é concebido como o próprio território que, sendo ele próprio uma Casa, comporta diversas outras Casas (sg. *wi'í*; pl. *wi'séri*). Daí advém a ideia de que o mundo está totalmente habitado por moradores, tanto os *pa'm̄ri masa* como os *wi'ó-masa* (gente-poder – animais, vegetais, minerais, astros, espíritos, entidades). Como todos os locais retratam moradias, elas são pensadas como nos modos da casa tradicional dos humanos, ou seja, tem a mesma estrutura social: chefes, xamãs,

servos etc., assim como atividades sociais. Deste modo, pensar o uso e a gestão do território é pensar a inter-relação dos grupos humanos entre si e de todos estes com outros seres.

As áreas da geografia estão também divididas. Estas divisões são como compartimentos de uma casa, onde os irmãos estão distribuídos por ordem de seu nascimento e constituem suas famílias. O que vale para os grupos humanos vale igualmente para os outros seres que habitam a geografia cósmica. Assim como os primeiros possuem vizinhos territoriais, os segundos também. Do mesmo modo, ambos estão um para com o outro. Como existem desentendimentos, invejas, assédios, rixas, roubos, perseguições, vinganças, malefícios, guerras e assassínios entre os grupos e as pessoas neste mundo, existem conflitos entre os *wió-masa* e os humanos a partir do uso que se faz do território.

Essa visão concebe os rios, os igarapés, os paranás, os lagos, as cachoeiras, as nascentes de água, as terras, as matas, os campos, as montanhas e os ares habitados por donos, em que estão também outros seres, animais, vegetais, minerais, objetos e conhecimentos, entre outros elementos. Quando se penetra nesses lugares sem a devida proteção, cuidado ou respeito, os seres podem reagir e lançar doenças, males e mesmo a morte aos humanos, através de sopros, dardos, venenos, aparições, presságios, sustos, pesadelos, ataques de animais e de todos aqueles elementos que causam dor. Pois se trata de invasão, roubo, depredação de sua gente, de seus animais, vegetais e minerais, das suas riquezas e, portanto, de suas próprias casas.

A melhor maneira de lidar com estes aspectos é guardar os conhecimentos sobre os lugares, mantendo os cuidados e restrições de *be'tisehé* e fazendo *basesehé*, que é estabelecer tratos ou acordos com os seres das outras dimensões, dialogando, pedindo-lhes licença, amansando-os, restituindo o que lhes foi tomado, alegrando-os, presenteando-os (bebida, fumo, coca), dançando para eles ou fazendo-os dançar (baile). Por isso durante o decorrer da vida, diante dos eventos, das atividades sociais (encontros, trabalhos, pesca, caça, bailes) e das estações há de se fazer o *basesehé*, que tem no *po'osehé* (dabucuri), o seu maior momento. Assim também deve se proceder acerca dos territórios humanos. Existem práticas de proteção e de boas maneiras a serem utilizadas, o que garantirá a socialidade entre as partes. Sendo assim, os territórios não são irrestritos.

Ademais, ao mesmo tempo em que as pessoas possuem suas áreas específicas, elas transitam constantemente pelo território maior em comum, ou seja, viaja-se sempre pelo mundo conhecido, por questões diversas, para trocas, visita a parentes ou grupos afins, bailes, trabalhos e mesmo para pescaria, caçaria, extração de produtos da mata, reuniões para políticas, acesso a serviços nos povoados e na cidade etc. O fato de que, tradicionalmente, as mulheres de um grupo são sempre vindas de outros grupos isso gera, também, mobilidade ou mudança de outros coletivos que se aproximam e passam a dividir trechos de rios e de matas e até povoados, como tem acontecido em algumas realidades nos últimos tempos. Ou seja, existe flexibilidade no uso do território.

Um dos exemplos de como constituir essa territorialidade está no estabelecimento dos limites da área (*wi'toho sumútoho*) de um clã, abertura de local, construção e inauguração da moradia, além da gestão contínua dos seus recursos. Pois de acordo com a história de ocupação dos rios pelos *ye'pâ-masa*, à medida que buscavam estabelecer suas áreas, os diversos clãs iam fazendo acordos, o que envolvia outros grupos linguísticos, que já estavam naquele rio ou iam se fixando em concomitância. Foram se assentando em determinados trechos, em geral acordados com divisões da área a partir de determinados pontos da geografia, como entradas de igarapés, voltas de cursos, cachoeiras, corredeiras, lajes de pedras e montes.

Aqui levemos em conta que a ideia de ocupação do território que alocava os clãs de maior hierarquia na proximidade da foz do rio tenha existido antigamente em algum nível, mas em uma nova realidade de mobilidade, como retratada bem melhor no Tiquié, ainda que se busque reconhecer as categorias de irmãos maiores e irmãos menores, é marcada pela discussão em torno de quem chegou primeiro, vindo do Papuri ao Tiquié, por exemplo, e teve a prerrogativa de distribuição das áreas aos grupos e clãs que chegaram depois, numa ordem não mais daquela ideal, sendo que as ocupações encontram-se agora aleatórias.

Nisso, porém, concebe-se que um novo rio ou área que se passa a habitar é apenas uma extensão das heranças do grupo. Os conhecimentos podem se ampliar ou serem também esquecidos quando não se cuidam os repasses, porém, a base dos procedimentos, das referências do grupo e das cerimônias é a mesma.

Uma vez feita a resolução de se assentar em uma nova área, há necessidade de estabelecer acordos igualmente com os *wió-masa* dos locais que envolvem aquela área

(trechos, fundos e poças de rios e igarapés, lagos, cachoeiras e corredeiras, praias, lajes e pedras, montes, matas e ares), ao mesmo tempo em que se amansa os animais ferozes e venenosos e se prepara os corpos dos animais alimentícios desses ambientes, retirando-lhes os elementos que causam doenças e outros males e preparando os corpos humanos para os receber, num processo que se chama *ba'ase basehe ekasehé* (assopro de purificação do alimento).

Do mesmo modo, é importante levar em conta os grupos ou pessoas falecidas que habitaram a região, seja no passado distante ou recente, pois se entende que os lugares podem continuar sendo circulados por suas almas, quando não foram cuidadas para irem ao mundo dos mortos, pelas medidas de *wêri'kî wâti baseró* (assopro do espírito do morto), além de que ainda permanecem heranças, como ossos, utensílios, locais de casa, fruteiras, locais de roça e capoeiras, locais de pesca e de caça e também os xamanismos daquelas pessoas aplicados de defesas ou mesmo de estragos (explicação deixada por Matias Sarmiento).

Outros processos estão na abertura da vegetação e queimação da área onde será erguida a moradia, a construção e cerimônia de proteção da casa, de limpeza de elementos danosos e defesa do terreno, ações reunidas em *wi'i baseró* (assopro da casa). Depois de construída a casa procede-se da seguinte forma: é feito *basesehé* sobre todos os instrumentos utilizados na confecção da casa (machados, facões, facas, enxós) e sobre todos os materiais utilizados para erguê-la (madeiras, cipós, palhas) a fim de eliminar os elementos ruins e introduzir os de proteção e de vida; constroem-se flautas, trompetes e trombones, injetando-lhes os sons e qualidades de animais específicos (pássaros, arborícolas e terrestres), instrumentos estes que são fixados nos esteios voltados para fora – para afastar todos os tipos de ameaças (animais, espíritos, inimigos, malefícios e doenças); invocam-se insetos (tipo de formigas que se locomovem rapidamente, como *merê-wã'arã, yãsá, yĩrã, ka'kâ* [taracuá, taxiwa, sara-sará, cacaloa]), injetando-lhes os elementos de defesa que eles deverão espalhar no raio do terreno, no solo e subsolo; direcionam-se baforadas de fumo sobre as águas e joga-se o cigarro aceso no rio, pelo ato de *ako diarí u'tí'karo baseró*; queima-se cera de abelha ou resina vegetal, gesto de *opê boesehé baseró*, que terá a fumaça dispersada em todas as direções do território por cima das florestas, dos rios, das montanhas e além das nuvens. Por fim, juntando estes

processos, costura-se uma imensa redoma sobre todo o território, que conclui o *we'tiro baseró* (cerimônia de proteção/defesa)⁴.

Em níveis mais amplos, o manejo xamânico do território é executado em complementaridade, isto é, existem especializações e estas são auxiliares entre si, tanto em termos intraétnico como interétnico. Por exemplo, os *kumuá* concebem que o plano aquático fica ao cargo dos pira-tapuya (*wa'ikãharã*), o terrestre fica aos tukano (*ye'pâ-masa*) e o aéreo/celeste fica aos desana (*imãkoho-masa*)⁵, embora outros grupos também possam ser especialistas para os mesmos planos, mas com *basesehé* próprios, ou cuidar de outras partes e, assim, fechar o cerco de proteção.

Uma última visão, ainda em relação à estrutura da casa: a construção de casas hoje na região sempre mais modernas deixam cada vez mais difícil notar, mas no passado, e até pouco tempo atrás, as paredes laterais das casas eram feitas de pedaços de paxiúba rachadas ao meio. No Teiá e outras áreas ainda são assim. Aqui as paredes das casas sempre foram de taboca ou paxiúba e teto de caraná, amarradas firmemente com cipós. Em uma imagem, a paxiúba na parede da casa fica que nem a grade feita de mesmo material e que cerca o cacuri, uma das principais armadilhas de pesca dos Tukano e Arawak da região, só que com estacas maiores e mais unidas. Com isso, a imagem da casa mais uma vez, como um tubo de paxiúba, já que está cercada com esse material, revela-se também como uma flauta, como a Casa de Vento, ou o corpo de *Ye'pâ*, de antes do princípio.

⁴ Informações a partir das explicações dadas por Matias Sarmento, Carlos Moura e Durvalino Fernandes, desana, os dois últimos em São Gabriel da Cachoeira, 2021.

⁵ Informações de Vicente Garcia, pira-tapuya, Santa Isabel do Rio Negro, 2020.

Anexos

Anexo I

Histórico dos yãâhori di'ipeé

(por Carlos Moura, tradução e escrita de Luís Sarmiento – Maracajá, rio Tiquié, 1990):

57000000 DATA / /

Maracajá, 08-07-90.

Um pequeno fato histórico, da vinda do nosso líder antepassado conhecido mais por BAIAMANKË ou NHAHORE DIPEONRË.

Nesse fato histórico estaremos apenas relatando, a vinda do nosso antepassado acima mencionado, do Rio Papuri ou seja "HACONHISA" para o Rio Tiquié, e que o mesmo nos primitivos tempos era conhecido com os dois nomes; para alguns era o rio MONSAKANHA e para os outros com o nome de WAHTAIA ou seja Rio Uruci, ou Rio Paruiba.

Antes da sua vinda para o Rio Tiquié, o nosso líder passou a morar nesses lugares que estaremos citando.

HANKĀRŪKASSA, onde ele passou a morar em um certo tempo, com toda sua riqueza ou seja com todos os seus equipamentos de festa ou de ritos cerimoniais.

Estando nesse lugar, ele servia de pescador para o seu irmão de alta categoria OAKAPEA. Pois o mesmo considerava o nosso antepassado, o mais predileto por isso lhe dera a ocupação de pescador, por que o cargo não era tão pesado.

Quando de morar nesse lugar acima citado, o nosso líder, preferiu mudar de lugar, dessa vez passou a morar, num lugar que atualmente conhecido como MONTE-CUNURI, ou seja WAPĤMUN.

No lugar indicado o nosso líder passou a morar ocupando o mesmo cargo de, pescador, e com a mesma riqueza como foi estabelecido nas fases anteriores.

□□□□□□□□

DATA / /

Com o passar dos tempos o BAIAMAKŪ, já se achava cansado de permanecer naquele lugar, e se mudou para outro lugar. É que o nome do lugar não é bem conhecido, mas se sabe de que o lugar fica bem em companhia HOSSOPAKŪPERI "poço, poço de morcegos" atualmente mais conhecido como WAIPERI ou seja PIRACUARA.

Já nessa localidade o nosso líder, veio acompanhado de seu irmão menor na expressão primitiva conhecida mais com o nome de BUŪPONRŪ.

Sabe-se que os nossos primitivos eram nômades e nosso líder preferiu novamente escolher outro local para a sua moradia, dessa vez num lugar conhecido com o nome de NARINHA e não se sabe o significado da palavra.

Segundo o narrador, o nosso antepassado já não se dava muito bem, pois se achava em problemas com os seus outros irmãos. O motivo pelo qual levou o nosso líder a procura de terras distantes para a sua moradia.

Nesse lugar acima escrito o nosso líder passou a morar um certo tempo como em todas outras localidades de seu percurso.

Passado uns tempos o BAIAMAKŪ viu que o lugar não lhe era favorável. Com isso novamente o nosso líder passa a continuar a procura de outro local, dessa vez já para um lugar conhecido com o nome de BIARA, quer dizer LAGO DE PIMENTA. O tal lugar fica bem nas cabeceiras do Rio Umari com o Rio Cabari do Tiquié. Sabe-se que o nosso líder já se achava nas terras do Rio Tiquié, o rio e a terra por ele procurada.

S I O Q S S D

DATA / /

Como de seu costume passou a morar em certo tempo e logo mais pos-se a mudar para a outra localidade.

Dessa vez deixando o BIARA o nosso avô passou a morar no outro lugar conhecido com o nome de KITIÓKORO, onde se achava também uma cachoeirinha com o nome de KITIPOEA, também nesse lugar não passou a morar por muito tempo, mas sabe-se de que em todos os lugares onde ele veio percorrendo, o nosso avô sempre teve uma roça de maniva, sendo que não tinha chegado ainda no teu ponto certo e definitivo o BAIAMAKU, tomou-se a caminhar de novo a procura de outro lugar para sua moradia.

Dessa vez o velho líder veio varar já bem nas margens direita do Rio (Tiquié) Umari num lugar chamado SIRIPIA "Cachoeira da Andorinha". Dali veio deixando nessa mesma margem, onde ele veio parar, num lugar conhecido atualmente com o nome de BISSOU-TUKUSSU-KUNHARINKUSSA.

A partir desse lugar o velho veio deixando pelo rio não mais varando pelo malé. Por que o mesmo já tinha feito uma canoa com a casca de BISSOU.

Continuando a sua viagem logo mais o nosso líder, parou em uma linda cachoeira conhecida por nome de BHPVA ou seja "Jamelé Cachoeira."

Como já foi relatado na versão anterior o velho DIPEPONRU quando veio do Rio Tapari para o Rio Tiquié, veio acompanhado do seu irmão menor BUUPONRU. Foi o mesmo viu que aquele lugar era muito bom e que tinha muita fartura de peixe, e assim pretendeu permanecer naquele lugar e continua permanecendo até nos dias de hoje.

S T U O U E S O

DATA 1 / 1

Enquanto isso o BAIAMAKU, prosseguiu a sua viagem e o seu amigo de jornada o acompanhou até na boca do Rio Umari.

Chegando na boca do rio Umari, o nosso líder já foi subindo o Rio Tiquié. Logo o velho notou sinal de que já tinha gente morando nas margens do rio.

Afirma-se assim, porque o velho líder viu uma ARUKA na língua dos primitivos aliás os primeiros habitantes desse rio o povo ERURIA então ARUKA significava malape na língua portuguesa.

Isso ficava no lugar mais conhecido atualmente por nome de Santarém, logo abaixo da comunidade de Bela Vista, e os moradores daquela comunidade são os pertencentes do grupo BUUPONRANI.

Subindo mais um pouco o rio, o nosso antepassado foi parar na boca de um pequeno riacho, que hoje em dia mais conhecido com o nome de DOE-UARIMA. O tal nome assim porque o BAIAMAKU na língua tupacana tinha o nome de DOE ou seja Traia em português. Então o riacho foi apelidado assim porque nele o velho DOE morava e tomava banho.

Foi aí que ele teve o primeiro contato com os primeiros moradores desse rio. Foi aí também que os ERURIA, explicaram para o nosso avô, como era aquela localidade, e assim falaram de como em verdade, nome de todos lugares, e que o mesmo lugar era o remanso de duas cachoeiras.

E o nosso antepassado viu que o local era muito favorável e tinha muita fartura de peixe e falou que permaneceria para sempre nesse lugar. Segundo o narrador do fato os primitivos desse rio, não moravam

5700550

DATA / /

nas margens e sem no centro da floresta. Isso por-
que o homem branco, os perseguia.

Como já vimos o nosso avô achou muito
bom aquele lugar, não teve tempo a perder, e pos-se
logo a derrubar uma roça. Isso logo ali nas mar-
gens do riacho DOE-URUMA.

Acabando a derrubada, viu que estava
bem, o nosso antepassado, teve que retornar para a
sua barraca lá no KITIO'KORO onde a sua mulher
se encontrava.

Nesse período de sua ausência a mulher
que ficara em casa, teve uma grande novidade a
contar. Assim que o velho voltou da viagem, ela fe-
lou dizendo que, toda vez que ela ia pra roça, se ou-
ria um barulho estranho debaixo da terra.

Ao ouvir a conversa da mulher o velho
ficou muito interessado, queria saber o que era aquilo
o que a mulher lhe tinha contado.

Então, logo, logo começaram a cavar a terra
pra ver o que seria aquilo, e não custou muito pra
eles encontrarem a tal novidade. Acabaram descobrin-
do, um canal de água corrente debaixo da terra, e
nela se encontrava uma grande quantidade de peixe
de toda espécie.

Vendo que naquele canal passava uma
grande quantidade de peixe, resolveram colocar um
matapi para pega-los. E sabe-se que pegaram uma
grande quantidade de peixe. Vendo aquela grande
quantidade de peixe, os mesmos pensaram, o que é que
nós vamos fazer com todo esse monte de peixe? E
logo tiveram uma conclusão e afirmaram. É bom
que façamos um dakuri de peixe, para o nosso.

5700530

DATA / /

chefe OAKAPEA. E começaram a programar como é que ficaria a festa

Na mesma hora resolveram mandar uns mensageiros na frente, para marcar o dia e a hora da festa. É que os mesmos também vão carregar o peixe, para testemunhar (q) de que na verdade havia mesmo peixe.

Enquanto que seus empregados cominciam na frente o BASAMAKŪ teve que parar num lugar chamado BIARA sua antiga moradia, enquanto que aguarda a resposta. É ao (mas) mesmo tempo também se ocupou do tempo, para preparar os instrumentos para a festa do dabalucuri de peixe

Recebido os mensageiros o chefe ficou bem informado, aceitando o dia e a hora da festa

Tendo cumprido as ordens os mensageiros tiveram que retornar novamente com o nosso avô

Conforme combinado o BASAMAKŪ teve que chegar depois do meio dia, digamos que sim por volta das três horas da tarde, e que o resto da tarde foi uma tarde preparatória para a festa.

Às manhã do dia seguinte o nosso líder teve um encontro especial para com o seu chefe e era o dia do dabalucuri de peixe. É ao mesmo tempo era o dia de sua despedida para com o seu irmão OAKAPEA isso em secreto.

Terminada a festa o avô teve que descansar em um dia.

No dia seguinte, assim como os outros convidados foram embora, também o nosso avô, teve que se despedir do seu irmão OAKAPEA. Mas nada falou de que ele tinha feito uma viagem

ST00550

DATA / /

bem longa, em busca de uma terra fértil para a sua moradia, somente lhe falou de que o mesmo, morava um pouco afastado do seu irmão e chefe, falou também que continuaria servindo todas as vezes que pudesse.

Terminando a sua despedida o BAIAMAKU teve que se caminhar ao rumo da sua nova terra ou seja para o rio MONSANKANHA nome primitivo do rio Tequiê.

Sabe-se de que saindo da casa do seu irmão foi parar em sua barraca no BIARA' já como de costume.

Foi nesse espaço que o outro seu irmão conhecido como PARENSI atualmente mais conhecido por BATI-JOROGU procurou de saber para onde é que o seu irmão (BAIMA) BAIAMAKU estaria indo. Não esperando mais nada, falou aos outros seus irmãos vamos nos também, a procura de novas terras. Dito isso arrumou suas bagagens, e todos os seus instrumentos de festa ou seja a sua riqueza. Tiveram de caminhar as presocas, dia e noite para poderem alcançar o velho líder a onde ele estivesse.

O PARENSI teve que fazer essa viagem não programada, porque o mesmo vive todo tempo encançado com os outros seus irmãos.

Sendo que o seu irmão PARENSI o tinha alcançado o novo avô lhe falou dizendo. Porque é que você veio, o que é que você veio fazer aqui junto comigo? É ainda mais acrescentou. Digo isso porque não quero mais que creie problemas como você já tem feito.

Em resposta o PARENSI falou para o novo

BTWQEEU

DATA / /

avô dizendo. Chegando lá eu me afastei de você, não é bom você se preocupar com isso. Tudo isso aconteceu na barraca do BIARA'

Do BIARA' para cá o nosso avô não parou mais em nenhum ponto, viajam direto e cominhando pensando nas suas novas barracas. Assim como o BUUPONRŪ já tinha sua barraca definitiva na cabocira BUPA (~~o nosso~~) líder parou nesse local quer dizer o PARENISI, enquanto que o nosso antepassado continuou a sua viagem, em direção a sua barraca no DOE-VARIMA.

Depois de alguns dias o PARENISI chega na barraca do BAIAMAKŪ, sendo que o homem já tinha chegado, o nosso antepassado falou para o seu irmão dizendo: assim chegamos no nosso destino. Quero que você faça conforme você veio falando pela viagem procure um lugar de sua preferência, para fazer sua casa e plantação

Mas o PARENISI nada fez, continuou sempre morando na barraca do nosso avô e comendo da sua mandioca.

É até que por causa disso, as duas mulheres tiveram que discutir, é essa discussão surgiu durante o período na roça, com certeza foi por causa da mandioca. A nossa avó não falou logo, do que tinha acontecido entre as duas, dando conhecimento somente depois de dois dias.

Após saber disso o BAIAMAKŪ para não engenhar outra vez com o seu irmão, mandou fazer um rancho para uma viagem.

Depois uma vez o nosso líder estava programando uma viagem sem destino certo.

3752520

DATA / /

É dessa vez a viagem seria para um lugar conhecido pelo nome de WARAKA, um lugar que fica nas meandras da cidade de Barcelos.

Como estava insatisfeito com o seu nome PARENSI nada falou de que estaria viajando. Assim que o mamo foi embora pra roça, arrumou a sua bagagem e se foi baixando pelo rio abaixo. Assim baixando pelo rio, depois de umas horas de viagem o velho avistou um sítio, que no tempo era conhecido pelo nome de MONSAÍBUA e que atualmente é conhecido com o nome de São José.

Isso seria por volta do meio dia, quando o chefe da maloca vinha descendo para tomar banho.

O grande BAIAMAKŪ viu que tinha gente tomando banho teve que parar na beira do rio para não ser visto por ele. O seu mamo assim sem querer fez um barulho com o remo, o qual levou o morador do local de que tinha gente baixando de canoa no momento. E o mesmo fez saber que aquela pessoa seria o BAIAMAKŪ. E como já era sabedor do acontecimento foi logo lhe chamando, depois de duas chamadas o nosso avô lhe respondeu.

O grande líder do MONSAÍBUA conhecido mais pelo nome de MACIMIUN, perguntou-lhe dizendo: Para onde o BAIAMAKŪ estava indo. O nosso avô respondeu lhe dizendo, que estava indo embora para lugar chamado WARAKA.

Ouvindo isso grande MACIMIUN, lhe aconselhou dizendo: Não é bom que vá embora. Por que de longe nós já viemos, e como é que você quer ir embora de novo? E pediu que parasse uns dias na sua maloca, afim de resolver e tirar conclusão sobre aquele

□□□□□□□□

DATA / /

problema. O BAIAMAKŌ aceitando o seu convite teve que parar e passar alguns dias com o seu irmão, por que no dia seguinte, seria um dia de festa, chica de beber cacaci.

È nesse dia os dias passaram conversando e resolvendo dos problemas. O MACIMÉUN aconselhou dizendo, o lugar onde nós nos encontramos, é um lugar bom, de terras boas para o plantio, e muita fartura de peixe etc...

Com esse conselho de seu irmão o nosso antepassado ficou conformado, resolveu não mais prosseguir sua viagem.

Tardou mais uns dias em MONSAÍBUA, depois teve que retornar para a sua residência.

Quando o mesmo ia subindo pelo rio, em uma certa hora começou a chover. Com essa chuva o velho mandou aos seus filhos procurar folhas de sororoca para cobrir a bagagem.

Foi nessa ocasião que eles viram, que aquele local, era uma terra firme, e seria um lugar bom pra fazer uma roça. Não puderam tempo, logo começaram de derrubar uma roça, dentro de três dias. Feito isso voltaram para a sua residência na boca do DOÉ-VARIMA

Voltando do passeio encontrou seu irmão PARENSI na residência e nada lhe falou, sobre aquilo que andava fazendo.

Tardado algum tempo, quando o derrubado estava no tempo de tocar fogo, mandou os seus filhos que fossem queimar.

Assim que a roça foi queimada o nosso avô, teve que ir lá com o seu irmão MACIMÉUN.

E T O U B S U

DATA / /

conforme tinha combinado, afim de buscar pés de maniva para poder plantar o seu germinado. Acabando de plantar, o nosso avô retornou novamente para a sua residência.

Passado não muito tempo o nosso avô voltou novamente, para cuidar a sua plantação, isso aconteceu bem duas vezes. Depois de ter limpaado duas vezes o BAIAMAKŦ viu que a sua plantação já estava no ponto de crescer para se alimentar. E logo resolveu de se separar do seu irmão PARENŦ, pois sabia que mais tarde surgiria mais problemas como já tinha ocorrido.

Chegada a hora de despedir falou assim: Olha meu irmão, assim que você chegou aqui comigo, eu lhe falei, para que você procurasse, outro lugar para a sua moradia, mas vejo que você não se interessa, com isso me parece, que você gosta mais desse lugar. Por isso é bom que você fique por aqui mesmo. E acrescentou mais dizendo: não quero que você corra mais atrás de mim, por onde que eu ande. E fique com esta casa que era minha, e fica também o resto de mandioca para a sua alimentação.

Acabando de repassar o que era seu, lhe acrescentou mais; Queanto a área de pescaria, que nos fique assim. Saiba que você baixando o rio abaixo encontrará um parana'. Que atualmente é conhecido com o nome de DUPUSUN-IVTI em lingua Tucana. E que logo na entrada do parana' encontrará um KAKURI.

Isso seria um sinal de que tal lugar seria área de BAIAMAKŦ. Ficando assim área de sua pescaria, da cachoeira, até a entrada de cima do parana'. E lhe disse mais, que da cachoeira pra cima seria a área de seu irmão IUPURE-IBUBERA.

BT000000

DATA / /

Acabando de falar aquilo o nosso avô saiu daquele lugar e foi morar a onde o mesmo já tinha preparado com essa finalidade e que a partir daquela foi conhecida o tal lugar com o nome de WARAKARI.

É que hoje em dia esse lugar fica entre as duas comunidades, de Santo Antônio e a comunidade de Maracajá. É não é mais lugar habitável, e sim o lugar de um cemitério.

Sabe-se também de que os restos mortais do grande líder BAIAMAKŪ vindo do Rio Papuri para o Rio Tiquié se encontra nas margens direita do rio Tiquié, num lugar denominado como VESSEPE, bem em confronto do cemitério do WARAKARI. É o nome do nosso grande líder esse ADÃO e o seu irmão se chamava JOAQUIM

Segundo o narrador, o primeiro líder Tucano que conheceu o rio MONSAKANHA e atualmente o grande Rio Tiquié, foi o nosso antepassado (HANA) NHAHORE - DIPEPORŌ, juntamente com os seus irmãos, BUUPONRŪ e BUBERAPONRŪ, quanto o PARENSE sabe-se de que, só veio na segunda viagem do nosso avô.

Assim finalizamos o nosso pequeno fato histórico, da vinda do BAIAMAKŪ mais uma vez do rio papuri para o Rio Tiquié.

NARRADOR =

GRAFIA: Luis Filiano Sacramento = UREMIRIN

ll

Anexo II

Wārari Ō'ākāhi misi-masó e'mâkaro

*Wārari Ō'ākāhi procura a mulher-cipó*¹

No princípio, os *bahuari masa* (gente do aparecimento) se casavam com qualquer animal, como *buû* (cutia), *momôro* (borboleta) e outros. Foi *Wārari Ō'ākāhi* quem procurou a primeira mulher para casar-².

Certo dia, *Wārari Ō'ākāhi* saiu a caminhar e distante escutou risadas femininas. Mas chegando até o local não avistou ninguém. Aí havia apenas algumas árvores de cipós. Percebendo que se tratava de *misî numiá* (mulheres cipós), ele se transformou em um *mitê* (carapanã) para picar cada cipó. À medida que os picava, ele foi sabendo quais eram os seus tipos, isto é, através da seiva, de sua cor, seu sabor e reação que provocava, ele sabia que tipo de comportamento, qualidades, vícios e males tinha cada mulher. Assim, *Wārari Ō'ākāhi* passou pelas primeiras árvores, mas sem que se interessasse por nenhum cipó, pois se tratava de mulheres bravas, preguiçosas ou levianas. Até que chegou em um *wapêgi* (pé de cunuri). Neste havia cinco bonitos cipós³. Ele picou em todos e se interessou pelo último, chamado *misî sô'ádaa* (cipó vermelho), de seiva avermelhada como o sangue, que recolheu para si. Ele ainda encontrou uma outra árvore com cipós igualmente interessantes, que retirou para entregar ao seu irmão *Desubari Ō'ākāhi*⁴.

Já em casa, de noite ele pegou um *mipêri pîhi* (turi), desceu ao rio e, daquele primeiro cipó, ele fez um preparo em uma cuia e o bebeu para vomitar⁵. Ele tomou a porção e vomitou por três vezes. Na primeira vez ele só sentiu a tontura. Na segunda, no reflexo que batia sobre o líquido na cuia ele viu a imagem de uma mulher. A fim de

¹ Este texto é um resumo de uma tradição muito maior de histórias imbricadas e contínuas, a partir de narrações feitas por Adriano Sarmiento (2013), *ye'pâ-masî* do clã *yââhori di'ipeé-pô'ra*, e pai do autor.

² Na tradição dos *ye'pâ-masa* os personagens masculinos concebidos como *ô'amarâ* (“seres do osso” – sg. *ô'ākāhi*) são cinco irmãos. *Ye'pâ Ō'ākāhi* (Ser da Terra), ou *Yâmi Muhipûu* (Lua), de poderes referentes à noite e ao subterrâneo, é o que levará ao cabo a criação da humanidade, sendo igualmente o criador e ancestral dos *ye'pâ-masa*. *Desûbari Ō'ākāhi* (Ser da Caça e da Pesca) é o responsável da caçaria, da pescaria, da colheita de frutos silvestres e do dabucuri. *Wârari Ō'ākāhi* (Ser da Procura de Mulher) é o responsável do casamento (junto deste está o rapto, a disputa e o conflito pela mulher) e do veneno. *Ba'asehé-Boo Ō'ākāhi* (Ser dos Alimentos e da Fartura) é o responsável pela fartura e pela agricultura de coivara. *Butûyari Ō'ākāhi* (Ser da Preguiça) é o responsável da “natureza” e dos seus seres (matas, campos, montanhas, animais etc.).

³ Conforme os velhos, antigamente entre os *ye'pâ-masa* os chefes podiam ter até cinco mulheres, mas escolhiam uma entre elas de fertilidade e mais qualidades para ser a oficial.

⁴ Daqui seguem outras histórias junto de *Desubari Ō'ākāhi*.

⁵ Antigamente era costume os meninos descerem ao rio na madrugada, onde tomavam o preparo de certos cipós e vomitavam. Entre outras coisas, isso era para terem boas esposas. Do mesmo modo procediam as meninas para obterem bom maridos.

iluminar, ele meteu o próprio turi dentro da cuia, o que não deu certo, o fogo em contato com líquido fez somente xiiiiiii⁶. Por fim, na terceira e última vez que vomitou, da água atrás dele apareceu uma linda mulher. Com isso, *Wārari Ō'āk̄h̄i* ficou contente. Ele levou-a para casa, os dois se deram muito bem e passaram a viver como um casal.

Nesse interim, os pássaro fuxiqueiros, como *ka'yaároa* e *pu'sikahá* começaram a espalhar que *Wārari Ō'āk̄h̄i* tinha uma esposa muito bonita. A notícia foi bater aos ouvidos de *U'awá* (Urubu-Rei), no *Wĩ'ró Ma'á Pa'ti* (Camada do Caminho de Vento)⁷.

Já atento sobre isso, *Wārari Ō'āk̄h̄i* disse à esposa:

– Olha, cuidado ein! O mundo já está sabendo de você. Não vá ficar andando por aí sozinha ou afastada, porque vão querer te pegar ou fazer alguma maldade contigo.

A mulher manteve-se sempre atenta, mas certo dia ela considerou que não havia perigo em procurar *meká* (maniuara) no terreno próximo à casa e assim o fez. *U'awá* revoava acima das nuvens, observando tudo para baixo e esperava exatamente um momento como este para capturá-la. A mulher, então, pegou grelos das folhas de bacaba, como se faz comumente para puxar com elas as maniuaras do buraco, encontrou o local e, quando estava distraída, *U'awá* desceu certo, agarrou-a e arrebatou-a consigo para sua casa.

Wārari Ō'āk̄h̄i dando conta de que algo havia acontecido com a esposa, procurou-a e encontrou somente os grelos no local que ela foi pegar maniuara. Por meio do pensamento, então, ele começou a procurá-la nos quatro cantos do mundo. Mesmo assim ele não a encontrou e ficou muito triste. Era o tempo de *siô-yapu po'ero* (enchente do cabo de enxó)⁸ e houve um dia inteiro de chuva. No outro dia, ele saiu novamente para procurá-la. Foi quando, passando por *Yaî-poêwa* (Cachoeira de Iauareté), ele viu que ali havia revoadas de *meká di'arã* (tanajuras) e que aves como *pĩkô-sê'ea* (gaviões-tesoura) e *baároa* (esp. gaviões) estavam catando-as no ar e colocando-as em cestinhos. Ele, então, pegou um pedaço de pau e o jogou contra as aves. Aquilo acertou na asa de um *pĩkô-sê'e* que caiu mais adiante. *Wārari Ō'āk̄h̄i* foi até lá e encontrou o *pĩkô-sê'e* que se transformou em um homem com o braço quebrado.

– Por que você me acertou? – perguntou este.

– Por acaso haverá algum *po'osehé* (dabucuri)? – retrucou *Wārari Ō'āk̄h̄i*.

⁶ Esta é, segundo os velhos, a origem da cólica feminina.

⁷ Essa camada fica além das nuvens.

⁸ Na segunda metade de abril. Entre todos, há um dia mais intenso de chuvas, seguido do dia com a revoada de saúvas (tanajuras) e do tempo de piracema de certos peixes de igarapés.

– Trata-se da festa que *U'awá* irá realizar em honra da mulher que conseguiu recentemente.

– Mas essa só pode ser a minha mulher, ele roubou-a de mim – afirmou *Wārari Ō'ákẏhi*.

– Se é mesmo a sua mulher, cura-me antes o braço, no lugar eu te levarei até lá e poderá reavê-la – propôs-lhe.

Wārari Ō'ákẏhi, então, curou o braço do homem com tranquilidade.

– Para lá você não poderá ir sem se disfarçar, senão irão te reconhecer – disse-lhe ainda àquele.

Com isso, *Wārari Ō'ákẏhi* se transformou em um velho *peogí* (maku), escamoso de feridas, com podridão e mau cheiro pelo corpo.

Aquele homem retomou a forma de *pĩkô-sê'e* e carregou *Wārari Ō'ákẏhi* em sua costa. Assim, chegaram no *Wĩ'ró Ma'á*. Os *miriá-põ'ra masa* (gente-ave) estavam entrando em dabucuri na casa de *U'awá*. Os *pĩkô-sê'ea* e *baâroa* ofereceram tanajuras. Os demais ofereceram outras coisas. O velho *peogí* também os acompanhou no fim de uma fila.

Nos cumprimentos, o *pĩkô-sê'e* encontrando-se com *U'awá* apresentou-lhe também o *peogí*:

– Que bom que está aqui! – disse-lhe *U'awá* sem desconfiar que era seu *pe'sú* (inimigo em relação à mulher).

No geral todos foram bem recebidos e bem servidos de *peêru* (caxiri) pela família de *U'awá*.

Entretanto, em algum tempo, alguém disse que estava faltando lenha.

– Não há problema – respondeu *U'awá* –, temos um *peogí* aqui que conseguirá as lenhas!

Quando acabou de falar, ele pegou um machado desamolado e entregou ao velho *peogí*. Assim, este passou os três dias de festa cortando lenha.

Acabado a festa, no dia da ressaca, um *mitê-po'ro* (mosca) chegou todo fedido dizendo que em *Moâ-Poêwa* (Cachoeira de Caruru)⁹ havia muitos *yohaá* (peixinhos) para pegar. Na verdade, tratava-se de *bekoâ* (tapurus) em algum corpo de animal em decomposição, mas eles viam daquela maneira. *U'awá*, então, se animou e convocou todo mundo a ir até lá no dia seguinte para pegar a comida.

⁹ No rio Ucaiari, acima de Iauareté.

De manhã, o pessoal estava arrumando as coisas para a viagem. A então mulher de *U'awá* foi até a beira da mata em busca de folhas de embaúba para forrar os cestos em que iriam levar os beijús. Nesse instante, o velho *peogí* transformou-se no inseto chamado *wārari* (esp. mamanga)¹⁰, cujo veneno fez com o *paātu* (ipadu) que mascou. Ele voou e acertou uma ferroadada na perna da mulher, que caiu de intensa dor.

– *Agí...!* – gritou ela, como fazem as mulheres.

O local atingido ficou logo inchado, deixando a mulher sem condições para ir junto com os demais¹¹. Assim, *U'awá* decidiu e disse para ela:

– É melhor que você fique aqui! Como chefe, eu preciso ir com o pessoal. O *peogí* irá cuidar de você, pois ele é um bom curador.

Com isso, *U'awá* e os seus pegaram as folhas de patauá, para preparar cestos panacu, e arrancaram voo até a cachoeira em que lhes foi prometido os peixinhos.

Logo que eles saíram, o velho *peogí* curou a perna da mulher. Ele se desfez daquela aparência e se apresentou como *Wārari Õ'ákthi* que era.

– Olá minha esposa, sou eu e vim te buscar! – disse.

A mulher ficou surpresa com aquilo, mas respondeu:

– Então era você! Mas só podemos ir se você jogar tudo o que tiver dentro da casa, pois aqui todas as coisas avisam.

Assim, ele fez conforme a mulher pediu, jogou fora todos os objetos que tinha na casa, como bancos, coxos, potes, panelas, cuias, instrumentos de dança, entre outros.

Em seguida os dois deixaram o local. No entanto, o *upîti* (esp. buzina cerâmica) e *āhûgî* (bastão de ritmo) não foram vistos para serem retirados da casa e fizeram imediatamente püüüüüüüü... prû prû prû prû..., respectivamente, avisando o dono. Assim *U'awá* soube o que havia acontecido.

Passou-se o tempo, *Wārari Õ'ákthi* e a sua esposa estavam pelo caminho da roça. Ele já a havia alertado para que não aceitasse nenhum convite de estranhos, tampouco se lhe oferecessem algum alimento. No entanto, mais adiante estava um *waso-wihí* (irara) tomando mel do buraco de uma árvore. Na verdade, era o próprio *U'awá* que procurava se vingar. Mas sem desconfiar de nada, a mulher resolveu cumprimentá-lo e perguntou:

– O que está fazendo aí em cima?

– Eu estou comendo mel. Este aqui está muito bom – respondeu o *waso-wihí*.

– Ah! Eu também gostaria muito de provar! – disse a mulher.

¹⁰ Esp. mamanga que perfura buracos em madeira.

¹¹ Esta é a origem de uma doença chamada *bipikahá* (esp. furúnculo) que surgem nas pernas.

Neste momento, falou-lhe *Wārari Ō'āk̄hi* bem baixinho:

– Deixa isso mulher! Melhor que voltemos para casa, pois nada é seguro para você.

Percebendo da desconfiança de *Wārari Ō'āk̄hi*, o *waso-wihí* apressou-se em oferecer ele próprio o mel à mulher:

– Veja se você aprova! – disse.

E neste momento ele deixou cair um pouco de mel que ela aparou entre os dedos.

– Muito bom! Eu quero mais – disse a mesma depois de provar.

– Se você quer mais, por que não sobe até aqui em cima para tomá-lo à vontade? – convidou-a o *waso-wihí*.

– Cuidado, não vá não! – disse-lhe ainda *Wārari Ō'āk̄hi*.

Mas em um instante a mulher deu um jeito e subiu até o alto da árvore. Lá ela começou a tomar o mel.

– Pode tomar melhor por aqui! – indicou para ela o *waso-wihí*.

Assim, no momento que ela curvou mais o seu corpo para alcançar outra parte de mel, o *waso-wihí* empurrou-a para dentro do buraco. *U'awá* fez isso para que ela, não ficando mais com ele, também não ficasse mais com o outro. Com aquilo ela se tornou o sapinho chamado *ẽ'okahá* (cunauaru), que comumente vive em buraco de pau.

Passou-se uma lua, *Wārari Ō'āk̄hi* transformou-se em um veado apodrecido que ficou estirado cheio de tapurus em *Moâ-Poêwa*. Então, *U'awá* foi avisado pelos seus que havia novamente peixinhos para apreciar. Ele então ficou revoando no alto com desconfiança. No entanto, acabou que não resistiu e resolveu descer até junto ao corpo.

Os pássaros *dit̄tro* (uira-pajé) e *pitirí* (bem-te-vi) avisaram várias vezes:

– *K̄ĩ̄ kat̄mi yuh̄upi piri piri piri* (“Ele ainda está vivo...”)!

Assim, desconfiado, *U'awá* pediu que um *ye'toaw̄ĩ* (esp. caba)¹² verificasse antes o corpo do veado para ver se encontrava alguma vida. A caba cheirou e ferrou por toda parte do corpo, mas não conseguiu identificar algum sinal¹³. No fim, o próprio *U'awá* aproximou-se e, empunhando o *bat̄-paa'karo* (escudo) de um lado, enfiou o seu *yaĩgĩ* (lança) na direção do coração do animal. Sem qualquer reação deste, ele também não percebeu nada. No entanto, *Wārari Ō'āk̄hi* havia escondido seu sopro de vida debaixo de uma das cunhas do veado podre. Assim, quando *U'awá* aproximou-se mais uma vez

¹² Esp. caba que se alimenta da carne de animais mortos.

¹³ Os *kumuá* dizem que daqui se retira um *dohasehé* (malefício) antes da luta. O corpo do oponente fica fraco e nos locais dos ferimentos, crescem diversos tapurus, podendo levar à morte.

para aplicar-lhe outro golpe, *Wārari Ō'ākīhi* reconstituiu-se em sua forma original e desferiu mais rapidamente a sua lança em *U'awá*. Este ainda aguentou por algum tempo de luta, mas no fim foi vencido definitivamente por *Wārari Ō'ākīhi*.

Daqui vieram os conflitos dos homens pelas mulheres.

Anexo III

Kã'î-pãyero casa com *Bĩ'î-masô*, filha de *Diâ-pĩrô*, e vai para o mundo aquático dos *wa'î-masa*

Resumo:

Conforme a narrativa, era na foz do Papuri. *Kã'î-pãyero* estava sem conseguir mulher neste mundo. Era tempo de verão e se percebeu que os frutos de ucuqui (*pupiâ*), em mata mais abaixo do local, estavam sendo recolhidos de forma misteriosa. Então, *Ye'pâ-Õ'âkhĩ* enviou seu irmão *Kã'î-pãyero* no comando de um grupo de homens para conferir o que estava acontecendo. Depois de algumas vigilâncias sem sucesso, eles resolveram levar grandes puças (*wêhêkĩhĩ*), quais os que se usam em dias de piracema de peixes, e ficaram de tocaia atrás de algumas árvores onde iniciava o caminho que levava até o pé de ucuqui. Isso estava diante de um local do Ucaiari chamado *Wa'î-tuu-ditará*. Assim ouviram se aproximar algumas rizadas femininas. Mais perto avistaram algumas patas selvagens (*diâ-kata-numiá*), que viam nadando e tinham um cestinho nas costas, com o fim de carregar os frutos. Ao que se aproximaram mais, os homens as cercaram. Na tentativa de apanhá-las com os puças, elas escaparam, exceto uma, pois *Kã'î-pãyero*, mesmo com dificuldade conseguiu capturá-la. Ela era a maior de quatro irmãs. Nisso, sem escapatória, ela se transformou em uma mulher muito bonita. Ele logo gostou dela e decidiu levá-la consigo como esposa. Entretanto, ela demonstrou que somente comia gafanhotos, grilos, saúvas, cupins, manivas, daracubis e alguns tipos de frutinhas, enquanto ficava com raiva e entristecida quando se matava e oferecia peixes para ela. Na verdade, ela era filha de *Diâ-pĩrô*, ou *Wa'î-pĩrô*, uma grande cobra e chefe da Gente Peixe. Ela própria era *Bĩ'î-masô*, ou seja, mulher-piranha, e tinha os peixes como seus irmãos. Além disso, ela tinha um marido que também era peixe piranha e estava grávida dele. Mesmo assim ela gostou reciprocamente de *Kã'î-pãyero* e quis ficar com ele. Mas ele percebeu que dentro da vagina dela haviam filhotes de piranhas. Assim, ele a levou no rio e deu banho na sua região com timbó (*ehû*), eliminando aqueles filhotes. Só então pôde se deitar com ela. Depois, chegado o tempo de chuvas das constelações, cumprindo a vontade e dicas de sua esposa, ele resolveu de visitar a casa de seu sogro e levou para ofertar, além do que ela própria comia, também frutos como sorva, seringa, patauí, bacaba e açai. Antes que fossem para o mundo aquático, ela pediu que o marido jogasse ainda no rio algumas saúvas, a fim de amansar e deixar feliz a sua gente. Assim, eles chegaram no porto do

local. Lá estavam também os ex-maridos da esposa, mas ela não ligou e entregou para todos as ofertas do esposo. Como foi dito, o pai, mas também, os irmãos e a mãe de sua esposa eram cobras. Mais tarde ele viu que ela também o era. Bastava que colocassem as suas peles. Aqui, por não seguir os conselhos da esposa, entre *Kã'î-pãyero*, o sogro e cunhados segue uma série de atritos, por causa das referências do mundo de cada um, mas também pelo desafio que ele tem para seguir as etiquetas de um genro com os familiares de sua esposa e pelo desafio de aprender do sogro tanto ofícios do cotidiano como de cerimônias. Ao longo do tempo, há varias tentativas do sogro de matá-lo, mas sem sucesso, pois o genro não aceita as orientações que lhe levariam a cair na armadilha. Por fim, certa vez, ao voltarem do banho, *Diâ-pĩró* e seus criados estavam transformados em corujas (*bîpî-pakoa*). Ingressaram na casa voando pela porta da frente e saindo pela de trás. Repetiram este vôo várias vezes até que a casa ficou com catanga de coruja a ponto de ninguém aguentar. *Kã'î-pãyero* tirou a sua caruatana invisível, colocou a sua extremidade para o lado de fora e pôde respirar através do tubo. Se não tivesse feito isso, teria morrido com o mau cheiro das corujas. *Diâ-pĩró* gostou de ver os recursos que o genro usava para salvar-se de suas repetidas tentativas de matá-lo. Então, para assustar o velho sogro, *Kã'î-pãyero* reuniu a Gente Ave e juntos se transformaram em gaviões-tesoura (*pĩkô-sê'ea*). Depois do banho, *Kã'î-pãyero* entrou na casa do sogro com todos os seus companheiros, da mesma forma que o velho havia feito. Depois de alguns minutos, a casa ficou fedendo à gavião-tesoura. Só então *Kã'î-pãyero* retomou a imagem de um homem. Assim, *Diâ-pĩró* desistiu de matar o seu genro. Após isso, pelas ações da esposa, *Kã'î-pãyero* consegue do sogro e/ou dos cunhados as sementes das plantas de tabaco, ipadú e pupunha, que os *pa'mîri masa* vieram plantar no patamar terrestre.

Anexo IV

Ipadú, paricá e caapi

a) *Paâtu* (ipadú, coca): pó estimulante não refinado e não concentrado de folhas de coca (*Erythroxylum coca*). Os tipos são: *kã'rê-paâtu* (ipadú de abiu), *yuk̄-paâtu* (ipadú de árvore), *wek̄-paâtu* (ipadú de anta) e *sê'eá-paâtu* (ipadú de esp. piaba) etc. Sobre o processo, as folhas são tostadas em um recipiente (*paâtu ñtetih̄*) (hoje em uma chapa de metal); moídas em um pilão (*paâtu dokekahá*), feito da madeira de marupá (*sô'koḡ*); passadas para um cilindro oco (*paâtu paap̄ih̄*), também de marupá, em média de 2,5 m de comprimento por 0,25 cm de diâmetro; neste, com uma vara comprida (*paâtu paâtuuk̄*) que tem na extremidade um passador feito de tururi (*paâtu paari wasôro*) se agita várias vezes, enquanto o reduz mais e o passa como um pó finíssimo. O pó esverdeado é acrescido de cinzas das folhas de um tipo de embaúba (*paâtu-moaḡ*) (*Cecropia* spp.) ou de cucura (*î'séḡ*) (*Pourouma cecropiaefolia*), o que lhe dá o alcaloide. Para levá-lo à boca, usa-se uma colher feita de osso de onça (*yaî ð'â-ko'ro*); em viagem, para sugá-lo de uma cabaça fechada (*paâtu yamâru*), ou bolsinha de tururi (*paâtu ahûro*, *paâtu wasôro*), se usa um canudo feito da tíbia de garça (*yehê ð'â*) ou de jacamim (*îññ ð'â*) (hoje se usa uma colher de metal). De início é um pouco contrativo, mas é umedecido pela saliva, quando se vai engolindo-o pouco a pouco.

b) O *wîhô* (paricá) é um pó alucinógeno extraído da parte interna (felogênio) da casca de certas árvores (*Virola* spp.), chamadas de paricá. Os tipos podem ser: *ñroyá-ñîâ-wîho* (paricá de carajuru de pedra), *bipô-wîho* (paricá de trovão), *wearí-masa-wîho* (paricá de gente raptora [tipo de gente espiritual]), *aâ-pak̄-wîho* (paricá de gavião-real), *kasêri-wîho* (paricá de casca [de árvore]). A parte interna da casca é raspada, cozida, decantada e secada ao sol. A estas raspas junta-se o pó vermelho de carajuru (*ñroya*) (*Arrabidaea chica*). Para insuflar o pó finíssimo nas narinas usa-se a tíbia do gavião-real (*aâ-pak̄ ð'â*), sendo soprado por outra pessoa, mas há uso também de dois pedaços de ossos encontrados em V, neste caso aplicado pela própria pessoa. É cheirado em cerimônias pelos *yaîwa*.

c) O *kapi* (caapi) é uma bebida alucinógena preparada a partir de cipós de mesmo nome (*Banisteriopsis caapi*). Conhece-se os tipos: *weko-kapi* (caapi de papagaio), *weta-kapi* (caapi de goma/essência), *merê-kapi* (caapi de ingá), *dip̄iri-kapi* (caapi de galho),

ta'âroki-kapí (caapi esp. sapo). O cipó é socado num pilão próprio (*kapi dokekahá*) e, da pasta resultante, dissolvido em água, coado em cumatá (*tôhópaha* – esp. coador de crivo fino) e colocado em um tipo de camuti (*kapití* – esp. vaso). Para servir usa-se uma cuia pequena (*kii-puú waharo*). O *kapi* é de uso dos *kumuá* e *bayaróá*, mas os *yaíwa*, em certos dias de *wîhô*, tomam um *kapi* específico, chamado *wa'î-kapí* (caapi-de-peixe). Ao que pude ver e também do que os velhos contam, as circunstâncias de tomar o *kapi* geralmente são as seguintes (em síntese): Ao anoitecer, os homens, adornados de plumas e com o corpo pintado, reúnem-se no interior da casa comunal (*basaka wi'i*), onde, sentados em bancos, fumam, rememoram histórias ancestrais, recitam falas rituais e cantam. Ocasionalmente, gupos de homens se levantam para dançar ao som de *wěô pa'ama* (caríçu, flautas de pão) que possui várias melodias, alternando o *kapi waayá* (canto/dança de *kapi*), que também possui vários cantos, acompanhados do compasso de *âhupagí* (tubos de ritmo – batendo com a extremidade inferior no chão) e/ou *yãsagá* (maracá) e *kitió* (chocalho de tornozelo). Em ocasiões mais solenes, os homens dançadores formam pares com as mulheres e uma mulher, chamada *yîhigó* (entoadora de som gutural), põe-se de pé no centro do espaço e sustenta a voz: *ěěěěěěěěěě...* – ela representa a mãe do *kapi*. Um ou dois homens repartem a bebida, oferecendo-a em pequenas cuias aos outros, que bebem o líquido com trejeitos de repulsa, pois ele é forte, amarguíssimo e nauseante (nas primeiras doses, pode provocar vômitos). Os homens que distribuem a bebida aproximam-se com gestos ritualizados, às vezes caminhando quase saltitante e exclamando rapidamente: *ma ma ma ma ma ma ma* (toma!). Outras vezes alguém exclama: *wapiyá wapiyá wapiyá...* (traz bebida!). Continuam as danças e cantos. Nos intervalos são distribuídas novas doses, até sete ou oito vezes.

Anexo V

Fotos



Foto 16. Bailadores (Graciliano Pena à esquerda) – Santa Isabel (ACIMRN 2016).



Foto 17. Entrega de dabucuri (Graciliano, Vicente Garcia e esposas) – Santa Inês, Santa Isabel (2013).



Foto 18. Dança de yapurutú (Maurício Sarmento, Vicente Garcia e damas) – Santa Inês, Santa Isabel (2013).



Foto 19. Renato Venâncio e Adriano Sarmiento – Bacuri, Teiá (2021).



Foto 20. Flauta cariçu de seis canos.

Referências bibliográficas

- Adonias, Isa. 1963. *A cartografia da região amazônica. Catálogo descritivo (1500-1961)*, v. II. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Justiça/Instituto Nacional de Pesquisa da Amazônia.
- Adelaar, Willem & Hélène Brijnen. 2014. Johann Natterer and the Amazonian languages. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, vol. 6, n. 2, dez 2014.
- AETÛ (Associação Escola Indígena Ûtapionopona-Tuyuka). 2005. *Wiseri makañe, Nirõ Makañe. Casa de Transformação: Origem da vida ritual Ûtapionopona-Tuyuka*. AETÛ. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.
- _____. 2009. *Bwreko Watotire*. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.
- AETY & ACIMET (Associação Escola Indígena Tukano Yupuri & Associação das Comunidades Indígenas do Médio Tiquié). 2008. *Marĩ kahtiri pati kahse ukuri turi*. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.
- Aikhenvald, Alexandra. 1995. *Bare*. München/Newcastle: LINCOM Europa.
- Århem, Kaj. 1981. *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.
- _____. 1989. The Makú, the Makuna and the Guiana System: Transformation of social structure in northern Lowland South America, *Ethnos*, v. 1 e 2.
- _____. 1993. Ecosofia Makuna. Em: François Correa (ed.). *La selva humanizada*. Bogotá: ICAN – CEREC, p. 109-126.
- Akâto & Kĩ'mâro (Moisés Maia & Tiago Maia). 2004. *Ësâ Yêkisîmia Masike'. O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. Coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, v. 6. São Gabriel da Cachoeira: COIDI / FOIRN.
- Alves da Silva, Alcionílio Brüzzi. 1961. *Discoteca etno-linguístico-musical das tribos dos rios Uaupés, Içana e Cauaburi*. São Paulo: Centro de Pesquisas de Iauareté / Missão Salesiana do Rio Negro.
- _____. [1962] 1977. *A civilização indígena do Uaupés*. Roma: LAS.
- _____. 1966. Estrutura da Tribo Tukano. *Anthropos*, vol. 61, p. 191-203.

- _____. 1978. *As tribos do Uaupés e a Civilização Brasileira. O método civilizador salesiano. O Índio tem o direito de ser Índio ou de ser Civilizado*. Belém: Serviço de Imprensa Universitária.
- _____. 1978. *O método civilizador salesiano*. Belém: Serviço de Imprensa Universitária.
- _____. 1956. Morte do chefe indígena da tribo Tukano. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo*, LIII: 119-123. São Paulo.
- Andrello, Geraldo. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo / Rio de Janeiro: Editora UNESP / ISA / NuTI.
- _____. 2012. Histórias tariano e tukano: política e ritual no rio Uaupés. *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2012, v. 55 nº 1.
- _____. 2016. Nomes, posições e (contra) hierarquia: coletivos em transformação no alto rio Negro. *Ilha* v. 18, n. 2, p. 57-97, dezembro de 2016.
- _____. 2018. Cultura ou parentesco? Reflexões sobre a história recente do alto rio Negro. Em: M. Kraus, E. Halbmayer & I. Kummels (eds.). *Objetos como testigos del contacto cultural: Perspectivas interculturales de la historia y del presente de las poblaciones indígenas del Alto Río Negro (Brasil/Colombia)*. Estudios Indiana 11. Berlin: Gebr. Mann verlag.
- _____. 2020. Cunhados em comum: transformações do parentesco entre os *ye'pâ-mahsã* (tukano). *Maloca*, Campinas, v. 3, p. 1 – 30.
- Anônimo. [1755] 1906. Dos rios que desaguão no Rio Negro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo LXII, parte I, p. 314-322. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.
- Araújo e Amazonas, Lourenço. 1984 [1852]. *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da Comarca do alto Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas.
- Arvelo-Jimenez, Nelly. 1982. The political struggle of the Guayana region's indigenous peoples. *Journal of International Affairs*, v. 36, n. 1, spring/summer 1982, p. 43-60.
- Arvelo-Jimenez, Nelly; F. Morales Méndez & Horacio B. Castillo. 1989. Repensando la historia del Orinoco. *Revista de Antropologia*, v. V, ns. 1-2, p. 155-174.

- Avé-Lallemant, Robert. [1959] 1980. *No rio Amazonas*. Belo Horizonte/São Paulo: Editora Itatiaia / Editora da Universidade de São Paulo.
- Azevedo, Walter Ivan de. 2007. *A Diocese de São Gabriel da Cachoeira – Am (Rio Negro) nos seus 90 anos de existência (1914-2004)*. Goiânia: Kelps.
- Azevedo, Dagoberto. 2016. *Forma e conteúdo do bahsese Yepamahsã (Tukano). Fragmentos do espaço Di'ta/Nñhkñ (Terra/Floresta)*. Dissertação de mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2017. Forma e conteúdo dos bahsese Ye'pâmahsa, encantamentos tukano para a terra-floresta. *Aru*, ano 1, nº 1, outubro, 2017, p. 131-145.
- _____. 2018. *Agenciamento do mundo pelos kumuã ye'pamahsã: o conjunto dos bahsese na organização do espaço di'ta nñhkñ*. Manaus: NEAI / EDUA.
- _____. 2021. Pátu: Ye'pamasa na masisere tñoñaka wese. *Mundo Amazônico*, 12(2), 153-164. <http://doi.org/10.15446/ma.v12n2.97157>
- _____. 2022. *Pátu: ye'pamasa ná oñ'puri pátu: pó da memória e do conhecimento tukano*. Tese de doutorado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Azevedo, Marta Maria. 2003. *Demografia dos povos indígenas do alto rio Negro/Am: um estudo de caso de nupcialidade e reprodução*. Tese de doutorado. Universidade Estadual de Campinas, Programa de Pós-Graduação em Demografia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- Azevedo, Miguel & outros. 2010. “Manejo ambiental e pesquisa do calendário anual no rio Tiquié”. Em: A. Cabalzar (org.). *Manejo do Mundo. Conhecimentos e práticas dos povos indígenas do rio Negro, noroeste amazônico*, p. 46-55. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.
- Azevedo, Rogelino. 2017. Essa noite de chuva teve muitas festas de rãs. *Aru*, Ano 1, nº 1, outubro 2017, p. 37-60.
- Azevedo, Vicente et al. 2008. *Mari Kahtiri Ukuri Turi*. São Paulo: Tipo Gráfico comunicação.
- Azevedo, Vicente & outros. 2010. “Calendário astronômico do médio rio Tiquié”. Em: A. Cabalzar (org.). *Manejo do Mundo. Conhecimentos e práticas dos povos*

- indígenas do rio Negro, noroeste amazônico*, p. 56-66. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.
- Baena, Antônio Ladislau. [1833] 2004. *Ensaio Corográfico sobre a Província do Pará*. Brasília: Senado Federal.
- Bázzola, Giovanni. 1916. La Prefeitura Apostolica del Rio Negro affidata ai Salesiani: Il viaggio de esplorazione ala Prefeitura Apostolica del Rio Negro. *Bolletino Salesiano*, 1916/1, p. 67-81. Torino.
- Barbosa, Manuel M. (Kedali) e Adriano M. Garcia (Kali). 2000. *Upíperi Kalísi. História de Antigamente. História do Antigos Taliaseri-Phukurana*. Coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, v. 4. São Gabriel da Cachoeira: UNIRVA / FOIRN.
- Barreto, João Paulo. 2013. *Wai Mahsã: Peixes e Humanos. Um Ensaio de Antropologia Indígena*. Dissertação de mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2018. *Waimahsã: peixes e humanos*. Manaus: NEAI / EDUA.
- _____. 2021. *Kumuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro*. Tese de doutorado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Barreto, João Paulo & outros. 2018. *Omerõ: constituição e circulação de conhecimentos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: EDUA / NEAI.
- Barreto, João Rivelino. 2012. *Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Dissertação de mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2018. *Formação e transformação de coletivos indígenas do noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Manaus: NEAI / EDUA.
- _____. 2019. *Úkuse: forma de conhecimento tukano via arte do diálogo kumuãnica*. Tese de doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Barreto, Silvio. 2019. *Transformações pelo basesé nas práticas tukano sobre concepção, gestação e nascimento da criança*. Dissertação de mestrado.

- Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2023. *O peixe sobre beiju é o leite e a espuma de buiuiu. Uma reflexividade antropológica indígena sobre a gestão cosmopolítica tukano no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Barreto, Silvio & Rosiane Pena. 2023. A tríade lunar entre mulheres Tukano Orientais. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 31(3): e95359. DOI: 10.1590/1806-9584-2023v31n395359
- Béksta, Kazis. 1958. *Origem e divisão das tribos*. Iauaretê. 15 p. – mimeo.
- _____. 1969/1972. Problemas de comunicação na pesquisa antropológica. *Revista de Antropologia*, vol. 17/20, p. 59-68.
- _____. 1988. *A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo*. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura.
- _____. s/d. Mito da origem do mundo tukano, dessano, maku. 12 p. – mimeo.
- Bellier, Irene. 1991. *El temblor y la luna. Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna*, tomo I e II. Quito / Lima: Edições Abya-Yala / Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Biocca, Ettore. 1965. *Viaggi tra gli indi: Alto Rio Negro – Alto Orinoco. Appunti di un biólogo*. I. Roma.
- Blanco, Miguel. 1962. *O Inferno Verde*. Porto: S. 40.
- Braido, Pietro. [1999] 2005. *Prevenir, não reprimir: o sistema educativo de Dom Bosco*. São Paulo: Editora Salesiana.
- Brandão de Amorin, Antonio. 1928. “Lendas em Nheêngatú e em Portuguesez”. *Revista do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional. Tomo 100, vol 154, 9-475.
- Brandão Diniz, Túlio. 2023. *Se fazer chefe, se fazer dono: psicultura e maestria entre os Tukano de Pari-Cachoeira / Am*. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Braudel, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, [1969] 1978.
- Buchillet, Dominique. 1983. *Maladie et mémoire des origines chez les Desana du Uaupes: Conceptions de la maladie et de la thérapeutique d’une société*

- amazonienne*. Thèse présentée en vue du grade de docteur en ethnologie. Université de Paris.
- _____. 1987. “Personne n’est là pour écouter”: les conditions de mise en forme des incantations thérapeutiques chez les Desana du Uaupes brésilien. *Amerindia* n° 12 (21 p.).
- _____. 1988. Interpretação da doença e simbolismo ecológico entre os índios Desana. *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi* (Belém), Série Antropologia, v.4, n° 1, p. 27-42.
- _____. 1990a. Los poderes del hablar: terapia y agresión chamánica entre los indios Desana del Vaupes brasileiro. Em: E. Basso & J. Sherzer (Coord.). *Las culturas nativas latinoamericanas a través de su discurso* Quito: Abya-Yala, (Col. 500 años, n° 24), p. 319-354.
- _____. 1990b. *Os índios da região do Alto Rio Negro. História, etnografia e situação da terras*. Procuradoria Geral da República, 1990.
- _____. 1995. Contas de vidro, enfeites de brancos e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana. *Série Antropologia*, 187, p. 1-24. Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia.
- Cabalzar, Aloísio. 2000. Descendência e aliança no espaço tuyuka. A noção de nexos regional no noroeste amazônico. *Revista de Antropologia*, USP, 2000, v. 43, n° 1, 61-88.
- _____. (org.) 2005. *Peixe e Gente no Alto Rio Tiquié: conhecimento tukano e tuyuka, ictiologia, etnologia*. São Paulo: ISA.
- _____. 2009. *Filhos da cobra de pedra: organização social e trajetória tuyuka no rio Tiquié (noroeste amazônico)*. São Paulo / Rio de Janeiro: Editora UNESP / ISA / NuTI.
- _____. (org.). 2010. *Manejo do mundo: conhecimento e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico*. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.
- _____. (org.). 2016. *Ciclos anuais do Rio Tiquié: pesquisa colaborativa e manejo ambiental no noroeste amazônico*. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.

- _____. 2013. Organização socioespacial e predomínios linguísticos no rio Tiquié. Em: P. Epps & K. Stenzel (eds.). *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*, p. 129-162. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI / Museu Nacional – UFRJ.
- Cabalzar, Aloísio & Carlos Alberto Ricardo (eds.). [1998] 2006. *Povos indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental / FOIRN.
- Cabalzar, Flora. 2010. *Até Manaus, até Bogotá: Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos. Geração e transformação de conhecimento a partir do alto Tiquié (noroeste amazônico)*. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Cabrera, Gabriel. 2002. *La Iglesia en la frontera: misiones católicas en el Vaupés 1850 – 1950*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones / Universidad Nacional de Colombia.
- Carvajal, Gaspar de; Alonso de Rojas & Cristóbal de Acuña. 1941. *Descobrimento do Rio Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional.
- Carvalho, José Cândido. [1952] 1983. *Notas de Viagem ao Rio Negro*. São Paulo / Brasília: GRD / INL / Fundação Nacional Pró-Memória.
- Carvalho, Crispiano et al (orgs.). 2004. *Pamirí-Masa: A origem do nosso mundo. Revitalizando as culturas indígenas dos rios Uaupés e Papuri*. São Paulo: Saúde Sem Limites.
- Castro, Henrique & outros. 2006. *Kumuá naê uúkuse basesé. Origem do mundo e da humanidade: A sabedoria dos ancestrais Tukano do rio Tiquié*. Recife: CIPAC.
- Cayón, Luis. 2002. *En las agua de Yuruparí: cosmologia e chamanismo makuna*. Bogotá: Uniandes.
- _____. 2004. El alma de la filiación. Contribución al estudio de la organización social de los tukano oriental. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Medellín, volumen 18, No. 35, p. 92-115.
- _____. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- _____. 2019. “The formation of social units among the Eastern Tukanoans: New insights into an old issue”, 18 p. Workshop Vaupés-Vanuatu Interdisciplinary Workshop on Linguistic Diversity, Max-Planck Institute for the Sciences of Human History, Department of Linguistic and Cultural Evolution. Jena, May 15-17, 2019.
- _____. 2020. Disputas fraternas e chefia bicéfala: Hierarquia e heterarquia no Alto Rio Negro. *Revista de Antropologia*, USP, 2020, v. 63, n. 2, 1-27.
- Cayón, Luis & Francisco Sarmiento. [2024]. “Algunos elementos sobre el origen del matrimonio entre los Tukano”, 15 p. (não publicado).
- Cayón, Luis & Thiago Chacon. 2013. Considerações sobre a exogamia linguística no noroeste amazônico. *Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*, v. 6, n. 1/2, ano VI, dez/2013, 6-20.
- _____. 2014. Conocimiento, historia y lugares sagrados. La formación del sistema regional del Alto Río Negro desde una visión interdisciplinar. *Anuário Antropológico* 39, UnB, 201-236.
- _____. 2022. Diversity, multilingualism and inter-ethnic relations in the long-term history of the Upper Rio Negro region of the Amazon. *Interface Focus*, 13, 1-21.
- Cerqueira e Silva, Ignácio. 1833. *Corografia paraense ou descrição física, histórica, e política da província do Gram-Pará*. Bahia: Typographia do Diario.
- Chacon, Thiago. 2013. On proto-languages and archaeological cultures: pre-history and material culture in the tukanoan family. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 5, 217-245.
- Chagas, Durvalino. 2001. *Cosmologia, Mitos e História: O Mundo dos Pamulin Mahsã Waikhana do Rio Papuri – Amazonas*. Dissertação de mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia.
- Chernela, Janet. 1982. Estrutura social do Uaupés. *Anuário Antropológico*, v. 6, n.1, p. 59-69.
- _____. 1986. “Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukano)”. Em: B. Ribeiro (ed.). *Suma Etnológica Brasileira – Etnobiologia*, p. 151-158. Petrópolis: Vozes / Finep.

- _____. 1988. "Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in the Arapaço Narrative". Em: Jonathan Hill (org.) *Rethinking History and Myth: Indigenous Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, p. 35-49.
- _____. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press.
- Chernela, Janet & Eric Leed. 2002. "As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro". Em: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*, p. 469-486. São Paulo: Editora UNESP / IRD / Imprensa Oficial SP.
- Cornélio; J. M. & outros. 1999. *Waferinaipe Ianheke. A Sabedoria dos nossos Antepassados. História dos Hohodeni e dos Walipere-Dakenai do rio Aiari*. Coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, v. 3. São Gabriel da Cachoeira: ACIRA / FOIRN.
- Correa, François. 1987. "Tiempo y espacio en la cosmología de los Kubeos". En: J. A. Grief & E. Reichel (eds.). *Etnoastronomias Americanas*, p. 137-168. Bogotá: Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- _____. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remedio: dinámica de la organización social entre los Taiwano de Vaupés*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia / Colciências.
- Costa, Frederico. 1994. *Carta Pastoral de Dom Frederico Costa (1909)*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas.
- Coudreau, Henri. 1887. *La France Équinoxiale. Voyage a travers les Guyanes et l'Amazonie*, tomo II. Paris: Challamel Ainé Éditeur.
- Cunha, Euclides da. 2000. *Um Paraíso Perdido. Reunião de Ensaio Amazônicos*. Brasília: Senado Federal.
- Diakuru & Kisibi (Américo Fernandes & Durvalino Fernandes). 1996. *A Mitologia Sagrada dos Desana – Wari Dihputiro Põrã*. Coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, v. 2. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT / FOIRN.
- _____. 2006. *Bueri Kãdiri Marĩriye. Os ensinamentos que não se esquecem*. Coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, v. 8. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT / FOIRN.

- Dias, Carla (org). 2008. *Santa Isabel do Rio Negro (AM): situação de uma cidade ribeirinha no noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo / Santa Isabel do rio Negro / São Gabriel da Cachoeira: ISA / ACIMRN / FOIRN.
- Dias, Gonçalves. [1861] 2002. Diário da viagem ao Rio Negro. Em: *Gonçalves Dias na Amazônia*, p. 135-203. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras.
- Dutra, Israel F. 2018. *Bayá, kumu e yaí: Os pilares da identidade indígena do Uaupés*. Manaus: Valer.
- _____. 2010. *Xamanismo Uhtāpinōponā: princípios dos rituais de pajelança e do ser pajé Tuyuka*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.
- Epps, Patience & Kristine Stenzel (eds.). *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI / Museu Nacional – UFRJ
- Epps, Patience & Melissa Oliveira. 2013. “The Serpent, the Pleiades, and the One-legged Hunter: Astronomical themes in the Upper Rio Negro”. Em: P. Epps & K. Stenzel (eds.). *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*, p. 91-120. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI / Museu Nacional – UFRJ.
- Epps, Patience & Andrés Pablo Salanova. 2012. A linguística amazônica hoje. *LIAMES 12*, p. 07-37.
- 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. 2005. Entre o passado e o presente: Mil anos de história indígena no Alto Xingu. *Revista de Estudos e Pesquisas*, FUNAI, Brasília, v. 2, n. 2, p. 9-51, dez. 2005.
- Fernandes, Jaime. 2018. *Gaapi: Elemento fundamental de acesso aos conhecimentos sobre esse mundo e outros mundos*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Ferreira, Alexandre Rodrigues. 1974. *Viagem Filosófica pelas capitânicas do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá. Memórias – Antropologia*. Conselho Federal de Cultura.
- _____. 1983. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. Belém: MPEG / CNPq.

- Figueiredo, Paulo Maia. 2009. *Desequilibrando o convencional: estética e ritual com os baré do alto rio Negro (Amazonas)*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- FOIRN. 2024. *Plano de gestão territorial e ambiental: Terra indígena Jurubaxi-Téa*. São Gabriel da Cachoeira.
- FOIRN & DIA WII. 2020. *Plano de Gestão Territorial e Ambiental – Coordenadoria das Organizações Indígenas do Tiquie, Uaupés e afluentes*. [São Gabriel da Cachoeira].
- Fontes, Francineia. 2019. *Hiipana, Eeno Hiepolekoa: Construindo um pensamento antropológico a partir da mitologia Baniwa e de suas transformações*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Fritz, Samuel. [1689-1692] 1917. Diário. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol 81, p. 375-397. Rio de Janeiro.
- Fulop, Marcos. [1954] 2009. *Aspectos da Cultura Tukano: cosmogonia e mitologia*. Manaus: EDUA / FSDB.
- _____. 1955. Notas sobre los términos del sistema de parentesco de los tukano. *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. IV: 123-164. Bogotá.
- Fundación Etnollano. 2002. *Rocas y petroglifos del Guainía: escritura de los grupos Arawak-Maipure*. Bogotá: Fundación Etnollano.
- Galvão, Eduardo. 1960. “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900/1950”. *Bolletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia*, v. 8.
- _____. 1979a. “Mudança cultural na região do rio Negro”. Em: *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 120-125.
- _____. [1959] 1979b. “A aculturação indígena no rio Negro”. Em: *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 135-192.
- _____. 1979c. “Encontro de sociedades tribal e nacional no rio Negro, Amazonas”. Em: *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 257-272.

- Tõrãmu Bayaru & 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. 2000. *Mito Tukano*. Zürich/Basel: Waldgut.
- _____. 2005. *Povo Tukano. Cultura, história e valores*. Manaus: EDUA.
- _____. 2007. Bahsariwii – A Casa de Danças. *História, Ciência e Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 14, suplemento, 213-255.
- Geertz, Clifford. [1973] 2008. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- Giacone, Antonio. 1949. *Os Tucanos e outras Tribus do Rio Uaupés*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.
- Goeldi, Emilio. 1896. Johannes von Natterer. *Boletim do Museu Paraense de Historia Natural e Ethnographia*, vol 1, nº 3, julho-1896, p. 189-217. Pará: Typographia de Alfredo Silva & C. A.
- Goldman, Irving. 1963. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- _____. 1948. “Tribes of the Uaupes-Caqueta region”. Em: J. Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*. Volume 3. Washington: Bureau of American Ethnology / Smithsonian Institution, p. 763-798.
- González Nãñez, Omar. 2007. *Las literaturas indígenas maipure-arawakas de los pueblos kurripako, warekena y baniva del estado Amazonas*. Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Guerreiro, Antonio. 2016. Do que é Feita uma Sociedade Regional? Lugares, Donos e Nomes no Alto Xingu. *Ilha*, v. 18, n. 2, p. 23-55, dezembro de 2016.
- Heckenberger, Michael. 2005a. *The Ecology of Power: Culture, Place, and Personhood in the Southern Amazon, A.D. 1000-2000*. New York / London: Routledge.
- _____. 2005b. “Ecologia e poder: a base simbólica da economia política na Amazônia”. Em: L. C. Forline, R. S. Murrieta & I. C. Vieira (orgs.). *Amazônia além dos 500 anos*, p. 39-69. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Hill, Jonathan D. 1983. *Wakuenai Society: a processual-structural analysis of indigenous cultural life in the Upper Rio Negro region of Venezuela*. Tese de doutorado. The University of Microfilms International, University of Indiana.

- _____. 1993. *Keepers of the Sacred Chants: the Poetics of Ritual Power in an Amazonian Society*. Tucson: University of Arizona Press.
- _____. 1996. "Introduction". Em: J. Hill (org.). *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*, p. 1-19. Iowa City: University of Iowa Press.
- _____. 2002. "Shamanism, Colonialism, and the Wild Woman: Fertility Cultism and Historical Dynamics in the Upper Rio Negro Region". Em: J. Hill & F. Santos-Granero (org.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture are in Amazonia*, p. 223-247. Urbana: University of Illinois Press.
- Hill, Jonathan & Robin Wright. 1988. "Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from a Amazonian Society". Em: J. Hill (org.) *Rethinking History and Myth: Indigenous Perspectives on the Past*, p. 133-135. Urbana: University of Illinois Press.
- Hill, Jonathan & Fernando Santos-Granero (org.). 2002. *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture are in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press.
- Hornborg, Alf. 2005. Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia. *Current Anthropology*, 46 (4): 589-620.
- Hornborg, Alf & Love Eriksen. 2011. "An Attempt to Understand Panoan Ethnogenesis in Relation to Long-Term Patterns and Transformations of Regional Interaction in Western Amazonia". Em: A. Hornborg & J. Hill (orgs.). *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*, p. 129-151. Boulder: University Press of Colorado.
- Hornborg, Alf & Jonathan Hill. 2011. "Introduction: Ethnicity in Ancient Amazonia". Em: A. Hornborg & J. Hill (orgs.). *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*, p. 1-27. Boulder: University Press of Colorado.
- Hugh-Jones, Christine. 1979. *From the Milk River: spatial and temporal processes in northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh-Jones, Stephen. 1979. *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in northwest Amazonia*. London: Cambridge University Press.
- _____. 1981. Historia del Vaupés. *Maguari*, I. Bogotá, 29-51.

- _____. 1994. “Shamans, Prophets, Priests and Pastors”. Em: N. Thomas & C. Humphrey (orgs.). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, p. 32-75.
- _____. 1995. “Insid-out and back-to-front: the androgynus house in Northwest Amazonia”. Em: J. Carsten & S. Hugh-Jones (eds.). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, p. 226-269.
- _____. 2002. Nomes secretos e riqueza visível: nominação no noroeste amazônico. *Mana* 8(2): 45-68, 2002.
- _____. 2009. “The Fabricated Body. Objects and Ancestors in Northwest Amazonia”. Em: F. Santos Granero (ed.). *The occult life of things: native Amazonian theories of materiality and personhood*, p. 33-59. Tucson: The University of Arizona Press.
- _____. 2012. “Escrita na pedra, escrita no papel”. Em: G. Andrello (org.). *Rotas de criação e transformação; narrativas de origem e povos indígenas do Rio Negro*, p. 138-167. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.
- _____. 2013. “Pandora’s box – Upper Rio Negro style”. Em: P. Epps & K. Stenzel (eds.). *Upper Rio Negro: cultural and linguistic interaction in Northwestern Amazonia*, p. 53-90. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI / Museu Nacional – UFRJ.
- _____. 2015. A origem da noite e por que o sol é chamado de folha de caraná. *Revista de Sociologia & Antropologia*, Rio de Janeiro, V. 5. 03: 659-697, Dezembro de 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/2238-38752015v532>
- _____. 2017a. Body Tubes and Synaesthesia. *Mundo Amazônico*, 8(1): 27-78. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n1.64299>
- _____. [1982, 2015] 2017b. As Plêiades e Escorpião na Cosmologia Barasana. *Anthropológicas*, Ano 21, 28(1): 8-40, 2017.
- Humboldt, Alejandro de. 1942. *Viaje a las Regiones Equinociales del Nuevo Continente*, Tomo IV. Caracas: Ediciones del Ministerio de Educacion.
- Jackson, Jean. 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jobim, Anísio. 1957. *O Amazonas: sua história (ensaio antropogeográfico e político)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

- _____. 1965. *Três Municípios Amazonenses*. Manaus: Governo do Estado do Amazonas.
- Knobloch, Francisco. [1972] 1989. *Resumo histórico das missões no rio Negro: dos inícios até 1970*. Cadernos Missionários, n. 8. Diocese de São Gabriel da Cachoeira / Inspetoria Salesiana Missionária da Amazônia.
- Koch-Grünberg, Theodor. [1905] 2009. *Começos da Arte na selva. Desenhos manuais de indígenas colecionados por Dr. Theodor Koch-Grünberg em suas viagens pelo Brasil*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas / IGHA.
- _____. [1909] 2005. *Dois anos entre os indígenas: viagens ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA / FSDB.
- _____. [1907] 2010. *Petroglifos Sul-Americanos*. Berlim: Ernst Wasmuth S/A.
- _____. 1911. *Aruak-Sprachen Nordwestbrasieliens und der angrenzenden Gebiete*. *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft*, vol. 41. Wien. p. 33-153, 203-282.
- Kok, P. 1925. *Quelques notices ethno-graphiques sur les Indiens du Rio Papuri*. *Anthropos* (20), 625.
- La Condamine, Charles Marie de. 1992. *Viagem pelo Amazonas 1735-1745*. Rio de Janeiro / São Paulo: Nova Fronteira; Edusp.
- Lamus, Luis Raul R. 1959. *La arquitectura de los Tukano*. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 7, n. 17, p. 251-269.
- Langdon, Esther Jean. 1995. *A morte e o Corpo dos Xamãs nas Narrativas Siona (Amazônia Colombiana)*. *Revista de Antropologia*, 38 (2), p. 107-149.
- Lasmar, Cristiane. 2005. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo / Rio de Janeiro: Editora UNESP / ISA / NuTI.
- Lopes, Nian Pissolati. 2023. *Nomes da transformação: os Nadëb e os outros no Alto Uneiuxi*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Lopes de Sousa, Boanerges. 1959. *Do Rio Negro ao Orinoco (A Terra – O Homem)*. Publicação 111. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios.
- Machado, Afonso. 1984. *Histórico Yeparã Panicu*. Em: T. Brandão Diniz. 2023. *Se fazer chefe, se fazer dono: psicultura e maestria entre os Tukano de Pari-*

- Cachoeira / Am.* Anexo I, p. 306-324. Tese de doutorado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Maia, Arlindo & Geraldo Andrello. 2019. Ye'pâ-Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazônico*, 10(1): 53-81.
- Maia, Gabriel. 2016. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Dissertação de mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2018. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Manaus: NEAI / EDUA.
- _____. 2019. Nuhkuĩ, yuhkudukawi'i: a mata, o espaço exuberante na atribuição dos yuhkirimahsã. *Cadernos do NEAI*, vol. 02, nº 08, out. 2019. <https://cadernosdoneai.wordpress.com/category/vol-02-no-08-out-2019/> (acesso em 16 de março de 2020).
- Marinho, Oseias. 2012. *Identidade e hierarquia entre os Turoporã do rio Tiquié, Amazonas*. Dissertação de mestrado. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia.
- Martins, Luciana & outros. 2021. *A maloca entre artefatos e plantas: guia da coleção Rio Negro de Richard Spruce em Londres*. São Paulo: ISA.
- Massa, Pedro (org.). 1933. *Pelo Rio Mar: Missões Salesianas do Amazonas*. Rio de Janeiro: C. Mendes Junior.
- _____. (org.). 1950. *Nas fronteiras do Brasil (Missões Salesianas do Amazonas)*. Rio de Janeiro: Editora A Noite.
- _____. (org.). 1965. *De Tupã a Cristo. Jubileu de Ouro: Missões Salesianas do Amazonas, 1915-1965*.
- Matos, João Henrique de. 1979. Relatório do estado de decadência em que se encontra o Alto Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, n. 325. Rio de Janeiro.
- Maximiano José Roberto. 1928. Kukuhy – Lenda Baré. (Das Lendas Indígenas Recolhidas por Max J. Roberto, Transcritas por Antonio Amorim – Ineditas). *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, Tomo 104, v. 158, 740-752.

- Meira, Márcio. (org.). 1994. *Livros das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo. Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo.
- _____. 2005. “Índios e brancos nas Águas Pretas: histórias do rio Negro”. Em: L. C. Forline, R. S. Murrieta & I. C. Vieira (orgs.). *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, p. 183-226.
- _____. 2017. *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Memória Social.
- Meira, Márcio & Jorge Pozzobon. 1999. De Marabitaná ao Apaporis – um diário de viagem inédito do Noroeste Amazônico. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia*, 15(2): 287-335. Belém.
- Meira, Márcio; Jorge Pozzobon & Ana Gita de Oliveira. 1994a. *Relatório de Identificação da Terra Indígena Médio Rio Negro e Rio Apaporis*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.
- _____. 1994b. *Relatório Antropológico Área Indígena Rio Téa*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.
- McCreagh, Gordon. 1927. *White Waters and Black*. London: Jonathan Cape.
- McGovern, William. 1927. *Jungle Paths and Incas Ruins*. New York: The Century Co.
- Mitchell, Angus (ed.); Laura Izarra & Mariana Bolfarine (orgs.). 2016. *Diário da Amazônia de Roger Casement*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Moreira, Ismael & Angelo Moreira. 1994. *Mitologia Tariana*. Manaus: IBPC.
- Morey, Robert & Nancy Morey. 1975. Relaciones comerciales en el pasado em los llanos de Colombia e Venezuela. *Montalban*, n. 4, Caracas, 533-564.
- Münzel, Mark. 1969. Notas preliminares sobre os Kaborí (Makú entre o rio Negro e o Japurá). *Revista de Antropologia, USP*, 1969, 137-181.
- Nabuco, Joaquim. 1941. *O Direito do Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Nacional/Civilização Brasileira.
- Neves, Eduardo. 1998. *Paths in the Dark Waters: Archaeology as Indigenous History in the upper Rio Negro Basin, Northwest Amazon*. Tese de doutorado. Department of Anthropology, Indiana University.

- _____. 1999. Arqueologia, História Indígena e o Registro Etnográfico: exemplos do Alto Rio Negro. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, v. 3, Suplemento, 319-330.
- _____. 2001. “Indigenous Historical Trajectories in the Upper Rio Negro Basin”. Em: C. Mcewan, C. Barreto & E. Neves (eds.). *Unknown Amazon: culture in nature in an ancient Brazil*. London: The British Museum Press. p. 266-286.
- _____. 2005. “Tradição oral e Arqueologia na história indígena no Alto Rio Negro”. Em: L. C. Forline, R. S. Murrieta & I. C. Vieira (orgs.). *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, p. 71-108.
- _____. 2012a. *Sob os tempos do equinócio: 8.000 anos de história na Amazônia Central (6.500 a.C. – 1.500 d.C.)*. Tese de livre-docência. Universidade de São Paulo, Museu de Arqueologia e Etnologia.
- _____. 2012b. “A história dos Tariano vista pela oralidade e pela arqueologia”. Em: G. Andrello (org.). *Rotas de criação e transformação; narrativas de origem e povos indígenas do Rio Negro*, p. 223-245. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.
- _____. 2015. “Uma rede de fios milenares: Um esboço da história antiga do rio Negro”. Em: M. Herrero & U. Fernandes (orgs.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, p. 43-59.
- Nimuendajú, Curt. 1950. Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí, e Uaupés. *Journal de la Société des Americanistes*. Tome 39:125-182.
- _____. 1955. Reconhecimento dos rios Içána, Ayarí, e Uaupés, março a julho de 1927. Apontamentos linguísticos. *Journal de la Société des Americanistes*. Tome 44: 149-178.
- Noronha, José de Monteiro. 1997. *Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as últimas colônias dos domínios portugueses em os rios Amazonas e Negro*. Rio de Janeiro.
- Ñahuri & Kumarõ (Miguel Azevedo & Antenor Azevedo). 2003. *Dahsea Hausirõ Porã ukũshe wiophesase merã bueri turi*. *Mitologia sagrada dos Tukano Hausirõ Porã*. Coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, v. 5. São Gabriel da Cachoeira: UNIRT / FOIRN.

- Oliveira, Ana Gita de. 1981. *Índios e Brancos no Alto Rio Negro: Um estudo da Situação de Contato dos Tariana*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 1995. *O Mundo Transformado: Um Estudo da “Cultura de Fronteira” no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- Oliveira, Christiane. 1993. *Uma Descrição do Baré (Arawak) – Aspectos fonológicos e gramaticais*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Departamento de Língua e Literatura Vernácula.
- Oliveira, Melissa. 2016. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. Tese de doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2017b. Através do Universo: Notas sobre as constelações na cosmologia Tukano. *Anthropológicas*, Ano 21, 28(1): 134-168, 2017.
- Oliveira, Melissa; Chloe Nahum-Claudel & Johana Martín. 2023. Corpo e Menstruação na Amazônia Indígena: uma síntese. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, 31(3): e95367. DOI: 10.1590/1806-9584-2023v31n395367
- Cruz, Oswaldo. 1913. *Relatório sobre as Condições Médico-Sanitárias do Valle do Amazonas*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura, Industria e Commercio.
- Umusi Pārōkumu & Tōrāmu Kehíri (Firmiano Lana & Luís Lana). [1980] 1995. *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.
- Pérez, Antônio. 1988. “Los Balé (Baré)”. Em: J. Lizot (ed.). *Los aborígenes de Venezuela*. Etnologia Contemporânea II, vol. III. Caracas: Fundação La Salle de Ciencias Naturales/Monte Ávila Editores.
- Piedade, Acácio Tadeu. 1997. *Música ye'pâ-masa: Por uma antropologia da música no Alto Rio Negro*. Dissertação de mestrado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 1999. Flautas e trompetes sagrados do noroeste amazônico: sobre gênero e música do jurupari. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 5, n. 11, p. 93-118, out. 1999.

- Pozzobon, Jorge. 1983. *Isolamento e endogamia. Observações sobre a organização social dos índios Maku*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- _____. 2013. *“Vocês, brancos, não têm alma”: histórias de fronteiras*. Rio de Janeiro / São Paulo: Beco do Azougue / Instituto Socioambiental.
- Ramirez, Henri. 1997. *A Fala Tukano dos Ye’pâ-Masa*, tomo I, *Gramática*. Manaus: Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia / CEDEM.
- _____. 2001. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional: Comparação e Descrição*. Manaus: EDUA.
- _____. 2020a. *Enciclopédia das línguas Arawak – Acrescida de seis novas línguas e dois bancos de dados*, vol. II. Curitiba: CRV.
- _____. 2020b. *Enciclopédia das línguas Arawak – Acrescida de seis novas línguas e dois bancos de dados*, vol. III. Curitiba: CRV.
- Ramirez, Henri & Alfredo Fontes. 2001. *Ye’Pâ-Masa Yee Niisehétisehe: A vida dos Ye’pâ-Masa*. Manaus: EDUA.
- Reichel-Dolmatoff, Ricardo. 1968. *Desana. Simbolismo de los índios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.
- _____. 1971. *Amazonian Cosmos*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. [1978] 1997. “Cosmología como Análisis Ecológico: Una Perspectiva Desde la Selva Pluvial”. Em: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole / Dartington / Totnes / Devon: Themis Books. p. 7-20.
- _____. [1975] 1978. *El chamán y el jaguar: estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia*. Mexico / Madrid / Bogota: Siglo Veintiuno Editores.
- _____. [1985] 1997. “Evitación del tapir en el Noroeste Amazónico colombiano”. Em: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole / Dartington / Totnes / Devon: Themis Books. p. 77-110.
- _____. 1996. *Yurupari: Studies of na Amazonian Foundation Myth*. Harvard University Press, Cambridge MA.
- Reis, Arthur César. 1931. *Historia do Amazonas*. Manaus: Instituto Geographico e Historico do Amazonas.
- _____. [1939] 2006. *Lobo d’Almada – Um estadista colonial*. Manaus: Academia Amazonense de Letras/Prefeitura Municipal de Manaus/Editora Valer.

- _____. 1997. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas / Governo do Estado do Amazonas.
- Rezende, Justino. 2021. *A festa das frutas: Uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Utâpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro*. Tese de doutorado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Ricardo, Carlos Alberto & Luiz Roncari (orgs.). 1982. *Aconteceu. Povos Indígenas no Brasil/1981*, Especial 10, abril. Rio de Janeiro: CEDI.
- Ribeiro, Berta. 1995. *Os Índios das Águas Pretas: modo de produção e equipamento produtivo*: São Paulo: EDUSP / Companhia das Letras.
- Ribeiro, Berta & Tolamã Kenhíri. 1987. Chuvas e Constelações: o Calendário Econômico dos Índios Desâna. *Ciência Hoje*, vol. 6, nº 36, outubro de 1987, p. 26-35.
- Ribeiro de Sampaio, Francisco. [1775] 1985. *As viagens do ouvidor Sampaio*. Manaus: ACA – Fundo Editorial.
- Rocha, Pedro. 2016. “Vocês, brancos, são como animais”: imagens da alteridade no alto Uaupés (Am). *Teoria E Sociedade* nº 24.2, julho, dezembro de 2016, p. 155-174.
- Rodrigues, Raphael. 2012. *Relatos, trajetórias e imagens: uma etnografia em construção sobre os Ye'pâ-masa do baixo Uaupés (alto rio Negro)*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2019. *Descendo o rio: memórias, trajetórias e nomes no baixo Uaupés (AM)*. Tese de doutorado. Universidade de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2021. Ciúmes, raiva e feitiçaria: a construção do parentesco tukano no baixo Uaupés. *Hawò*, v. 2, 2021, p. 1-38.
- _____. 2024. Nomes em disputa entre os Tukano do baixo Uaupés. *Bol. Mus. Para Emílio Goeldi. Cienc. Hum.*, Belém, v. 19, n. 1, e20230030.
- Romcy Pereira, Ricardo Neves. 2007. *Comunidade Canafé: História indígena e etnogênese no médio rio Negro*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

- Rondon, Frederico. 1945. *Uaupés – Hidrografia, Demografia, Geopolítica*. Rio de Janeiro: Imprensa Militar.
- Pereira, Rosilene Fonseca. 2021. *Cuidados na criação de Gente: habilidades e saberes importantes para viver no alto rio negro*. Tese de doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2016. Cerimônia do Dabucuri: uma reflexão sobre o patrimônio imaterial do Alto Rio Negro. *Cadernos NAUI*, vol. 5, n. 9, jul-dez 2016.
- _____. 2013. *Criando Gente no Alto Rio Negro*. Dissertação de mestrado. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.
- Santos, Fabiane Vinente dos. 2019. *O arco e o fuzil: alteridade e relação no cotidiano dos Tukano de Pari-Cachoeira*. Manaus: Reggo.
- Santos-Granero, Fernando. 1998. Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia. *American Ethnologist* 25 (2): 128-148.
- _____. 2002. “The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America”. Em: J. Hill e F. Santos-Granero (org.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture are in Amazonia*, p. 25-50. Urbana: University of Illinois Press.
- Sarmiento, Francisco. 2018. *O médio rio negro indígena: aspectos históricos, socioculturais e panorama antropológico contemporâneo*. Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2018b. Povos indígenas e festas de santo no médio rio Negro (Amazonas). *Equatorial*, v. 5, n. 8, 2018, 165-192.
- _____. 2019. O Alto Rio Negro indígena em mais de dois mil anos de história. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 11, n. 2, 2019, 41-72.
- Saussure, Ferdinand de. [1916] 2012. *Curso de Linguística Geral*. São Paulo: Cultrix.
- Silverwood-Cope, Peter. 1972. *A contribution to the ethnography of the Colombia Maku*. Doctoral dissertation. University of Cambridge.
- _____. 1990. *Os Makú: povo caçador do noroeste da Amazônia*. Brasília: UnB.
- _____. 1975. *Relatório e propostas sobre a situação dos indígenas do Uaupés, alto rio Negro*. Brasília: FUNAI.

- Sorensen, Arthur. 1967. Multilingualism in the Northwest Amazon. *American Anthropologist*, vol. 69, n. 6, 1967, 670-684.
- Sousa, André Fernandes. 1848. Notícias geográficas da capitania do rio Negro no grande rio Amazonas. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo X, p. 411-504. Rio de Janeiro.
- Spix, Johan von & Karl Friedrich von Martius. 1976. *Viagem pelo Brasil. 1817-1820*. Vol. III. São Paulo: Edições Melhoramento / Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro / Ministério da Educação e Cultura.
- Spruce, Richard. [1853] 1908. *Notas de un botánico sobre el Amazonas y los Andes*. Quito: S.E.
- Steward, Julian. 1948. "Culture Areas of the Tropical Forest". Em: J. Steward (ed.). *Handbook of South American Indians*. Vol. 3. Washington: Bureau of American Ethnology / Smithsonian Institution, p. 883-889.
- Stradelli, Ermanno. 1889. Dal Cucuhy a Manãos. *Bolletino della Società Geográfica Italiana*. Roma. Serie III, vol II, 6-26.
- _____. 1890a. Il Vaupes e gli Vaupes. *Bolletino della Società Geográfica Italiana*. Roma. Serie III, vol III, 425-453.
- _____. 1890b. Leggenda dell'Jurupary. *Bolletino della Società Geográfica Italiana*. Roma. Serie III, 659-689, 798-835.
- _____. [1900] 1964. "Pitiápo: lenda uanana". Em: "*La leggenda del Jurupary*" e outras lendas Amazonicas, caderno n. 4. São Paulo: Instituto Cultural Italo-Brasileiro, p. 67-92.
- Sweet, David. 1974. *A Rich Realm of Nature Destroyed. The Amazon Valley. 1640-1750*. Tese de doutorado. University Microfilms / Ann Arbor.
- Taussig, Michael. 1993. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Tenreiro Aranha, Bento (org.). 1906. As explorações e os exploradores do rio Uaupés. *Archivo do Amazonas*, anno I, vol I, nº 2, p. 23-39. Manaus.
- _____. 1907a. As explorações e os exploradores do rio Uaupés (Continuação). *Archivo do Amazonas*, anno I, vol I, nº 3, p. 55-82. Manaus.
- _____. 1907b. As explorações e os exploradores do rio Içana. *Archivo do Amazonas*, anno I, vol I, nº 4, p. 111-125. Manaus.

- _____. 1907c. As explorações e os exploradores dos rios Uaupés e Içana. *Arquivo do Amazonas*, anno II, vol II, nº 5, p. 1-21. Manaus.
- _____. 1907d. As explorações e os exploradores dos rios Uaupés e Içana (Continuação). *Arquivo do Amazonas*, anno II, vol II, nº 5, p. 82-92. Manaus.
- Useche, Mariano. 1987. *El proceso colonial en el Alto Orinoco-Rio Negro (Siglos XVI a XVIII)*. Bogota: Fundacion de Investigaciones Arqueologicas Nacionales / Banco de la Republica.
- Vianna, João Jackson. 2017. *Kowai e os nascidos: a mitopoesse do parentesco baniwa*. Tese de doutorado. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- Vidal, Silvia. 1987. *El modelo del proceso migratori pre-hispanico de los Piapoco: Hipotesis e evidencias*. Dissertação de mestrado. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Cientificas.
- _____. 1993. *Reconstrucción de los procesos de etnogenesis y de reproducción social de los Baré de rio Negro, siglos XVI-XVIII*. Tese de doutorado. Centro de Estudios Avanzados, Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- _____. 2002. "Secret religious cults and political leadership: multiethnic confederacies from Northwestern Amazonia". Em: J. Hill & F. Santos-Granero (org.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture are in Amazonia*, p. 248-268. Urbana: University of Illinois Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar / ANPOCS.
- Wallace, Alfred Russel. [1853] 2004. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Edições do Senado Federal, v. 17. Brasília: Senado Federal.
- Valle, Raoni. 2012. "Arqueologia Rupestre no Baixo Rio Negro: Diálogo com as Perspectivas Indígenas do Alto Negro – Amazônia Ocidental Brasileira". Em: G. Andrello (org.). *Rotas de criação e transformação; narrativas de origem e povos indígenas do Rio Negro*, p. 102-136. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.
- Velthem, Lucia H. van. 2012. Cestos, peneiras e outras coisas: a expressão material do sistema agrícola no rio Negro. *Revista de Antropologia*, USP, 2012, v. 55, n. 1.

- Vicent, Willian Murray. 1985. *Daxsea Mahsa: Cosmology and Material Culture Among the Tukano Indians of Brazil*. Doctoral thesis. The University Chicago, Department of Anthropology.
- Wilckens, Henrique João. [1781] 1994. “Diário da viagem ao Japurá”. Em: N. Farage & M. R. Amoroso (eds.). *Relatos da fronteira amazônica no século XVIII*, p. 19-49. São Paulo: NHII-USP & Fapesp.
- Wright, Robin M. 1981. *The history and religion of the Baniwa peoples of the upper Rio Negro valley*. Tese de doutorado. University Microfilms, Ann Arbor.
- _____. 1991. Indian slavery in the Northwest Amazon. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia*, vol 7(2): 149-179.
- _____. 1992. “História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões, e perspectivas”. Em: M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*, p. 253- 266. São Paulo: APESP / Companhia das Letras / SMC.
- _____. 1996. “*Aos que vão nascer*”. *Uma etnografia religiosa dos índios Baniwa*. Tese de Livre Docência. IFCH / UNICAMP, Departamento de Antropologia.
- _____. 2005. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas / São Paulo: Mercado da Letras / ISA.
- _____. 2023. “Dinâmicas interculturais e histórias sociais ao longo das fronteiras Arawak e Tukano: Kubeo e Baniwa”. Trabalho apresentado na SALSÁ, Letícia, 10 p.
- _____. 2014. Os princípios metafísicos nos desdobramentos do Universo Hohodene. *R@U*, 6 (1), jan./jun. 2014: 191-216.
- Wright, Robin & Jonathan Hill. 1986. History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon. *Ethnohistory*, 33(1), 31-54.
- Xavier, Caco. 2008. *A Cidade Grande de Ñaperikoli e os petroglifos do Içana – Uma etnografia de signos baniwa*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- _____. 2012. “A escrita de Ñaperikoli: Ensaio sobre os petroglifos do Içana”. Em: G. Andrello (org.). *Rotas de criação e transformação; narrativas de origem e povos indígenas do Rio Negro*, p. 195-210. São Paulo / São Gabriel da Cachoeira: ISA / FOIRN.

Zucchi, Alberta. 2002. "A new model of the northern Arawakan expansion". Em: J. Hill & F. Santos-Granero (orgs.). *Comparative Arawakan histories: rethiking language family and culture are in Amazonia*, p. 199-222. Chicago: University of Illinois Press.

_____. 2010. "Antiguas migraciones Maipures y Caribes: dos areas ancestrales y diferentes rutas". Em: E. Pereira & V. Guapindaia (orgs.). *Arqueologia Amazônica*, v. 1, p. 114-135. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi.