

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

**O MÉDIO RIO NEGRO INDÍGENA: ASPECTOS HISTÓRICOS,
SOCIOCULTURAIS E PANORAMA ANTROPOLÓGICO CONTEMPORÂNEO**

FRANCISCO DA SILVA SARMENTO

**Brasília
2018**

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

FRANCISCO DA SILVA SARMENTO

Dissertação 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 Mestre em Antropologia Social.

BANCA EXAMINADORA

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

Prof. Dr. Robin Wright
(Examinador Externo – University of Flórida, Gainesville)

Profa. Dra. Alcida Rita Ramos
(Examinadora Interna – DAN/Universidade de Brasília)

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

Aos meus queridos pais, Adriano Sarmiento e Tarcila da Silva Sarmiento.

RESUMO

Este trabalho faz uma revisão bibliográfica da etnologia e de estudos interdisciplinares da região do Alto Rio Negro apresentando seus grupos étnicos com características que os definem num único complexo sociocultural formado pelos povos Aruak, Tukano Oriental e Nadahup; estuda também seu período pré-colonial, o cenário histórico dos últimos séculos implantado pelas forças externas, focando especialmente no médio rio Negro, em que são localizados seus povos no período de avanço daquelas forças coloniais e o movimento de grupos do alto para essa intermediação. Busca envolver também a visão dos povos indígenas da região, no que se refere ao entendimento do seu processo de formação e concepção territorial. Ao final, afirma que há uma configuração étnica no médio rio Negro predominantemente indígena de diversas origens, tanto advinda de grupos ancestrais da área como dos grupos que chegaram nos últimos séculos da parte alta e que opera pelos mesmos princípios e conhecimentos que os grupos que estão região acima. Estes elementos comuns abrangem concepções alicerçadas nos ensinamentos dos antigos sobre uso do território e organização social.

Palavras-chaves: Povos indígenas, Povo tukano, Alto Rio Negro, Médio rio Negro, Colonização.

ABSTRACT

This thesis presents a bibliographical review of ethnographic and interdisciplinary works on the Upper Uaupés region whose ethnic groups share features that define them as a unique sociocultural cluster made up of Arawak, Tukanoan and Nadahup peoples. It also analyses the region's pre-colonial period, the historical scenario in the past centuries imposed by external forces. It focuses mostly on the mid-course of the Rio Negro, these peoples' homeland during the assault of colonial forces and the arrival of other indigenous peoples from upriver. The thesis highlights the perspective of these peoples on the process of territorial conception and formation. Lastly, it sustains the existence of an ethnic configuration proper to the Mid Rio Negro, which is predominantly indigenous from various origins. These peoples originate from the region's ancestral groups as well as from those who arrived from upriver in the past centuries. All of them share the same principles and knowledge systems, which together embrace conceptions moored in the teachings of the ancestors about social organization and land use.

Keywords: Indigenous peoples, Tukanoans, Upper Rio Negro, Mid Rio Negro, Colonization.

SUMÁRIO

INDRODUÇÃO	1
Antecedentes da pesquisa.....	1
Questões envolvidas, a temática e a pesquisa.....	9
CAPÍTULO 1	
O ALTO RIO NEGRO E SEU COPLEXO SOCIOCULTURAL	16
1.1. Rio Negro: aspectos geográficos e ambientais.....	16
1.2. A diversidade de povos no Alto Rio Negro.....	21
1.3. O complexo sociocultural do Alto Rio Negro.....	26
1.3.1. Organização social.....	27
1.3.2. A casa tradicional.....	31
1.3.3. As funções de chefias e de especialidades rituais.....	33
1.3.4. O “complexo do dabucury” – o dabucury e o yurupary.....	37
CAPÍTULO 2	
A OCUPAÇÃO TRADICIONAL DOS POVOS INDÍGENAS DO NOROESTE AMAZÔNICO	48
2.1. Hipóteses da ocupação humana no rio Negro.....	48
2.2. Sistemas interétnicos de integração e etnogênese regional.....	55
2.3. A origem segundo a visão dos povos da região.....	60
2.3.1. Dos tukano (<i>Ye'pamahsã</i>).....	64
CAPÍTULO 3	
O MÉDIO RIO NEGRO A PARTIR DA CHEGADA DOS BRANCOS	71
3.1. Quando chegaram os brancos.....	71
3.2. A guerra portuguesa contra os povos indígenas no médio rio Negro.....	77
3.3. Avanço das “tropas de resgates”, dos “descimentos” e das políticas portuguesas..	84
3.4. O tempo do extrativismo e das missões salesianas.....	91
3.5. O movimento político indígena no médio rio Negro.....	105

CAPÍTULO 4

A HISTÓRIA DO MÉDIO RIO NEGRO PELO OLHAR INDÍGENA.....107

4.1. A territorialidade..... 109

4.2. A imagem do branco..... 114

4.3. Pensando sobre os elementos das tradições..... 120

4.4. Considerando a história..... 122

CONSIDERAÇÕES FINAIS..... 128

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS..... 133

ANEXO 1.....149

ANEXO 2..... 151

AGRADECIMENTOS

Ao longo do tempo tive inúmeras pessoas que me ajudaram no meu processo de formação acadêmica. Aqui lembro das que estiveram mais próximas do momento em que busquei ingressar e durante o período que realizei o mestrado na Universidade de Brasília (UnB) e contribuíram de alguma maneira com esta dissertação.

Em primeiro, agradeço aos meus pais Adriano e Tarcila e ao meu irmão Eliezer e irmãs Maria, Celina e Valdelice. Obrigado por exemplo de vida que me passam, pelos conhecimentos, conselhos, conversas e carinho. Obrigado ainda pelo entendimento e ajuda para meus estudos durante grande tempo distante.

Agradeço ao líder Carlos Nery (piratapuya), pela grande atenção durante meu trabalho de pesquisa, me ajudando em deslocamentos no rio Negro, no uso de mídias e contato com documentações acerca dos povos indígenas da região pesquisa e conversa partilhada. Minha gratidão também aos líderes Francisca Sampaio (tukano), Valter Monteiro (baniwa) e José Augusto Fonseca (arapaso), por conversas partilhadas e incentivo aos meus estudos.

Sou grato aos senhores da região do rio Negro: Manuel da Silva (tariano) e esposa Livina Batista (tukano), Lourenço Padilha (arapaso) e esposa Lúcia dos Santos (tariano), Ladislau Vasconcelos (piratapuya) e esposa Valdiza Sandoval (yawaretetapuya), Vivente Garcia (piratapuya) e esposa Conceição (tukano), Olavo Fonseca (arapaso) e esposa Mercedes de Braga (baré), Graciliano Pena (tukano) e esposa Ana Rezende (tuyuka) e filhos Jacinta e Humberto, Estanislau Frutuoso (arapaso) e esposa Margarida (tukano), Antônio Fernandes (desano) e esposa Maria Luiza Costa (tukano), Regina Galvão (tukano), Adão Figueiredo e irmão João Figueiredo (tukano), pelas conversas, explicações, convivência e incentivo.

Gratidão ao senhor Agnaldo Venâncio (tukano) e esposa Dulcinéia Lourenço (baniwa), pelas conversas e acolhida. Obrigado ainda ao professor Agnaldo por me emprestar seu material de textos acerca do rio Negro.

Grato ao linguista Artur Gonçalves (baniwa). Nossas conversas durante cerca de dois anos em Brasília sempre se voltaram às discussões dos povos Tukano e Aruak de nossa região. Parte do conhecimento que obtive sobre a questão veio desse pesquisador, articulando conversas interdisciplinares tanto de conhecimentos acadêmicos como tradicionais. Tem toda minha admiração e gratidão.

Aos colegas Augusto Gonçalves (baniwa), Franklin Silva (baniwa), Keyla Francis da Conceição (pataxó), Léia Ramos (macuxi), Evelyn Nery (piratapuya) e José Carlos Magalhães (tupinambá), sou grato pelas conversas, atenção e convivência edificante.

Também lembro aqui de Francisco Cândido (apurinã) e Daniel Iberê (guaranimbiá), pelas conversas edificantes acerca da antropologia ocidental e antropologia indígena.

Ao colega de mestrado Alex Cordeiro, pela convivência na Katakumba, onde tivemos que viver por algum tempo não tendo onde morar, grato pela companhia.

À senhora Cláudia Renault, pelo trabalho de atenção à minha permanência e de meus colegas em Brasília, minha gratidão.

O líder do rio Negro e do Brasil, Álvaro Sampaio (tukano), por edificantes conversas e incentivo, tem minha gratidão e admiração.

Agradeço também a professora Marcela Coelho de Sousa, pelas conversas e atenção à minha permanência em Brasília.

Grato à Rosa, Caroline e Jorge, pelas atenções que tive na secretaria do Departamento de Antropologia (DAN/UnB).

Gratidão à equipe do CNPq, instituição que me cedeu a bolsa de estudo de mestrado, sem a qual jamais teria como viver e me deslocar em viagens.

Lembro também dos colegas de mestrado e doutorado que conheci no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS/UnB). À todos minha gratidão.

Agradeço aos professores das disciplinas que cursei: José Antônio Pimenta, Daniel Simião, Guilherme José e Sá, João Miguel Sautchuc, Stephen Baines, Luis Cayón e Alcida Rita Ramos. Grato por muitos conhecimentos, diálogos e incentivos.

Agradeço também ao professor Robin Wright, que ao lado da professora Alcida Rita Ramos, foi avaliador desta dissertação.

Por fim, agradeço profundamente meu orientador do mestrado, professor Luis Cayón. Durante esse tempo, tive oportunidade de conhecer um grande pesquisador acerca do Alto Rio Negro, em que pude trocar conhecimentos e diálogos muito ricos, tanto sobre os povos indígenas do Noroeste Amazônico como da etnologia em geral. Obrigado por me desafiar e me ajudar perceber métodos de estudo. Agradeço ainda à sua esposa Laísa Tossin pela revisão do português dessa dissertação e atenção que tem por mim.

INTRODUÇÃO

Antecedentes da pesquisa

Quero começar esta dissertação com uma breve exposição da trajetória que me levou aos estudos antropológicos, pois parece ser significativa para explicar as questões que possam aparecer no corpo do texto. Tratam-se de breves considerações sobre a minha formação tanto cultural e intelectual, questões que podem influenciar as tomadas de decisões no campo antropológico.

Sou do povo tukano, *Dahsea* (Tukanos), como são conhecidos os *Ye'pamahsã* (Gente da Terra), do coletivo *Di'pé Porã* (Filhos de Tuyuka¹). Nasci em 1987, no povoado² Tabocal, no rio Teiá, afluente direito do rio Negro (hoje Terra Indígena Rio Téa e do lado direito Terra Indígena Jurubaxi-Téa, área de Santa Isabel do Rio Negro, noroeste do Estado do Amazonas). O rio Teiá foi um dos últimos rios ocupados pelos tukano, desana e piratapuya na região cultural do Alto Rio Negro, na segunda metade do século XX.

Esse rio é chamado “Téia” nos dias atuais, mas dito “Teiá” pelos mais velhos e, assim, usamos essa segunda grafia. No entanto, este é um nome moderno, pois no passado ele se chamava “Xiuará” pelos povos Aruak que o habitaram, como mepuri, baré e outros. Já o habitavam também os nadëb (Nadahup). Estes ainda o habitam e tem pouquíssimos indivíduos baré, como é o caso da minha mãe. Na segunda metade do século XX, chegaram os Tukano Orientais (tukano, desana e piratapuya), entre os quais estavam o meu avô, meu pai e tios (tukano) e minhas avós (piratapuya). Já haviam outros tukano e desana que haviam chegado antes e, quando meu avô chegou, vieram também outros primo-irmãos tukano e cunhados desana e piratapuya.

Quanto à família, meu pai, Adriano Sarmento, nasceu e se criou no povoado de Santo Antônio, núcleo dos *Di'pé porã*, no rio Tiquié (afluente do rio Waupés, no alto rio Negro, área de São Gabriel da Cachoeira), mas veio menino com meu avô, em 1969, ao Teiá. Minha mãe, Tarcila da Silva, nasceu e se criou no rio Marié (afluente direito do rio Negro, área de São Gabriel da Cachoeira). Os dois, ao se casarem, moraram no seio da família de meu pai e, assim, nunca tive convivência com a família de minha mãe.

¹ Tuyuka é uma argila/barro específica para fazer cerâmica.

² Povoado ou comunidade se refere aos locais habitados por várias famílias na região. No rio Negro, não se usa o termo “aldeia”. Opto por utilizar “povoado” em lugar de “comunidade” termo de maior uso, cunhado por missionários tanto católicos quanto evangélicos ao longo do tempo. Assim, os povoados são locais com escola e posto de saúde. Seus habitantes são por volta de 30 a 350 ou mais pessoas. Por outro lado, são chamados “sítios” os locais onde reside um núcleo familiar ou mais, mas que não possuem aquele tipo de assistência.

Meu avô, Matias Sarmiento, veio antes pela região do médio rio Negro e conheceu o Teiá, viajando com outras pessoas. Retornou ao Tiquié, mas como nunca se esqueceu do Teiá, por causa das boas terras para roça e da fartura de peixes apreciáveis pelos tukano, com minha avó Antônia Vasconcelos e seus filhos, resolveu ir para este rio, onde também teve a surpresa de conhecer outras duas irmãs mais novas que nunca antes tinha visto, filhas de um segundo casamento de meu bisavô no alto Waupés, e que estavam também casadas e já com família. Ao ouvir dizer que meu avô fora visto na região, desceram à sua procura. Chegando com seu segundo cunhado e com sua segunda irmã no Teiá, eles estavam já onde é Tabocal e indicaram para meu avô fazer casa e roça, o que ele fez abaixo do local. Retornou ainda ao Tiquié com sua família, e depois veio decidido ficar no Teiá. Assim, seus filhos se multiplicaram e muitos netos, entre os quais nós (filhos de meu pai) nascemos.

Nesse tempo, havia núcleos de sítios principalmente de outras famílias tukano, desana e piratapuya em outros locais, desde o baixo até o alto Teiá. Era um tempo em que havia trabalho de extrativismo de produtos como seringa, sorva, ucuquirana, cipó, piaçaba, pele de onça e outros. Não haviam povoados, as famílias indígenas da região tradicionalmente não moravam em povoados, mas em núcleos familiares. O povoado do Tabocal atingiu cerca de uma centena de pessoas, e foi constituído só por volta dos anos 1980, articulado pelo meu pai para fins de uma escola e posto de saúde na região, que atendia também os sítios vizinhos, sob assistência dos padres e das irmãs salesianas e, perdurou até os últimos anos de 1990, quando muitas famílias resolveram ir para outros sítios e cidades como São Gabriel, Santa Isabel, Barcelos e Manaus.

Minha avó faleceu antes de meu nascimento e meu avô quando eu era menino. Ficou meu pai como irmão maior de nove irmãos (dois homens e sete mulheres). Minha tia mais velha eu nunca vi, pois foi levada ainda moça pelas salesianas para alguma cidade de branco.

Meu avô e meu pai calculam que as muitas tabocas (bambu) existentes no sítio do Tabocal, que possui uma margem altíssima para o rio, se deve a que ali habitaram outros povos no passado, os quais construíram uma grande barreira para cercar o local e defender-se de ataques de guerra. Minha mãe conta que também, no passado, nesses rios da região, como o Teiá, doenças chegavam desde rio abaixo e dizimavam as pessoas: os corpos dos defuntos eram enfileirados e deitados em cima das folhas de sororoca, as pessoas sobreviventes queimavam o local e iam para o alto dos rios ou se refugiavam em garapés quando escutavam que chegavam gente de baixo do rio Negro.

Ao se estabelecer, meu avô fez muita roça e fazia muito muquiado (defumado) de peixe. Quando os patrões chegavam no porto, ele descia os paneiros³ de farinha de mandioca e trocava por gêneros industriais. Em outro tempo, ele ainda trabalhou com outros produtos, como pele de onça para vender aos comerciantes. Assim, no passado, nesse rio como em outros da região, houve um grande fluxo de “patrões” de produtos com seus “fregueses” indígenas até a zona de cachoeira no alto. Em muitos pontos abriram residência para coletar os produtos que depois levavam até Santa Isabel, Manaus e Belém. Houve inclusive lugares com diversos profissionais ou técnicos, como dentistas e outros. Na década de 1940, o alemão padre salesiano José Schneider foi explorar o Teiá e encontrou o que considerou a melhor argila para o tijolo e fez com que inúmeros jovens e homens indígenas fossem para lá para fabricá-lo e levar de balsa até Santa Isabel para construir os grandes prédios da missão salesiana.

Na década de 1990, ainda pude ver a maciça atuação do último produto de grande exploração no Teiá. Foi o tempo da pesca do peixe ornamental, ou seja, da piaba cardinal (*paracheirodon axelrodi*) e de alguns outros peixes como acarás e bodós raros, todos considerados “exóticos” para os aquários dos Estados Unidos, Europa e Japão. Os barcos dos “patrões de piaba” passavam nos povoados e sítios do rio Negro e Teiá arregimentando os rapazes e homens para meses de trabalho no alto do rio. Compravam farinha no povoado e levavam para seus “fregueses”, deixando também óleo de cozinha, sal, fósforo, anzóis etc. Quando baixavam, deixavam alguns homens do povoado pagando-lhes com alguns produtos industriais e muita cachaça e seus barcos iam lotados de centenas de caixas de cardinal e outras espécies em direção de Barcelos ou Manaus.

Como se vê tive, desde o início, prévios contatos com o mundo dos brancos. A influência dos ocidentais já se fazia na região historicamente desde os inícios do século XVIII, com a chegada dos portugueses, espanhóis, brasileiros, militares, missionários e extrativistas, que repercute atualmente na relação dos povos do rio Negro com a sociedade envolvente. Desse modo, pude iniciar a alfabetização e as primeiras séries de ensino com meu pai na escolinha de nosso povoado, pois recentemente, antes do meu nascimento, havia terminado o sistema de internato dos missionários salesianos na região onde a maioria dos indígenas havia estudado sob uma rigorosa pedagogia religiosa e meu pai fora um desses, sendo um aluno de destaque, se tornando professor e referência para os missionários. Mas estes, ainda chegavam até o povoado, fazendo aquilo que chamam de desobriga, conversando

³ Cestos feitos de cipó ou lasquinhas de arumã (*ischnosiphon sp.*), para armazenar farinha e outros utilizando folhas largas de *pira-pupeká*.

com as famílias, fazendo missas e administrando sacramentos. Nesse tempo era o padre Luís Guerino Sartori, um paulista, animado com as crianças e jovens, que fazia malabarismo e mágicas. O último a fazer as desobrigas na região foi o padre Norberto Hohenscherer, austríaco, rígido e valente.

Chegavam também alguns funcionários da administração do município, pois das mãos dos missionários havia passado a este setor a tarefa das escolinhas e questões de saúde e, ainda, agentes da Funasa (Fundação Nacional da Saúde) para combater o mosquito da malária. Em outros momentos, vinham moradores de outros povoados e sítios e enchiam Tabocal com gente para o torneio de futebol e festa, com muita comida, kuximawara (“música antiga”) e dabucury. Vinham pessoas dos locais de Bacurí, Castanha, Tabocal do Wenewexí, Nazaré, Duco, Matozinho, Timoní, Chile, Maricota, Boa Vista e outros. Chegavam além de demais tukano, desana e piratapuya, outros como arapaso, tariana, tuyuka, nadëb e baré.

Meu pais são responsáveis por uma considerável parte de minha formação e entendimento cultural, tanto no que se refere à cultura tradicional como o acesso à cultura ocidental. Meu entendimento e reflexão têm essa base. Penso como seria diferente se eu não tivesse os ensinamentos ou os nossos costumes repassados, vividos ou praticados dentro de minha família. Hoje consigo entender melhor as complexas discussões da antropologia devido as horas passadas escutando as histórias de nossas tradições por meio de meu pai, seja durante as noites antes de dormir como também nas pescarias e trabalhos da roça, neste último caso mais junto com minha mãe. Até hoje, depois de já crescido, de toda conversa que levo com meus pais sempre saio com rico entendimento.

Já meu avô era um especialista das tradições. Ele era *kumu* (mestre da arte de narrar e benzer). Ao lado de seus primos-irmãos como Venceslau Sarmiento, *yai* (pajé), e Luciano Figueiredo⁴, *kumu e bayá* (mestre da arte de narrar e benzer e mestre de canto e dança), e demais, completava as especialidades rituais da família dos *Di'pé Porã* na região. Tanto no rio Teiá como em Santa Isabel meu velho avô, com estes e outros, promovia festas de dabucury (festa de oferecimento de frutas, peixes etc. entre parentes ou cunhados) com diversos instrumentos de flautas e outros. Com o tempo, os filhos, os sobrinhos e demais no rio Teiá e Santa Isabel acabaram não mais promovendo e repassando essas tradições, pois a

⁴ Venceslau Sarmiento é pai do sr. Maurício Sarmiento e irmãos. É primo direto de meu avô Matias e foi quem o criou. Luciano Figueiredo é pai do sr. Adão Figueiredo e irmãos. Também é primo direto dos dois, Venceslau e Matias. Eles também tinham antes o sobrenome em português de Sarmiento, mas mudaram com o tempo para Figueiredo. Assim, hoje Maurício, Adão, Adriano e os irmãos desses são primo-irmãos entre si, como a geração dos filhos desses, em que estou incluído, são primos-irmãos entre si. Do mesmo modo, o sr. Marcelino Sarmiento e irmãos, filhos e netos que habitam na região do Tiquié e São Gabriel, como ainda o sr. Carlos Moura e irmãos, filhos e netos que habitam na região do Tiquié e São Gabriel, dependendo da geração de cada um são primos-irmãos entre si. Todas essas famílias formam o coletivo tukano *Di'pé Porã*.

pressão dos missionários e do tempo moderno não permitia. Atualmente eles participam só ocasionalmente de tais manifestações.

No entanto, as nossas histórias permaneceram com os filhos desses avós, com meu pai e seus primos-irmãos. Após a morte de meu avô, meu pai continuou contando-as para os filhos e sobrinhos, com mais frequência na nossa infância. Elas continuam durante várias noites, em que uma história dá prosseguimento à outra e, assim, por diante. Após estas e como complemento, muitas vezes são contadas as histórias de vida do meu avô, até chegar às histórias de vida do meu pai. Pude escutar também histórias tradicionais através da minha tia paterna Bernadete Sarmiento e, ainda, de minha avó Joana Vasconcelos (irmã de minha avó paterna) que é piratapuya.

Com essas narrativas na mente, ficava imaginando como elas ocorreram e imaginava as paisagens relacionadas com aquelas histórias e seus personagens. A forma que meu pai as contava, assim como quando conversava com outras pessoas me deixava admirado e me perguntava de onde vinham aqueles conhecimentos, pois sempre sabia algo para dizer, além de que muitas pessoas o procuravam devido a seus conhecimentos tanto tradicionais como pela função de professor. Os exemplos de meu pai iriam me motivar mais tarde aos estudos, à investigação das histórias tradicionais dos tukano e aos interesses em filosofia.

Ele incentivava os filhos a ler e a estudar. Era rígido conosco para estudar bem, talvez pelo sistema que teve que passar no internato. Os livros da escolinha eram o único modo de conhecer as coisas de fora. As imagens e personagens do mundo ocidental nunca eram bem entendidos porque eu nunca os tinha visto e não havia escola diferenciada. Papai nos pedia que lêssemos e que aprendêssemos bem o português e, assim, pude conhecer muitos textos didáticos. Eram textos que conheço de cor até os dias de hoje. Lembro que já em Santa Isabel, papai tinha muitos livros e cadernos de anotações, os quais colaboraram com o passo inicial e significativo do meu processo de estudo para frente. Além disso, meus pais sempre ministraram remédios, cuidados e ritos para os filhos crescer bem de inteligência e saúde e, ensinaram os cuidados e as proteções para as ocasiões distintas da vida, para o meio social, para os ambientes dos rios e das matas.

Papai nunca permitiu seus filhos dormir demais até altas horas. Eu tinha que levantar da rede cedo. Pela manhã me acordava antes do sol sair forte, pegávamos a canoa e remávamos até os locais de cacurí e matapí (armadilhas) para recolher os peixes. Em outros tempos, quando já estava mais crescido, me mandava ir sozinho verificar e tirar os peixes das armadilhas, percorrendo longos trechos de rio. Por lá também já tomava meu banho. Ao retornar, tomava mingau e alguma quinhapira (caldo de peixe com pimenta). Em semestre de

estudo, papai e os filhos íamos à escolinha e mamãe ia para a roça. Ao sair da aula, tínhamos que ir atrás da mamãe na roça. O esquema de aula-roça perdurou até meu ensino médio já em Santa Isabel. Pois, o trabalho de roça sempre fez parte da vida de nossa família, porque significa sustento e dignidade.

As crianças e os jovens que não trabalham na roça, que não pescam ou caçam com seus pais é como não terem mais os espaços de aprendizagem dos costumes tradicionais. Para os povos do rio Negro, isso ainda deve ser completado com as proteções rituais de “benzimento” desde criança. As aprendizagens próprias de criança junto aos parentes e próximos de mesma geração também são essenciais para o crescimento. Isso hoje é cada vez mais difícil de acontecer com as gerações que crescem vendo televisão, com o celular na mão, querendo ter uma profissão ocidental e sonhando com o mundo dos brancos.

Quando íamos até Santa Isabel ou outros locais remávamos em uma grande canoa. Do Teiá até Santa Isabel, também chamada Tapurukuara, saíamos na madrugada de um dia, parávamos para dormir, e continuávamos a viagem no dia seguinte, pois somente nos últimos anos os motores rabeta (que podem ser acoplados na popa de uma canoa) foram socializados entre a maioria das famílias.

Como nos povoados eram ofertadas somente as séries escolares iniciais, até a quarta série, muitas famílias começaram a se deslocar para as cidades, seja para Santa Isabel ou São Gabriel, iniciando uma migração que perdura até os dias de hoje, causando o despovoamento dos rios e enchendo as cidades do rio Negro, fruto do projeto de educação dos missionários e do Estado. Assim, como meus pais também queriam que os filhos continuassem os estudos, tivemos que ir, aos poucos nos fins de 1990, estudar na pequena cidade de Santa Isabel, retornando ao Teiá somente nas férias escolares. Desse modo conheci outros lugares, outras pessoas e povos.

Minha família vai ocasionalmente para o sítio do Tabocal, onde mora fixa somente uma família tukano com seus filhos e netos, visitados também ocasionalmente por suas filhas e genros. Além deles, estão no Teiá outra família tukano em Tiradente, uma família baré em Bacurí e os nadëb em Perseverança, no garapé Branco. Atualmente existem poucos pescadores de cardinal, pois a demanda desse comércio caiu desde a última década e, ainda, há alguns extratores de fibras da palmeira piaçaba (*leopoldinia piassaba*) na cabeceira do rio, como garapé Teiá-Mirim. Pessoas de povoados fora do Teiá e até mesmo de Santa Isabel também o percorrem para pescar, caçar, capturar quelônios e recolher ovos destes etc. Nos últimos anos, também é frequente a entrada de estrangeiros e brasileiros, atrás de peixes como o tucunaré por meio da “pesca esportiva”.

Para o tempo em Santa Isabel, mais exatamente nos anos que fazia o ensino médio escolar, fui percebendo e passei a questionar a distância que as políticas das instituições têm dos valores dos povos indígenas. Perguntava-me por que as coisas dos indígenas não eram discutidas, mas, ao contrário, as instituições apresentavam outras propostas que até as combatiam. Tanto os professores quanto os missionários e os políticos locais pareciam não se importar com a questão. A cultura e a identidade indígena eram como se fossem tabus para eles. As histórias, as ciências e as línguas eram todas ocidentais, enquanto eu via que tínhamos tudo aquilo de modo próprio e que, o que podíamos fazer era complementar esse conhecimento com as ciências estrangeiras. Foram questões que me inquietavam e por isso tinha vontade de não mais estudar e deixar a escola, porque parecia que fomos destruídos e humilhados desde o passado e continuava a acontecer a mesma coisa no presente.

No entanto, lembro que, aos poucos, fui entendendo que o estudo adequado poderia ajudar a compreender a realidade da sociedade em que vivia. Fui percebendo que era preciso o estudo adequado da história dos povos indígenas da região e, ainda, entender a origem daquelas instituições estrangeiras. Boa parte dos estudos que fazia era em vista de entender essa questão. Nesse tempo, também li um livro que meu irmão maior tinha, intitulado *Antes o mundo não existia* dos desana Umusi Pārōkumu e Tōrāmu Kehiri/Firmiano Lana e Luis Lana (1980), com uma introdução antropológica de Berta Ribeiro. Eram narrativas semelhantes, embora com poucas variantes, às dos tukano. Isso me deixou pensativo e me ajudou a ver que era possível discutir as histórias próprias e estudar sobre os povos indígenas.

Como forma de me inserir e conhecer as questões, comecei a participar da organização escolar dos estudantes, do movimento juvenil promovido pela paróquia e diocese regional e por fim do movimento juvenil indígena do rio Negro, este último onde conheci jovens audaciosos e corajosos, cheios de energia e vontade, orgulhosos da sua identidade e de ser filhos do rio Negro. Por estes meios fui aos poucos conhecendo o movimento indígena regional, articulado a nível mais local pela Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) e regionalmente pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), participando em atividades de aspecto juvenil, acerca dos direitos e pela educação escolar indígena. Nesse tempo, a educação superior não era ofertada no município, nem mesmo a prova do Enem (Exame Nacional do Ensino Médio) era possível no local e para região ainda são difíceis estudos nas cidades grandes devido à questão econômica das famílias e as grandes distâncias que são percorridas somente pelos rios.

Devido a esses contextos, senti-me com desejo de fazer algo pelos jovens de minha região. Na verdade, eu era somente um entre eles. Sem estudo para continuar após o ensino

médio, os homens tinham somente a opção do exército e depois de sete anos eram dispensados e as mulheres casavam ou permaneciam com os pais. Também, o consumo da bebida começa muito cedo, sendo um grande problema social, e as oportunidades de trabalhar são difíceis. Eu via que alguns mudavam-se para outras cidades por causa disso e não pretendiam retornar para seus povoados de origem, pois não é para isso que a escola ensina.

Finalizado o ensino médio escolar, pela aproximação que tinha com os missionários salesianos, iniciei em 2006 a convivência entre eles com o objetivo de ajudar os jovens. Primeiramente, tive uma fase de voluntariado que depois se tornou uma formação inicial que levaria à vida religiosa. Porém, me sentia inquieto internamente, pois não era o que eu queria, mas não via outras alternativas para conhecer outras possibilidades. Foi assim que durante seis anos pude percorrer lugares no próprio rio Negro, outras regiões no Amazonas e outros estados brasileiros.

Nesse tempo minhas inquietações aumentavam cada vez mais, pois dentro das casas dos missionários pude ter acesso às fontes que tratavam dos povos indígenas do rio Negro, como etnografias, história da colonização e ações das missões religiosas na região. O que conheci pesquisando foi, para mim, de grande lamento e dor porque percebi o quanto os povos indígenas foram destruídos pelas políticas de colonização e as ações missionárias.

Por outro lado, durante esse período pude estudar academicamente filosofia e conhecer estudos de antropologia, assim como ter noções de línguas estrangeiras. Posso dizer que todo esse tempo foi dedicado a um árduo estudo das ciências humanas e sociais. Levei à sério os estudos de filosofia, pois tinha agora a oportunidade de conhecer à fundo a origem e os princípios do pensamento do ocidente. Ao lado de intensos trabalhos manuais, tive tempo propício de muito estudo e leitura, tanto do que era exigido como o que via que era necessário pessoalmente. Além das leituras de grandes filósofos, tomava notas de diversos documentos e livros à respeito dos povos do rio Negro.

No entanto, como sabia que minhas aspirações não correspondiam às dos missionários e que discordava da histórica atuação das missões, retirei-me daquela instituição. Trabalhei em Manaus, enquanto frequentava bibliotecas públicas da cidade, consultando e fazendo leituras de diversos livros ou documentos históricos sobre a Amazônia em geral. Porém em 2013 decidi viajar ao rio Negro, pois havia alguns anos que não via a família e não voltava à minha região.

Aqui trabalhei em diversos locais, nos povoados do rio Negro e área do povo yanomami, assim como na cidade de Santa Isabel. Também, por meio do movimento da ACIMRN, participei de algumas atividades da FOIRN. Como tinha interesse e projetos para a

pós-graduação em antropologia, fiz tentativas no programa da área na Universidade Federal do Amazonas, em 2013 e 2014, mas que não obtive sucesso, que viria conseguir em 2015 na Universidade de Brasília. Esse tempo no rio Negro, foi intenso para verificar os aspectos socioculturais que poderia pesquisar e aprofundar seja acerca dos povos do rio Negro como da etnologia em geral.

Questões envolvidas, a temática e a pesquisa

A partir de 2016 tive a oportunidade de iniciar uma etapa significativa de estudos próprios na área de Antropologia Social na Universidade de Brasília para poder projetar minhas expectativas de pesquisas. Considerei o espaço do mestrado para buscar um bom proveito dentro de uma sistemática atenção às disciplinas e às investigações em leituras que envolvem a área, que me possibilitaram avançar e perceber questões centrais da antropologia e pensar minhas possíveis contribuições com suas discussões.

Na Universidade de Brasília, pude conhecer ainda o professor Luis Cayón, pesquisador colombiano entre os makuna (um povo Tukano Oriental, do Pirá-paraná no lado da Colômbia) e uma das referências dos estudos antropológicos no Alto Rio Negro dos últimos tempos. Ele convidou-me desde o início para participar e contribuir com o KAAPI – Antropologia & Linguística, um grupo de estudos antropológicos e linguísticos do Noroeste Amazônico, coordenado por ele junto ao linguista e professor Thiago Chacon, onde estavam também estudantes baniwa de pós-graduação em linguística, na Universidade de Brasília. As leituras e discussões do grupo me deram grandes contribuições para expandir meu conhecimento sobre a região.

Quanto a esta dissertação de mestrado é para mim um primeiro exercício antropológico e um trabalho inicial sobre a área do Alto Rio Negro, onde habitam famílias linguísticas Aruak, Tukano Oriental e Nadahup (ver Mapa 1). Por isso pensei para esse trabalho algo que me ajudasse para as pesquisas futuras e, assim, escolhi fazer uma revisão bibliográfica ao lado dos entendimentos dos povos indígenas dessa região para elaborar alguma compreensão histórica e cultural sobre os indígenas do médio rio Negro. As análises estão embasadas, em maior parte, por exemplos e explicações advindas do universo tukano, mas sempre que podemos damos também exemplos de outros grupos envolvidos, sobretudo, Tukano Orientais e Aruak.

Desse modo, a área sociocultural do Alto Rio Negro, localizada no Noroeste Amazônico, tem me chamado bastante atenção em todos os sentidos. Para este trabalho inicial, foco na área do médio rio Negro, que como veremos está dentro da área sociocultural

dos aspectos culturais, o que as disciplinas acadêmicas avaliam sobre os pontos de dispersões dos grupos hoje existentes na área e o que a bibliografia disponível pode oferecer sobre a região do médio rio Negro. Desse modo, fazemos um exercício de situar o médio rio Negro indo, de um lado, dos estudos etnológicos e interdisciplinares (etnologia, linguística, arqueologia e história) do alto para o médio rio Negro e, de outro lado, indo da literatura histórica do baixo ao médio rio Negro, encontrando-se no círculo que se volta para a área onde está o município de Santa Isabel do Rio Negro.

Meus estudos estiveram em grande parte voltados para as produções etnológicas sobre grupos Tukano Orientais e algumas leituras sobre os Aruak na parte mais fronteira da região – pois como dissemos, as pesquisas nessa parte são maiores. Verificando o médio rio Negro, vemos que grande parte desses grupos da fronteira estão aqui representados, convivendo com outros grupos mais específicos dessa intermediação, que sejam os baré (Aruak) e os nadëb (Nadahup). Como veremos aqui os baré são a maioria, no entanto, nota-se uma significativa população de grupos que vieram da parte alta, como a bacia do Waupés, Isana, Xié e ainda Inírida e Guainía na Colômbia, no decorrer dos últimos séculos devido, principalmente, às políticas coloniais de várias ordens implantadas na região.

Entre as terras baixas da América do Sul, a parte mais fronteira do Alto Rio Negro é uma das áreas indígenas melhor documentada com crônicas, relatos e etnografias realizadas desde o século XVIII, por missionários, militares, representantes do governo, naturalistas e etnógrafos. Entre as etnografias mais significativas que contribuíram para o conhecimento da região podemos citar os trabalhos de: Andrello (2006); A. Cabalzar (2009); A. G. Oliveira (1981, 1995); Århem (1981); Beksta (1988); B. Ribeiro (1995); Cayón (2002, 2013); C. Hugh-Jones (1979); Buchillet (1990a, 1990b); Chernela (1993); Correa (1996); F. Cabalzar (2010); Figueiredo (2009); Galvão (1979); Goldman (1963, 2004); Hill (1983); Jackson (1983); Koch-Grünberg ([1909] 2005); Lasmar (2005); Nimuendajú (1950); Meira (1993); M. S. Oliveira (2016); Münzel (1969-74); Pérez (1988); Pozzobon (1983); Reichel-Dolmatoff (1968, 1971, 1985, 1997); Brüzzi Alves da Silva (1962); S. Hugh-Jones (1979); Silverwood-Cope, (1990); Wright (1981, 1996, 2005). Nos últimos anos também surgiram dissertações importantes sobre os Tukano Orientais, por próprios antropólogos tukano como J. R. Barreto (2012), J. P. Barreto (2013), Maia (2016) e Azevedo (2017) e a piratapuya R. Fonseca (2012).

Estas e outras análises demonstram que as sociedades Aruak, Tukano Oriental e Nadahup desta parte da Amazônia compartilham características e vínculos socioculturais que as distinguem em relação às outras sociedades da floresta tropical que se conhecem,

características essas entendidas dentro de um complexo sociocultural multiétnico, questão que veremos no primeiro capítulo.

Por outro lado, alguns estudos foram realizados na área do médio rio Negro. Como se notará, a maior parte deles não será utilizada, mas vejo por bem apresentá-los aqui, já que tratam de algum período, área, grupos ou aspectos mais restritos, que têm uma importância para os estudos etnológicos da área. Entre estes estudos, estão os de: Galvão (1959, 1979), para a antiga ideia de “aculturação” e miscigenação das sociedades indígenas; A. E. Oliveira (1972), para um estudo das atividades e relações econômicas voltadas à ideia de assimilação; Münzel (1969), para uma historiografia do contato e histórias orais dos nadëb do rio Wenewexi; Pozzobon (1996), para a resistência étnica e cultural dos nadëb da margem direita do médio rio Negro; Gomes (2008), para uma historiografia e nomenclatura dos nadëb entre os rios Wenewexi, Teiá e margem direita do médio rio Negro; Meira (1991, 1996), para a questão de afirmação étnica e luta pela demarcação de terra; Meira et al. (1994a, 1994b) para relatórios da Terra Indígena Médio Rio Negro e Terra Indígena Rio Téa; Velthem (2014) para relatório de identificação da Terra Indígena Urubaxi-Téa; Romcy Pereira (2007), para questão da reivindicação étnica, antes ocultada pelas relações socioeconômicas do sistema do extrativismo; Pinheiro (2011), para questão da identidade e língua nheengatú como uso sociopolítico dos baré; Emperaire e Eloy (2008), Emperaire (2010) e Emperaire et al. (2012), para estudo socioeconômico e cultural do sistema agrícola tradicional dos povos indígenas da região; e R. Pereira (2013), para os modos piratapuya de criação da criança.

A tese elaborada por Meira (2017) para a região, que vai do médio até o alto rio Negro, foi referido pelo professor Wright, um dos avaliadores de meu trabalho. Como não tive tempo de fazer a leitura desse material, que saiu recentemente, as muitas informações que contém não serão aqui utilizadas, o que pode ficar para trabalhos futuros. No entanto, Meira analisa o sistema mercantil de aviamento que se constituiu nessa região ao longo dos últimos séculos, dentro da leitura de “longa duração” dos acontecimentos. De algum modo, no capítulo 3 desta dissertação, encontra-se uma busca de apresentar a história do rio Negro nessa direção, ainda que verificando os períodos históricos de forma mais limitada. O estudo desse autor, no entanto, é muito interessante para os jovens, educadores e ativistas indígenas principalmente do médio rio Negro, em que considera a antropologia e a história, tratando da memória dos povos dessa região.

Antes de passarmos para a explicação das partes dessa dissertação devo fazer algumas considerações de questões que tenho me deparado em relação à antropologia (ver ainda a parte de considerações no final desse trabalho). A maior parte da literatura antropológica trata

dos povos indígenas. Sempre me perguntei o porquê desse grande interesse, ou por que os povos indígenas são estudados. Ao longo do tempo, percebi que a antropologia pode me fazer conhecer coisas inversas, ou seja, o que os ocidentais pensam, enxergam, ou buscam quando estudam os povos indígenas. A partir de um interesse inicial, também passei a ser envolvido pelos estudos antropológicos com foco em etnologia, pois os entendo como um instrumento que permite conhecer melhor nossas sociedades e ao mesmo tempo conhecer outras sociedades, como a ocidental, de origem europeia, e demais.

Como uma disciplina, a antropologia foi em seu início ocidental e, é marcada pela sua história em que insistiu por muito tempo em ser filha de contextos de dominação e ser ela mesma um instrumento colonial, o que vem buscando mudar nos últimos tempos. E, ela tem uma grande oportunidade de se enriquecer e avançar, pois é uma disciplina que pode criticar a si mesma. Por muito tempo ela tomou os povos indígenas como seu objeto de estudo. No entanto, este parece ser um dos poucos campos em que o objeto e o sujeito podem reverter as posições ou em que objeto e sujeito podem ser uma coisa na outra ao mesmo tempo.

O histórico de relações dos ocidentais com os povos indígenas exigem que estes busquem nos últimos tempos a antropologia acadêmica. É importante saber de si próprio mas é importante também saber do outro e verificar as relações entre as sociedades. No entanto, o histórico de contato entre as sociedades branca e indígena foi desde o início marcado pelas perdas tanto físicas quanto culturais para o lado dos povos indígenas, geradas pelas visões que trouxeram os ocidentais e as políticas que implantaram nas regiões sobre as que avançavam suas colônias.

Essa visão estava carregada de que os povos indígenas eram deslocados no tempo (cf. Fabian, 1983), vivendo num estágio primitivo, de selvageria, sem distinção de natureza e cultura, e tudo que disso deriva. Dentro dessa ideia, considerou-se que suas terras podiam ser apropriadas sem discussão, ou que os mesmos podiam ser submetidos à escravidão ou mesmo à aniquilação. Milhares de povos foram extintos dessa forma. Pensou-se ainda que os que restaram podiam ser civilizados e cristianizados, e que a partir da perda de seus costumes e adoção dos costumes e assimilação das ideias ocidentais, passariam a ser integrados nos estados que se construíram sobre suas terras.

No Brasil, acreditou-se que já na segunda metade do século XX muitos grupos indígenas seriam extintos (cf. D. Ribeiro, 1977 [1970]). Nos dias atuais, muitas pessoas no Estado brasileiro pensam que os indígenas não existem. Outras camadas da mesma sociedade, como políticas e institucionais, consideram que os povos indígenas que estão no território são um empecilho para o desenvolvimento do país e, seus representantes são considerados como

se fossem estrangeiros na própria terra. Por isso, em boa parte desse trabalho aparecerão questões ou reflexões acerca desses assuntos. No entanto, não levamos a discussão para o lado vitimista, mas buscamos um trabalho de análise das relações entre as duas sociedades, colocando em momentos o que um povo indígena considera ou entende sobre esse processo, sua história e seu estilo de vida.

Desse modo, os capítulos desta dissertação estão organizados da seguinte forma. O capítulo 1 apresenta o Alto Rio Negro com sua diversidade étnica e linguística, seu complexo sociocultural, enfatizando os aspectos culturais e de organização social significativos, apoiados na literatura etnológica da região e nas explicações dos conhecedores tradicionais. O capítulo 2 aborda a ocupação tradicional dos povos no Noroeste Amazônico, considerando as hipóteses de ocupação humana no rio Negro, levando em conta trabalhos de disciplinas combinadas acerca de pontos de dispersão dos mesmos na região e os sistemas interétnicos de integração regional que tenham vigorado no passado; e apresenta, também, a origem e a ocupação territorial segundo a visão dos povos indígenas tomando, sobretudo, o entendimento dos tukano, a nível de exemplo e discussão.

O capítulo 3 faz uma síntese da história a partir do contato, considerando políticas coloniais que implicaram na configuração étnica atual da região, ou seja, aquilo que afetou os grupos étnicos existentes na região do médio rio Negro e que implicaram nas mobilidades de grupos de origem do alto para essa intermediação. Faço uma descrição da história do contato na região, em grande medida, para que leitores indígenas da região tenham acesso a essas informações. Nessa direção, busco contribuir com o melhor conhecimento desta história para meus próprios conterrâneos. O capítulo 4 considera os aspectos apresentados nos capítulos anteriores, buscando uma discussão sobre a territorialidade para os povos indígenas da região, sobre a imagem do branco, sobre um olhar para a história de colonização, sobre as transformações ocorridas e os elementos tradicionais que permanecem e vigoram a partir do entendimento indígena. Esta análise quiçá seja mais relevante para leitores acadêmicos pois é uma maneira de aplicar o conhecimento indígena para iluminar processos sociais de maneira diferente a como operam as análises etnológicas realizadas por antropólogos ocidentais.

Quero apontar que, ao final da dissertação, afirmo que há uma configuração étnica no médio rio Negro que é representante de uma sociedade predominantemente indígena de diversas origens, tanto advinda de grupos ancestrais da área como dos grupos que chegaram nos últimos séculos da parte alta, mas que é igual ou opera pelos mesmos princípios e conhecimentos que os grupos que estão rio acima e na Colômbia, apresentando um perfil sociocultural dinâmico e ao mesmo tempo de continuidade das antigas tradições.

Para esclarecimento, as palavras empregadas em *itálico* são em sua maioria na língua tukano (ver Anexo 1). Quando for em outra língua indígena será indicado. Em alguns casos informo também o nome científico para alguma espécie animal ou vegetal escrito em *itálico*. Também, aparecem topônimos de lugares, como rios, etc., e palavras grafadas como são faladas regionalmente (ver Anexo 1), como por exemplo garapé, Waupés e outras. Optamos nesse último caso porque entendemos que há variantes no uso de termos regionais na Amazônia e ainda que existem palavras que vieram a ser amplamente usadas nas escritas e falas devido à divulgação bibliográfica mas que não são faladas do mesmo modo em ambientes regionais mais localizados; com isto busco acentuar certo sabor regional que é exclusivo dos falantes indígenas do português na Amazônia e que mostram o caráter dinâmico das línguas e as maneiras como os indígenas têm se apropriado do português.

CAPÍTULO 1

O ALTO RIO NEGRO E SEU COMPLEXO SOCIOCULTURAL

Apresentamos neste primeiro capítulo o rio Negro desde seus aspectos geográficos e ambientais até seu conjunto sociocultural. Com isso damos uma visão ampla da região do Alto Rio Negro, do qual os povos do médio rio Negro fazem parte. O complexo sociocultural da região envolve mais de trinta povos das famílias linguísticas Aruak, Tukano Oriental e Nadahup, cada um com particularidades marcantes, porém, envolvidos num dinâmico universo de partilhas culturais e relações mútuas. Consideramos aqui apenas alguns pontos significativos tais como a organização social, a habitação tradicional, as funções das chefias tradicionais e de especialidades rituais e o “complexo do dabucury”. Em grande medida, para apresentar a região e as devidas temáticas falarei mais especificamente de grupos Tukano Orientais e Aruak. Além de apresentar a região de forma ampla, tratarei muitos elementos na sua forma tradicional ou como são ainda guardados e entendidos por poucos detentores desses conhecimentos. Estes pontos podem nos orientar para um melhor entendimento da região como um todo e favorecer a discussão quando tratarmos especificamente da região do médio rio Negro, pois consideramos para esta uma necessidade de discuti-los e fazer perceber que eles são integrados num complexo maior que interliga uma vasta região e que podiam ser muito mais dinâmicos e ricos no passado, mas que foram historicamente combatidos e abalados pelas ações de agentes externos, restando poucos elementos guardados ainda hoje, mas que são essenciais ou significativos para a vida dos povos da região.

1.1. Rio Negro: aspectos geográficos e ambientais

O rio Negro se chama *Õhpeko Diá* (Rio de Leite) em tukano. É a maior bacia de águas pretas do mundo. Em extensão tem ao menos 1.700 km, abrangendo uma área de cerca de 70 milhões de hectares (incluindo o rio Branco, seu maior afluente na parte baixa). Responsável por 15% do volume de água despejada pelo Amazonas no Atlântico, drena uma área que corresponde a 10% dos 7 milhões de km² da Bacia Amazônica (Zeidemann, 2001; Cabalzar, 2010). Tem seus formadores nas regiões da Colômbia, onde se chama rio Guainía, e está conectado com a bacia do rio Orinoco, na Venezuela, pelo canal do Cassiquiare. Na época de seca, a cor do rio contrasta com a areia branca das praias e a partir do médio rio Negro encontram-se rochas graníticas. Há praias no médio rio Negro que podem atingir mais de 15 km de extensão nas maiores secas. Milhares de ilhas confundem os canais principais. E, em sua parte do baixo se encontram os maiores arquipélagos fluviais do mundo, Anavilhanas e

Mariuá (estima-se que existam mais de mil ilhas no rio Negro, algumas podendo atingir mais de 30 km de comprimento). Marcam também a paisagem diversas cachoeiras e corredeiras, principalmente nos rios do alto e da margem ao norte do médio rio Negro. Também ao norte dessa área está a região montanhosa da Serra do Imeri, onde se encontram o Pico da Neblina (2.994 m) e o Pico 31 de Março (2.973 m), os pontos mais altos do Brasil. As águas do rio Negro correm com rapidez nas zonas encachoeiradas e se tornam lentas na região do baixo devido o encontro com o Solimões-Amazonas.

Por estar nos trópicos, a região apresenta estações que se alternam entre dois grandes períodos: o período das maiores chuvas e cheias dos rios (entre março e agosto) e o período das menores chuvas e secas dos rios (entre setembro e fevereiro). Pois, dentro de ambos há ainda precipitações variáveis de chuvas e flutuações dos rios. Por exemplo, ainda que esteja na época da seca, pode haver dias de chuva ou chover rapidamente e ser seguido de muito sol. Desse modo, a região é muito quente e úmida, concentrando os maiores índices pluviométricos, devido aos ventos advindos do nordeste-leste que trazem umidade oceânica que se recicla durante o percurso. Assim, a região do rio Negro possui um dos climas mais chuvosos da Amazônia – comparáveis somente com o leste dos Andes e zona da foz do Amazonas (Cabalzar, 2016) –, com médias de chuvas anuais entre 2.000 e 2.200 mm, que pode alcançar níveis superiores a 3.500 mm (Zeidemann, 2001; Peixoto Cruz e Andrade, 2008) nas regiões das cabeceiras dos afluentes. No médio rio Negro, o nível de água mais baixo e o mais alto, entre a seca e a cheia dos rios, pode ir de 9 m a 12 m. A temperatura média pode variar em torno de 27° a 36°, sendo no período de setembro a mais alta durante o dia e a noite e, em semanas entre junho e julho chegar a menores temperaturas, o tempo da “friagem” do rio Negro chamada de *arú*, em que se pode sentir pela noite por volta de 17°.

As suas águas são pretas, de coloração escura, variando a transparência entre 1,30 m e 2,30 m. Elas são águas ácidas, com pH entre 3,8 e 4,9 (Zeidemann, 2001; Peixoto Cruz e Andrade, 2008). Isso se deve a grande quantidade de substâncias orgânicas dissolvidas, que passam pela drenagem de solos arenosos com vegetação conhecida como campina ou campinarana. A folhagem que cai sobre a superfície tem compostos secundários, como taninos¹, diluídos pela água e originando sua coloração escura. Parte desta água penetra no solo arenoso, bastante poroso, até atingir o embasamento rochoso ou lençol freático, por onde é carregada até sair nas nascentes. Os especialistas dizem que a acidez e a pobreza de nutrientes (oligotrofia) fazem com que os rios da região possuam pouca oferta de peixes e que

¹ Classe de substâncias adstringentes encontradas em certos vegetais que dão coloração escura ao unirem-se a sais de ferro.

as terras drenadas são solos muito empobrecidos e lixiviados (a quantidade de chuvas filtra constantemente o solo com uma superfície de húmus, decomposição vegetal e animal, muito fina). No entanto, ao contrário, as pesquisas de Goulding, Carvalho e Ferreira (1988, apud Cabalzar e Ricardo, 2006) indicam haver mais de 700 espécies, fazendo do rio Negro o rio com maior diversidade de peixes do planeta. Esse contexto do ambiente resulta também na grande presença de plantas com componentes tóxicos. Estes fatores, somados com os tipos de florestas apresentados a seguir, podem ter favorecido um peculiar e rico modo de manejo dos recursos, produção, consumo e ocupação da região há milhares de anos pelos povos que aqui habitam.

A região do alto e médio rio Negro apresenta um mosaico de formações florestais, contendo: matas de terra firme, matas de igapó, campinarana e chavascal.

1) As matas de terras firmes (*nɨhkɨ bɨhkɨro*) são altas e também estão em terras altas ou não inundáveis, utilizadas para a prática da agricultura (*nɨhkɨ darabaasé*). É onde se encontram os diversos animais de caça e espécies vegetais que servem para coleta e diversos usos.

2) As matas de igapó (*nɨhkɨri diakoé*) ficam inundadas por mais da metade do ano, em que as águas podem chegar pela metade de seus troncos. A altura de suas árvores pode ir de baixa até alta. Elas são em sua maior parte formadas por espécies de árvores diferentes das terras firmes. Podem servir também como lugares de pesca e oferta de iscas durante a cheia dos rios e procura de madeiras e outras na seca.

3) A campinarana (*tahtaboha nɨhkɨ*) apresenta uma floresta mais baixa (de espécies baixinhas até outras que atingem 20 m) e fechada, aproximando-se da caatinga, cresce em solos arenosos com grande parte também inundável durante o ano. Pesquisadores, como biólogos e botânicos, que passam pela região, indicam haver nesse tipo de floresta a existência de espécies endêmicas. Os troncos e as folhas de suas árvores são dos tipos mais grossos e duros. A campinarana pode se apresentar ainda de uma forma mais amena, com arbustos médios e baixos, vegetação rasteira e gramínea, deixando perceber um lugar “praioso” (de areia). Neste caso ela passa a se chamar de campina (*tahtaboha*). Quando está inundada pode servir como local de pesca e captura de quelônios e, na seca, as campinas são locais de desova desses répteis que podem ser coletados.

4) Já os chavascals (*taari*) possuem vegetação mais localizada seja dentro de mata densa, nas margens dos rios, lagos e igarapés, como a campinarana. Podem ser inundados e estão sempre encharcados de água. São locais onde se podem coletar folhas da palmeira

caranã (*mauritia carana*) e outras para cobertura de casas e estacas das mesmas para diversos usos.

Com exceção das terras firmes, as outras não são utilizadas para agricultura. Os povoados indígenas estão situados nas margens altas, que possuem uma extensão de solos aproveitados durante muitos anos. Por isso muitas extensões de terras no interior das áreas indígenas são pouco habitadas. Se diz que os latossolos vermelho amarelo distróficos são os melhores para a agricultura no rio Negro, ainda que não sejam muito férteis (Projeto Radam Brasil, 1976). Numa visão de toda região, atualmente se percebem maiores concentrações demográficas em áreas de terras firmes que possuem também os solos mais férteis². No caso do médio rio Negro, a baixa demografia corresponde mais ao desequilíbrio e ou decréscimo populacional provocado pelas ações externas ao longo dos últimos séculos. As paisagens da região nos fazem pensar que no passado pode ter havido uma maior interatividade e dinâmica de seus povos com a diversidade ambiental. Pesquisas das últimas décadas vêm demonstrando que as sociedades da Amazônia foram responsáveis em grande medida pela produção e reprodução da grande diversidade ambiental, ou que realizaram modificações marcantes e duradouras nas condições naturais dos biomas que hoje se verificam (Heckenberger, 2005a; Balée e Erickson, 2006; Balée, 2013).

Como veremos, o Caiari-Waupés³ e o Isana, na parte alta, são sub-bacias de grande importância para a região, para os grupos Tukano Orientais e Baniwa (Aruak). No entanto, devemos considerar ainda do alto para o médio rio Negro outros tributários menores que tiveram maior relevância no passado, aos quais nos referiremos neste trabalho. Estes são o Xié, o Curicuriari, o Wenewexi e o Yurubaxi (rios da margem direita), o Cawaburi e o Padawiri (rios da margem esquerda). Além do Cassiquiare, conexão fluvial, pode-se dizer que entre os afluentes do rio Negro há conexões por meio de caminhos de terras que podem atingir outras bacias, coisas que se davam com mais frequência e dinâmica no passado. Assim podemos indicar conexões mais significativas entre Cawaburi-alto rio Negro, Cawaburi-Canal Maturacá-Baria, Isana-Inírida-Guainía⁴, Isana-Waupés, Tiquié-Papuri (ambos afluentes do

² Cf. mapa de classes de solos e povoados em Calbazar (2006:17).

³ Caiari ou Ucaiari é o nome antigo em Aruak do rio Waupés, ainda usado por muitas pessoas da região do rio Negro. Usaremos a seguir nesse trabalho “Waupés” (com “W” por escutar na voz dos mais velhos soar mais próximo de um “V” para “U”). Em tukano o Waupés se chama *Diá Pohsa*.

⁴ O Inírida e o Guainía (rio Negro) estão na Colômbia.

Waupés), Papuri e Tiquié-Pirá-paraná⁵, Curicuriari e Marié-Apaporis, Teiá, Wenewexi e Yurubaxi-Japurá.

Como todo rio, a extensão do rio Negro pode ser dividida pela parte alta, média e baixa. Pensamos que podemos considerar estas partes na seguinte maneira: 1) parte alta: do norte e oeste da área até a desembocadura do Waupés; 2) parte média: da foz do Waupés até a cidade de Barcelos; e 3) parte baixa: da cidade de Barcelos até seu encontro com o Solimões-Amazonas. Desse modo as cidades de São Gabriel e de Santa Isabel estariam no médio rio Negro. Neste trabalho, trataremos do médio rio Negro, especificamente da área que envolve o município de Santa Isabel do Rio Negro, mas o consideramos enquanto análise etnológica dentro da área sociocultural do Alto Rio Negro⁶, pois participa de todos os modos de uma única região multiétnica ou, ainda que tenha suas peculiaridades, está em um mesmo complexo cultural. Em grande medida, como veremos, o médio rio Negro está ligado tanto na história e na etnologia com o Alto Rio Negro, pois aqui encontra-se presença significativa de etnias Aruak e Tukano Oriental e, ainda, de um grupo Nadahup (nadëb) – que pode se estender na zona que vai desde o rio Marié até o rio Yurubaxi.

A região do médio rio Negro está no encontro de dois conjuntos geológicos. O escudo das Guianas tem seu limite nas margens da direita, mas as terras a partir daí, isto é, as terras ou rios da margem direita, estão numa zona de sedimentos mais recentes do Terciário (Projeto Radam Brasil, 1976). Assim, verificam-se aspectos rochosos do escudo guianense na margem direita, como pedras na parte da foz de rios como Yurubaxi e Wenewexi e, montanhas como na Serra do Jacamim em frente à ilha do Wábada. Os rios da direita (Yurubaxi, Wayuanã, Wenewexi e Teiá) apresentam maiores zonas de igapós e campinarana. No rio Negro, ainda na mesma região, na época de seca dos rios se percebe afloramentos rochosos, praias e algumas correntezas. Os rios à esquerda (Darahá, Marauiá e Cawaburi), possuem cachoeiras desde a proximidade da foz e mais ao norte montanhas que fazem parte da Serra do Imeri, coberta pelo Parque Nacional do Pico da Neblina. Em frente à cidade de Santa Isabel (na margem esquerda) está uma ilha de grande extensão chamada Ilha Grande⁷ e, abaixo desta, outra ilha um pouco menor que a primeira chamada Tamakuaré. No lado direito das duas

⁵ O Pirá-paraná está na Colômbia. É afluente do Apaporis que por sua vez é afluente do Japurá, portanto não cai no rio Negro, mas é considerado pelas pesquisas antropológicas e linguísticas parte do complexo cultural do alto rio Negro, por habitarem nessa área também povos Tukano Orientais e Nadahup.

⁶ Utilizamos neste trabalho “Alto Rio Negro” com as iniciais maiúsculas para indicar o complexo sociocultural que envolve toda a região. Quando tratarmos da localidade da região de pesquisa, o entorno de Santa Isabel do Rio Negro, usaremos “médio rio Negro” e, quando nos referirmos a parte mais à montante da região usaremos “alto rio Negro”.

⁷ O nome antigo da Ilha Grande era Timoní. Atualmente um sítio na margem noroeste dessa ilha, onde moram famílias desana e tukano, se chama ainda Timoní.

ilhas, o rio Negro se chama Paranã do Wenewexi e neste desaguam os quatro rios acima referidos. Devido as duas ilhas, o rio Negro atinge nessa intermediação cerca de 3 km de largura.

1.2. A diversidade de povos no Alto Rio Negro

Para nos atermos sobre as questões de nossa pesquisa no médio rio Negro, devemos tomá-lo antes com o alto rio Negro como um único conjunto que, por sua vez, se situa ainda numa região mais abrangente e fronteira entre três países, conhecida como o Noroeste Amazônico, que envolve parte dos Departamentos do Guaviare, Amazonas, Vaupés e Guainía na Colômbia, Departamento do Amazonas na Venezuela e o noroeste do Estado do Amazonas no Brasil, que abrange os rios Içá e Japurá (afluentes do Solimões), o médio e o alto rio Negro, que envolve os municípios de Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira.

Consideramos em nossa pesquisa a região do rio Negro na parte brasileira, embora faremos referência a rios que ultrapassam as fronteiras, pois nestes situam-se povos ou parte dos mesmos que serão discutidos ou mencionados e somam-se a uma região habitada por cerca de 29 povos indígenas das famílias linguísticas Aruak, Tukano Oriental, Nadahup, Kákua-Nukak e Yanomami⁸ (ver Mapa 2), sendo uma das regiões mais diversificada etnicamente do mundo. Os povos⁹ dessa região, divididos em suas respectivas famílias são os seguintes:

- Aruak – baniwa, baré, kuripako, tariana e werekena¹⁰;
- Tukano Oriental – tukano, desana, piratapuya, tuyuka, wanana, mirititapuya, arapaso, karapanã, bará, barasana, siriana, makuna, tatuyo, yuruty, kubewa, taiwano e pisamira;
- Nadahup – hupda, yuhupde, dōw e nadōb;
- Kákua-Nukak – kákua e nukak;
- Yanomami – yanomami.

⁸ O Yanomami aqui se refere a um único sub-grupo, chamado yanomami, que está nos rios ao norte do médio rio Negro, território de Santa Isabel do Rio Negro, portanto numa zona mais afastada ao nordeste da área como um todo, que somente nos últimos tempos tem se aproximado, portanto não tem relações e costumes que os encaixem no complexo sociocultural do Alto Rio Negro aqui verificado.

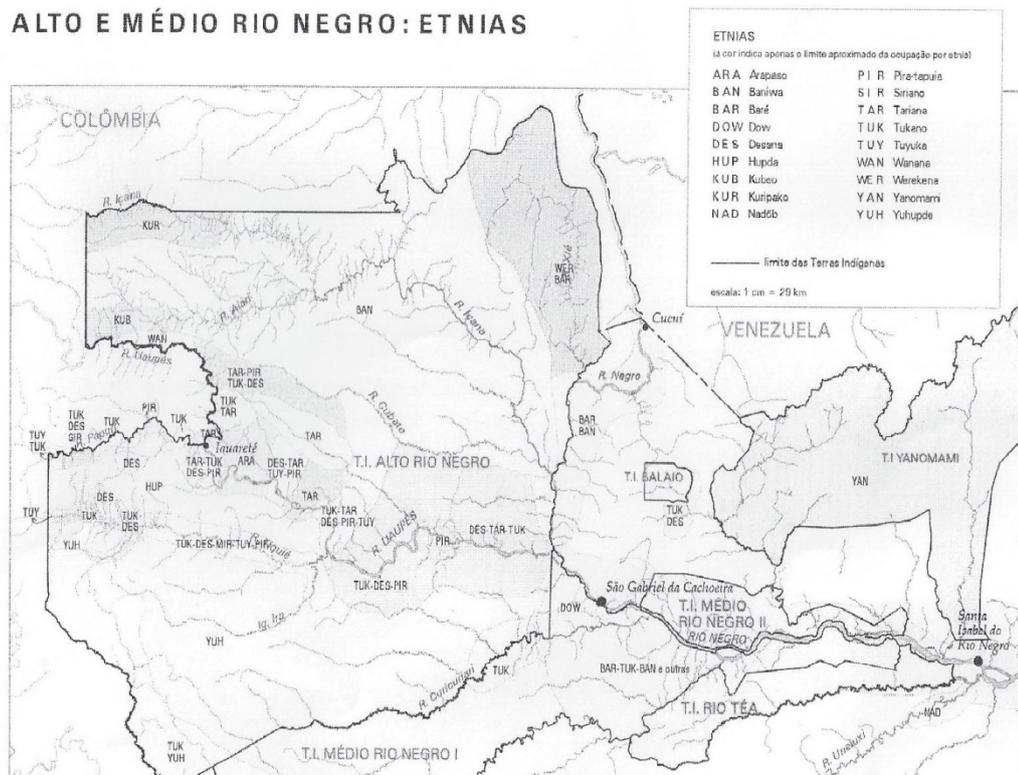
⁹ Os termos “povo”, “etnia”, “grupo étnico” ou somente “grupo” são usados neste trabalho como sinônimos, mas “grupo” também poderá ser utilizado para nos referirmos a representantes de uma etnia.

¹⁰ Preferimos grifar alguns nomes como tariana (Aruak) com o sufixo “-ana” e não com “-ano” (tariano) pois trata-se da forma Aruak para etnônimos, inclusive envolvendo nomes populares de povos Tukano Orientais, a seguir, como desana, wanana, barasana, siriana; apenas mantemos taiwano.

Para este trabalho adotamos “tukano” (com “t” minúscula) para nos referirmos à própria etnia tukano, ou ainda à língua deste grupo, e “Tukano Oriental” ou “Tukano” (com “T” maiúscula) para nos referirmos à família linguística a qual pertence. Alguns grupos, como tatuyo, yuruty, taiwano e pisamira, assim como os Kákua-Nukak, têm representantes de forma integral somente na Colômbia.

MAPA 2

ALTO E MÉDIO RIO NEGRO: ETNIAS



Fonte: Mapa-Livro. *Povos Indígenas do Rio Negro* (Cabalzar e Ricardo, 2006:15).

O explorador norte-americano Daniel Garrison Brinton, em 1892, classificou pela primeira vez um conjunto de povos encontrados entre o Solimões e as Guianas como a família linguística que chamou de Betoia (Betóia, Betóya) – que incluía os atuais Tukano Orientais –, nome de um grupo específico situado mais ao norte da região. O termo ainda foi utilizado pelo etnógrafo alemão Theodor Koch-Grünberg, ao passar na região do Alto Rio Negro entre 1903-1905, e mencionado ao lado de “Tukano” por J. Pozzobon em 1983. O etnólogo francês Paul Rivet, em 1913, verificou que o grupo Betoia se incluía mais na família linguística Chibcha e, propôs a denominação de Tucano (nome popular do grupo maior desta família, conhecida como tukano) para a atual família linguística Tukano Oriental (cf. Massa, 1933:13-

4). Os etnólogos e linguistas referem-se a este conjunto de povos como Tukano Oriental para distingui-los dos povos Tukano Ocidentais, como secoya, siona, koreguahe e maihüki que estão na região do rio Napo, nas fronteiras entre Colômbia, Equador e Peru. Ambos os grupos, separados regionalmente, seriam um só grupo no passado distante.

Quanto aos Nadahup, estes são conhecidos popularmente como Makú. O termo “makú” ou “maku” é usado em toda a região do rio Negro. No entanto, possui caráter depreciador. Não é uma autodenominação e nem existe nas línguas destes povos que assim são referidos. Na região de Santa Isabel também foi utilizado pelos povos do rio Negro para se referir aos yanomami. O termo é advindo do Aruak e passou a ser utilizado pelos Tukano e brancos no rio Negro ao longo do tempo. De acordo com as discussões dos professores Tiago Chacon e Luis Cayón e, ainda, de Artur Gonçalves Baniwa¹¹ significa dizer que “não tem fala”, “sem fala”, “que não fala nossa língua”¹². Um modo de desqualificar outro povo ou pessoa. Assim, pode-se ouvir na região qualquer pessoa de qualquer etnia dizer para ou sobre outra pessoa, ainda que seja da mesma etnia, que é “makú” para desqualificá-la. Muitos linguistas e antropólogos deram continuidade deste termo em seus escritos e contribuíram para divulgar mais ainda aqueles grupos como sendo marginalizados no sistema de relações dos povos do Alto Rio Negro. Nos últimos tempos, alguns linguistas vêm tentando minimizar essa situação, buscando alternativas para nomear a família linguística desses grupos. Assim se tentou um nome a partir dos etnônimos dos quatro grupos nadëb, dōw, hupda e yuhupde que resultou “Nadahup”. Desse modo, utilizamos aqui este termo.

Considerando o lado brasileiro, nos municípios de Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira, a maior parte da região é constituída por terras da União (nove Terras Indígenas, um Parque Nacional e uma Reserva Biológica Estadual). Como veremos, embora o contato por mais de três séculos tenha implicado o desaparecimento de muitos povos, forçado muitos a ir para o baixo rio Negro e para cidades como Manaus e Belém, assim como tenha levado pessoas de outras origens a se estabelecerem na região, a população ainda permanece majoritariamente indígena, estimada em 90%. Descendentes de portugueses, espanhóis, nordestinos, paraenses e pessoas de outras partes do Estado do Amazonas e do Brasil se concentram nos pequenos centros urbanos regionais (cf. Cabalzar e Ricardo, 2006).

Nessa região, junto à riqueza cultural existe a diversidade linguística, em que são faladas atualmente mais de vinte línguas. Algumas delas como o tukano e o baniwa são

¹¹ Refiro-me à discussão no grupo Kaapi – Antropologia & Linguística, em 2016.

¹² Discussões dessa palavra e com conclusões idênticas podem ser encontrados também em Wright (1992:254) e Athias (2006:10).

usadas por algumas milhares de pessoas, e outras, como o tariana e o dōw são faladas por poucos indivíduos. Em sua maioria, as pessoas falam também o português e ainda o espanhol nas zonas fronteiriças. Ao longo do tempo, algumas etnias, ou parte delas, deixaram de falar suas próprias línguas, adotando outros idiomas indígenas como no caso dos tariana, arapaso, mirititapuya e carapanã na região do Waupés que atualmente falam o tukano; ou dos tukano, desano, arapaso, tariana, baniwa, werekena e outros que foram para o médio rio Negro e tiveram que adotar o nheengatú ou “língua geral”¹³ (Cabalzar e Ricardo, 2006). No caso do médio rio Negro, grupos que se deslocaram a partir da segunda metade do século XX aos dias atuais, como tukano e baniwa ainda puderam manter a sua língua ao lado do nheengatú ou português, que vem cada vez mais se sobrepondo às novas gerações. No caso dos baré, estes não falam mais um língua Aruak, pois o intenso e longo processo de colonização fez com que perdessem completamente sua língua original; atualmente falam o nheengatú ao lado do português ou somente este último.

Os povos Tukano Orientais situam-se no noroeste do Estado do Amazonas brasileiro e no Departamento do Vaupés colombiano. Na Colômbia, localizam-se na região entre o alto Waupés e seu afluente Querari até o Apaporis e seu afluentes Pirá-paraná e Traira (este no lado brasileiro). No Brasil estão em toda bacia do Waupés, no Curicuriari, no Téia, na estrada entre São Gabriel-Cucuí (região do Balaio) e no trecho que vai da foz do Waupés até a região de Santa Isabel. A língua mais falada dentro da família Tukano é o próprio tukano. Utilizada, além dos tukano, por outros povos do Waupés brasileiro e seus afluentes como Papuri e Tiquié. Ao longo do tempo, entre várias línguas distintas e aparentadas, o tukano tornou-se uma espécie de língua franca nessa região, processo acelerado pela ação dos salesianos que em muitas situações tiveram que permitir o tukano em detrimento de outros idiomas indígenas. Para muitos grupos o tukano passou a ser usado mais que suas próprias línguas. Nas regiões do Papuri e alto Tiquié os hupda e yuhupde (Nadahup) também o utilizam em suas relações com grupos Tukano. Assim, estima-se que cerca de vinte mil pessoas falem o tukano em toda área (Cabalzar e Ricardo, 2006:29).

A maioria dos Tukano no lado colombiano, apesar de terem sofrido com o contato estrangeiro também, ainda puderam guardar suas línguas, assim como manter muitos aspectos de suas tradições originais até o presente.

Para o lado brasileiro, grupos menores mantêm suas línguas em regiões mais limitadas, caso do wanana e kubewa no alto Waupés, acima de Iauareté; do piratapuya no

¹³ Dialeto construído pelos jesuítas a partir do tupi da costa dos estados do Pará e Maranhão usado no rio Negro e outras partes da Amazônia pelos colonizadores e missionários brancos a partir do século XVIII.

médio Papuri; do tuyuka e bará no alto Tiquié; e do desana em alguns povoados no Tiquié, Papuri e afluentes (Cabalzar e Ricardo, 2006).

Quanto aos grupos da família Aruak da região podem ser encontrados tanto do lado brasileiro quanto colombiano e venezuelano. Os baniwa estão, sobretudo, na bacia do Isana e se seus afluentes Aiari e Cuiari, mas também no Inírida e Guainía na Colômbia; os kuripako estão no baixo Isana e no Inírida na Colômbia; os werekena estão no Xié e ainda no *caño* San Miguel na Venezuela; os baré estendem-se desde o canal do Cassiquiare na Venezuela até o Padawiri; os tariana localizam-se no curso médio do Waupés (Wright, 2005:19; Meira, 2006:189; Cabalzar e Ricardo, 2006), mas podem ser encontrados representantes de todos estes no próprio rio Negro até imediações de Barcelos, vivendo entre outros grupos, ou constituindo povoados próprios como é o caso dos baniwa e kuripako.

Os povos Nadahup estão localizados numa faixa do lado direito da região do rio Negro, numa vasta área que abrange a zona de interflúvios dos rios Japurá, Wenewexi, Teiá, Curicuriari, Tiquié, Papuri, alto Waupés e, ainda, os lados do Apaporis. Eles podem viver entre os interflúvios, nas margens dos rios e entre os pequenos garapés, em choupanas, tapiris ou, como os demais povos da região atualmente, em casas de duas águas de madeira ou alvenaria. São especialistas na caça, coleta e outros subsídios. Os hupda estão na região interfluvial do Tiquié e Papuri, mantendo-se próximos dos povoados tukano, desano, piratapuya e tuyuka e com estes têm relações de trocas (Cabalzar e Ricardo, 2006). Os yuhupde estão na margem direita do Tiquié e no Apaporis, com menores contatos com outros grupos e, os dōw localizam-se na margem direita do rio Negro no entorno da cidade de São Gabriel, porém seus territórios tradicionais estão entre os garapés do Curicuriari e, são os menos numerosos, com cerca de cem pessoas (Athias, 2006). E, os nadëb estão nos rios Wenewexi, Teiá e na margem direita do próprio rio Negro. Por sua vez, os kákua, família Kákua-Nukak (Cayón e Chacon, 2013), também referido como bará-maku vivem nos garapés da margem esquerda do Papuri, do lado colombiano, e têm contatos com os hupda (Cabalzar e Ricardo, 2006; Athias, 2006). Os nukak estão mais distantes de toda região referida, no Guaviare e Inírida, na Colômbia (Cayón e Chacon, 2013).

Os yanomami estão na zona de rios ao norte do médio rio Negro, entre os quais o Cawaburi, o Maiá (afluente do primeiro), o Marauiá e o Preto (afluente do Padawiri), em que somam mais de três mil pessoas. Nesta região está a Serra do Imeri junto à fronteira com a Venezuela. Os grupos yanomami desta região são os que estão mais ao leste de uma região maior de sua família linguística, que está numa extensão que vai até o noroeste do Estado de Roraima e parte da Venezuela. No entanto, os yanomami possuem sua própria história de

formação e de contato, dinâmica social e território sem se misturar culturalmente com as demais etnias e, assim, não participam significativamente das relações sociais do grupo maior formado por Aruak, Tukano e Nadahup e do qual tratamos aqui.

1.3. O complexo sociocultural do Alto Rio Negro

Esse panorama de povos Aruak, Tukano e Nadahup na região que vai do médio ao alto rio Negro, devido a suas características socioculturais partilhadas, tem sido considerado por descrições e análises etnológicas como fazendo parte de um único complexo ou área cultural que se distingue de outras partes das terras baixas da América do Sul. A chamada “área cultural do Alto Rio Negro” vem sendo destacada neste sentido desde as classificações apresentadas por Steward (1948), Goldman (1948), Galvão (1960, 1979) e B. Ribeiro (1980, 1995). Etnólogos como Koch-Grünberg (2005 [1909]), Nimuendajú (1950), C. Hugh-Jones (1979), Andrello (2006) e A. Cabalzar (2009) também consideram a área dentro de uma unidade marcante. Entre os traços mais significativos que envolvem os Aruak, Tukano e Nadahup no noroeste amazônico, essas análises destacam: ênfase no cultivo da mandioca brava e pesca, sendo a caça um complemento secundário; inexistência de aldeias em lugar de uma casa coletiva habitada por um grupo local de parentes; ritos complexos de iniciação masculina e de relações sociais de parentesco e afinidade; organização social por meio de clãs patrilineares exogâmicos; existência de categorias sociais supra-étnicas, como fratrias; universo multilíngue e exogamia linguística; especialidades nas redes de trocas; uso de coca pulverizada e da bebida caapi (*banisteriopsis caapi*). Incluiríamos também categorias distintas de especialistas rituais. Todos estes aspectos vêm sendo considerados na etnologia do Alto Rio Negro.

B. Ribeiro (1995) indica que as especializações artesanais movidas como bens de uma rede de trocas funcionam nessa região como mecanismos de uma homogeneidade cultural que criam e garantem vínculos recíprocos. Nestes arranjos estariam incluídos, sobretudo, o estilo de arquitetura, a cultura material, as atividades econômicas, as práticas rituais, as concepções cosmológicas e mitológicas. Já a abordagem de C. Hugh-Jones (1979) considera que estes aspectos socioculturais devem ser melhor compreendidos no Noroeste Amazônico à medida que se leve em conta um olhar de um sistema regional “aberto” que está além dos limites geográficos, sociais e linguísticos de grupos específicos e que suas variantes sejam ainda vistas como parte de um mesmo conjunto. A mesma autora enfatiza que o estudo da vida social na região só terá sentido quando ela não for tomada de forma isolada, mas considerada

integrada em articulações com outros aspectos como os conceitos de espaço e tempo, ciclos de vida e vida ritual.

À frente buscamos sintetizar alguns aspectos mais significativos de um modo geral, considerando os povos Aruak e Tukano em sua forma tradicional em que se encontravam na parte alta do rio Negro, como as bacias do Isana e do Waupés, quando suas formas de organização social não haviam sido tão abaladas pelo contato, buscando sempre que possível fazer menções para os tempos mais atuais. Alguns pontos que constam, sejam tradicionais ou contemporâneos, serão melhor esclarecidos quando tratarmos acerca das formações e atuação dos povos indígenas nas redes de relações em tempos mais antigos, apresentaremos o histórico de contanto nos últimos séculos e o panorama atual destes povos no médio rio Negro.

1.3.1. Organização Social

Os padrões culturais comuns dessa área são mais evidentes entre os Tukano, baniwa, tariana e baré, por um lado, e os Nadahup, por outro. A etnologia do Alto Rio Negro tem empregado a distinção dos Aruak e Tukano como “povos/índios do rio” em contraposição aos Nadahup como “povos/índios da floresta”¹⁴. No entanto, consideramos que embora os rios e as florestas tenham significativa relevância na concepção do universo cosmológico e cultural dos povos da região o que, inclusive serve para distinção entre os próprios povos indígenas, tais ideias parecem mais atrapalhar a verificação das dinâmicas ou adaptações que ocorrem ao longo do tempo.

Por outro lado, apesar de os Tukano possuírem muitas características partilhadas com os Aruak, há diferenças que implicam importância para a história desses povos. Os especialistas da área verificam que os grupos dessas famílias linguísticas se organizam em várias fratrias patrilineares exogâmicas formadas por alguns ou vários clãs nomeados e ordenados. Segundo, Wright (2005), as fratrias Aruak apresentam-se como unidades exogâmicas, nomeadas e associadas a territórios determinados, enquanto as fratrias Tukano não possuem nomes e não estão associados a territórios específicos.

Clã é um termo etnológico. Os povos do Alto Rio Negro são formados por clãs. Cada povo tem seu ancestral fundador geral do qual procedeu um grupo de irmãos. Cada irmão

¹⁴ A classificação de “índios do rio” e “índios da floresta” está presente desde Silvewood-Cope (1972), por causa da localidade dos povoados dos respectivos povos, que envolve as margens dos rios e os interflúvios dos mesmos.

desse grupo deu descendência e nome para um grupo de parentes que forma um clã¹⁵. Um agrupamento de clãs ou de povos que, no caso do Alto Rio Negro se constrói com fins de laços de casamento e distinção de parentesco, irá formar uma fratria. Por exemplo, entre os tukano existem cerca de 40 a 50 clãs (*kurari*, em tukano) que vão de “irmãos maiores” a “irmãos menores”, todos nomeados a partir de seus ancestrais que saíram na cachoeira de Ipanoré. Os tukano formam fratrias não nomeadas com outros grupos étnicos, por exemplo, na região do Waupés, com wanana e barasana (em que tradicionalmente não irá haver intercassamento); por outro lado, na mesma região, as preferências de casamento dos tukano ocorrem com desana, piratapuya, tuyuka, tariana, arapaso e mirititapuya. Entre os baniwa, por sua vez, existem também dezenas de clãs nomeados e que irão formar fratrias também nomeadas como *Hohodeni*, *Waliperi-dakenai*, *Dzauinai* e etc.

Entre os Aruak, a diversidade linguística é menor na região e, a maioria dos casos de formações das fratrias ocorre dentro de um mesmo povo, mas não necessariamente, pois verificam-se alianças com afins além do povo como pode ocorrer entre alguns grupos dos baniwa com alguns grupos dos kuripako e, entre alguns grupos dos primeiros com alguns grupos wanana e kubewa (grupos Tukano) no alto Waupés. Já para a maioria dos grupos Tukano, tradicionalmente, as fratrias são formadas por grupos linguísticos diferentes. Nesse modo, as fratrias indicam os grupos que cada clã pode constituir alianças de casamento ou não, pois há os que são permitidos (afins) e os que seriam proibidos (irmãos) – o que a etnologia chama de “terminologia dravidiana”. No caso da maioria dos Tukano, como as fratrias são constituídas por grupos linguísticos (povos) diferentes, tradicionalmente não ocorre casamento de indivíduos do mesmo povo. Há exceção neste quesito entre os kubewa, pois entre eles as fratrias constituem-se em seguimentos de clãs agnáticos¹⁶ internos, em que casamentos se dão entre homens e mulheres do próprio grupo linguístico, porém de fratrias diferentes (Goldman, 1963). Desse modo, tanto entre os Aruak como entre os Tukano, a mãe e a esposa de um indivíduo são sempre de um outro povo ou de um outro clã. Geralmente, no modo mais tradicional, o casamento preferencial é com a filha da irmã do pai, ou com a filha do irmão da mãe, que serão de outra etnia ou clã, pois a filiação se dá para estes povos pela linha paterna. O indivíduo falará geralmente a língua paterna e materna e, em muitos casos, aprende uma terceira de outros grupos.

¹⁵ Aos leitores indígenas, informamos que muitas etnografias sobre a região usam “sib”. Para não entrarmos em discussão sobre as diferenças, usamos aqui “clã” como sinônimo de “sib”.

¹⁶ Agnático - que considera a descendência a partir da linha paterna.

Esse cenário da exogamia é considerado como uma das características das sociedades do Alto Rio Negro e muito ressaltado pelas pesquisas. Como vimos, grande parte dos casos configura-se também como exogamia linguística, principalmente entre os grupos Tukano do Waupés. Porém, tanto o cenário dos últimos tempos quanto as novas pesquisas etnolinguísticas sobre a região vêm demonstrando que o antigo modo ideal da exogamia de língua vem progressivamente deixando de ocorrer, como pode ser notado pela predominância da língua tukano no Waupés, adotada, sobretudo, pelos arapaso, mirititapuya, e grande parte dos piratapuya, desana e tariana. Trabalhos como de Sorensen (1967), Jackson (1983) e Chernela (1996) marcaram a temática da exogamia linguística influenciando em muitas outras etnografias. Porém, nos últimos tempos, textos como de Århem (2002), S. Hugh-Jones (2004), Cayón (2013) e Cayón e Chacon (2013) chamam atenção que a correspondência povo-língua ou noção de exogamia linguística é sobrevalorizada quando considerada dentro de realidades locais dos grupos exogâmicos. Cayón e Chacon (2013) sugerem que a antiga noção deve ser revisada. Para os mesmos, a língua é um elemento que pode ser condicionante e ao mesmo tempo condicionado por padrões de organização social e culturas mais amplas e para a região no Noroeste Amazônico, deve ser considerada com base nos processos históricos e socioculturais pelos quais têm passado os povos indígenas da região.

Tanto os Aruak quanto os Tukano explicam em suas histórias de surgimento dos antepassados uma ordem seriada de irmãos (que formarão clãs) que revela a hierarquia entre os mesmos em que, para os Tukano o primeiro a nascer está numa posição mais alta e o último numa posição mais baixa (que vai de “irmãos maiores” a “irmãos menores”). De acordo com Wright (2005), os baniwa teriam outros critérios para definir a hierarquia de irmãos dentro da história de surgimento. Neste caso, vemos por bem reproduzir uma nota desse autor:

Na fratria dos Hohodene, por exemplo, o terceiro *sib* nascido numa ordem de cinco *sibs* é considerado o mais alto na hierarquia, pois nasceu no meio, quando o sol estava ao pino; e são eles que deram o seu nome à fratria. Os Walipere-dakenai, por sua vez, nasceram por último na ordem de 7 ou 8 *sibs*-irmãos; no entanto, são os mais altos na hierarquia, pois representam a “cabeça” da constelação das plêiades às quais seus nomes se referem. (Wright, 2005:20 – nota de rodapé 6)

Como os povos Aruak, os Tukano organizam a vida social por meio de funções específicas masculinas e funções específicas femininas. Entre as direções sociais e espirituais tradicionais, destacam-se as funções de chefes, especialistas da vida ritual, guerreiros e servos (funções rituais masculinas) e funções de parteiras e guardiães de práticas medicinais (funções femininas) – mais à frente e no capítulo 4 comentaremos algo sobre a especialidade feminina.

Entre as práticas masculinas, um povo podia ter distribuição desses atributos entre os clãs e ao mesmo tempo reproduzir essas funções dentro do próprio clã. Os especialistas rituais podem ser divididos em ao menos três subcategorias: os xamãs propriamente ditos (conhecidos como pajés), os “benzedores” e os mestres de músicas/canto/dança. Entre os Tukano no passado os papéis estavam bem definidos por indivíduos, mas ao longo do tempo, principalmente a partir das ações do contato, em muitos casos indivíduos tiveram que acumular duas ou mais funções. Segundo Wright (2005:23), diferente do antigo modo dos Tukano, os baniwa, e possivelmente outros Aruak, “permitem tanto a acumulação individual de papéis de liderança quanto a sua combinação com especializações dos pajés”. (Mais à frente trataremos do papel dos respectivos especialistas).

Antes dos contatos intensos com os colonizadores, a habitação se dava em uma única casa coletiva¹⁷ em um local de rio, liderada pelo chefe (dono da casa) e indivíduos com suas especialidades. Essa habitação representava um grupo doméstico¹⁸ ou mesmo um clã. Dentro desse grupo local já se distinguia a hierarquização entre os irmãos mais velhos e os mais novos, em que cabia a sucessão de chefia ao mais velho. À medida que os filhos iam casando iam também ocupando as repartições dianteiras da casa. As mulheres casadas eram geralmente de outros grupos linguísticos (entre os Tukano) ou outros clãs (entre os Aruak). Quando as filhas casavam iam viver nas localidades de seus maridos, que eram também de outros grupos linguísticos ou outros clãs. Funcionava dessa forma a exogamia linguística e a patri-virilocalidade¹⁹. Em geral, os clãs de alta e baixa hierarquia deviam contrair laços de casamento com clãs correspondentes em outros grupos.

¹⁷ Preferimos chamar este modo de habitação tradicional de “casa coletiva” ou “casa tradicional”. Esse tipo de habitação é referida popularmente e em bibliografias como “maloca”. No entanto, pelo modo como foi considerada historicamente a partir das ações missionárias, chamadas de “casa do diabo”, “casa onde reina todos os males”, “casa do mal”, com sentido de que era onde existia todo tipo de coisa ruim e que devia ser destruída e combatida, intuo que o termo seja uma construção a partir da palavra portuguesa “mal” e da palavra tupi “uka” ou “oka/oca” (casa), que veio formar “maloca” (mal-oca). Até mesmo os povos indígenas do rio Negro utilizam esse termo por não saberem de sua origem. No entanto, para os mesmos povos, as casas tradicionais tinham significado e simbolismo muito ricos e totalmente diferente e contrário do que foi pensado pelos colonizadores missionários. Basta tomarmos os nomes que são usados para chamar este tipo de habitação nas próprias línguas indígenas. Por exemplo, em tukano “casa” se chama *wi'i* e, as casas coletivas tradicionais *bahsari wi'i*. A palavra *bahsa* é usada para música, canto, dança e cerimônia. Desse modo, *bahsari wi'i* indica dizer que é casa festiva e cerimonial de música, canto e dança que implica somente coisas boas com alegria e vida.

¹⁸ O grupo doméstico para muitas sociedades indígenas vai além da família elementar (pai, mães e filhos e, algum outro parente). No caso do Alto Rio Negro, o grupo doméstico é uma família extensa ou um conjunto de famílias elementares que vivem agregadas sob uma descendência comum que pode representar um clã patrilinear.

¹⁹ Patri-virilocalidade – caso em que o casal após o casamento mora no grupo local/de parentes do marido. Outra forma de residência (que acontece com menos frequência, ou com exceções, entre os Tukano e Aruak) é a uxorilocalidade – caso em que o casal após o casamento mora no grupo local da esposa.

Alguns trabalhos, como o de C. Hugh-Jones (1979), indicam que antes do contato com a sociedade europeia, cada clã devia ocupar um local determinado ao longo dos rios, sendo que os de mais alta hierarquia podiam estar mais próximos dos cursos baixos e os de mais baixa hierarquia mais próximos das cabeceiras dos rios. Como veremos, devido a expansão colonial, esse modelo teve que ceder lugar aos outros rearranjos de localidades. Na região do Waupés, de acordo com as informações etnográficas, os wanana e os kubewa seriam os únicos grupos que permaneceram em seus territórios propriamente tradicionais. De acordo com Chernela (1992), os wanana seriam um dos poucos grupos Tukano que ainda guardariam o padrão ideal de assentamento em que os clãs de alta hierarquia são localizados rio abaixo. Os inúmeros deslocamentos de tantos grupos nos últimos séculos dentro da própria região, no entanto, demonstraram que a descendência é a base de identificação entre os vários grupos, que reconhecem o Alto Rio Negro como um território ancestral (Buchillet, 1990).

Quanto aos grupos Nadahup (hupda, yuhupde, dōw e nadōb) – pode-se incluir ainda aqui os kákua, pelo costume próximo –, eles organizam-se em pequenos grupos locais e regionais, distribuídos seja nos garapés, interflúvios dos rios ou nas margens destes (nadēb). A identidade de descendência ancestral segue a linha da patrilinearidade. Ao contrário dos Tukano e de certos grupos Aruak (tariana), constituem-se em povos endogâmicos (união de casais de mesma etnia), em que os casamentos ocorrem entre os diversos clãs. Tradicionalmente, o ideal de moradia deveria ser patri-virilocal, mas isso torna-se relativo devido a muitas circunstâncias, sendo possível tanto o caso de patri-virilocalidade, de uxorolocalidade, alternância das duas formas, ou mesmo ocorrência de residência num mesmo local formado por grupos domésticos (pais e conjunto de irmãos) de ambos os cônjuges (Silverwood-Cope, 1990:90; Athias, 2006:13). No caso dos nadēb do médio rio Negro, que possuem povoados fixos, ou ocorre casamento de membros pertencentes ao mesmo local ou de local diferente, neste caso a esposa se deslocando ao povoado do marido²⁰. No entanto, essa é uma característica não somente desse grupo, mas de uma grande parte dos demais grupos dessa sub-região.

1.3.2. A casa tradicional

Quanto àquele modo de habitação tradicional, no lado brasileiro os Aruak e Tukano não vivem mais em casas coletivas há dezenas de anos. Mas em regiões da Colômbia ainda é possível verificá-las. No Brasil, somente nos últimos anos houve recuperação de algumas

²⁰ Informação obtida com observação na região e por meio de perguntas a alguns indivíduos desse grupo (2016).

dessas casas no alto rio Negro devido ao movimento indígena. Padre Casimiro Béksta (1988:8) refere que: “No território brasileiro, na região dos Tukano Orientais, a última maloca foi extinta por iniciativa do padre João Marchesi, em agosto de 1958. Pertencia aos Dessana do Urucu-Igarapé (afl. da direita do rio Papuri)”. Por sua vez, Andrello (2006:128) menciona que “a última caiu em 1961 entre os Tuyuka do alto rio Papuri”. Como se vê, as duas referências indicam a região do Papuri, nos limites de fronteira.

Em geral, as casas tradicionais descritas nas bacias do Isana e Waupés tinham o formato retangular, com coberturas de duas águas. Algumas mais distantes dos centros dessas regiões, como no alto Waupés, alto Tiquié e Pirá-paraná são indicadas com o formato semicircular na parte de trás. Algumas, como encontradas no Apaporis (ver Koch-Grünberg, 2005:593) e Pirá-paraná possuem, formato circular com as coberturas de duas águas confundindo-se com o formato cônico. As referências encontradas indicam que mediam entre 20 m e 60 m de comprimento, com 12 m até 20 m de largura e de 8 m até 12 m de altura na cumeeira, com paredes laterais de 1 m a 2 m de altura. Estas casas deviam conter cerca de uma dúzia de famílias nucleares, totalizando por volta de cem pessoas. Nas ocasiões festivas, este número crescia para trezentas ou quatrocentas pessoas (Wallace, 2004 [1853]; Koch-Grünberg, 2005 [1909]).

As referências das casas tradicionais entre o Isana, Waupés, Tiquié, Pirá-paraná e Apaporis vão desde a viagem de Wallace (2004 [1853]) entre 1850 e 1851 até as pesquisas destes últimos anos. Além desse primeiro autor, de um modo significativo, podemos encontrar descrições, impressões, imagens e análises da arquitetura e simbolismo destas 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; Biocca (1965); Giacone (1949); Brüzzi Alves da Silva (1977 [1962]); Reichel-Dolmattof (1968); S. Hugh-Jones (1979), Béksta (1988), Gentil (2007) e Cayón (2013). As descrições que dão servem bastante para termos uma ideia do formato, ambiente e simbolismo desse tipo de casa. Segundo os mesmos, a partir da iniciação masculina, os homens solteiros saíam do compartimento de seus pais para dormir em redes na parte do meio da casa até casarem o que requeria ocupação de um compartimento. Quando havia visitantes, estes permaneciam na parte da frente. Nos momentos de festas de caxirí, dabucury e ritos de iniciação os espaços eram rearranjados e se usavam as partes centrais.

Estas referências, como as que são dadas pelos especialistas rituais na região, permitem perceber que o estilo das casas tradicionais construiu-se durante séculos junto com um complexo e rico simbolismo que está ligado com as origens de cada povo e uma

compreensão da vida e do universo. Suas partes e toda sua arquitetura estão entrelaçadas com as histórias e os ritos que vão além do material. Abarca os conhecimentos que se deram nas origens e reflete o próprio cosmos e o corpo dos seres criadores.

1.3.3. As funções de chefias e de especialidades rituais

As informações ou descrições que seguem sobre esses especialistas entre os Tukano foram adquiridas em conversas e perguntas diretas aos velhos conhecedores tukano, desano, piratapuya e arapaso na região de Santa Isabel, ao longo dos últimos quatro anos – seus nomes constam ou não nas partes de agradecimento, conforme a autorização para isso. Além do mais, parte é vinda da própria verificação no seio familiar, conselhos e explicações ao longo do tempo por meio de meu pai, mãe e tios paternos. A sistematização dessas categorias adveio após investigações de bibliografias sobre a região, constantes nas referências no final deste trabalho. No entanto, devemos um melhor entendimento dessas funções aos trabalhos, sobretudo, dos tukano Gentil (2006), J. R. Barreto (2012), J. P. Barreto (2013), Maia (2016) e Azevedo (2017). Os últimos quatro fazem um rico trabalho sobre as especialidades e conhecimentos rituais através das categorias do pensamento tukano (*uhkūsé*, *bahsesé* e *bahsamori*) tendo como base as narrativas orais tradicionais (*kihti*), fonte do alto e sofisticado conhecimento tukano (*niro kahsé*).

Desse modo, entre as funções de chefias e de especialidades rituais, podemos destacar as seguintes categorias diferenciadas mas complementares entre os tukano e, de um modo geral, aos demais grupos da família Tukano: *wiorã*, *yaiwa*, *kumuã*, *bayaroá* e *bahserã*. Os Aruak também distinguem especialistas que se aproximam destas modalidades. Para os baniwa, Wright (1996) identifica especialistas rituais como: *maliri* e *malikai-iminali*.

Wiog# (chefe, dono da casa), entre os tukano, refere-se à categoria de chefia de um grupo local, de um clã ou de todo o povo. No passado e, ainda, nas localidades de fronteiras e distantes do contato mais rigoroso, os *wiorã* são “donos da casa tradicional”. Uma casa coletiva ou um grupo local tem um *wiog#* (chefe, tuxawa) que articula a vida social do grupo ajudados pelos seus irmãos. Tradicionalmente, ao morrer ou ficar com idade avançada o *wiog#* é sucedido pelo seu filho maior ou pelo seu irmão menor, dependendo das circunstâncias. Cada coletivo ou clã, entre os tukano, deve ter seu *wiog#*, geralmente o “irmão maior” ou seu filho (Ak̄to e K̄’mâro, 2004; Gentil, 2005; Diakuru e Kisibi, 2006). Sua função deverá ser assessorada pelos anciãos (*b#hk#rã*) e especialistas rituais (*bahserã*) de seu clã e, ainda, por chefes de outros clãs. O trabalho de chefia requer articulação política no meio de seu grupo e com outros grupos, seja de parentes, de cunhados, próximos, distantes,

indígenas ou não-indígenas, etc. (Gentil, 2005; Diakuru e Kisibi, 2006). Refere-se à organização e à verificação da ordem da vida social, cuidando dos laços com outros grupos, direção de trabalhos coletivos, festas, rituais etc. Outras vezes terá de resolver conflitos internos e externos ao grupo, assim como usar, em ocasiões que requerem, seu status de autoridade.

A partir do contato com dirigentes da colonização como autoridades, militares ou agentes do governo português ou brasileiro e missionários, a categoria de chefia tradicional foi sendo substituída por outras estabelecidas pelas políticas desses agentes, desestabilizando a antiga forma de constituir a organização social que levava em conta o direito, as ordens de nascimento de irmãos, as hierarquias entre os mesmos e entre os grupos.

Desse modo, ao longo do tempo, a chefia tradicional foi sendo substituída por outras, como a que é conhecida de “capitão” e, nos últimos anos, de “administrador”. Até por volta da segunda metade do século XX o cargo ou status de capitão era dado por “carta patente” de algum agente do governo ou missionário. Em poucos casos esse cargo coincidia com indivíduos de direito tradicional. Nos últimos anos, os chefes ou líderes de um povoado são escolhidos por meio da forma democrática ou voto dos jovens e adultos.

Entre os Tukano, os *yaiwa*, *kumuã*, *bayaróá* e *bahserã*²¹ – *bahserã*, no geral – são os que guardam as tradições de conhecimentos cosmológicos, narrativos, xamânicos, curativos, terapêuticos, ritualísticos, artísticos, astronômicos etc. (Sarmiento, 2016). Como as funções de chefia, estas especialidades eram passadas no tempo antigo de pai ou avô para o filho, de acordo com a posição de nascimento ou, ainda, a partir da potencialidade demonstrada pelo indivíduo. A formação dos indivíduos destas categorias é longa: tradicionalmente se inicia na infância e se aperfeiçoa durante toda a vida. Exige muitas restrições e dedicação, concentração, dieta e jejum, abstenção ou equilíbrio da vida sexual e purificação. Executam seus papéis, sobretudo, a partir do domínio dos conhecimentos contidos nas narrativas de origem de seus respectivos grupos (Gentil, 2006; J. R. Barreto, 2012; J. P. Barreto, 2013; Sarmiento, 2016; Azevedo, 2017).

Os *yaiwa* são conhecidos como pajés ou xamãs propriamente ditos. Eles fazem uso de técnicas de cura que envolve os conhecimentos profundos das narrativas, de psicoativos, plantas etc. Eles conhecem o calendário astronômico e suas devidas estações ou épocas com todas as circunstâncias e realizações que estas implicam para a vida humana. Preveem e conhecem os sinais. Fazem relações com as camadas do céu; posições, aparecimento e

²¹ Respectivamente, no singular em tukano: *wiogw*, *yai*, *kumu*, *bayá* e *bahsegü*.

desaparecimento das estrelas; dias e tipos de chuvas; floração e frutificação das plantas; aparecimento e desaparecimento de animais; tempos, origem e identificação das doenças. Desse modo articulam as curas junto aos donos dos conhecimentos que podem ser deuses, heróis ou seres espirituais que implicarão no bem-estar ou bom funcionamento do *cosmos*-meio ambiente e das pessoas (Gentil, 2006; J. P. Barreto, 2013, 2015²²) – como verdadeiros “cosmoprodutores” (Cayón, 2013) ou “guardiões do cosmos” (Wright, 1996), no sentido de que sustentam o mundo. Em suas práticas de cura, podem fazer uso de sucção de substâncias/objetos e banhos corporais com ervas/folhas especiais em seus pacientes.

Os *kumuã* são conhecidos na região como “benzedores” ou “rezadores” por suas práticas de “benzimento” (*bahsesé*). Desempenham o papel de sábios, pensadores, entoadores de narrativas sagradas, conselheiros e condutores de atividades ritualísticas. Nos ritos de iniciação masculina ao lado dos *bayaroá*, exerciam um grande papel na transformação e purificação de objetos, corpos e espaços em sagrados (Gentil, 2006; Diakuru e Kisibi, 2006). Nos dias atuais ainda exercem suas práticas no tratamento de diversas doenças, ocasiões de maternidade, nomeação de crianças e ritos de puberdade feminina etc., em que podem fazer transmutação de objetos ou corpos, usar sopros e bafurada de cigarro, fazer assepsia de alimentos, proteção e afastamento de males ou doenças causadas pelos seres espirituais ou outros humanos. Em muitas ocasiões, pela perda de muitos *yaiwa* e *bayaroá*, principalmente pela perseguição e combate dos missionários, os *kumuã* acabaram também assumindo essas funções. Por isso, não é incomum um *kumu* (“benzedor”) ser chamado de “pajé”, tanto pelo o que ele assumiu quanto pela necessidade ou como pelo uso popular (sem distinção das especialidades) do português desse último nome²³.

No passado, como ainda atualmente, as pessoas deviam saber formas básicas de cerimônias de “benzimento” para as diversas necessidades da vida, sem que tenham passado pela iniciação ou formação propriamente dita. Assim, muitos tornam-se *bahseg#* (“benzedor”). Em muitos casos, o *bahseg#*, por sua vez, também é confundido com o *kumu*. Verifiquei em conversas que alguns conhecedores não admitiam ser chamados de *kumu*, pois me diziam que não tinham passado pela aprendizagem sistemática, mas que tiveram que aprender “um pouquinho” pelas necessidades porque não tinham próximos os *kumuã* e pajés

²² J. P. Barreto (2015), “As mudanças climáticas na visão dos *kumuã*, os especialistas indígenas”, in: <http://amazoniareal.com.br/as-mudancas-climaticas-na-visao-dos-kumua-os-especialistas-indigenas/> - acesso em 07/12/2016.

²³ Não é nosso objetivo neste trabalho nos ater sobre os modos de distinção que etnólogos classificam os tipos de xamanismo encontrados no Alto Rio Negro. No entanto, apenas sugerimos o trabalho de S. Hugh-Jones (1994) em que este autor distingue e discute uma diferença para as categorias de especialistas rituais dentro do que classifica como “xamanismo vertical” (em que estaria o *kumu*) e “xamanismo horizontal” (em que estaria o *yai*, que seria o “pajé” ou “xama”), este último um xamanismo propriamente dito.

“verdadeiros”. O mesmo foi notado pelo antropólogo tukano Azevedo (2017) e serve melhor para entendermos as diferenças entre um e outro. De acordo com o mesmo:

[...] os *bukurã* (velhos) ao serem chamados de *kumu* diziam que não são dessa categoria, mas sim *bahseg#*. De acordo com o grupo dos *bukurã* que participa frequentemente as oficinas dos AIMA o *kumu* é pessoa que passou pela aprendizagem conforme a exigência clássica dos Yepamahsã [povo tukano], enquanto o *bahseg#* é pessoa que se interessou em deter conhecimentos dos nossos ancestrais aproximando-se do especialista renomado. [...] Logo depois da minha defesa [...] tive conversa com dois parentes que foram presenciar ritual da finalização de mestrado. Um dele foi professor, líder, *baya* e *kumu* Tuyuka do alto Rio Tiquié e outro foi *kumu*, um dos protagonistas da obra Coleção Narradores Indígenas do Alto Rio Negro, Yepamahsã do Rio Papuri, do distrito de Iauarete. De acordo com eles o *kumu* é a pessoa com nível aperfeiçoado e acurado de identificar com maior precisão e probabilidade certas doenças e fenômenos naturais. O *bahseg#* é pessoa que começa a pôr em prática o *bahsesé* logo depois de sua iniciação sob orientação e sob acompanhamento do *kumu*. (Azevedo, 2017: 58-59 – nota de rodapé 26)

Estes conhecedores aprendem seja de seus avós, pais, tios ou de outros indivíduos. Na falta de filhos homens ou de filhos ou sobrinhos interessados, ou outras circunstâncias dos últimos tempos, em muitos casos alguns *kumuã* acabaram repassando o conhecimento para uma de suas filhas. Assim, é possível encontrar, principalmente nas cidades, mulheres que também executam formas básicas de conhecimento do *bahsesé*/“benzimento” e, assim, podem ser chamadas de *bahserã numia*.

Por sua vez, os *bayaróá* são músicos, cantores e bailadores, ou seja, são mestres cerimoniais de música, canto e dança. São profundos conhecedores dos conjuntos das narrativas que versam sobre a origem dos instrumentos e enfeites corporais, das músicas, cantos e danças (*bahsamori*) e constelações (Diakuru e Kisibi, 2006; Maia, 2016; Azevedo, 2017). São responsáveis pela direção da fabricação dos instrumentos musicais e enfeites de dança, assim como ensinar as músicas, cantos, danças e seus ritmos aos jovens.

Para os baniwa, Wright (1996:50) descreve especialidades principais que, apesar de peculiaridades ou diferenças, podem estar próximas das que se encontram entre os tukano. Segundo esse autor, os *malikai-iminali* seriam os “donos-de-cantos”, e os *maliiri* os pajés. Um indivíduo pode conhecer ou assumir as duas especialidades ao mesmo tempo. Entre os pajés, existiria distinções em que há os “pajés verdadeiros” (no sentido de xamã) e os “pajés menores” (no sentido de “benzedores”, de acordo com nossa interpretação). Os *maliiri* “chupam” (tiram, usando sucção, substâncias/objetos patogênicos dos pacientes), enquanto os *malikai-iminali*, a partir de cantos ou recitações, “sopram” ou “rezam” usando tabaco sobre as substâncias, como ervas medicinais, que serão usadas ou consumidas pelos pacientes. Os pajés usam o maracá em seus cantos e danças e o pó de pariká nas curas. Por sua vez, os

donos-de-canto utilizam o tabaco e a cuia de água. Esses especialistas conhecem as fontes das doenças, as plantas medicinais utilizadas nas curas e uma rica compreensão das histórias cosmológicas, além de aconselhar e orientar o povo para o seu bem-estar.

Tradicionalmente, tanto entre os Tukano como entre os Aruak e Nadahup são usadas pelos especialistas substâncias psicoativas como o tabaco, o padú (coca), o pariká e o caapi²⁴. Estes elementos são essenciais como meios de acesso e aperfeiçoamento dos conhecimentos. Estão desde as origens das coisas e são eles mesmos pelos quais estas aconteceram. São, portanto, fonte de conhecimento e sabedoria.

Por sua vez, existem práticas femininas que complementam ou são complementadas pelas funções rituais masculinas, que envolvem as funções de parteira (*nihí ko'te* = servir de parteira, no caso tukano) e um rico conhecimento de ervas medicinais, além de que exercem maior papel na criação dos filhos, usando e ensinando os cuidados rituais para muitos momentos da vida.

1.3.4. O “complexo do dabucury” – o dabucury e o yurupary

Entre os ritos festivos partilhados pelos povos Aruak, Tukano e Nadahup do Alto Rio Negro está o dabucury. Dabucury (grifado também dabucuri) é um termo em nheengatú usado hoje por todos os povos do Alto Rio Negro. Em tukano se diz *poosé* e, em desana, *poori*. Estas palavras significam festa. Em outras regiões da Amazônia é usada também a variante “dabacury”. Verificamos que as partes que formam a palavra “dabucury” advém de *taba/daba*, que por sua vez derivou de *tawa*, tupi antigo que significa lugar de habitação, conjunto de casas e, ainda, sinônimo de casa (*uka, oka*). O nheengatú do rio Negro preservou o termo *tawa*, referido para lugar de habitação ou povoado.

Já para a parte *cury* a identificação é mais difícil. Em algum momento de nossa leitura já há bastante tempo, encontramos que o pinheiro da araucária no sul do Brasil se chama *curi* em tupi. Também tem as expressões “*ẽẽ cury*”, “*ĩĩ cury*” ou ainda no nheengatú (que pode ter permanecido de línguas Aruak) que significa uma afirmação ou um “sim”. Porém, tomando o sentido de dabucury como reunião para festa e verificando outro termo em nheengatu *waiury*, reunião de trabalho coletivo/ mutirão, intuímos que “dabucury” signifique “reunião de casas”, o que está de acordo com a realidade dessa manifestação, que reúne diversas casas e povoados para festa.

²⁴ Respectivamente *mwrô*, *paatu*, *wihô* e *kahpi* em tukano. Enquanto pariká está em nheengatu, padú/*paatu* e caapi/*kahpi* são de origem Aruak – as primeiras formas são usadas em baniwa e em nheengatú.

No rio Negro, o dabucury é um tipo de festa que envolve partilha, oferecimento e/ou troca de alimentos e objetos com grupos familiares de casas ou povoados vizinhos, sejam de parentes ou de cunhados – ou seja, acontece entre divisões familiares ou clãs de mesmo grupo étnico ou entre grupos étnicos diferentes. O dabucury pode acontecer ainda na modalidade de rito de iniciação masculina de forma interna ao grupo ou de modo interétnico, em que são usadas flautas sagradas, proibidas à visão de mulheres e homens não iniciados (Diakuru e Kisibi, 2006; R. Pereira, 2016). De um modo geral, são festas de comemoração ou de passagens das épocas do ano ou tempos, como: de amadurecimento de frutas do mato e das roças, de certos tipos de peixes, de aparecimento de certos animais de caça, aves e insetos, de se fazer cestarias, bancos, raladores de mandioca – todos esses itens são ofertados; aparecimento ou mudança de posição de certas constelações, tipos de chuvas e certos níveis dos rios; preparação de meninos e jovens para a vida adulta (Diakuru e Kisibi, 2006)²⁵.

Com ações colonizadoras muito intensas foi ficando cada vez mais rara a execução do dabucury. No entanto, nos últimos anos, com a busca de revitalização das culturas indígenas do Alto Rio Negro, está sendo novamente vivida ou apresentada em momentos oportunos²⁶. São festas familiares com muita descontração, brincadeiras, músicas produzidas por diversos instrumentos (entre os quais se destacam tipos de flautas), cantos, danças e caxiri²⁷. Entre os instrumentos utilizados se destacam flautas, tubos e bastões de ritmo, cabeças e cascos de animais (Carvalho et al, 2004:57-66). Seus nomes também denominam ao mesmo tempo a dança que executam. Entre estes, os mais conhecidos atualmente, são: carisu, mawaku, yapurutú, capiwaiá, maraká²⁸, casco-de-jabuti, cabeça-do-veado. Quando e onde acontecem as festas de iniciação masculina são usadas grandes flautas e trombetas sagradas, chamadas de “yurupary”. No passado, nos dabucury e nas festas de caxiri eram executadas outras variadas danças e músicas utilizando outros diversos tipos de flautas.

Nos dabucury, na modalidade de oferecimento, partilha e troca, se consome muita comida (caça, peixe, insetos, larvas, frutas, derivados da mandioca) e diversos tipos de bebidas (fermentadas e não fermentadas). Nos dabucury de iniciação masculina a alimentação é mais restrita. Nesta, como na outra variedade, são usados o tabaco na forma de cigarro, o

²⁵ Assim como há o amadurecimento das frutas, surgimento de animais, de chuvas, de constelações, de fabricação de cestarias etc., também os ritos de passagens indicam o amadurecimento da pessoa, de surgimento como adulto.

²⁶ Para uma reflexão sobre o dabucury como um patrimônio imaterial do Alto Rio Negro, sua resistência diante da colonização, elementos simbólicos e materiais, revitalização e manifestação nos dias atuais recomendamos o artigo da piratapuya R. Pereira (2016).

²⁷ Palavra em nheengatú para bebida fermentada feita a partir de diversas frutas da estação, como cará, pupunha, mandioca, umari, buriti, milho, etc. Em tukano se diz *peeru*.

²⁸ Com exceção de capiwaiá (de origem Aruak), esses termos estão em nheengatu.

padú, o pariká, o caapi. Esses tipos de festas podiam ou podem durar vários dias ou semanas, envolvendo neste período a preparação. Os dabucury de partilha são sinais de compromisso com uma outra festa nos locais ou povoados dos parentes ou cunhados (Diakuru e Kisibi, 2006). São momentos de alegria, união e laços entre as famílias, momentos de apaziguar as rixas, de socializar as notícias, de aprender ou ensinar os conhecimentos e as sabedorias, encontrar ou fazer uniões matrimoniais etc. (Diakuru e Kisibi, 2006; R. Pereira, 2016).

Muitas publicações literárias apresentam as formas de dabucury dos povos do Alto Rio Negro. Entre elas estão as que foram descritas por cientistas viajantes e antropólogos, de um lado, e as que foram produzidas por próprios indígenas da região, de outro lado. Das que foram feitas por indígenas, se destacam as explicações e descrições das modalidades de dabucury dos desana Diakuru e Kisibi (2006)²⁹, exemplificadas com realizações das mesmas com os tukano. Além disso, são descritos, nomeados e especificados os momentos de utilização dos diversos tipos de instrumentos usados pelos desana nestas festas. Quanto às modalidades de dabucury estes autores distinguem dois tipos: o *dabucury* comum (*poo birari*) e o *dabucury* com flautas sagradas (*miriá porã*³⁰). Suas explicações podem ser generalizadas para outros grupos da região. Nas palavras dos mesmos:

O *dabucuri* comum é uma festa na qual homens, mulheres, rapazes, moças e crianças participam do início ao fim. [...]
O *dabucuri* com *miriá porã* é uma festa dançada com flautas sagradas onde somente os homens e jovens iniciados participam do início ao fim. As mulheres, assim como as crianças não-iniciadas, que são proibidas de ver as flautas sagradas sob pena de morte, ficam num lugar isolado, distante da maloca, aguardando a hora autorizada para participar do *dabucuri*. Neste tipo de *dabucuri*, as mulheres entram apenas para agradecer as ofertas. Somente os homens que oferecem o *dabucuri* tocam as flautas sagradas que eles trouxeram junto com as ofertas. Eles as tocam desde a manhã até o início da tarde. (Diakuru e Kisibi, 2006:44-5)

Em seguida, eles recolhem as flautas sagradas e as escondem, para poder convidar as mulheres para dentro da casa. De noite, no local onde aquelas flautas estão escondidas, os homens as desfazem para transportá-las até algum garapé ou lago, onde as escondem, até que se faça um próximo *dabucury* com *miriá porã* (Diakuru e Kisibi, 2006).

Os mesmos autores distinguem três tipos de *dabucury* no estilo de *miriá porã*: 1) *dabucury* com *porêrõ* e *bariserõ*; 2) *dabucury* comum com *miriá porã*; e 3) *dabucury tuyarinü*. O *dabucury* 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

²⁹ Refere-se a Américo Castro Fernandes e Durvalino Moura Fernandes, ambos pai e filho, narrador e intérprete, respectivamente. São do *sib* desana *wahari diputiro porã*, do povoado Cucura (garapé Cucura, rio Tiquié). O livro *Bueri kãdiri marĩriye: os ensinamentos que não se esquecem*, vol. 8, complementa o vol. 2, sobre a mitologia do grupo, produzido pelos mesmos autores na *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*.

³⁰ O mesmo termo é usado em tukano; *yurupary* em nheengatú.

maloca vizinha. Por isso é uma festa não preparada e sem caxiri” (Diakuru e Kisibi, 2006: 78). No entanto, ao final, após comerem kiãpira e xibé, o chefe do grupo que recebeu o dabucury, como forma de agradecimento, marca uma data para retorno dos visitantes em que poderão beber caxiri, comer e bailar ao som de vários instrumentos.

O *dabucury* comum com *miriá porã* é uma festa de oferecimento de frutas 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*³¹ com suas duas flautas-esposas (chamadas no geral de *buha*); a flauta *yama* com suas duas esposas (chamadas *maha bori*); e a flauta *nasĩ*, que não tem esposa. Geralmente este tipo de *dabucury* ou é solicitado ou é anunciado entre os grupos. Por exemplo, se um grupo observa no território do outro grandes quantidades de frutas fazem que chegue por meio de suas mulheres até seus cunhados o pedido do *dabucury*. De outro modo, um grupo avisa o outro que vai ofertá-lo em seu povoado. No caso, entre os grupos desana e tukano, pode haver juntamente, ao lado das ofertas de frutas, oferecimento de carne de caça pelos desana aos tukano e, ao contrário, oferecimento de peixes pelos tukano aos desana (Diakuru e Kisibi, 2006).

O *dabucury tuyarin* (ou *gãmoyerin*) é no sentido geral o *dabucury* com *miriá porã* de iniciação masculina³². É onde vários tipos de ofertas são feitos sob aquelas flautas executadas pelos jovens iniciantes. Neste caso, eles passam um tempo no mato, aprendendo a fabricar e tocar as flautas sagradas, os cantos, os passos de dança, os capiwaiá, os “benzimentos” e as “pajelanças” próprios de seu grupo, as cestarias³³, mastigam pimenta, vomitam água no rio, bebem caapi etc. Aqui é avaliado o conhecimento dos iniciantes e, quando eles são surrados³⁴. É realizado em localidades que possuem um *kumu* e um *bayá* treinados para realizar este rito. Ocorre, geralmente, nos períodos dos meses de agosto e setembro³⁵ (tempo de amadurecimento das frutas do mato, como japurá, buriti, cunuri, sorva, bacaba, patawá etc) e dura mais de três semanas. No *tuyarin* podem participar sejam parentes ou cunhados. É vedada a visão das flautas sagradas para mulheres e crianças. Cada

³¹ Segundo os autores, esta flauta é específica do *sib* desana *wahari diputiro porã*.

³² 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.

³³ Quanto às cestarias, é acréscimo do autor.

³⁴ 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”.

³⁵ Isto é, ocorria no tempo que tocava a segunda quinzena de agosto, época que os desana (e os Tukano em geral) festejavam a chegada da Canoa de Transformação em Ipanoré, na época da constelação *yahi puero* (*yhe poero*, em tukano – constelação de enchente da garça) que indica o fim do ciclo anual e início de um novo ano.

iniciante tem, aprende e executa as flautas específicas de seu grupo ou sib. E, cada povo apresenta ofertas próprias de sua tradição. Os autores enfatizam que:

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 balaaios, cumatás, peneiras, tipitis, abanos, etc.; os Tuyuka, de canoas; os Miriti-tapuia, de peneiras, cumatás, balaaios, tipitis etc. Não existe *dabucuri* de enfeites entre os 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 e Kisibi, 2006:99 – nota de rodapé 110)

De acordo com os mesmos desana e, ainda, conforme as tradições e explicações de outros povos do Alto Rio Negro, os *dabucury* são realizados uma ou duas vezes ao ano. Por seu lado, as festas de caxirí 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 *dabucury*, as festas de caxirí que acompanham as estações do ano são sempre acompanhadas por *capiwaiá*³⁶ e *caapi*. As mulheres cuidam de todo preparo do caxirí enquanto que os homens cuidam dos itens das ofertas, das substâncias, objetos e enfeites cerimoniais. As festas de caxirí são ocasiões de descontrações mais simples, enquanto que pode-se dizer que os *dabucury* na forma comum são festas com caxirí de maiores proporções e complexidade, com cerimônias, responsabilidades de parentesco e de afinidades. Por outro lado, os *dabucury* com flautas sagradas no estilo *tuyarinu*, visto acima, são momentos de restrições e de iniciação masculina dos jovens.

Como vimos na citação acima, há nas trocas itens que são tomados como próprios de certos grupos, valorizados como especialidades dos mesmos. No passado, estas produções eram consideradas com valores muito altos. Nos dias atuais restam poucas produções que ainda vigoram numa rede que abrange o alto e o médio rio Negro, entre as quais se destacam as cestarias para fabricação dos derivados da mandioca. De um modo geral, tomando os tempos antigo e contemporâneo, podemos indicar as seguintes especializações: o ralo/ralador de mandioca, a cerâmica e o curare pelos baniwa; o banco pelos tukano; as máscaras de tururi e tinta de carayurú pelos kubewa; as cuias, as cestarias e a tinta carayurú pelos wanana; as canoas e redes de tucum pelos tuyuka; o cesto waturá de cipó titica, a carawatana e o curare pelos grupos Nadahup; os enfeites de plumas pelos bará; as cestarias (balaio e cumatá) pelos

³⁶ Dança do *caapi*.

desana; as armadilhas de pesca pelos tariana; as cestarias pelos piratapuya; os fogões de argila, canoas e cestos waturá de wambé pelos baré; as cestarias pelos mirititapuya; as cestarias e remos pelos arapaso; a carawatana, o curare, as canoas e remos pelos makuna (B. Ribeiro, 1995; Diakuru e Kisibi, 2006; Cabalzar e Ricardo, 2006; Joana Vasconcelos e Maria Peti de Sousa – estas últimas em informação pessoal³⁷). No passado os tukano, desano, piratapuya e barasana eram fabricantes do trokano (Diakuru e Kisibi, 2006; Cabalzar e Ricardo, 2006; Koch-Grünberg, 2005).

Os ritos de iniciação masculina entre os Tukano e Aruak foi objeto de estudo por diversas pesquisas na região e, ainda hoje, despertam grande interesse pela etnologia. Trata-se do que se chamou na literatura antropológica mais antiga o “culto do yurupary” ou na contemporânea o “rito de yurupary”, nome em nheengatú do herói cultural das origens, dono das músicas e instrumentos musicais e, do qual resultaram as flautas sagradas de iniciação masculina. Para muitas línguas Tukano é chamado *mirí* e, em Aruak, *kuwai*.

Como se vê as pesquisas consideram os ritos festivos de dabucury, dos povos do Noroeste Amazônico, nas modalidades de “ritos de dabucury” e “ritos de yurupary”. O primeiro refere-se ao que vimos acima sobre o dabucury “comum” em que há manifestação de oferecimento e partilha entre os grupos seja de parentes, de cunhados ou outros. O segundo refere-se ao que também vimos sobre o dabucury “com as flautas sagradas” como forma de iniciação masculina. Assim, este último é chamado pela etnologia somente “rito de yurupary”. Para fazer distinção vamos utilizar aqui o termo “complexo do dabucury” para a ideia que envolve as duas formas de manifestação, ou seja, o dabucury (“comum”) e o yurupary (“dabucury com flautas sagradas”) – usando somente as palavras isoladas –, pois deste modo, estaremos de acordo com o pensamento indígena do Alto Rio Negro e, ao mesmo tempo, nos aproximando da ideia das pesquisas antropológicas.

Podemos destacar entre estudos e interpretações mais significativos sobre os ritos de yurupary os realizados por: Stradelli (1890); Goldman (1963, 2004) para os kubewa do Cuduiari (alto afluente do Waupés); S. Hugh-Jones (1979, 1993, 1995) e C. Hugh-Jones (1979) para os barasana do Pirá-paraná na Colômbia; Reichel-Dolmatoff (1968, 1971, 1996) para os desana do lado colombiano; Århem (1981, 1993) e Cayón (2002, 2013) para os makuna do Pirá-paraná; Wright (1981, 1998) para os hohodene, grupo baniwa, do Ayari

³⁷ Joana Vasconcelos (piratapuya) é minha tia-avó paterna, que hoje mora na cidade de São Gabriel – a informação trata-se de uma lembrança do ano 2000 quando uma vez me falava de sua terra no Waupés (lembro das especialidades referentes aos tukano, piratapuya, mirititapuya e arapaso); Maria Peti de Sousa é minha avó materna (baré), nascida no lugar de Taperera (área de São Gabriel) e falecida em 2014, em Santa Isabel – nunca tive convivência com esta avó, mas em 2014 antes de falecer pude me encontrar e conversar com ela (me deu informações referentes aos baré).

(afluente do Içana); Hill (1993) para os wakuenai (grupo Aruak parente dos baniwa e kurypako) da Venezuela. Para os baré do alto rio Negro surgiu também uma tese descritiva e analítica feita por Figueiredo (2009).

Considerando estes estudos e leituras de fontes históricas, vemos que o complexo do dabucury pode ter sido mais extenso no Noroeste Amazônico no passado, sendo um fator de maior importância, que podia propiciar diferentes formas de relações. Esse complexo pode ter atingido uma vasta extensão, indo do médio Solimões, passando pelo rio Negro até o Orinoco. Numa rede de relações mais abrangentes, esse complexo podia se adaptar às formas de trocas mais amplas, aquilo que se chama de redes de comércio. Isso permite pensar numa forma bastante elaborada de relações entre os grupos no passado, em que haveria uma consideração dos modos de hierarquia que permitia um sistema aberto e dinâmico dos grupos, voltada tanto para o grupo local como para as relações com grupos externos, envolvendo o complexo do dabucury (veremos essa questão no capítulo 2).

Contudo, como podemos notar pelo grande número de estudos, as tradições do yurupary têm despertado muito interesse. O conde italiano e etnólogo Ermanno Stradelli (1890b), ao lado do manao Maximiano José Roberto³⁸, foram os primeiros a tratar dessa temática de forma poética em “Leggenda dell’Jurupary” baseados em depoimentos de representantes tariana, manao, tukano e outros. Como vimos, a partir daí muitas análises no Alto Rio Negro têm se dedicado a essa temática.

Padre Fritz (2006) descreveu ter ouvido e ter tido “explicações” em 1689 de uma manifestação incipiente ou próxima das características do rito de yurupary no médio Solimões entre os jurimáguas, ou seja, numa região distante do rio Negro, em que é mencionado uso de flauta, açoite, afastamento de mulheres e meninos e permanência dos adultos homens na ocasião. Sua descrição segue da seguinte forma:

Notável foi o que então averigüei nesta aldeia dos Jurimáguas, e foi que em seu festim que celebravam, ouvi, do rancho onde pousava, tocar uma flauta que me causou tal susto que não pude sofrer seu som; mandei que deixassem de tocar aquela flauta; perguntei que era aquilo, e me responderam que dessa maneira tocavam e chamavam à *Guaricana*³⁹, que era o Diabo, o qual desde o tempo de seus antepassados, visivelmente vinha e assistia em sua aldeia, e lhe faziam sempre sua casa apartada da aldeia, dentro do bosque, e ali lhe levaram bebidas e os enfermos para que os curasse. Fui perguntando com que cara ou figura vinha. Respondeu-me

³⁸ Segundo Stradelli (1890a: 453), Maximiano José Roberto era filho de manao e de mãe tariana, irmã do tuxawa Mandú de Iauareté, àquela época. Ele conhecia o tariana, o tukano e o nheengatú. Independentemente, ele fazia o trabalho de recolher as histórias/narrativas tradicionais de grupos como manao, baré, tariana e tukano. De acordo com o mesmo Stradelli, Maximiano lhe repassou seu manuscrito em nheengatú que por sua vez transcreveu para o italiano. Assim, este trabalho inaugura um modelo moderno na região de coleta, (manuscrito), tradução e publicação de narrativas indígenas que ganhou vigor no fim da década de 1990 até os dias atuais (ver a *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro*).

³⁹ Ser que também é chamado *Guaricaya* em outras literaturas.

o curaca, chamado Mativa: – “Padre, não o posso explicar, só sei que é horrível, e quando vinha todas as mulheres e meninos fugiam, somente ficavam os grandes, e então tomava o Diabo um açoite, que para o fim tínhamos preparado, de uma correia de couro da *Vacca-marinha*⁴⁰, e nos açoitava no peito até tirar muito sangue. Na ausência do Diabo, o açoitador era um velho, do que nos ficaram grandes cicatrizes nos peitos. Fazíamos isto, dizem (sic), para sermos valentes. [...] [...] “e desde que viestes – dizia o curaca – a primeira vez e plantastes a Cruz, já não quer vir mais à aldeia nem quer mais curar os doentes que alguns levam à sua casa: por isso a vós os levamos agora, para que recebam o Evangelho e não morram”. Isso foi o que me referiram nessa ocasião a respeito do Diabo, do qual havia tido antes alguma notícia, conforme ouvira também dos Aisuares, que abaixo chamam Solimões, e outras nações que têm comunicação semelhante. (Fritz, 2006:77-8)

Essa descrição, para a região do Solimões, permite pensar numa grande extensão que podia abranger o “complexo do yurupary” no Noroeste Amazônico. Além dos trabalhos sobre o yurupary indicados acima sobre a região, de acordo com Wright (2013:14), muitos vestígios da importância do culto do yurupary estão marcados nas regiões do alto Isana e alto Guainia, em pinturas rupestres, petroglifos e sítios sagrados, bem como ligados a locais associados a eventos de criação do cosmos e origem dos povos. O mesmo autor indica que:

Há provas documentais de distintos povos do noroeste da Amazônia e regiões do Orinoco, mostrando a existência de tradições religiosas similares como o “culto das serpentes” maypure, chamado “cueti”, e o culto das flautas, na área do rio Tomo, que o naturalista Alexander Von Humboldt visitou nos anos 1780, e sobre os quais ele escreveu: “Há uma pequeno número dessas flautas perto da confluência da confluência do Tomo e do Guainia... Se a colonização não tivesse destruído as sociedades indígenas no início do século XVIII, o culto botuto⁴¹ [sic] poderia ter sido de importância política, os guardiões das trombetas seriam uma casta dominante de sacerdotes e o oráculo do Tomo poderia gradualmente formar um elo entre nações fronteiriças” (1907, 362-63, 364). Von Humboldt descreveu em seguida o culto exatamente nos mesmos termos nos quais os baniwa e desano fazem hoje. [...] Há uma boa base para levar a sério a ideia original de Von Humboldt de que as sociedades arawak do alto Guainia tenham desenvolvido uma forte hierarquia político-religiosa e que os rituais das flautas sagradas e trombetas sustentam seu poder. (Wright, 2013:14-5)

Na região do médio rio Negro há notícias e informações que a prática do rito de yurupary tenha acontecido até por volta dos últimos anos de 1980, por grupos Aruak e Tukano que o puderam manter em segredo nos arredores de Santa Isabel, inclusive até em povoados abaixo dessa localidade. Meu pai chegou a ver sua ocorrência inclusive no povoado de Baunilha e conferiu as flautas no garapé do Yurupary. Dessa época para cá não há mais notícias. O que as testemunham ressaltam é que os padres haviam proibido radicalmente sua prática na região. Meu avô pode viver sua iniciação nos modos antigos ainda no alto Tiquié.

⁴⁰ “Peixe-boi” (*manatus amazonicus*).

⁴¹ Tipo de trombeta sagrada em forma de tubo de grande comprimento, feita de argila, que amplia-se em vários pontos em forma de esfera (cf. Schaden, 1945:155).

Como dito acima, este rito de iniciação é chamado *miriá porã*⁴² em muitas línguas Tukano, *kuwai* em Aruak e *kariamã* em nheengatú. Tem como figura central o ser e herói *Mirĩ*, *Kuwai* ou *Yurupary*, nas respectivas línguas. Ele é o dono e do qual derivaram as flautas sagradas que ganham seu nome. Tanto o rito como as flautas ficaram conhecidas pelo nome de *Yurupary*.

Nas histórias dos tukano recebe também o nome de *Wãhti Bisiu*. Por meio de meu pai, inúmeras vezes nós, os filhos, ouvimos as histórias desse personagem. *Wãhti* quer dizer “ser espiritual”. Deste modo ficávamos contrariados quando as pessoas traduziam *wãhti* por “diabo” ou “demônio”, pois segundo as histórias, ele era quem, após ser queimado, deixou as palmeiras da paxiúba que se tornaram as flautas sagradas, assim como muitos ensinamentos e, subiu para a camada do alto através de um estouro com um som que cortou o céu.

A palavra e a noção de *yurupary* foram traduzidas como “diabo”. Pois quando os missionários chegaram no rio Negro trouxeram esse termo, nome de um ser espiritual das florestas entre os povos Tupi da costa brasileira, que foi também erroneamente associado com o demônio cristão. No rio Negro fizeram somente transpor sua visão para a figura espiritual de grande importância na região (Wright, 2013). Em contraposição impuseram a ideia do deus cristão “Tupã”, espírito do trovão entre os Tupi. Já Stradelli (1890b) verificou que *Yurupary* não tem relações com o demônio cristão, mas que se trata de um herói civilizador ou organizador das determinadas sociedades indígenas. O próprio bispo do Amazonas, Frederico Costa (1994:62-3), após percorrer o rio Negro em 1908, reconheceu o erro de leitura e que se tratava de um herói legislador. No entanto, sua atenção não surtiu efeito, persistindo a visão cristã para muitas pessoas. Por outro lado, algumas abordagens antropológicas, mais conscientes, preferem usar o nome próprio do herói na língua, frisando seu verdadeiro caráter. Outras vezes, o termo *Yurupary* é usado como substantivo comum.

Entretanto, com o contato, os povos do rio Negro parecem ter aprendido o nome *Yurupary*, e para os mesmos soou um sentido com as histórias do ser das flautas. Pedindo explicações dos homens mais antigos que sabem as histórias deste ente e consultando minha mãe à respeito das partes que formam a palavra em nheengatú, percebemos que estas indicam o seguinte:

yuru = boca

⁴² “Filhos dos pássaros”. Referência tanto ao rito, às flautas e aos iniciados, devido ao som dos pássaros ser a referência do ideal de sons musicais e quando os mesmos são associados ao estado de pássaros com todos os ornamentos, plumagens e sons musicais – a correta tradução do termo e análise próxima do que dizemos do “estado de pássaros” fora também descrita por S. Hugh-Jones (1979). Na história dos tukano, o herói *Wãhti Bisiu* chega também com inúmeros pássaros ao seu redor. Seu outro nome *Mirĩ* também quer dizer pássaro.

pary = talos ou lascas de palmeira; girau e cerco feitos das lascas de palmeira; parto, nascimento

Desse modo, associou-se, simultaneamente, de um lado *pary* como objeto a partir de pedaços da palmeira, pois as flautas sagradas são feitas a partir da palmeira paxiúba e, de outro lado, *pary* como forma de parto ou nascimento das crianças. Neste segundo caso porque as flautas (como o próprio ser dono das flautas) iniciam ou fazem nascer as crianças para a vida adulta. Nas histórias, o ser *Yurupary* engole os meninos em sua barriga, devido sua desobediência, e os faz sair, vomitando, em forma de osso pela boca, isto é, os faz “nascer” na forma adulta (de osso). Portanto *Yurupary* indica “o ser das flautas que faz nascer pela boca”.

Dessa forma *Yurupary* é uma propriedade masculina que indica capacidade ou poder de gerar filhos/vida social de descendência. Está em contraposição com a menstruação, propriedade feminina que indica a capacidade ou poder de gerar filhos/vida real. Enquanto o ser das flautas (que é as próprias flautas) gesta as crianças em sua barriga e depois as faz nascer pelo órgão da boca – “*pári* pela boca” –, as mulheres gestam as crianças em sua barriga e as fazem nascer pelo órgão genital feminino – “*pári* pela vagina”.

O vocábulo ou ideia de *Yurupary* é interpretado por Stradelli (1929: 497-8), construído de outras informações, a partir de “boca mão sobre” e “tirar da boca” e por fim de “fecho” ou talas usadas para fechar rios e garapés na captura de peixes, como uma “instituição do segredo” só conhecido pelos homens iniciados e que não deve ser revelado para as mulheres e outros. Interpretação que faz certo sentido e que é considerada pelas etnologias contemporâneas sobre a região, pois, de certa forma, o rito, os ensinamentos e toda sua instituição remete segredo. Por outro lado, *yurupary* (*wãhti*) também é usado na região para se referir a certos entes espirituais da mata ou fantasmas, que podem se manifestar provocando assombros, ou mesmo em sonhos, sejam assustadores que paralisam as pessoas, ou como forma de aviso a algo prestes a acontecer – neste último caso também já fora acenado por Stradelli.

Quanto ao rito de puberdade feminino (*a'môyese*), esperamos apresentar algo em trabalho futuro. Do mesmo modo o sistema de agricultura a partir da mandioca, uma característica marcante e essencial para a vida dos povos da região. No entanto, desde já adiantamos que são características que não foram tão atingidas pelo processo colonial e continuam em vigor.

Acima demos uma visão geral do nível ideológico da área do Alto Rio Negro em que podemos perceber que esta área comunga de uma visão cosmológica semelhante para os povos que tratamos. Essa visão envolve crenças, ritos e práticas comuns, que explicam suas

origens e orientam o modo de ser. No entanto, foi nesse campo que a ação missionária foi mais destruidora. No lado brasileiro, deixou pouco espaço para a manutenção dessas tradições.

CAPÍTULO 2

A OCUPAÇÃO TRADICIONAL DOS POVOS INDÍGENAS DO NOROESTE AMAZÔNICO

Neste capítulo, iniciamos apresentando as hipóteses acerca da ocupação da região pelos povos indígenas. Damos prosseguimento referindo possíveis sistemas de integração regional que tenham vigorado no passado e, por fim, como os povos dessa região entendem suas formações através das tradições orais. Todas elas podem ser vistas de forma colaborativa. Devem servir para entender a antiguidade da presença dos atuais povos indígenas, assim como permitir verificar as diversas mobilidades dos grupos familiares ao longo do tempo, seja antes do contato com os europeus, ou a partir de suas políticas que afetaram muitos grupos, por meio de descimentos, aldeamentos, viagens para trabalhos no extrativismo que não tiveram retorno, ou ainda na busca de recursos, como melhores terras e rios para agricultura, caça e pesca; serve ainda para verificar os mais antigos e tradicionais territórios em que os grupos vivem ou deixaram de viver, assim como entender as relações entre os povos da região no passado. Isso para o médio rio Negro tem uma considerável importância, pois aqui estão representantes de todos os três grandes grupos regionais, que são os Nadahup, os Aruak e os Tukano Orientais, pois elas orientam para a verificação e enfoque que pretendemos fazer sobre essa sub-região do rio Negro.

2.1. Hipóteses da ocupação humana no Rio Negro

Pesquisas combinadas de arqueologia, evidências linguísticas e narrativas ancestrais dos povos da região estão levando a discutir algumas hipóteses da ocupação humana antes da chegada dos colonizadores e indicam que o sistema regional do Alto Rio Negro é de origem pré-colonial (Neves, 2005:91; 2012:236; Cayón e Chacon, 2014:213). As pesquisas até agora realizadas sinalizam que os povos Aruak, Tukano e Nadahup estão há, não menos, do que mais de dois mil anos na região do rio Negro e seu entorno (Neves, 2006; 2012; Meira, 2006:191). As indicações contidas nos registros dos primeiros viajantes, os históricos e os dados de registros das políticas de escravidão, capturas, descimentos e massacre nos primeiros séculos (XVII e XVIII), que serão apresentados mais adiante, permitem supor que nessa região a população era bem maior do que se vê atualmente. Dentro deste cenário histórico, muitos povos deixaram também de existir no contato com europeus e brasileiros, em decorrências de escravização, guerras e epidemias. Portanto, havia no passado maior diversidade de povos nessa região.

Percorrendo os rios, entre os quais o próprio rio Negro, o Wayuanã, o Wenewexi e o Teiá, percebe-se muitas extensões de terras desabitadas mas que apresentam paisagens muito antigas, porém ainda identificáveis de que tiveram modificações e guardam sítios com terras pretas. Podemos imaginar como eram ricamente habitados esses rios no passado. Há lugares nos rios Negro, Wayuanã e Teiá com terras pretas e pedaços de cerâmica que afloram nas beiradas ou barrancas. Tivemos oportunidade de ver vasos de cerâmica antiga em nosso próprio povoado no rio Teiá, no povoado Açaituba e sítio Temendawí no rio Negro. Também no bairro Santa Inês, em Santa Isabel, minha própria mãe encontrou machados de pedra e cacos de cerâmica antiga após revirar o solo do terreno. O vizinho, senhor Abrão Fonseca, arapaso, também encontrou machados de pedra a não mais que 1 m de profundidade. Muitas pessoas também encontram esses tipos de machados e cerâmicas na região e referem-se aos primeiros como “pedra de *arú*” e que, segundo os mesmos, “provoca trovão”.

A primeira hipótese sobre a ocupação da região foi elaborada por Nimuendajú (1955:163-6) após passar na área em 1927. Para ele, 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” (Nadahup), 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 Aruak e os 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 Aruak 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 Yurubaxi, Waupés, Isana, Xié e Cassiquiare. Os Tukano teriam vindo de algum lugar do oeste, possivelmente das regiões do Içá e Napo, pois aí ainda se encontram os chamados Tukano Ocidentais que chegaram desalojando os Aruak e continuariam se expandindo.

A esta hipótese, já Galvão (1979b [1959]:152) acenou que os tipos e sucessão de ocupação podem ser aceitáveis mas somente em parte, pois teriam necessidade de evidências arqueológicas, pois “a concentração de aruak no baixo Rio Negro, pode ser indicativa que essa onda migratória tivesse vindo pelo Amazonas e subido aquele rio”. Quanto à inclusão dos yanomami (“uaicá”, “xiriana”) na mesma, considerando que Nimuendajú tenha passado na região em 1927 e publicado seu relatório em 1950, verificamos que até fim da década de 1930 esse grupo não era ainda notícia no rio Negro. De acordo com as histórias orais dos mais velhos, representantes dos povos do rio Negro, somente em fins da década de 1940 é que os

yanomami começam a aparecer nos afluentes Cawaburi e Marauíá e margem norte do médio rio Negro, vindos das regiões de Parima, na Venezuela, por encontrar agora áreas desocupadas pelos antigos habitantes Aruak, diminuídos por séculos de contato com os estrangeiros e, nesse momento, os restantes nas mãos dos padrões de extrativismo e dos missionários salesianos. Portanto, não daria para incluir este grupo na hipótese de Nimuendajú ao lado dos demais que estariam há milhares de anos na região. Por outro lado, ele pode ter adquirido notícias para a época por meio das divulgações dos missionários no rio Negro a partir dos fins de 1940 e, sobretudo, informações nos escritos bem anteriores de Koch-Grünberg, mas para zonas bem distantes da região¹.

Posteriormente, o trabalho de Reichel-Dolmatoff (1985) concluiu, após análise de narrativas de grupos Tukano, que o sistema sociocultural do Waupés poderia ser melhor verificado dentro de uma perspectiva que incluísse os padrões de relações entre os Tukano e os Aruak do noroeste amazônico. Em outro trabalho, Reichel-Dolmatoff (1997 [1985]), considerou tradições orais dos Tukano e sugeriu que, quando estes chegaram ao Waupés, já havia outros povos na área, referidos como *behkára* e *poyá*, respectivamente grupos Aruak e “Makú”. Ao longo do tempo, os Tukano tiveram que prevalecer e se estabelecer sobre estes no território do Waupés, após guerras e conflitos resolvidos por meio de relações de trocas matrimoniais que levaram às regras de exogamia, o aperfeiçoamento da agricultura e a adoção de ritos de origem Aruak. Os *behkarã* são identificados com os *heemadakenai* (“povo da anta”), fratria baniwa do alto Isana – outros, como os waliperi-dakenai referem-se à anta (*heema*) como seu avô. *Behkára/behkarã*, em desana e tukano, são termos para se referir aos baniwa. A referência que encontramos entre os primeiros é que eles assim chamam os segundos por terem verificado que estes comiam carne de cobras *diautikaro* (sucuriyú) e *mahkãpirõ* (espécie sem tradução). No entanto, *behkára/behkarã* estão próximos do tukano *wehkrã* (*wehk*: anta e, *-rã*: povo) e, ainda, de *bwhkrã* (velhos, antigos, avós). Quanto aos Nadahup, estes são, realmente, referidos como *poyá* em desana e, *peorã/posá* em tukano. A questão é que, a discussão acima aponta os Nadahup e Aruak anteriores na região.

Por seu lado, Vidal (1987) verificou para os piapoco (Aruak) que suas histórias orais, narrativas tradicionais e registros escritos indicam que eles em tempos pré-coloniais teriam se deslocado saindo do Aiari (no Isana) até o Guaviare na Colômbia. As discussões de Hill e Wright (1988) como Vidal (1987) e Vidal e Zucchi (2000) indicaram também que cantos

¹ Trata-se dos escritos de Koch-Grünberg, como o volume 3 de *Von Roraima zum Orinoco* [De Roraima ao Orinoco] (1916-1923) e do ensaio *A distribuição dos povos entre rio Branco, Orinoco, rio Negro e Japurá* ([1922] 2006).

cerimoniais dos wakuenai e hohodene (baniwa) sobre as viagens de *Kuwai* (herói criador de grupos Aruak no noroeste amazônico) – por uma vasta área que abrange desde os Andes, a foz do Amazonas e o delta do Orinoco – podem estar relacionados às suas narrativas tradicionais de migração. Os estudos etnohistóricos desenvolvidos por Wright (1992, 2006) estão nessa direção. Primeiramente, a antiga hipótese de Nimuendajú sobre a ocupação dos Aruak 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 dos grupos Aruak/Maipure do Norte, sobretudo dos hohodene (fratria baniwa), e reconstruções linguísticas dos mesmos. 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 Aruak no Isana. 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 e depois sobem o rio Negro e o Waupés ocupando a bacia deste, as tradições Aruak 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-Isana). Nos lugares por onde passou teria deixado a música das flautas para as gerações futuras. Segundo Wright, tudo indica que suas viagens estariam dentro do território histórico dos Aruak no norte amazônico, pois há uma correspondência do mapa de suas viagens com o mapa de distribuição dos grupos dessa família.

De fato, Zucchi (2002:218-9) sugere algumas hipóteses que poderiam explicar a expansão dos Aruak/Maipure do norte no Noroeste Amazônico, a partir da bacia do Isana, pois, segundo a mesma, esta região demonstra evidências de ocupação Proto-Aruak entre 4.000 e 3.500 anos AP (Antes do Presente) 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 e etc., teriam levado a uma segunda dispersão destes Aruak 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 a “escrita topográfica” (petroglifos, “desenhos nas pedras”).

Meira (2005:192) cita estudos arqueológicos mais antigos e que reúnem tanto dados arqueológicos como linguísticos e de tradição oral indígena – Lathrap (1970) e Zucchi (1987), respectivamente – que indicam a presença de Proto-Aruak/Maipure entre 3.000 e 1.000 AC (Antes de Cristo) 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 Isana; os Proto-Baré para o médio, 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 Wayuanã, Marié, Cawaburi e Iá.

Pesquisas mais recentes, com metodologias teóricas reformuladas e interdisciplinares têm revelado novos entendimentos. No rio Negro, ainda há poucas pesquisas de arqueologia. Algumas existentes são apresentadas por Neves (2015:53), que se limitam às regiões do baixo rio Negro e a que foi efetuada pelo próprio Neves (1997) no alto rio Negro, na região do médio Waupés – que veremos à frente. Devido a isso, há ainda muitas lacunas que só virão a ser clareadas por pesquisas futuras na região. No entanto, fontes como de Silva Costa (2009) e Heckenberg et al. (1999) apontam indústria lítica (ferramentas de pedra) de 9.460 AP e sequências de indústria cerâmica entre 6.850 e 400 AP na região do baixo rio Negro.

Um estudo que dá melhores evidências de antiga ocupação humana na bacia do rio Negro vem do trabalho de Neves (2012a) na área de interflúvio do rio Negro e Solimões, quase que defronte à Manaus, chamado sítio Dona Stella, com ocupação que remonta ao início do Holoceno, por volta de 6.500 AC (Neves, 2012a:87). Esta área aponta registro de assentamentos em zonas de campinarana e junto de garapés, em que seus habitantes produziam objetos de pedra, incluindo pontas de projéteis bifaciais, conseguidos a milhares de quilômetros do local. Isso pode elucidar que nesse tempo locais de terra firme com garapés próximos, ou não, aos grandes rios eram habitados. 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 Nadahup no Alto Rio Negro. Segundo o mesmo autor, ao contrário do que se pode pensar, que são modos de vida atrasados ou superados pelo advento da agricultura, os registros arqueológicos indicam se tratar de um modelo de estabilidade surpreendente “com conhecimento sofisticado das florestas e seus recursos, mais ainda entre grupos ribeirinhos como os baré” (Neves, 2015:53).

Anteriormente, para a área do alto rio Negro, Neves (1998) pesquisou a região do médio Waupés e, a partir daí, sugeriu algumas hipóteses sobre a história antes do contato na região. Entre elas é que a ocupação desta por povos Nadahup, Aruak e Tukano é muito antiga, tendo não menos que dois mil anos (Neves, 2005;2012b). Segundo o mesmo, no baixo Waupés foram encontrados sítios antigos de Aruak, que datam de pelo menos 2.550 anos AP (Neves, 2005:93). Por outra parte, algumas narrativas tariana (Aruak) forneceram algumas

pistas que levaram Neves a localizar e escavar um local 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 e publicadas em 1928. Isso comprova ainda outras menções dos tariana, que teriam sido o último grupo Aruak a migrar do rio Aiari (Isana) 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 Aruak ao norte, oeste e leste do Waupés e povos Tukano do Waupés e Apaporis (Neves, 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 que, ao contrário, fez com 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 no 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 da mandioca brava, mas devido aos 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 Aruak – compondo o tipo de “fronteira étnica” sugerido por Wright (1992, 2005). Entre os Tukano nesta fronteira estavam ao menos os arapaso e os mirititapuya. Dos Aruak, com base em evidências históricas e linguísticas disponíveis, Neves (2005) sugere que no baixo Waupés estavam grupos ligados aos baré ou aos warequena. De outro lado, como já visto, um grupo de ancestrais dos tariana teria chegado ao Waupés a partir do Aiari, permanecendo estáveis 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 aos grupos Tukano do Papuri se deslocar para estas localidades. Os wanano 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 hipótese acerca dos Tukano, após revisão das anteriores, empregando as informações arqueológicas, estudos linguísticos e antropológicos, fora apresentada por Cayón e Chacon (2014). Estes, considerando as interações socioculturais dos Tukano e Aruak na região e análises linguísticas entre línguas Tukano e Tukano Ocidentais, dos rios Caquetá, Putumayo e Napo (região fronteira entre Colômbia-Ecuador-Perú), indicam, a partir dos estudos elaborados por Chacon (2013, 2014), que os dois ramos da família Tukano iniciaram sua diferenciação entre 2.000 e 2.500 anos AP, e esta causa está associada com a separação geográfica que tomaram, produzida pela chegada de um contingente de família linguística diferente e propõem "que os Proto-Tukano teriam como lugar de dispersão o interflúvio dos rios Apaporis e Caquetá (Chacon, 2013:236), uma vez que a única região onde existiam remanescentes, ainda nos começos do século XX, de línguas dos dois ramos era o médio Caquetá" (Cayón e Chacon, 2014:110).

A hipótese os fez pensar num grupo até então não muito considerado nos processos de povoamento da região. Trata-se do povo carijona (Karib), que até fins do século XIX ocupou um território que compreendia as partes altas dos rios Waupés e Apaporis, assim como alguns afluentes importantes do médio Caquetá. Este grupo pode ter advindo dos vales interandinos da Colômbia ou desde as Guianas, chegando à região do médio Caquetá separando os Tukano, pois até o século XIX os carijona se relacionavam com seus vizinhos kubewa, no leste, e com os Tukano Ocidentais no oeste (Cayón e Chacon, 2014: 110-11). Segundo os mesmos, outra possibilidade de separação dos Tukano pode derivar da chegada de povos de línguas também diferentes, como os witoto e miraña, que se localizaram entre os rios Caquetá e Putumayo, ainda que a presença Karib possa ser mais antiga, visto a inimizade entre aqueles povos e os carijona ser enquanto estes últimos faziam intercâmbios com os Tukano (2014:210-11). Os autores completam que os Proto-Tukano teriam inicialmente a forma de vida similar aos caçadores-coletores, com agricultura incipiente ou ocasionais e que, ao iniciar os intercâmbios matrimoniais com os Aruak, adquiriram o complexo ritual do yurupary, a vida ribeirinha e o cultivo intensivo da mandioca brava (Cayón e Chacon, 2014:211).

Em seguida, Cayón e Chacon (2014:213), ao cruzar os dados linguísticos Proto-Tukano com as narrativas de alguns de seus representantes atuais sobre a obtenção da

agricultura, sugerem que pode ser que isso tenha ocorrido a partir de grupos originariamente falantes de Aruak que iniciaram a se estabelecer na área há uns 2.500 anos AP (segundo contingente descrito por Zucchi, 2002) e, assumindo a ideia de Neves (2011) de que o presente etnográfico amazônico construiu-se há dois mil anos, seria provável que o sistema regional tenha começado a formar-se durante o primeiro milênio DC.

Portanto, a presença dos grupos indígenas na região é milenar e as formas culturais e de organização social que estes grupos apresentam resultaram das antigas interações entre os mesmos, ou que vêm se constituindo há dois milênios. O rio Negro propriamente dito demonstra ser ocupado há mais de dois mil anos pelos baré, manao e grupos aparentados, que pertencem originariamente à família Aruak e, como verificamos, para muitos autores, aqui teria sido o centro de origem dessas populações, devido a grande quantidade e diversidade de grupos dessa família na região (Neves, 2015).

2.2. Sistemas interétnicos de integração e a etnogênese regional

Ao que vimos acima, para os inícios da construção da configuração do sistema sociocultural do Alto Rio Negro, vem somar-se uma forma de entendimento de estudos que indicam manifestação de redes de integrações de comércio que envolviam grandes extensões da Amazônia a partir do primeiro milênio DC, em que os povos de língua Aruak teriam um papel fundamental (Heckenberg, 2005a; Hornborg, 2005; Hornborg e Hill, 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), descritos pela arqueologia e antropologia, verificados por regiões do Noroeste Amazônico, médio Orinoco, alto Xingu e Caribe, os Aruak 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 (Heckenberg, 2005a, 2005b; Hornborg e Hill, 2011).

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 humana 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 próprio rio Negro, mas numa região 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 Aruak (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 Aruak 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, 2015:56). Segundo Neves (2015:56), as datas obtidas para esse modelo indicam que ele surgiu entre os séculos IX e XII e que a cronologia dos assentamentos onde aparece indicam um movimento do leste para o oeste – isto é, no rio Negro, de sua foz em direção ao alto. Ainda que precise muitas pesquisas, datas mais antigas dessas cerâmicas foram obtidas próximas de Barcelos, embora se considere o alto rio Madeira como o centro de povos que tenham produzido ou iniciado esse modelo e que se tem associado a distribuição da tradição policroma à expansão de grupos falantes da família Tupi pela Amazônia ocidental por volta desse tempo (Neves, 2015:56), ainda que não tenham penetrado no rio Negro. 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 Aruak 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 Aruak tinham políticas de interação pacífica com diversos povos de outras línguas na região.

Nesse sistema de intercâmbio, de acordo com as análises de Cayón e Chacon (2014:214-5), 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 apoiada pelos registros das cerâmicas para guardar bebidas como o caxiri. De acordo com os mesmos autores, apesar da chegada dos grupos Tupi na Amazônia ter tido muitos efeitos, parece que a rede comercial não foi muito afetada, como pode se ver pelas 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 causados pelo contato, com seus sucessivos e desastrosos ciclos extrativos.

Levando em conta um diálogo entre estudos antropológicos, linguísticos, arqueológicos, ecológicos e pesquisa de arquivos históricos, a partir dos anos 1980, iniciou-se pesquisas dentro de um entendimento que concebe um “sistema regional de integração” na região, noção que busca mostrar a importância de uma perspectiva que pudesse dar direção a um entendimento do sistema social contemporâneo do Alto Rio Negro (cf. Jackson, 1983; Wright, 2005). 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. Segundo Neves (2005:73), os sistemas regionais da Amazônia podem ser caracterizados por uma série de aspectos básicos:

Em primeiro lugar, são multiétnicos, sendo a língua um importante marcador étnico. Em segundo lugar, são integrados por atividades religiosas periódicas e também por redes de comércio, neste caso com produção especializada de diferentes tipos de mercadoria, utilitárias e não utilitárias. Em terceiro lugar, como o nome indica, estes são sistemas regionais onde interagem regularmente populações locais dispersas em aldeias às vezes localizadas dezenas de quilômetros de distância.

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 tem sido descrito em seu sistema regional. Entre o médio e o alto rio Negro, ainda hoje, é possível verificar estes tipos de interações, seja nos casamentos, nas mobilidades, nas viagens à procura de tratamento de doenças por meio de “benzimentos”, nas trocas de objetos, sobretudo, dos relacionados ao sistema de processamento da mandioca.

Pesquisas de cunho histórico (Sweet, 1974; Farage, 1991; Vidal e Zucchi, 2000; Wright, 2005) verificaram que intensos eram o comércio e a interação entre os povos do rio Negro até os tempos de pré-contato. Aqui participavam intensamente os povos Aruak, especialmente os manao, guaypunaves 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 guaypunaves, baré e manao existiam celebrações de rituais de encontro

dos visitantes e de 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 processos culturais e, ao mesmo tempo, políticos dos povos para criar identidades em contextos gerais de mudança radical e descontinuidade (Vidal, 1993; Hill, 1996a, Wright, 2005).

Por outro lado, Vidal e Zucchi (1999) e Vidal (2002), verificaram a questão na 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. Isso inspirou Wright (2005) a analisar uma série de acontecimentos no rio Negro dentro dessa ideia, inclusive considerar o movimento indígena (FOIRN) dos últimos anos nessa linha.

Sobre a história dos povos do Alto Rio Negro, Wright (1980) parece inaugurar uma forma de análise em que toma as histórias orais dos baniwa integradas com análises de fontes escritas. Wright (1980, 2005) 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 das etnologias, arqueologia e documentos do século XVIII inéditos até então, para verificar as primeiras ações dos portugueses na região, principalmente a escravização, e como os povos indígenas foram afetados e, em que tipo de circunstâncias puderam desenvolver estratégias mediadas por padrões culturais que estavam sendo ressignificados.

Os estudos sobre a história, o ritual e as narrativas indígenas de Wright e Hill (1986) e Hill e Wright (1988) apontaram que os wakuenai e baniwa tiveram uma longa história de relações intétnicas quando portugueses e espanhóis avançaram na região e, que essa história está imbricada numa série de discursos e falas rituais. De nossa parte, tanto analisando as publicações de narradores indígenas da região, como ouvindo as histórias orais de velhos conhecedores, percebemos como suas narrativas além de contar sobre o surgimento, a distribuição dos grupos e os feitos dos antepassados, acabam também colocando histórias do contato, as viagens a partir de relações com os estrangeiros e as práticas de violências que os mesmos executavam na região.

Por fim, como forma de verificar essa rede de comércio nos períodos em que os europeus iniciaram a avançar na região, tomemos a descrição feita pelo padre jesuíta Samuel Fritz (2006), em 1689, no médio Solimões, quando se encontrava entre os jurimáguas. É um

dos poucos registros que se possui sobre os manao que situavam-se no médio rio Negro (e afluentes como o Darahá e o Yurubaxi), pois há muitas menções desse povo relativos ao comércio que executavam em grande extensão, ao uso de rotas do Yurubaxi ao Japurá e, sobre seus embates contra a penetração portuguesa no rio Negro no século XVIII, porém difíceis relatos presenciados. Neste podemos perceber, ao mesmo tempo, além dos itens comercializados, as características dos manao e a rota utilizada pelos mesmos entre o Alto Rio Negro, o Yurubaxi, o Japurá e o Solimões, aspectos estes que também podem colaborar com nossa exposição à frente do histórico dos povos no rio Negro. Segundo Fritz (2006:78-82):

[...] veio comerciar com os Jurimáguas, em umas dez canoas, uma tropa de Manaves², índios gentios. [...] São esses índios Manaves muito valentes e temidos dos gentios vizinhos, e fizeram frente há anos a uma tropa portuguesa. Sua arma é arco e flecha envenenada; não criam cabelo, dizem, para que não tenham por onde possam ser agarrados nas peles; andam nus; a fronte até as orelhas tingem com uma resina preta, semelhante ao bálsamo³. Suas terras estão para as bandas do Norte sobre um riacho chamado *Jurubets*⁴, onde se chega pelo rio Japurá⁵. Saem de ordinário no tempo da enchente, porque então os dois rios se comunicam, de modo que podem, em canoas, penetrar do Jurubets no Japurá. O comércio que têm esses Manaves com os Aisuares, Ibanomas e Jurimáguas⁶ consta de umas lâminas de ouro, vermelhão, raladores de *Yuca*, redes *cachibanco*, com outros gêneros de cestinhos e *macanas* que lavram curiosamente. O ouro não o tiram eles, mas vão resgatá-lo, navegando o rio Iquiari; e este é o rio, entre tais gentios, muito afamado de ouro.

Podemos ver aqui alguns itens comercializados como lâminas de ouro, vermelhão (possivelmente tinta de carayurú), raladores de *yuca* (mandioca), redes de *cachibanco* (tucum), cestinhos e *macanas* (cacetes ou tacapes). O rio mencionado “Iquiari” pode ser o rio Caiari-Waupés, em que estavam os tariana que podiam conseguir ouro de outros povos próximos dos Andes. Os raladores de mandioca podiam ser conseguidos também com os tariana após ser repassados para esses dos baniwa do Aiari-Isana ou diretamente dos baniwa no próprio Waupés ou no Isana.

Desse modo, tanto o ponto sobre a ocupação milenar e este, sobre as redes de comércio, demonstram complexas dinâmicas de interações entre os povos da região que existiram no passado. Por outro lado, esclarece também, que há uma visão equivocada sobre as regiões da Amazônia. Pois, costuma-se imaginar esta região como vazia, com grandes rios inabitados, que parece impossível pensar em complexas interações sociais, muito menos que

² Trata-se dos manao, escrito também “manãos”, “manaós”, “managús” (este último por padre Acuña em *Nuevo Descubrimiento del gran Rio de las Amazonas*).

³ Tinta de genipapo.

⁴ Rio Jurubaxi/Yurubaxi.

⁵ Rio Japurá.

⁶ Aisuares, Ibanomas e Jurimáguas – são grupos catequisados pelos jesuítas entre os anos de 1683 e 1727, hoje inexistentes ou de difícil identificação, que estavam situados entre os rios Solimões, Tefê, Coari e Purus.

aí existiram sistemas de intercâmbios que integravam diversos povos, com línguas e costumes diferentes, com acordos mútuos de políticas pacíficas. Até mesmo hoje as interações multiétnicas e relações de trocas acontecem na região do rio Negro, no entanto, parecem estar invisíveis aos olhos estrangeiros. No entanto, as marcas do passado nas paisagens e as relações e práticas culturais ainda vividas revelam complexas dinâmicas que não se apagam.

2.3. A origem segundo a visão dos povos da região

Até agora vimos como as pesquisas situam os povos da região do rio Negro dentro de uma perspectiva que nos ajuda a entender muitas questões históricas. Elas passaram inclusive nos últimos tempos a dar uma maior relevância às narrativas orais tradicionais dos povos da região, pois estas as ajudam tanto no entendimento de suas organizações sociais como a chegar a muitos entendimentos sobre o passado, inclusive oferecendo pistas para avanço de novos trabalhos. Vê-se que as duas formas de entendimento podem ser relacionadas, pois elas não se excluem. Pelo contrário, as informações científicas ocidentais e as narrativas orais e conhecimentos tradicionais dos povos da região se complementam, pois favorecem entendimentos combinados e ainda mais ricos.

As narrativas indicam como os povos da região pensam sua origem e início das coisas, consideram seus territórios tradicionais, instituições, organizações sociais ou relações interétnicas, ética, mobilidades antigas etc. Serve muito nos dias atuais e, ainda para fins desse trabalho, para entender a passagem das formas de vida antiga para as mudanças causadas pela chegada dos estrangeiros e as dispersões dos grupos a partir desse momento.

Segundo análises de Severi (2004, 2014) e de S. Hugh-Jones (2012), a fala e a imagem articuladas por uma apropriada técnica de memória, numa linguagem de pensamento simbólico ou xamânico, prevaleceu como uma rica alternativa entre muitas sociedades sobre o sistema da escrita. E, que tal forma de saber, opera por estabilizar uma relação de sistemas ordenados de elementos iconográficos diversos. Em nossa percepção, isso parece ter permitido os complexos e diversificados modos de construção de conhecimento encontrados entre muitos povos indígenas na Amazônia.

Tanto as histórias das origens como os ensinamentos e ritos não eram registrados em livros, mas gravados e exercitados na memória e no repasse de uma geração para outra. As sociedades do rio Negro, como da Amazônia em geral, desenvolveram outras formas de garantir suas tradições e conhecimentos, conforme seu modo de vida e, este modo de viver não necessitou da arte da escrita no passado. O que fizeram foi desenvolver uma sofisticada arte da narrativa mnemônica (técnica de memória e arte de narrar as histórias).

Assim como tantos outros, os povos do rio Negro têm sua história das origens, que contam como foram criados o mundo, os grupos humanos e a distribuição de seus territórios. Entre estes, os grupos da região destacam as divisões ou repartições a partir do nascimento de cada representante. Como são três famílias maiores diferentes (Aruak, Tukano e Nadahup), as histórias de suas origens são também diferentes. Por sua vez, cada coletivo ou povo dentro dessas famílias maiores tem ainda suas histórias das origens diferentes entre si. No entanto, em muitos aspectos têm proximidades. Ou seja, cada grupo que compõe cada família tem semelhanças em suas narrativas e, ao mesmo tempo, variantes. E, como cada grupo é formado por muitos outros subgrupos há ainda variantes internas dentro do mesmo. Essas variantes indicarão peculiaridades, especialidades, direções, experiências e conhecimentos diferentes que tomaram cada grupo. Portanto, uma variante não deslegitima a outra, pois depende de quem a conta, isto é, do grupo, do subgrupo, da família, da pessoa, nível de conhecimento de quem conta e, dos pontos que serão enfocados. Por isso, podem haver histórias semelhantes, mas ao mesmo tempo com pontos diferentes sobre uma mesma origem, história de lugar, um mesmo personagem etc., ou encontrar histórias ou personagens que se aproximam de outras histórias e outros personagens e, assim, por diante.

O nível ou forma de colonização implantada há cerca de três séculos na região fez que muitos grupos perdessem suas histórias tradicionais ou partes dessas. Isso provocou que muitos grupos familiares nos últimos anos procurassem registrar suas narrativas na forma de escrita, pois o contexto contemporâneo ameaçava e ameaça fazer com que estas histórias e outras tradições desapareçam completamente. Dessa forma surgiram escritos dessas tradições por parte dos próprios conhecedores indígenas da região, que estão voltados para a guarda e repasse desses conhecimentos às novas e futuras gerações. Trata-se de uma preocupação de deixar as narrativas e outros conhecimentos para filhos e netos. Entre estes escritos, uma parte significativa de 8 volumes foi publicada na *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* pela FOIRN, com:

- 3 versões dos desana: Umusi Pãrökumu e Tõrãmu Kehíri/Firmiano Lana e Luis Lana ([1980] 1995), clã *Kehíripõrã*; Diakuru e Kisibi/Américo Fernandes e Durvalino Fernandes (1996, 2006), clã *Wari Dihputiro Põrã*; e Tõrãmu Bayaru e Guahari Ye Mi/Wenceslau Galvão e Raimundo Galvão (2004), clã *Guahari Diputiro Porá*.
- 2 versões dos tukano: Ñahuri e Kũmarõ/Miguel Azevedo e Antenor Azevedo (2003), clã *Hausirõ Porã*; e Akãto e Kĩ'mãro/Moisés Maia e Tiago Maia (2004), clã *Oyé*.

- 1 versão dos baniwa: José Cornélio, Ricardo Fontes, Manuel da Silva, Marcos da Silva, Luís Manuel, Inocêncio da Silva, Maria (1999), *Hohodene* e *Walipere-Dakenai*.
- 1 versão dos tariana: Manuel Marcos Barbosa e Adriano Manuel Garcia/ Kedali e Kali (2000), clã *Kabana-idakena-yanapere*.

À esta coleção soma-se ainda outras publicações, como:

- dos tukano: Marcos Sierra e Manuel Sierra ([1954] 2009)⁷, clã *Uremiri Sararó*, do rio Paca (no Papuri colombiano); Séríbi/Gabriel Gentil (2000, 2005), clã *Yeparãsui Pãresí (Batí-tororã)*; Doéthiro/Álvaro Tukano (2017), clã *Uremiri Áhusiro Porã*.
- dos tariana: Miguel Moreira e Angelo Moreira (1994).
- dos tuyuka: uma publicação sintética, contendo origens e outras explicações, por vários organizadores, publicada em AETU/Associação Escola Indígena Utapinopona Tuyuka (2005).
- uma publicação sintética, por vários organizadores e colaboradores em Crispiano Carvalho et al. (2004), conteúdo origens e outras explicações dos tukano, desana, piratapuya, uanana, arapaso, tuyuka e tariana, da região do Waupés e Papuri.
- dos baré: Bráz França (2015) – uma das poucas versões conhecidas desse povo.

Algumas versões, tanto das origens como de outras histórias dos grupos acima e de outros, foram registradas e estão integradas por trabalhos de etnografias, publicação de missionários e relatos de viajantes na região.

Em muitas ocasiões estas narrativas são descritas como “mito”. No pensamento popular da sociedade ocidental, este termo pode remeter a uma coisa há bastante tempo superada pelo homem de uma sociedade “moderna” e, portanto, de nenhum valor para seu interesse; quando mencionado atribuído somente aos povos considerados “primitivos” da antiguidade beirando a pré-história ou aos povos indígenas dos dias de hoje; na linguagem corrente transformado em termo que denota “mentira” e “ilusão”.

Entendemos que se iniciou já uma corrosiva crítica “racionalista” a uma tradição mitológica dentro do próprio seio da cultura ocidental, ou seja, na cultura grega, por volta dos anos 500 a 300 AC. O confronto da filosofia ocidental com sua própria tradição desqualificou esse modo de entendimento. Ainda nos dias de hoje algumas análises, até mesmo

⁷ Na verdade, foi publicada como levantamento e registro feito por Marc Fulop (2009) e se encontra como sob sua autoria. Sua primeira publicação está como: FULOP, Marc. 1954. *Aspectos de la cultura tucana: cosmogonia*. Revista Colombiana de Antropología, v. 3. Bogotá, pp. 97-137.

antropológicas, referem que os povos indígenas têm cosmologias para marcar a ideia de que os povos ocidentais possuem ciência, como afirma Ramos (2015).

No entanto, ao buscarmos compreender o que exatamente é este fenômeno, manifesta-se um importante componente para o entendimento do homem. Trata-se de narrativas que situam os povos dentro de seu universo. Pois é assim que elas são percebidas, vividas, significadas e atualizadas. Entre os povos do rio Negro, os especialistas rituais exercem uma importante função, oferecendo à cultura do povo valores e significados por meio da guarda e da execução das narrativas. Nos dias atuais, muitas famílias repassam cada vez menos as tradições e, entre essas, as narrativas de seu povo aos filhos e netos. Estes são enviados às escolas onde aprendem as narrativas e histórias de povos colonizadores.

A palavra “mito”, quando passado pelo filtro da crítica e entendido o sentido das narrativas não tem problema em seu uso. O termo mito procede do grego *μῦθος*⁸. O mito, ou narrativa (termo usado por nós), é por onde é feita a leitura da realidade “vista”, “vivida” e transmitida por muitas culturas, que fazem uso da escrita ou não. O termo mito pode designar tanto narrativa (conto), discurso, tradição oral e/ou escrita, como estilo cultural, em que as culturas comunicam suas visões acerca do universo, do homem e da sociedade; para os povos das diferentes sociedades ele confere significado e valor à existência. Por sua vez, a palavra “mitologia” designa o conjunto de mitos que um povo imaginou e o estudo dos mesmos. No mito ou narrativa esconde-se um aspecto que encerra uma verdade expressa através de uma narração simbólica. Para os povos do rio Negro, as narrativas tratam das histórias do princípio, formação da humanidade e aquisição de conhecimentos; são, ao mesmo tempo, a base do conhecimento filosófico, científico, xamânico, cotidiano, das relações sociais etc.

A título de exemplo, para discussão adiante, vamos agora para uma das diversas histórias das origens dos muitos grupos existentes na região. Não temos como nos ater às extensões das narrativas e seus pormenores. Usamos apenas uma pequena parte, citações de algumas publicações e conversas pessoais. Depois comentamos somente alguns aspectos que consideramos relevantes.

Tomamos exemplo de um grupo Tukano, que têm proximidade em suas narrativas com outros grupos da mesma família. Os grupos Tukano são de grandes proporções no médio rio Negro, sobre os quais vamos nos deter no fim dessa dissertação, de muitos modos mantêm

⁸ Conforme I. Pereira (1990), *μῦθος* = “palavra, discurso; ação de recitar, de dizer um discurso; rumor; anúncio, mensagem; diálogo, conversação; conselho, ordem, prescrição; resolução, projecto, lenda, conto fabuloso, mito; fábula, apólogo”.

laços estreitos entre si. Tanto aos demais grupos dessa família como aos outros, consideramos as narrativas próprias e também recomendamos as publicações referidas acima.

2.3.1. Dos tukano (*Ye'pamahsã*)

O nome do povo tukano se chama *Ye'pamahsã* (Gente da Terra) e seu apelido popular é *Dahsea* (Tukanos) – se diz que, quando as mulheres desana iniciaram a casar-se com os tukano, viram que seu pessoal estava sempre pondo alguma fruta na boca e, assim, disseram “essa gente é como tuano”. Ao longo dos últimos anos, busquei verificar as narrativas tradicionais junto às pessoas mais velhas e conhecedoras das tradições tukano. Como foi dito (cf. Introdução), pude ouvir as histórias (*kihti*) dos tukano por meio de meu avô paterno *Doéthiro* Matias Sarmiento e, após sua morte, mais especificamente por meio de meu pai *Yaikewero* Adriano Sarmiento. Estas são histórias de inúmeros personagens entre deuses, heróis e antepassados.

Entretanto, as histórias que se referem sobre a criação do mundo e a viagem de transformação são pouco referidas, ou são selecionadas somente algumas partes para crianças e jovens. Outras histórias também são segredos e não são contadas, outras ainda são contadas, porém sem se ensinar os meios de acioná-las, sendo conhecidos só pelos velhos e especialistas. Estas partes, como as que se referem às histórias próprias do clã, são repassadas melhor quando a pessoa vai se tornando mais madura, com responsabilidade, interesse e capacidade de entender, guardar e repassar.

Por isso, a partir da juventude tive que perguntar diretamente ao meu pai muitas outras histórias, ou pedir que repetisse as que já ouvira para entender e gravá-las melhor. Outras vezes, procurei outros tios paternos, primos legítimos de meu pai, que são do mesmo clã. Ainda outras vezes, perguntei para outros tukano de outros clãs maiores ou menores, seja em Santa Isabel, São Gabriel e nas regiões de Pari-Cachoeira (2006) e Iawareté (2007), em ocasiões de viagens. Iniciei esse modo de interesse pelas narrativas por volta do ano de 2004. A partir desse tempo, pude verificar ainda as publicações em forma de livros por outros tukano e, também, de outros grupos aparentados. Pesquisei e verifiquei outras publicações de histórias tukano e de outros grupos próximos publicados por antropólogos e missionários, além das que estão integradas aos trabalhos etnográficos.

Desse modo, damos aqui somente uma síntese da origem dos tukano. Assim, de acordo com o pensamento dos *Ye'pamahsã*, tukano, os coletivos étnicos do Noroeste Amazônico formaram-se a partir das ações do Avô do Mundo (*Um#koho Yêk#*) e da Avó do Mundo (*Um#koho Yêko*), e dos deuses do princípio (*ô'amarã*, como *Ye'pa Ô'ak#* e outros).

Eles formaram a primeira humanidade (*Pa'muri Mahsã*). E, estes iniciaram uma viagem de transformação/evolução da humanidade há milhares de anos, que iniciou num ponto chamado Lago de Leite (*Õhpeko Dihtara*) e percorreu o rio Negro primordial, o Rio de Leite (*Õhpeko Diá*), por meio da Canoa de Transformação (*Pa'muri Yuhkusu*), uma grande canoa que se confundia ao mesmo tempo com formato de cobra, expelindo múltiplos sons musicais. No decorrer da viagem foram parando em diversos lugares, chamados Casas de Transformação (*Pa'muri Wi'i*) e, nessas Casas, essa gente ia fazendo cerimônias e festas (dabucury), adquirindo conhecimentos, sabedorias e elementos culturais, feitos que são lembrados com seus significados nos dias atuais.

No que se refere aos arredores de Santa Isabel, os antepassados na Canoa de Transformação foram parando em muitos lugares, Casas de Transformação (entendidas também como Casas de Cerimônia de “Benzimento”), como Temendawí, Serrinha, Santa Isabel, laje de pedra de Tapurukuara, Kuatia (acima da foz do Wayuanã), Monte Alegre, Paricatuba, foz do Wenewexi, Paxikuari (abaixo da foz do Teiá), entrada do Téia, entrada do Marauiá, Abianá, Serra do Jacamim, Taiasú, laje de pedra abaixo de Masarabi e, assim, por diante. Muitos locais onde paravam hoje são cidades como Manaus, Barcelos, Santa Isabel e São Gabriel; outros são povoados e sítios; outros são entradas de rios, “pedrais”, cachoeiras, paragens, estirões etc.

De acordo com os tukano *Di'pé Porã*, Adriano Sarmiento e Adão Figueiredo⁹ (2016), e *Pamô Porã* Graciliano Pena (2016), a viagem fora conduzida por *Buhtuyari Õ'ak* (Deus Formador) e tinha *Waúro* como chefe maior de todos os tukano e demais povos indígenas. Resumindo, no que se refere à região referida, conta-se que durante a passagem dos *Pa'muri Mahsã* na Canoa de Transformação pelo médio rio Negro, nas imediações onde hoje está a ilha de Tamakuaré, surgiu para aquela gente um grande mau cheiro conduzido pelo ar. Em seguida, eles começaram sentir dores nos dentes. Eram os sinais de Gente-Tapuru/Larva (*Behkoa Mahsã* ou *Pihkõro Mahsã*) que logo avistaram no lugar de Tapurukuara¹⁰ (*Behkoa Peeri* ou *Diá Pehkoap Wi'i*), prontos e querendo comer os dentes do pessoal. Essa Gente-Tapuru estava braba e armada, que os *Pa'muri Mahsã* enfrentaram não conseguindo vencê-la para passar adiante. Assim tiveram que recuar tentando fazer outras rotas com a Canoa de Transformação. Foi assim a origem das duas grandes ilhas, Tamakuaré e Ilha Grande, situadas

⁹ Respectivamente, pai e tio do autor deste trabalho. Os dois são primos.

¹⁰ O local de Tapurukuara é uma laje de pedra, numa corredeira de uma ilha logo acima de Santa Isabel, na qual durante a seca encontram-se os buracos na pedra dos quais teriam saído os tapurus. Diz-se que antigamente não se comiam os peixes do local porque podia ser causa de muitas doenças, além de que assim é explicada a origem das dores e apodrecimento dos dentes, pois são aqueles tapurus que consomem e provocam a cárie.

uma abaixo e outra em frente ao local de Santa Isabel, pois foram pelo lado direito do rio abrindo caminho, hoje chamado de Paranã do Wenewexi, onde estão outros locais que também pararam. Quando chegaram onde está a entrada do Teiá retornaram ao curso do rio Negro¹¹. Outros locais também têm suas histórias. Por exemplo, em Paricatuba pararam para se abastecer de paricá, no Marauiá pararam para pegar puçanga (por isso se chama “Marauiá”), na laje de pedra abaixo do porto de Masarabi pararam e fizeram um grande dabucury (por isso existem as marcas nas pedras, onde o barco parou e onde fizeram muita dança). Existem outras versões, inclusive dadas por esses próprios tukano.

Assim, após passarem por estes locais e outros acima, entraram no Caiari-Wapés (*Diá Pohsa*). Tiveram seu ponto máximo quando saíram definitivamente para a terra a partir do buraco da cachoeira de Ipanoré (*Tõpa-durí*) no médio Caiari-Wapés, alto rio Negro. Cada chefe ancestral foi saindo para a terra por uma ordem subsequente (hierarquia que é considerada hoje) representando os povos existentes no Alto Rio Negro.

Segundo os *Di'pé Porã*, Adriano Sarmiento e Adão Figueiredo (2016), iniciaram a saída os tukano, os desana, os piratapuya, os tuyuka e, assim, sucessivamente, os demais povos da região e, por fim, o representante dos brancos. Entre os clãs tukano saíram primeiro *Wauro*, *O'akahpea*, *Oyé*, *Yeparãsui Pãresí*, *Pamô Porã*, *Mimi Si'pé Porã*, *Di'pé Porã* e, assim todos os clãs familiares dos tukano¹². De acordo com os mesmos narradores:

Depois que os povos saíram... *Buhtuyari Ô'ak* colocou muitas coisas aí. Colocou flecha, arco, akangatara¹³, colares, enfeites (*bahsa busa*)... tudo já tinha, peneira, cumatá¹⁴, essas coisas... Tinha até uma espingarda (*pehkaw*). Para nós já tinha tudo: flechas, colares, akangatara, peneira. Espingarda também já estava aí. No meio tinha branco (*pehkasã*). Esse também já estava aí.

Então, *Ô'akü* virou para nosso povo e disse: “Olha, está tudo aqui. Tem akangatara, arco, flecha, instrumentos... Tem espingarda também”, falou para os tukano. “Escolhe aqui o que vocês vão pegar, ou esse instrumento akangatara (*maha porari*) ou essa espingarda (*pehkaw*)”, ele mandou. Mandou primeiramente para nós. Aí em vez de pegar arma, foram pegando akangatara, colares, enfeites, flechas, essas coisas assim. Nosso povo, os indígenas (*poterikãharã*), pegou só essas coisas. Pegaram e ficaram aí. Então chegou a vez daquele branco. *Ô'ak* disse para este: “E você? Chegou a sua vez agora”. E, logo ele correu pegou espingarda. Era branco, tinha barba, sobrancelhas, braços e corpo peludo. E, assim que ele pegou aquela espingarda, deu três tiros: o primeiro para o lado de cima (oeste), o segundo para o lado de baixo (leste) e o terceiro para o alto. Foi páahh! páahh! páahh! Naquela hora os povos que pegaram akangatara, os indígenas, caíram no chão, ficaram com medo,

¹¹ Ver ainda, para esse trecho, a versão dos tukano *Búbera Porã* na dissertação de J.R. Barreto (2012:95-6).

¹² Como dissemos, cada grupo tem sua forma de contar, com nomes próprios e ordem de nascimento dos grupos que podem estar também de forma diferente.

¹³ Akangatara (termo em nheengatú para ornamento de cabeça usado pelos homens nas danças, conhecido também como cocá).

¹⁴ Peneira (cestaria em formato quadrado com malhas espaçadas para granular a massa da mandioca); cumatá cestaria em formato circular com malhas juntas para passar/coar o líquido da mandioca) – além de sua moldura lateral, ambas são tecidas com lasquinhas de arumã, uma espécie de cana com colmo liso e reto (*ischnosiphon sp.*).

ficaram apavorados. Então, *Õ'ak#* disse para ele: “É você mesmo!? Eu sabia! Você vai dominar a Terra e os povos!?” E, assim, deu um empurrão nele. “Vai para lá!” disse-lhe, como se tivesse ficado com raiva dele, no sentido de que ele sabia que este é que ia dominar a Terra e os povos. “Você vai ser demais, muito esperto!” então ele caiu. Depois disso, esse branco ficou ainda um tempo, antes de ir embora.

[...] Assim, continuando, as pessoas foram aprendendo a fazer cerâmicas e outras coisas. E, como *Õ'ak#* estava aí, ele foi ensinando como os povos viver, dando conselhos, ensinando a fazer roça. [Nesse momento *Õ'ak#* ensina a fazer roça, a primeira por meio de seus poderes divinos e, como os humanos devem fazer].

Como o branco ainda estava aí, quando as pessoas estavam fazendo as cerâmicas, como panelas, bacias de barro... cestarias e outras coisas, ele ficava olhando e pensou em não fazer peneiras, cumatá, essas coisas. Ele disse: “Essas coisas são de vocês”. E disse mais para o pessoal: “Agora vou embora, vou para o rumo de baixo (leste). Como estou vendo que vocês estão fazendo aí as coisas de barro, eu vou mandar as coisas para vocês de lá feitas de ferro, panela de ferro e outras coisas como essas. Assim, um dia eu vou voltar”. Desse modo, ele foi embora. Calcula-se que ele tenha ido para o rumo da Europa, porque aqui no Brasil, naquele tempo só existia indígena.

Outras versões publicadas (cf. as referências dos tukano acima), ou não, referem outros grupos na saída de Transformação de forma que completam todos os povos da região. Se diz, ainda, que após os ancestrais saírem do Buraco de Transformação (*Pa'm#ri Pee*), este buraco borbulhou como se estivesse fervendo. O chefe dos tukano, então, mandou que os *Pa'm#ri Mahsã* se banhassem naquela água. Mas como eles tiveram medo, o caçula, diferentemente, atirou-se completamente na água, saindo transformado e diferente dos demais, com a pele mais clara, mais forte e corajoso (Ak#to e K#m#ro/Maia e Maia, 2004:45), o que marcaria sua forma de se posicionar no mundo. Este é o ancestral dos brancos, *pehkasã* (“gente do fogo”). Os indígenas quando sondaram aquela água encostaram somente as palmas das mãos e as plantas dos pés (por isso estas partes do corpo são mais claras), mas já não tinha o mesmo poder de transformação.

Algumas outras versões (como de Doéthiro/Tukano, 2017:67) ainda dizem que o ancestral dos negros, *we'e-mahsã* (gente-jenipapo), também estava lá e quis imitar o primeiro, se jogou naquela água, mas saiu com a pele escura, pois tomou banho na tinta deixada pelo anterior. Também outros tukano, por exemplo, como os *Oyé Ak#to* e *K#m#ro/Moisés Maia* e *Tiago Maia* (2004:47-8), dizem que a Canoa de Transformação (*Pa'm#ri Pirõ Yuhkis#*) foi deixar os ancestrais dos brancos, dos negros, dos chineses e dos japoneses nos seus respectivos continentes, ou seja, na Europa, na África e na Ásia.

Continuando, segundo as narrativas dos tukano Adriano Sarmiento e Adão Figueiredo (2016), após a saída/expulsão do branco da área, *Õ'ak#* ficou ainda um tempo entre os povos ensinando. Depois viu que já tinha deixado os ensinamentos e resolveu ir para a camada do alto. Os povos prosseguiram ainda aprendendo e socializando entre si. Com o tempo, cada grupo foi buscando seus territórios. Assim, cada um teve suas especialidades, peculiaridades,

línguas e seus territórios. Os tukano (*Ye'pamahsã*) foram primeiramente para o seu território tradicional no rio Papuri.

No entanto, muitos grupos tukano, como tantos povos na região, com a chegada (“volta”) dos brancos/*pehkasã* (“gente da arma de fogo”), a partir do início do século XVIII, desapareceram. O grupo do *Waúro*, por exemplo, chefe maior (*wiog#*) dos tukano, após defender seu povo, foi capturado, levado prisioneiro para baixo e “por lá seus descendentes se acabaram” (Adriano Sarmiento, 2016 – informação pessoal). Os demais coletivos tukano, e outros da família Tukano Oriental, quando contam, também ressaltam o branco tomando a espingarda e disparando tiros, pois é assim a primeira imagem dos brancos para muitos povos indígenas.

Com o tempo, após centenas de anos, alguns grupos se deslocaram do Papuri para o Tiquié e o Waupés. Atualmente esse povo está localizado, sobretudo, nessas três sub-regiões e, também, da foz desse último até as imediações do médio rio Negro, com presença de moradores nas cidades de São Gabriel, Santa Isabel, Barcelos e, ainda, Manaus. Na região de Santa Isabel, é o grupo mais representativo dos Tukano Orientais hoje.

Como se vê, as narrativas ou histórias tradicionais ajudam os povos a se situar no mundo. Elas são construções de milhares de anos, através de acontecimentos que se deram no passado distante, mas que, ao mesmo tempo, são atualizadas e ressignificadas no presente ou pelos acontecimentos contemporâneos.

Há muitos paralelos entre as tradições orais dos diferentes grupos, o que marca uma característica dos povos do Alto Rio Negro, seja Aruak, Tukano ou Nadahup. Percebemos como os acontecimentos das narrativas desses povos se desenvolvem dentro da geografia dos rios Negro, Isana e Waupés. São regiões significativas e podem ser pensadas como integradas na perspectiva dos povos da região. Os baniwa tem como referência da formação do mundo e da humanidade o Isana, tendo o local de Hípana no Aiari o ponto de surgimento dos antepassados dos grupos atuais e, ainda, sugestões de andanças de seus heróis por uma ampla área que pode ser o Noroeste Amazônico (cf. Cornélio et al., 1999 – publicação dos *Hohodeni e Walipere-Dakenai*). Os baré remetem muitas histórias de seus heróis e ancestrais que envolvem desde o Aiari no Isana até o médio rio Negro, ou da foz do rio Negro até o Isana, dentro de um mesmo território (cf. França, 2015; Brandão de Amorim, 1928:169-80; José Roberto, 1928). Os tukano, por sua vez, marcam a geografia da região, que vai de regiões anteriores (como o Amazonas), entrando e percorrendo os rios Negro e Waupés, parando em diversos lugares ao longo da história, até emergirem em Ipanoré, na cachoeira de Urubuquara, no médio Waupés.

No que se refere aos Tukano, levando em conta o que foi visto sobre as hipóteses de sua ocupação na área, temos elaborações acadêmicas que indicam os Tukano que chegaram no Waupés a partir de um ponto do oeste, fazendo, se imagina, o percurso por terra ou cabeceiras de rios. Por outro lado, temos uma elaboração de narrativas tradicionais que indicam que os Tukano vieram do leste pelo rio Negro, chegando ao Waupés. Nesta, eles fazem o percurso por navegação. Há poucas menções nos inícios que tenham partido do oeste e antes baixado pelo rio Solimões para depois adentrar no rio Negro¹⁵. Entre este trecho geralmente citam que passaram por um local chamado Casa da Noite, tempo em que se chamavam *Yamiri Mahsã* (Gente da Noite), talvez por significar um tempo obscuro, pois até mesmo as menções deste tempo são obscuros, com locais e passagens não identificáveis. Alguns pontos são identificáveis quando se referem ao rio Amazonas e, sobretudo, quando estão nos próprios rios Negro e Waupés. Há que considerar, entretanto, elaborações ou extensões que foram acrescentadas a partir do contato com europeus, mas que não dizem respeito ao percurso do rio Negro.

A questão é: por mais que se possa considerar esta viagem pelo leste, subindo o rio Negro, como uma viagem simbólica, surpreende o rico conhecimento e a significativa importância da geografia do curso deste rio em seus detalhes, não somente para o grupo tukano, mas para os demais Tukano Orientais, pois para o lado oeste não há o mesmo nível de conhecimento e importância dos lugares. Portanto, devemos nos perguntar em que momento há esta inversão do percurso até o Waupés, isto é, do percurso feito pelo oeste para o percurso feito do leste subindo o rio Negro. Até agora, os processos de trocas de conhecimentos que se deram no passado, que se conhecem ou se discutem pelas disciplinas acadêmicas, entre os Tukano e Aruak, ainda não parecem ser suficientes. Uma possível discussão destas questões daria, a nosso ver, uma grande contribuição para se pensar sobre relações que envolveram no passado os povos atuais e extintos.

Deixando esse aceno, confere-se na história que todos os povos do rio Negro terão consequências com a chegada dos brancos e uma imagem gerada a partir desse contato. Percebe-se que todos os grupos étnicos tiveram movimentos de expansão, percurso ou viagem dentro do território do rio Negro antes da chegada dos estrangeiros. Com essa chegada, no entanto, esses deslocamentos serão marcados pelas perdas e destruição de muitos coletivos e dos valores culturais. Isso será melhor entendido no capítulo que virá, com pontos de enfoque

¹⁵ Não temos como apresentá-las agora, pois estão num processo de pesquisa, tradução e interpretação, além de que não temos como discuti-las aqui devido ao limite do texto, cuja temática não é essa. Uma discussão nesse sentido, pretendemos elaborar em trabalho futuro, que possa envolver narrativas tanto dos Tukano como dos Aruak, integrando disciplinas afins como hermenêutica, etnolinguística, história etc.

para a compreensão de formação da configuração étnica do médio rio Negro a partir do contato europeu.

CAPÍTULO 3

O MÉDIO RIO NEGRO A PARTIR DA CHEGADA DOS BRANCOS

Neste capítulo, nos voltamos à história construída a partir da chegada dos estrangeiros, isto é, refere-se às relações entre os povos indígenas da região e os agentes ou forças da colonização durante os mais de três séculos desse contato. Tratamos mais especificamente da área do médio rio Negro, embora nos remetemos em alguns momentos a acontecimentos que se referem à toda região em suas partes no baixo como no alto. Buscamos fazer uma síntese desse contato com as principais políticas externas que, de alguma forma, afetaram os povos regionais.

Por outro lado, visto ser uma região de forte contato no passado, envolveu alguns registros das políticas coloniais nos primeiros tempos e que já foram apresentados por algumas bibliografias, mas que são pouco conhecidas por um público mais amplo. Não é nosso propósito nos ater sobre estes registros, mas penso ser importante apresentar algo, para ver de que situação histórica resulta o médio rio Negro e seus atuais povos.

3.1. Quando chegaram os brancos

Os povos do rio Negro começaram a ter os primeiros contatos com portugueses, espanhóis e outros europeus a partir do século XVI. A primeira notícia sobre a região do rio Negro foi acenada pela expedição alemã em 1536, que saiu da costa da Venezuela, comandada por George de Spires e atingiu os rios Waupés (alto rio Negro) e Caquetá (Japurá na Colômbia) (Souza, 2009:82). De Bogotá partiu a expedição comandada pelo espanhol Hernán Pérez de Quesada e da Venezuela outra expedição comandada pelo alemão Phillip von Hutten entre 1538 e 1541, em que também mencionam o rio Waupés e uma gente chamada “Uaupé” (S. Hugh-Jones, 1981:30).

Por outro lado, a expedição que desceu o rio que viria a se chamar Amazonas comandada pelo espanhol Francisco Orellana passou pela foz do rio Negro em 1542. O registro do dominicano frei Gaspar de Carvajal, dá o nome a este rio de “Negro” devido à sua coloração, mas ainda não faz nenhuma referência sobre seus habitantes (Carvajal et al., 1941).

Isso foi feito quase um século depois pela expedição comandada pelo português Pedro Teixeira, que subiu o Amazonas até Quito e desceu-o novamente em 1639. Na volta estava o espanhol padre jesuíta Cristóbal de Acunã, quem relatou que, ao passar pela boca do rio Negro, a tropa portuguesa discutiu sobre subir este rio com o intuito de fazer apresamento de índios mas que acabaram não o efetuando, pensando de que aquilo iria atrasar a viagem. No

entanto, Acuña se referiu, em seu texto, aos grupos que habitavam aquela área, tendo como informantes os línguas Tupi que contavam sobre os índios que viviam no rio em seu baixo e na subida, quando puderam nomear doze povos, que seus habitantes eram “belicosos”, utilizavam flechas untadas em veneno e que os índios de seu curso superior e afluentes já teriam machados, terçados e outros instrumentos de ferro, sendo os supostos fornecedores disso os holandeses (Carvajal et al., 1941).

O relato de Acuña sobre a calorosa discussão dos portugueses em subir o rio Negro para capturar escravos permite supor que este rio foi tido como bastante populoso. O fato é que os portugueses consideraram essa passagem como uma tomada de posse do território. De outro lado, das expedições acima mencionadas e ainda da suposta influência dos holandeses pelo Essequibo, via rio Branco, até a passagem de Pedro Teixeira pode-se considerar que alguns povos do rio Negro, além dos tarumã e manao, já teriam tido contato com objetos da cultura europeia via comércio regional, ou que assim foi se sabendo da existência dos brancos antes mesmo de tê-los visto (Meira, 2005:196), pois devemos lembrar sobre as redes de trocas de longo alcance que existiam na região.

Além da suposta influência holandesa no rio Negro, que deveria ser uma preocupação dos portugueses, outros elementos duradouros iriam marcar a penetração europeia na região, como: 1) a busca de captura de escravos; 2) o desejo lendário de encontrar um lugar cheio de ouro, o “El Dorado” e suas variantes, como a esplêndida cidade dourada de Manoa e o lago Parima, fantasias dos europeus ao se verem em terras estrangeiras; e 3) a busca de garantir o território, estender ou legitimá-lo frente às outras forças europeias. A própria penetração missionária no rio Negro, nos primeiros séculos, esteve vinculada à captura de escravos e à atração dos descimentos de indígenas. O papel dos missionários nas tropas de capturas de escravos, de guerras e de outros, estava no testemunho e julgamento dos casos que podiam ocorrer de forma “lícita” ou “ilícita” (Moreira Neto, 1983:16).

Bernardo Berredo (1905b:79) registra que com esses estímulos, a primeira expedição oficial portuguesa enviada ao rio Negro saiu de Belém em 1649, comandada por Bartholomeo Barreiros de Athayde, com as ordens do governador, Luiz de Magalhães, para o descimento de “tapuyas”, fazendo todos os resgates que lhe fosse possível. O resultado em números de aprisionados não é referido.

Já no governo de André Vidal de Negreiros, também a partir de Belém, em 1657, comandada por Vital Maciel Parente e acompanhada pelos padres jesuítas Francisco Velloso e Manuel Pires, foi enviada aos rios Amazonas e Negro, resultando em 600 escravos. No ano seguinte, 1658, outra tropa iria mais uma vez aos rios Amazonas e Negro, munidos de

quarenta soldados e quatrocentos índios do baixo Amazonas, tendo como capelães os jesuítas Francisco Gonçalves e novamente Manoel Pires. Eles se recolheram ao Pará com mais 600 ou 700 escravos (Moreira Neto, 1983:16; Azevedo, 2008:315). Segundo o jesuíta André de Barros (1858:161, apud Moreira Neto, 1983:16): “Chegou a tropa até o rio Negro, como no ano antecedente, mas os fortes Ministros ou soldados da Companhia de Jesus [jesuítas] passaram avante para explorarem e se informarem das gentes que por ali espalhou o Creador”. Outro jesuíta, João Felipe Bettendorf (1990), conta que aqueles padres teriam visto no rio Negro índios de muitas nações, mas com dez meses de permanência (estrangeira) na região teriam sofrido um grande contágio que adoeceu a todos mortalmente.

De acordo com David Sweet (1974:290-1), desde 1657 os jesuítas mantinham atuação na região do lago Saracá no rio Urubú e, nos anos 1660 e 1661 sustentaram uma missão na foz desse rio com o objetivo do mesmo comércio e descimentos de indígenas. Deste ponto teriam também atingido o baixo rio Negro, estabelecendo uma estação missionária “em um lugar chamado Tarumãs”, a poucas léguas da foz, onde estabeleceram um grupo de “Arawaks” recrutados acima no rio Anavilhenas. No entanto, essa atuação não perdurou muito, pois já em 1661 os jesuítas foram expulsos subitamente do Pará e Maranhão. Do seu retorno, entre os anos 1670 e 1680, teriam tido pouca ou nenhuma atividade na região. Somente entre 1688 e 1691 o padre João Maria Gorzoni teria estado no rio Negro. Os registros de 1689-92 do padre Fritz (2006) atestam que suas entradas faziam parte de tropas de capturas de indígenas comandadas por André Pinheiro, que se estendiam do rio Urubu ao Negro.

As histórias das “tropas de resgate” e de guerras no Grão-Pará abundam em episódios da mais dura crueldade com os povos indígenas. Anteriormente, em 1665, Pedro da Costa Favela, no rio Urubu, eliminou mais de 300 povoados, assassinou 700 pessoas e aprisionou 400. No ano 1668, ele chegou ao rio Negro acompanhado do padre mercedário frei Teodósio da Veiga, guiados pelos “Aruaquis”. Eles foram atrás dos tarumã e, ao encontrá-los, fundam com estes o primeiro povoado na região, num lugar de Aruím, que chamaram de Santo Elias, que mais tarde iria ser transferido para a foz do rio Jaú, passando a se chamar Santo Elias do Jaú (hoje antigo Airão), com índios manao, “aruaque” e “tacú”. Notificado sobre a situação, o governador Antônio Coelho de Carvalho deu ordens, em 1669, a Francisco da Mota Falcão para fortificar a foz do rio Negro. A construção se chamou Fortaleza de São José do Rio Negro, onde é hoje Manaus, tendo como primeiro comandante Angélico de Barros. Frei Teodósio ficou responsável pelo aldeamento de indígenas que logo juntou, constando entre

eles tarumã, baniwa e passé¹ (Brützi Alves da Silva, 1977:17; Reis, 2001:28; Sampaio, 2015:[93]178).

O ouvidor português, Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio (2015:[93-4]179) diz que veio para a guarnição da fortaleza o sargento Guilherme Valente, que subiu o rio Negro para explorar e, chegando à boca do rio Caburis (hoje Caurés) fez amizade com os caburiana, depois com os carayai e, por último com os manao, com quem se aliou recebendo por mulher a filha de um tuxawa. Junto a estes três grupos vieram catequizar os carmelitas, que reduziram mais grupos que moravam em outros afluentes. Desse modo, se deu o segundo ponto de avanço de reduções indígenas no rio Negro.

Do ano 1694 em diante, com a política colonial de “repartimento das áreas missionárias da Amazônia”, o rio Negro ficaria nas mãos dos carmelitas, que iriam aproveitar o trabalho dos jesuítas e expandir os aldeamentos nos anos seguintes até as imediações do médio rio Negro (Knobloch, 1989; Hoornaert: 1992; Reis, 1997). Com o tempo, de 1694 até a década de 1830, os carmelitas montaram oito aldeamentos no rio Negro: Santo Elias do Jaú (antigo Airão), Aracarí (Carvoeiro), Cumarú (Poiães), Mariuá (Barcelos), Itarendáua (Moura), Cabuquena (Moreira), Bararoá (Tomar) e Darí (Lamalanga). Estes vão até as imediações da foz do rio Padawiri, trecho que no dizer de Arthur Cezar Reis (1997:27): “onde as tropas de resgates faziam anualmente grossas especulações para as propriedades agrícolas de Belém e São Luís”. Desse limite adiante é descrito por diferentes autores como uma zona de difícil penetração, pois aqui estavam os manao que faziam constantes confrontos ao avanço dos portugueses.

Assim chegamos sobre a penetração europeia até o médio rio Negro, onde inicia o ponto de nosso enfoque. No entanto, fazem-se necessárias anteriormente pequenas orientações explicativas para entendermos algumas políticas usadas pelos portugueses nas suas práticas de colonização na região.

As explorações dos portugueses no rio Negro que irão ser intensificadas no século XVIII estão ligadas com as direções da política do Estado do Maranhão e Grão-Pará². A

¹ Não temos como saber se já se trata dos baniwa do Alto Rio Negro. Quanto aos passé, fontes históricas informam que são da região do rio Japurá. Mais tarde eles serão também encontrados no médio rio Negro, conduzidos do Japurá para engrossarem os aldeamentos como mão-de-obra.

² Instituído em 1621 por Portugal como unidade administrativa ligada diretamente à Lisboa, que envolvia toda a Amazônia controlada pelos portugueses e ainda, a partir da metade do século XVIII o Ceará e o Piauí. Esse estado envolve várias fases de divisões administrativas. O Amazonas, esteve até 1850 vinculado à jurisdição da Província do Grão-Pará (Pará, Amazonas, Roraima, Amapá). No que se refere ao que viria se constituir como estado brasileiro do Amazonas seguiu-se as seguintes fases: 1755 – criação da Capitania de São José do Rio Negro; 1757 – nesta capitania, foram elevadas a vilas alguns lugares, entre as quais Mariuá em vila de Barcelos, como primeira capital (Barcelos foi capital entre 1757 a 1791 e 1799 a 1804; enquanto São José da Barra do Rio

economia dessa colônia estava assentada desde o seu início com a exploração do trabalho indígena e teve sua base naquilo que se chamou “drogas do sertão”³. Segundo Nádía Farage (1991:24-5) o sistema de agricultura no Grão-Pará, do delta do Amazonas ao oeste, desde o seu início não teve concorrência com outras regiões, devido a atividades pouco rentáveis, população “insignificante”, falta de investimento e, com isso, ausência de circulação de moeda e dificuldades de importar mão-de-obra africana. Desse modo, a economia estaria marcada pelo extrativismo das “drogas do sertão” feito exclusivamente por indígenas.

Desde meados do século XVII, nas regiões próximas de São Luís e Belém e no baixo Amazonas, a população indígena havia diminuído drasticamente pela submissão ao trabalho escravo e pelas epidemias de varíolas que abateram a região.

Assim, sobreveio uma enorme demanda de braços para o trabalho nas fazendas e na coleta das “drogas do sertão”. As autoridades e os proprietários de engenhos e fazendas coloniais, acompanhados pelos missionários, passaram então a financiar tropas de incursões nos sertões distantes nos rios Amazonas, Solimões, Japurá e Negro, capturando escravos indígenas e massacrando aqueles que resistiam (Sweet, 1974; Meira, 2005). Essas incursões eram denominadas pela política colonial de “resgates” e em outras ocasiões de “guerras justas”, que afinal acabavam com os mesmos objetivos.

De acordo com Farage (1991:2-8), o “resgate” consolidou-se como um método de obtenção de escravos índios e referia-se basicamente à compra ou à troca de bens europeus por prisioneiros de guerra entre as nações indígenas e, assim, os “resgatados” de seus captores, deviam a vida a quem os comprava, sendo obrigados a pagar-lhe com a servidão. Já a “guerra justa” era aplicada aos indígenas quando algum grupo impedisse a propagação do evangelho, bloqueasse o deslocamento de missionários ou colonos, atacassem algum grupo português ou seus estabelecimentos, praticassem o canibalismo, estabelecessem aliança com nações inimigas da Coroa, e quando reconhecido a algum grupo indígena o estatuto de nação por demonstrar soberania e desafio aos portugueses. Esses procedimentos estavam prescritos em diretrizes coloniais, como a lei de 9.4.1688, que era a reformulação de leis anteriores, definindo a participação e o financiamento desses atos pelo Estado.

Antes de prosseguirmos, faz-se necessário um parêntese explicativo. Na história da colonização, o canibalismo e o incesto aparecem como uma das razões para justificar a submissão dos indígenas à escravidão e à guerra. Fontes históricas e bibliográficas até o

Negro (hoje Manaus) entre 1791-1799 e 1804-1821); 1850 – constituição da Província do Amazonas, tendo como capital Manaus (Reis, 1989; Sousa, 2009).

³ Principalmente cacau, baunilha, salsaparrilha, urucum, cravo, andiroba, almíscar, âmbar, gengibre e piaçaba e, ainda, a pesca e a viração de tartaruga (cf. Farage, 1991:25).

século XIX fazem muitas menções a essas práticas, dando a visão de que os indígenas estivessem num estado de “selvageria”. Não obstante, a referência a “práticas não naturais” está dentro de uma ideologia que as autoridades tinham para justificar a escravidão indígena e a conquista. Portanto, era de interesse dos portugueses e missionários atribuir essa prática a povos que a utilizavam somente em ocasiões restritas que envolviam dinâmicas sociopolíticas e religiosas, ou seja, ainda que em algumas sociedades amazônicas possa existir ingestão de partes do corpo de seus mortos, isso é realizado somente em sentido ritualístico, de acordo com o entendimento sobre a guerra, como “troca” ou vingança, ou o entendimento sobre a vida pós-morte. Além do mais, relatores estrangeiros nunca escrevem se presenciaram o canibalismo entre os povos do rio Negro. O que há são sempre acusações. E para eles isso dependia se o povo era sujeitado ou não, arredio ou já cristianizado (cf. Wright, 2005:53s – para o caso na América: Pagden, 1986; Bartra, 1997; e Goody, 2008). Quanto ao incesto, a própria regra cultural dos povos indígenas do rio Negro não o permitiria, pois não se faz união de casais do mesmo grupo de origem, mas com indivíduos de grupos distintos, sejam clãs ou etnias, a partir da categoria de “primos cruzados” em diante.

Em muitos casos, a política colonial acabou provocando que certos grupos indígenas aliados, contratados ou forçados por portugueses fizessem incursões de capturas em outros grupos para depois trocar. A compra dos escravos índios deveria ser considerada legítima e, segundo Farage (1991:18-9), a lei anterior de 9.4.1655 regulava esse procedimento, designando os missionários e os cabos das escoltas para o exame da legitimidade e declarava “que nos casos em que se constatasse que a guerra não fora justa, restaria a possibilidade de resgatar cativos!”. A mesma autora ressalta que “em que pesem estas dificuldades jurídicas, o resgate foi a modalidade mais frequentemente invocada para a escravização dos indígenas no período pré-pombalino” (Farage, 1991:29).

Como notou Sweet (1974:466s) o Estado do Grão-Pará viu nos “resgates” uma grande alternativa de negócio, pois passou a intervir em seu próprio benefício. No entanto, isso é somente no que se pode dizer dos cativos feitos por tropas oficiais e sem desvios pelos responsáveis. Pesquisas como as de Sweet (1974) Farage (1991), Meira (1994, 2005) e Wright (1991, 2005) destacam que um número muito grande de expedições eram realizadas clandestinamente, fugindo das diretrizes estipuladas para as “guerras” e “tropas”. Para estes autores, segundo informações e dados que apresentam, a escravização clandestina na Amazônia foi muito superior à escravização efetuada pelas tropas de resgate e de guerra oficiais, pois as documentações e investigações sobre o período permitem supor que esta prática se deu de modo incontrolável: além das expedições de particulares, estavam

envolvidos funcionários do governo, responsáveis dos postos de controles, missionários com diversos interesses, e até mesmo governadores. Desse modo, conclui-se que grande parte da colônia estava comprometida com a escravização ilegal e que, “o exame da legitimidade dos cativeiros era, via de regra, uma falácia” (Farage, 1991:30), pois essas práticas em muitos casos tinham a conivência dos missionários, falsificações de documentos de registros, falsos testemunhos dos membros das tropas e ameaças de indígenas para que respondessem ao exame alegando a condição de escravo a si mesmo.

Outro elemento fez parte do sistema colonial. O recrutamento dos indígenas para os aldeamentos era feito pelo que se chamou de “descimento”. Isso era realizado por missionários ou outros brancos, ou ainda feito por indígenas que passaram pelo mesmo processo, que convenciam outros grupos a se deslocarem dos seus territórios e se estabelecerem em aldeamentos missionários (Daniel, 1976; Farage, 1991). Já estes, dividiam-se em aldeamentos para os serviços das ordens missionárias, aldeamentos para os serviços do Estado, aldeamentos de “repartição” destinados aos moradores e, por último, os aldeamentos de “missões” geralmente distantes dos núcleos urbanos da colônia (Leite, 1943b:97s).

Em tais aldeamentos, os indígenas eram uma forma de mão-de-obra regrada pelos diversos serviços de trabalho e catequese. E os indígenas serviam de diversas maneiras. Como escreve Farage (1991:26): “Dos índios dependiam não só a extração das ‘drogas do sertão’, como também todos os outros serviços voltados para a vida cotidiana dos colonos: eram os remeiros, os guias, os pescadores, os caçadores, carregadores, as amas-de-leite, as farinheiras...”. No rio Negro os descimentos foram ganhando outras formas com os diferentes estágios de forças colonizadoras até o século XX, entre os quais os recrutamentos para os serviços de produtos como a borracha e piaçaba e as políticas missionárias.

3.2. A guerra portuguesa contra os povos indígenas no médio rio Negro

Muitas fontes históricas e estudos contemporâneos referem-se à guerra que os portugueses implementaram no médio rio Negro entre 1723 e 1730. Elas informam sobre o empecilho que fizeram os manao nessa intermediação, com destaque aos empreendimentos e prejuízos provocados por líderes como Guajuricaba (ou Ajuricaba) e outros, e as respostas aniquiladoras dos portugueses. Há uma extensão da guerra, após a captura de Ajuricaba e derrota dos manao, aos mayapenas, supostos aliados dos primeiros. No entanto, informa-se muito pouco sobre os manao e outros povos que estavam nesse trecho do rio Negro.

Tanto a cultura originária como a língua dos manao nos inícios do século XIX já estavam no processo de extinção (cf. Spix e Martius, 1976; Métraux, 1940). As pesquisas

concordam que a língua manao se encontrava entre o Aruak. De algum modo, podem restar alguns nomes ainda usados na região no que se refere aos rios e lugares, mas difíceis de identificação ou tradução. Nimuendajú (1950:170) acreditou que a língua manao era muito diferente da língua baré, pelo que consta no material recolhido por Spix e outro publicado pelo linguista Brinton. Quanto à cultura há pequenas menções ou esboços feitos por La Condamine (1992 [1735-45]), Noronha (2006 [1768]), Spix e Martius (1976 [1817-20]) e Métraux (1940). Há ainda algumas histórias orais dos manao publicadas por Stradelli (2009 [1887-1926]) e Brandão de Amorin (1928). Contudo, as menções da cultura desse povo, ainda que pareçam em muitos modos com a de outros povos amazônicos ou mesmo rio-negrinos, precisam uma melhor verificação para serem confiáveis.

Segundo os registros ou relatos históricos, os manao situavam-se nos rios Iahá e Darahá (afluentes da margem norte do rio Negro), Ararihá, Mabahá, Yurubaxi, nos baixos dos rios Wayuanã, Wenewexi e Teiá (afluentes da margem sul) e a ilha Timoní (atual Ilha Grande)⁴. O padre Noronha (1997:75) escreve: “o riacho Hiiáá, em que houveram três aldeias de manaos e, entre elas, a do facinoroso e rebelde principal Aiuricaba”. No mesmo trecho de rios à direita também já aparecem grupos de língua baré. Talvez estes faziam algum tipo de conflito ou disputa aos manao nessa intermediação. O ouvidor Sampaio (2015:[118]215), diz que a nação manao “destruiu os Caraiáis⁵, e sustentou intrépida frente aos Barés”. Noronha (1997:76), refere que como habitante do Maraiú, a “nação curanaú, que fez, em outro tempo, valorosa resistência aos manaos”.

Quanto aos mayapenas, não se sabe se foram um grupo étnico específico, pois nos registros de capturas até então conhecidos não aparecem como nome. Em alguns documentos portugueses sobre a guerra contra os manao aparecem ao lado dos mesmos ora como um grupo aliado, ora como uma referência à confederação encabeçada pelos manao. Em fins da guerra aparecem como nome de “nação” situada na zona de cachoeiras do rio Negro, podendo ser localizados no rio Curicuriari (afluente direito). Meio século depois da guerra, Alexandre Rodrigues Ferreira (1983:153) apontou que os “maiapena” habitavam no Curicuriari ao lado dos “mepurí” e “macú”. Depois disso não há mais registro desse nome.

Adiante vamos buscar apenas sintetizar algumas partes apoiados, sobretudo, no estudo de David Sweet (1974)⁶ para a guerra promovida pelos portugueses no rio Negro. Não temos aqui como tratá-la em seus pormenores. Além do mais, muita coisa sobre a mesma ainda é

⁴ Cf. Fritz (2006:80); Szentimartonyi in Wright (2005:37-8); Noronha (2006; 1997); Ferreira (1983:105), etc.

⁵ Caraiá (ou carahiahy) – habitante antigamente do Ererê e, possivelmente do Padawiri, margem norte (cf. Noronha, 2006, 1997).

⁶ Capítulo 10 – Destruction of the Manao on the Rio Negro, pp. 513-577.

incerta devido ao fato de ter sido documentada pelos que a promoveram com seus propósitos e visão, deixando-se perceber muito pouco sobre a real situação e os motivos que estavam por trás das ações e respostas dos grupos indígenas.

Como vimos, o sargento Guilherme Valente, após a fundação da Fortaleza de São José do Rio Negro em 1669, teria se aliado com um grupo de manao nas imediações do rio Caurés, em que se aproveitou para negociar escravos (Sweet, 1974:523). Como o padre Fritz (2006:78) acenou em 1689 dos manao que teriam passado do Yurubaxi ao Solimões que “fizeram frente há anos a uma tropa portuguesa”, isso significa que já há bastante tempo havia incursões portuguesas que chegaram ao médio rio Negro.

Posteriormente, os manao estavam em contato intermitentemente com escravistas paraenses e com missionários carmelitas. Mas com estes as relações não eram muito amigáveis. Os manao, xapuenta e mativena teriam porte de armas holandesas e já haviam até 1716 atacado e matado alguns carmelitas. Antes de 1720, o carmelita frei Matias de Santo Boaventura viajou para o médio rio Negro e fundou uma missão entre os manao na "aldeia de Jurupurá" (sem localização indicada nas fontes). O chefe teria sido amigável no início, mas logo perdeu a paciência com o frei, pois este insistia que ele abandonasse algumas de suas esposas. O resultado foi que o missionário teve que escapar para não perder a vida e foi encontrado, a ponto de morrer, nas margens do rio Jurubaxi e levado por outro chefe manao, chamado Camandarí em cujo povoado permaneceu e catequizou por três anos⁷ (Sweet, 1974:524-5).

Sweet (1974) observa que o sistema de tropas de resgates pode não ter obtido sucesso nas últimas décadas do século XVII até o início de 1720, pois o financiamento disso era caro e muitos funcionários preferiram cuidar de seus próprios interesses em aprisionamentos, as tropas oficiais agindo em incursões intermitentes. Isso teria causado muitas queixas na região de Belém e São Luís, somadas ao fato de que as epidemias de sarampo reduziram muitos escravos nesse tempo, que exigiram reiteração da lei de 1688 pelo regime português de que as capturas fossem feitas somente pelo poder público, mas, em 1727, uma nova deliberação permitia particulares se juntarem a essas tropas.

Em 1723, o governador Maia da Gama, buscando cumprir as ordens régias, envia em setembro tropas aos “sertões”. Uma delas, comandadas por Manoel de Braga, teria alcançado o rio Negro além de Aracarí (Carvoeiro), último aldeamento missionário acima da foz do rio Branco. De acordo com Sweet (1974:528s), os esforços de Braga, entre outros, teriam sido

⁷ Após isso, em 1728, Camandarí e seu pessoal, parecem ter sido convencidos por frei Matias a descer até o local que viria a ser chamado de Mariuá, atual Barcelos (Cf. Noronha, 2006:69).

direcionados para persuadir chefes manao para relações amigáveis, buscando os portugueses serem os únicos parceiros de comércio escravo e, talvez, até a se instalarem em suas estações missionárias. Não se sabe quais métodos usaram para isso. O fato é que conseguiram vários chefes manao como aliados, inclusive dispostos a lutar pelos mesmos.

Um desses chefes era Carunama, do rio Xiuará (Teiá)⁸, “que era visto como mais forte e mais ‘fiel’ dos novos aliados” dos portugueses. Esse “amolecimento” inicial de uma parte de lideranças manao pode muito bem ter sido facilitado por tensões preexistentes entre os mesmos e por contatos anteriores com os carmelitas ou comerciantes particulares portugueses (Sweet, 1974:229).

A tropa de 1723 ao rio Negro, somada a que foi ao rio Xingu, rendeu 700 “peças” de escravos. No entanto, grupo dos manao não aliados responderam contra a mesma tropa que se preparava para fazer uma segunda investida e aguardava reforço de Belém (Sweet, 1974:531). Eles, liderados pelos chefes Debarí e Bejarí⁹, conseguiram matar um soldado português e ainda Carunama, o chefe manao que se aliou às tropas e comerciava escravos (Ferreira, 1983:106; Sweet, 1974:528).

O governo do Pará envia uma “devassa” imediata, tendo à frente Belchior Mendes de Moraes, para fazer levantamento da situação. De acordo com os relatórios, os manao e todos os povos habitantes da região seriam, além das já frequentes invocações de acusações de canibalismo e incesto, aliados dos holandeses das Guianas que com eles comerciavam escravos (Sweet, 1974; Ferreira, 1983; Farage, 1991). E, que eram liderados por seu chefe Ajuricaba que hasteava bandeira holandesa em sua canoa e não estava interessado em fazer negócios com os portugueses, bloqueando o acesso para o médio e alto curso do rio Negro (Ferreira, 1983; Meira, 1994; Sampaio, 2015).

O governo paraense considerou e concluiu que os manao possuíam armas holandesas e mais as que foram obtidas com o comércio clandestino de escravos, enfrentavam e atacavam aldeamentos missionários no rio Negro, dos quais levavam como prisioneiros os índios aldeados, o rio estava “inflamado com a rebelião”, e até mesmo o forte da sua boca estava em perigo de ser invadido e, se não fossem contidos, assim como sua aliança com os holandeses, os outros povos poderiam ser levados a fazer o mesmo (Sweet, 1974; Farage, 1991). Conforme Farage (1991:63), os portugueses viram nisso “um quadro jurídico-político que justificava plenamente, pela ordem da época, uma guerra justa contra os Manao”.

⁸ Cf. Sampaio (2015:[132]).

⁹ Estes manao habitavam na ilha Timoní (“Ilha Grande”), em frente de Santa Isabel (Cf. Sampaio, 2015:[123]222).

Essa guerra foi declarada localmente pelo governador com assentimento da Junta das Missões em 1725 sem que tivesse apoio e ordem oficial de Portugal, que viria ser expedida em 1727. Por seu lado, os manao decidiram resistir na sua zona de influência, visto serem numerosos e bem-armados (Sweet, 1974; Fagare, 1991).

A questão é que a guerra foi empreendida mais com os propósitos de obter mão-de-obra diante das insistentes demandas de escravos, aumentadas pelas drásticas mortes provocadas pelas epidemias que abateram novamente em 1724 e 1725, e numa “guerra justa” não havia os critérios da legalidade e do pagamento de tributos, pois todos os que fossem prisioneiros seriam declarados escravos (Sweet, 1974).

Durante este período, o padre jesuíta José de Souza conseguiu contatar Ajuricaba, e tentou convencê-lo a se tornar colaborador e responsável no tráfico de escravos com os portugueses. O jesuíta enviou ao Pará relatórios sobre as qualidades de Ajuricaba como líder e os grandes serviços que ele poderia prestar. Mas os carmelitas escreveram ao governador para informar que o Ajuricaba continuava seus ataques em suas missões e que ele não deveria confiar. Eles estavam temerosos de novos ataques e exigiam que a tropa fizesse seu trabalho e acabasse rapidamente com as pretensões dos manao (Sweet, 1974:541-2).

Por fim, o próprio jesuíta José de Sousa instruiu que a tropa prosseguisse na captura de Ajuricaba, pois este, nas suas palavras “levantou-se com a maior parte dos resgates, zombou das nossas tropas e á vista delles, ou perto donde estava nosso arraial, assaltou tres vezes com os seus aliados as nossas aldeias missionadas” (apud Sweet, 1974:542). Diante desse cenário o governador teria declarado que “uma guerra contra o chefe das ‘Mayapenas’ era uma questão não só de justiça, mas de obrigação” (Maia da Gama, apud Sweet, 1974:543).

Então, foi enviado ao rio Negro João Paes do Amaral como comandante para somar-se às tropas de B. Mendes de Moraes, com todos os planos em busca do líder manao. Em 1727, encontraram seu local. Ajuricaba organizou sua defesa com outros chefes, mas teve que deixar o lugar. Os portugueses o perseguiram por vários dias, até que em setembro o alcançaram num lugar chamado “Azabary” (sem identificação nas fontes), onde, depois de valente batalha dos manao e seus aliados conseguiram capturar Ajuricaba e a seis ou sete dos chefes principais, entre os quais Ajuricaba-Merim, o filho tuxawa de Ajuricaba, e Mavy (Sweet, 1974:543-4).

Além dos chefes, foi feito cerca de duzentos prisioneiros, incluindo crianças, que foram vendidos e enviados ao Maranhão e Piauí. Se diz que ao longo do caminho, ainda no rio Negro, Ajuricaba algemado com outros prisioneiros levantou-se em tumulto na canoa, brigando para salvar sua gente. Só com muita dificuldade os guardas teriam controlado o

motim. Ainda se diz que "com alguns de seus aliados sangrando, e outros mortos", os chefes Ajuricaba e Guajauri¹⁰ pularam no rio com braços e pernas em ferros de pulso (Sweet, 1974:544; Ferreira, 1983:106; Sampaio, 2015:[121]219-20). Não se sabe o quanto essa última sustentação é exata, pois podem ter jogado covardemente o chefe maior no rio, sendo que isso causou muito júbilo entre os portugueses, porque não teriam que lidar com sua prisão.

Quanto às relações dos manao com os holandeses da Guiana, uma das alegações que teriam motivado a “guerra justa”, os estudos realizados por Sweet (1974) e Farage (1991) indicam ser “altamente incerta”. Segundo estes autores, após investigações de fontes holandesas, os manao até os anos de 1723 e 1724 estavam ainda tentando um contato direto pelo rio Branco-Essequibo e, o que havia era um comércio com os holandeses que tinha que passar por outros mediadores. Inclusive tiveram, nesse tempo, bloqueios e enfrentamentos de outros grupos na região, como os Caribe, que não aceitaram essa aproximação. Por seu lado, os manao buscavam eliminar os intermediários que os afastavam dos holandeses. Assim, nesse período, conforme Farage (1991:65), “os Manao estariam tragicamente guerreando em duas frentes por volta de 1723 e 1724”.

Após a captura de Ajuricaba, uma escolta de soldados e seus aliados indígenas foram enviados para negociar escravos com os chefes que vivem logo acima das primeiras cachoeiras. Tiveram então uma emboscada por uma força comandada por dez "chefes dos Mayapenas", que mataram vários tripulantes indígenas e um ou dois portugueses. Os mayapenas se fortificaram nesse ponto estratégico, impedindo qualquer pessoa de viajar “além das cachoeiras”. O governo do Pará foi acionado, pediu novo inquérito e conseguiu que seu ouvidor e a Junta das Missões concordassem com uma nova “guerra justa”. O líder das forças dos mayapena (manao?) era agora o chefe Majurí e a tropa foi novamente autorizada a capturar e escravizar seus aliados (Sweet, 1974:547s).

Em julho de 1728, após cercar o povoado de Majurí por doze dias, os portugueses sob o comando de Tomás Teixeira, conseguiram vencer, com ajuda de outros chefes indígenas, como Cabacabari. Os mayapenas estavam bem armados e fortificados com paliçadas de madeira, cerco de grandes pedras, mosquetes e canhões holandeses, mas no final ficaram sem abastecimento de água e nas tentativas de fugir foram sendo abatidos. Alguns conseguiram escapar para a floresta ou para o rio, mas outros foram mortos¹¹.

¹⁰ Cf. doc. “Termo da Junta das Missões” (Belém, 28 de setembro de 1727). AHUL-Pará, papéis avulsos, caixa de 1727 – Transcrição in: CEDEAM. 1982. *Boletim de Pesquisa*. v. 1, n. 1, jul-dez, pp. 46-50.

¹¹ Cf. doc. “Explicação do Mapa da Aldéa do Principal Majurí” (6 de julho de 1728). AHUL-Rio Negro, caixa 1, doc. n.1. – Reprodução in: CEDEAM. 1982. *Boletim de Pesquisa*. v. 1, n. 1, jul-dez, pp. 46-50.

Em seguida, B. Mendes de Moraes, reputado pela sua embriaguez e brutalidade, conseguiu que assumisse o comando da guerra, em que pôde invadir e capturar muitos escravos. Diante disso, havia surgido Cubiabá, um chefe do rio Cawaburi (afluente à direita do médio rio Negro), que impediu de todas as formas que os comerciantes de escravos tivessem acesso para o alto rio Negro e aos afluentes. B. Mendes de Moraes tinha ordens de que a guerra havia sido declarada contra os "índios da nação Mayapena e todos os seus vizinhos" e assim, sua brutalidade buscou arrasar com todos, até com os que eram considerados amigos das tropas.

O governador, agora Sousa Freire, informou ao rei em abril de 1731 que B. Mendes de Moraes matou 2.800 índios na região em 1729 (Sweet, 1974:557). A baixa populacional desse período é imensurável. Entretanto, podemos dizer em acordo com Sweet, que o resultado da guerra da colônia portuguesa contra os manao e mayapena até 1730, deixou o médio rio Negro completamente despovoado. Isso permitiu a passagem para a parte superior do Negro a partir de então praticamente sem obstáculos para os escravizadores.

Num documento analisado pela Junta das Missões em 1734¹², o carmelita frei Matias de Santo Boaventura¹³ refere que afluentes do médio rio Negro como "Xoará [Teiá], Cababuris, Mariá e Meguá [Miuá]" tinham sido muito povoados antes da guerra, por pessoas que negociavam regularmente alimentos e escravos aos portugueses. Ele diz que depois da guerra apenas o chefe manao Jacabary permanecia, no povoado de Castanheiro, que tinha "dezessete índios com suas mulheres e alguns filhos", mas estava no processo de descimento com seu povo ao Pará sob a proteção dos missionários, para evitar ser escravizado e transportado pela força, pois já havia dado "um filho e uma filha em reféns como resgates". O carmelita diz ainda que alguns chefes haviam escapado da escravização, embora a maior parte de seu povo tivesse sido levada; a maioria das pessoas da região que não foi morta ou capturada durante o terrível conflito fora forçada a fugir para lugares remotos; e que o trecho desde a missão carmelita de Santo Ângelo do Darí (Lamalonga/São Joaquim) até um ponto a uma distância acima da primeira cachoeira estava despovoado.

Desse modo, no médio rio Negro poucas famílias conseguiram refugiar-se nos altos dos rios e garapés, vivendo escondidas. As outras que restaram estavam agora nos aldeamentos abaixo e nas mãos dos missionários. As capturas de escravos, a guerra e as

¹² APEP, cód. 10. Sweet (1974:558 e 576 – nota 105) refere a correspondência de Boaventura-Serra (Pará, 10 de agosto de 1734), ms. AHUL-Pará, 2nd Série, Cx 1.

¹³ Trata-se do mesmo frei Matias de Santo Boaventura, que fez o descimento de Camandari e seu pessoal do rio Jurubaxi ao local de Mariuá em 1728. O missionário ficou responsável pelo aldeamento de Santo Alberto do Caboris (no Cawabori, médio rio Negro?) durante quinze anos.

doenças trazidas pelos brancos no médio rio Negro foram um desastre absoluto para todos os povos dessa área, tanto os de língua manao como os de língua baré. Os poucos que restaram destes grupos tinham agora que servir como mão-de-obra nos aldeamentos ou servir como captadores de outros povos nos altos cursos do rio Negro para os brancos.

3.3. Avanço das “tropas de resgate”, dos “descimentos” e das políticas portuguesas

A partir de 1730, então, houve mais um passo na penetração das tropas de resgate e dos carmelitas no rio Negro. Agora essas forças iriam liquidar ainda mais os poucos grupos que restaram nos afluentes no médio rio Negro e capturar abundantemente nos afluentes do alto, acima de São Gabriel. Documentos depositados no Arquivo Público do Estado do Pará e Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, que abrangem o período das décadas de 1740 e 1750 (cf. Wright 1991, 2005; Meira, 1994), demonstram um número enorme de indígenas levados por capturas e “resgates” nas áreas do médio e alto rio Negro para Belém e São Luís.

A partir de 1737 as tropas portuguesas no Alto Rio Negro iriam se tornar mais frequentes (Wright, 2005:29). David Sweet (1974:495) calcula que no mínimo 1.000 escravos eram levados do rio Negro a cada ano, antes e durante esse período. Os estudos de Wright (1991, 2005) apontam como principais as tropas de resgate que atuaram no Alto Rio Negro, entre 1730 a 1750, aquelas lideradas por Lourenço Belfort, José Miguel Ayres, João da Cunha Correia e Eustácio Rodrigues. Todas essas tropas tiveram um dos piores capelães para a história de apresamento indígena no rio Negro, o padre jesuíta Achilles Avogadri, e o local de Mariuá como principal arraial de escravos da época. Nos anos 1740, Belfort instaurou também um arraial de escravos em Darí (Lamalanga/São Joaquim) e Francisco Xavier Mendes de Moraes (irmão de Belchior Mendes de Moraes) atuou no arraial de Yauitá, na cabeceira do Cassiquiare. Havia também outros arraiais no alto rio Negro, como o próximo de Cucuí. São também referidos outros escravistas, como o aventureiro Pedro de Braga e dos particulares Francisco Portilho de Mello e Manuel Cardoso.

Outra trágica realidade descrita são as alianças com poderosos chefes do Alto Rio Negro/Orinoco que serviram de guias e provedores de escravos, entre os quais estavam os irmãos Cucuy e Immu (marabitana), Cuseru (guaypunave), Jacobo Yawitá (paraene) e outros, que podiam ser sobreviventes de manao que exploraram os antigos caminhos de comércio que tiveram no passado. Os anos de 1750 provavelmente foram o período em que o alto rio Negro/Orinoco teria sofrido suas maiores baixas populacionais (Wright, 2005:52-3).

As fontes encontradas em 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:

- alto rio Negro e afluentes (até o canal do Cassiquiare, atingindo o alto Orinoco) – entre estes têm grande número de capturas afluentes como Waupés, Isana, Xié e Guainía;
- médio rio Negro e afluentes – podem ser identificadas etnias dos afluentes Majuissshi/Yurubaxi, Wayuanã, Wenewexi, Teiá, Marié, Curicuriari (lado direito); e Marauiá, Inambú e Cawaburi;
- alto rio Branco – principalmente afluente Uraricoera.

O capelão Achilles Avogadri teria dito ao padre Ignácio Szentmartonyi que até o final da década de 1740 tinha feito no rio Negro 6.000 batizados e que 20.000 índios foram forçados a descer da região (Wright, 2005:50-1).

O documento intitulado *Sequente Notitiate de Rio Negro* (1749-1755), do jesuíta Ignácio Szentmartonyi (in Wright, 2005:34-42), parece ser o primeiro a descrever de forma extensa o Alto Rio Negro com seus rios e respectivos grupos habitantes, sendo portanto muito importante para saber a localização dos mesmos na época.

No documento são localizados os rios e seus respectivos grupos habitantes nesse tempo, ainda que as tropas estivessem atuando sobre os mesmos. No que se refere ao médio rio Negro, o trecho que vai da intermediação do povoado de Darí (São Joaquim)¹⁴ até o Curicuriari, é possível localizar alguns grupos, ainda que muitos hoje estejam extintos ou difíceis de identificar. Os que aparecem, provavelmente são os que teriam conseguido continuar, possivelmente se aliando, se escondendo ou fugindo depois da guerra em fins de 1729. Por exemplo, Szentmartonyi (1749) escreve que no Yurubaxi “moram os Manaos, fugitivos das missões, e na própria fonte, os Makus” (in Wright, 2005:69-70). Assim, segundo as informações que faz, temos para somente o médio rio Negro a seguinte relação:

Já no “Livro que há de servir para o registro das canoas que se despacharem para o sertão...” (in Meira, 1994), constam cerca de três centenas de “termos” de declarações referentes a indígenas capturados entre os anos 1739 e 1755, sobre a origem (nome, “nação”, rio – em alguns casos), situação de captura e o futuro das “peças” que seriam entregues aos seus patrões. A maioria dos termos se refere a povos do Alto Rio Negro, uma pequena parte

¹⁴ A referência ao primeiro grupo inicia a partir dos arredores de Darí (São Joaquim), localizado acima da foz do Padawiri.

aos do rio Japurá. Há uma grande dificuldade na identificação dos etnônimos de grupos capturados devido à escrita da época, nome de grupos hoje extintos, nome como grupo (“nação”) dado ao indígena pelo rio de origem, pelo clã, fratria ou apelido informado, etc.

TABELA 1

Rio Negro	barés
• margem sul:	
Majuisshi (Yurubaxi?)	barés
Iurubasshi (Yurubaxi)	manaos, makus
Aisuara (Shiuara/Xiuará/Teiá?)	barés
Ajoanna (Wayuanã)	mariaranas (“de língua baré”), makus
Uenuisshi (Wenewexi)	manaos, amariavanas (“de língua baré”), mepuris (“de língua baré”), makus
Shiuara (Xiuara/Teiá)	kavaipitenas (“língua dos índios parena [barena, baré?]”), mepuri, makus
Mariah (Mariá/Marié)	barés, mepuris, makus
Kurikuriuh (Curicuriari)	mallivenas, mepuris, makus (“não falam a mesma língua”?)
• margem norte:	
Marauiah (Marauiá)	jabanas (yabahana – “com seu próprio idioma”), carnaus (?, “de língua baré”)
Inambu (Inambú)	jabanas (yabahana), carnaus (?)
Cahaburi (Cawaburi)	chapuenas (abuena?)
Cahaburi/Caburis (Cawaburi) – Iuh (Iá, afluyente à oeste) – Shamani (Maiá?, afluyente à leste) – “Uma divisão do rio” (can. Maturacá)	chapuenas; – demakuris (“com idioma baré”), iaminaris; – demakuris, tibakenas, cubenas e “desconhecidos” (“todos com idioma barena”?); – madavakas (“com sua própria língua”).

Médio Rio Negro – rios e respectivos povos, segundo relação de *Sequente Notitiate de Rio Negro* do padre Szentmartonyi (1749 a 1955), em Wright (2005: 69-70).

Entre etnônimos constantes nesse documento – baseando-me para isso ainda no documento de Szentmartonyi, nos mapas etno-históricos de Nimuendajú (1944) e de Wright (2005:80-1) – aparecem grupos que podem ser identificados como da intermediação do médio rio Negro e afluentes (área acima referida), como: barê, cariavy, carijahy (carahiahy), chapuena/xapuena, cuyari (nadëb kuyawi?), macubarê (?), manao/manau, mepori/mepuri.

Nestes documentos citados, também aparecem como apresados no período de 1739 a 1755 nomes de clãs de grupos que seriam Tukano Orientais da região do Waupés e Apaporis. Também constam nomes que seriam de grupos Aruak da região. Juntando isso, temos para o

Alto Rio Negro nomes que indicam os seguintes povos, que seriam mais representativos hoje: arapaso, desana, piratapuya, tukano, tariana, baniwa, werekena, baré, “makú”.

É registrada também 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 a gripe e “febres terçãs” que provocavam fugas de indígenas dos aldeamentos e centros coloniais. Essas doenças trazidas pelos brancos, sem dúvida, dizimaram grande quantidade de indígenas no passado, inclusive os que não tinham contato direto (cf. Reis, 1944:12; Ferreira, 1983:77; e principalmente Buchillet, 2002:115s).

Já a segunda metade do século XVIII será marcada pela busca de definição das fronteiras portuguesas e espanholas na região. Nesse tempo, era primeiro ministro português Sebastião José de Carvalho e Melo (o Marquês de Pombal), e nomeado pelo mesmo como governador do Grão-Pará, Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-59), seu meio-irmão.

Em 1754, Mendonça Furtado subiu o rio Negro com fim de definir os limites no alto rio Negro. Sua verificação e as políticas da época resultaram em 1755 na criação da capitania de São José do Rio Negro, tendo a vila de Barcelos (novo nome para Mariuá) como posto administrativo. A segurança e a colonização da fronteira requeria idealização de novo regime de tratos com os indígenas. Os administradores portugueses tentaram um novo rumo de 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 aldeamentos dos missionários e entregava aos colonos, civis e militares, instituídos como “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. No entanto, os maltratos e trabalhos de exploração continuaram existindo, pois atestam as inúmeras fugas e revoltas dos indígenas que sucederam (cf. Brüzzi Alves da Silva, 1977:18; Buchillet, 1990b:6s; Meira, 2005:200s).

Nesse mesmo período, são documentadas algumas revoltas indígenas no médio rio Negro, como a que sucedeu no rio Marié, implementada pelo chefe Manacaçarí em 1755, quando foram mortos alguns soldados portugueses e alguns aliados indígenas das tropas, mas logo respondida com represália que destruiu a todos (Landi, in Ferreira, 1983:221-29).

Dois anos depois, em 1757, aconteceu o que foi chamado pelos cronistas como “sublevação” no rio Negro, iniciada em Lamalonga (S. Joaquim) com a revolta do indígena

Domingos e chefes João, Ambrósio e Manoel¹⁵, que destruíram a capela, a casa do missionário e incendiaram toda a povoação. Em seguida reforçaram-se com os chefes Uanocaçari e Mabé¹⁶, este do lugar de Poiares, e investiram-se armados até Moreira, onde mataram o missionário carmelita frei Raimundo de Santo Eliseu e o chefe Caboquena entre outros e queimaram a igreja. Seguiram até Bararoá (Tomar), onde, não encontrando o destacamento que havia fugido, destruíram a igreja e a imagem de Santa Rosa, conseguindo matar dois soldados do outro lado do rio. O governo da capitania entendeu que estavam se reforçando com mais gente das cachoeiras e envia um ataque que “desbaratou a todos” (Sampaio, 2015:[114]210s; Ferreira, 1983:55s).

No mesmo ano de 1757, Barcelos havia sido elevada como capital da Capitania do Rio Negro, sob a direção de Joaquim de Melo e Póvoas, e passaram à categoria de vilas os seguintes lugares, com novos nomes: Jáú como Airão, Itarendáua como Moura, Aracari como Carvoeiro, Cumarú como Poiares e Bararoá como Tomar. Em 1761, são fundadas as localidades de Santa Isabel (Antiga), Santo Antônio do Castanheiro (Velho), São Pedro de Simapé, São Gabriel e demais na parte do alto, com fins de missões carmelitas e de garantir as fronteiras. E, em 1763 foram construídas as fortalezas de São Gabriel e São José de Marabitanas. Em 1772 irá ser fundado o povoado de Nossa Senhora do Loreto de Maçaraby e, em 1781, o de Nossa Senhora das Caldas no rio Cawaburi (Brüzzzi Alves da Silva, 1977:18) – os povoados de São João Nepomuceno de Camundé e São José talvez tenham sido fundados em 1781 e 1784, respectivamente (cf. Ferreira, 1983).

As missões e os destacamentos militares nesse período significaram para os indígenas o avanço e a continuidade da submissão a trabalhos forçados, com forte aparato de vigilância e controle. Ferreira (1983:150-1) se refere à outra rebelião no médio rio Negro, no povoado de Castanheiro Velho em 1767. Os indígenas revoltaram-se liderados pelo chefe Cauhinaráo. O diretor mandou prender e conduzi-los até a fortaleza de São Gabriel por dois soldados que tinham descido para a tarefa. No entanto, na viagem, estes foram mortos. O grupo retornando ao povoado resolveu fazer o mesmo com o diretor e seu assistente.

Devido o Tratado de Santo Idelfonso de 1777, sobre os limites de fronteiras portuguesas e espanholas, foram intensificadas ainda mais as expedições militares na área, levando à exigência de maior organização dos povoados e das tarefas econômicas. Dentro de 1784-86 destacou-se na tarefa de levantamento da área do Alto Rio Negro o coronel Manoel

¹⁵ Sampaio (2015) diz que habitavam em Lamalonga em 1775-6 os manao, baré e baniwa (dezenove anos depois da referida revolta).

¹⁶ “Manacaçari e Mabé” escreve Ferreira (1983:56). Mabé parece ser o mesmo que esteve no episódio do Marié em 1755.

da Gama Lobo D'Almada, que viria se tornar governador da capitania em 1791, quando a capital foi transferida de Barcelos para São José da Barra do Rio Negro (antiga Fortaleza, depois Manaus). Mas no mesmo governo, em 1794, o título de capital retornou para Barcelos e permaneceu até 1804. 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. (cf. Hugh-Jones, 1981; Buchillet, 1990b; Meira, 2005). Para o indígena, essa política significou mais descimentos forçados e trabalho árduo. A produção era escoada para Belém e Portugal, mas também utilizada no atendimento do largo movimento de expedições que na época estavam empenhadas nos encargos de demarcações dos limites (Galvão, 1979c:263).

A povoação de Santa Isabel atual, por exemplo, foi constituída sob o sistema de descimentos e trabalho indígena. Como acenamos, uma localidade de mesmo nome fora criada em 1761 e encontrava-se na margem sul, onde está o antigo sítio de Janauari¹⁷, abaixo da entrada do rio Yurubaxi. O ouvidor Sampaio (2015:[119]217), em 1774, escreve que esse povoado era habitado pela “nação Uaupé”¹⁸. Alexandre Rodrigues Ferreira (1983:107-9) relata que esse povoado naquele mesmo ano foi transferido para o novo lugar, atual Santa Isabel. Segundo o mesmo, o antigo local tinha como diretor em tal ano Matias da Costa e, devido a terra ser imprópria para maniva e infestada de formiga, o governador da época Joaquim Tinoco Valente deu ordem para que o mesmo diretor procurasse terreno na outra margem. Desse modo, no mesmo ano foi feita a mudança. Instalou-se a nova povoação num local antes chamado Uatauari, ao leste da laje de pedra conhecida hoje como “pedra do peixinho”, onde há uma corredeira. Reproduzimos uma parte da descrição do naturalista ao passar no povoado em 1785:

Basta o primeiro golpe de vista para julgar da infância desta povoação, ou antes roça d'el rei, a falar com toda propriedade. Duas casas somente são as que sobressaem a todas as outras; e vem a ser a que de novo erigiu o diretor no princípio da povoação, que também se prolonga com a costa, e da residência do mesmo. [...]

A da residência do diretor o melhor que tinha [...]. Defronte dela está arvorada uma cruz, e a terra adjacente é o cemitério da povoação, porque não há igreja. [...]

[...] Só haviam nelas oito casas de índios, porque a nona não tinha mais que os esteios levantados [...].

Chamava-se Uatauari o novo sítio, para onde se mudou o qual, suposto que terras férteis, não deixa de ser infestado de pium e das mutucas, pela vazante do rio.

[...] Até o presente não tem tido vigário privativamente seu; pertence ao da vila de Thomar batizar, desobrigar, casar, e quando pode ser, ou quando chega a tempo de ainda estarem vivos os moribundos, sacramenta-los, etc. [...]

¹⁷ Grifado “Vajauari” por Ferreira (1983:109). Geralmente os locais ganhavam nome do chefe indígena que habitava.

¹⁸ Uaupé (Buapé/Popapé e suas variantes) não é nome específico de alguma etnia, mas como eram chamados grupos descidos do rio Waupés, que podiam ser representantes Aruak ou Tukano.

O mapa apenso da população atual claramente indica, que também está achacada da mesma fraqueza, que padecem as outras povoações, ainda que umas com melhores e outras com piores sintomas. Os índios, que as povoam são Uaupés, Jurís, Passés, Uerequenas, Baniúas, e um outro é Baiana, Maquiritari e Macu.

Não tem deixado portanto de ter os seus descimentos. Em 1781 fez o principal Francisco Xavier o descimento de 40 índios da nação Jurís: eram 14 homens, 15 mulheres, e 11 menores entre machos e fêmeas; dos 14 homens já se ausentaram 8.

E no de 1783 fez o principal Silvestre Joseph outro descimento de 16 pessoas, que também eram Jurís; a saber, 9 homens, 4 mulheres, e 3 rapazes: dos homens ausentaram-se 3, e faleceu 1, e das mulheres ausentou-se 1, e faleceram 2. No mesmo ano tornou a subir o mesmo principal Francisco Xavier, e teve a fortuna de descer 27 índios Passés: eram 8 homens, 9 mulheres, e 9 menores de um e outro sexo: dos homens ausentou-se 1, e faleceram 3; das mulheres também se ausentou 1, e faleceram 2. No ano passado de 1785, subiu o principal Calisto Joseph, e desceu 11 índios, e 1 índia Uaupés, e outra Macu. Pouco depois do mês de março do mesmo ano, desceu o índio Manoel Maurício 2 índias, e 1 índio menor. Esta deserção, que fazem os índios descidos sucede, e sucederá sempre em quanto não se trocarem os descimentos das capitânias. (Ferreira, 1985:107-11)

Ferreira refere que naquele ano era diretor da povoação Francisco Xavier Liz. O que se constata da descrição é que nas décadas de 1770 e 1780 estavam constantes os descimentos dos afluentes do médio rio Negro para cima, como se vê pelos grupos que foram apontados na povoação: makú (afluentes do médio rio Negro/bacia do Waupés?), baiana (de língua baré), uaupés (do Waupés), baniwa (do Isana), maquiritari (rio Padamo no Orinoco?), jurís e passes (rio Japurá)¹⁹ – os jurís e passés são os que tiveram o maior número de descidos. Para um período de cinco anos (1781-5) foi dito cinco descimentos, que resultam um total de 99 pessoas, com 14 fugas e 8 mortes. Ou seja, somente o que o relator pôde conferir. Além do mais, fala-se o nome de quatro indígenas que executaram esses descimentos, da mesma povoação ou não. Significa que continuava as capturas ou descimentos executados por intermediários indígenas, que podiam atingir, como se vê, lugares equidistantes como o alto rio Negro e outras bacias como o Japurá e, talvez, o Orinoco.

Para fecharmos essa parte, apresento os lugares e respectivos grupos no médio rio Negro, descritos por três relatores que passaram na região na segunda metade do século XVIII. Trata-se de uma junção dos dados que constam nos relatórios ou memórias do padre José Monteiro de Noronha (2006) de 1768; do ouvidor Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio (2005) de 1774-5; e do naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira (1983, 1974) de 1785-6. Considero aqui somente a área do médio rio Negro indo do rio Padawiri até o rio Curicuriari. Nesse trecho e no intervalo de tempo que passaram os relatores contou-se 10 povoados. Segundo Ferreira (1983:632) os povoados de Santa Isabel para cima estavam anexos à fortaleza de São Gabriel. Durante sua passagem, Santa Isabel apresenta um número de descidos da parte para cima em diante e, considerando a distância que está entre Lamalonga e

¹⁹ Cf. Ferreira (1974 – VII e XIV; 1983:636) e Spix e Martius (1976 – III, IV e V).

Caldas, significa que, com sua exceção, esse longo trecho estava muito desabitado. Na lista a seguir, constam os rios, os povoados, os povos, e o número de indígenas somados às informações dos três relatores. O asterisco * indica quando o povo habitou aquele rio no passado.

TABELA 2

• margem sul:		
Lamalonga (S. Joaquim)	manao, baré, baniwa	196
S. Isabel Antiga (Janauari)	uaupé	
rio Jurubaxi	makú, manao*	
rio Wayuanã	makú, manao*	
rio Wenewexi	manao*, mariarana*, mepuri*, makú	
rio Xiuara/Téia	manao*	
Maçarabi	mepuri, makú, jurí, passé	175
Castanheiro Velho	mepuri, baré, makú	94
Camundé	baré, pixuna, passé, jurí, xamá	
rio Mariá/Marié	mepuri, makú	
S. Pedro	jurí, passé	95
rio Curicuriari	mepuri, maiapena, makú	
• margem norte:		
rio Padawiri e afl. Ixié-mirim/rio Preto	urumanue/oremanao*, iána*, uariúa*	
garapé Anhori (no Uatawí)	manao*	
rio Iahá	manao*	
rio Darahá	manao*	
Santa Isabel	uaupé, jurí, passé, werekena, baniwa, baiana, maquiritari, makú	99
rio Maraiúá	yabahana, curanaue/curanao*	
rio Inambú	yabahana, curanaue/curanao, hiyana/ujano (língua manao)	
Castanheiro Novo	baré, jurí, pixuna, passé, xamá	108
Caldas (foz do Cawaburi)	Yurupixuna	
rio Cawaburi	demacuri, mandauaka, “outras”	
São José	baré	99

Médio Rio Negro – povos e respectivos lugares no século XVIII de acordo com dados de Noronha (de 1768), Sampaio (de 1774-5) e Ferreira (de 1785-6).

3.4. O tempo do extrativismo e das missões salesianas

Em fins do século XVIII e boa parte do XIX, a Capitania do Rio Negro e depois Comarca do Amazonas, viu-se distante de seus objetivos econômicos e ainda com muitas regiões desertas de população. Em 1789 a Coroa decidiu por abolir o sistema do Diretório e pedir o retorno dos missionários, no entanto, no rio Negro se tem notícia somente do carmelita frei José dos Santos Inocentes, entre 1832 a 1852, que missionou de Carvoeiro até o alto rio Negro. De 1850 a 1852 esteve no Waupés o capuchinho frei Gregório Maria de Bene,

que ao lado do tenente e “diretor das aldeias” Jesuíno Cordeiro²⁰, restaurou e fundou vinte e sete povoados na bacia daquele rio. Depois dele, chegaram neste mesmo rio um grupo de cinco franciscanos, tendo à frente o padre frei Venâncio Zillochi. Como combatiam fervorosamente os pajés e suas cerimônias tradicionais, chegando ao ponto de frei Illuminato Coppi mostrar as flautas sagradas às mulheres, os franciscanos foram expulsos de Ipanoré em 1888 (fato lembrado pelos povos do Waupés até os dias de hoje). Todos esses missionários iriam colaborar com os militares em várias repressões aos indígenas e na exploração do trabalho extrativo. Em São Gabriel houve párcos de 1855 a 1976, com presenças periódicas. Os salesianos iriam chegar no Alto Rio Negro a partir de 1915 e, instalarem-se com todos seus aparatos, em Santa Isabel em 1942 (Brüzzi Alves da Silva, 1977; Araújo e Amazonas, 1984; Azevedo, 2007).

Na primeira metade do século XIX, não há muitos registros sobre a situação indígena no rio Negro. No entanto, muitos indígenas da região faziam viagens para comerciantes e outros até Manaus e Belém, pois isso se percebe como um elemento em vigor nesse período pelas descrições de viajantes estrangeiros no rio Negro até as primeiras décadas do último século. Entre 1835 a 1840, acontecia a rebelião da Cabanagem que estourou no Pará e chegou até o Amazonas. No rio Negro, surgiram mobilizações de revolta até regiões de Barcelos e Moreira, mas logo teriam sido reprimidas ou intimidadas.

Nesse período foram restauradas as fortalezas de São Gabriel e Marabitanas, assim como criada a Companhia dos Trabalhadores, que levaram muitos indígenas às construções e a retomar relações com os brancos. Também outro sistema de exploração veio ganhar corpo, a exploração extrativista. Dos anos 1830 em diante, nas zonas de fronteiras (alto rio Negro e afluentes Waupés, Isana e Xié), comerciantes luso-brasileiros, venezuelanos e colombianos iniciaram a forçar e explorar o trabalho extrativo feito pelos indígenas. Os produtos obtidos eram transportados até Manaus e o escambo sempre era favorável ao comerciante. Wallace, ao passar na região já informa sobre o sistema de endividamento sobre os indígenas, que consistiam em adiantar mercadorias à crédito, que exigiriam pagamentos desproporcionais de produtos. Alguns indígenas, como podiam, refugiavam-se em regiões de difícil acesso evitando quaisquer tipos de branco. Isso sem contar as epidemias de varíola e sarampo, que

²⁰ Em 1850 foi criada a Província do Amazonas, tendo como primeiro governador Bento Tenreiro Aranha, que indicou o envio de frei Maria de Bene para a região, que ajudou indicar Jesuíno Cordeiro, morador e nessa época militar do Destacamento de São Gabriel, que nesse tempo, além de comerciante, exerceu ao mesmo tempo o cargo de “Diretor das Aldeias do Uaupés e Içana” (com a criação da Província, foi criada também a política de Diretoria de Índios) – “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” (Meira:2005:212).

abateram novamente a região provocando o vazio dos povoados e refúgio de muitas famílias nas extremas cabeceiras de rios (Cabalzar e Ricardo, 2006:84-5; Andrello, 2006:86)²¹.

O sistema do extrativismo será marcado pelo domínio dos padrões sobre os povos indígenas. No médio rio Negro, esse tempo será outro fator relevante para se entender a configuração indígena atual e suas dinâmicas socioculturais. Segundo Meira (2005:209), 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.

Em outubro de 1850, o naturalista inglês Alfred Russel Wallace (2004:258, 410) já fala de um subdelegado João Cordeiro, mestiço brasileiro, que trabalhava como intermediário do trabalho da piaçaba e salsa, localizado num sítio na zona que reiniciam as rochas no rio Negro²². À frente, o cientista descreve que estava “Santa Isabel, abandonada a aldeia, havendo ali, nessa ocasião, apenas um morador português” e, em Castanheiro havia casa de outro português, que era “um dos mais ricos negociantes daquelas margens do rio”. Desse último (sem nome mencionado), Wallace (2004:258-9) diz que sua riqueza estava em ele ser um negociante independente, que não comprava à crédito, mas era o próprio comprador de produtos baratos em Belém, que vendia aos indígenas no rio Negro à “preços mais caros do mercado”, “ganhando cerca de cento por cento em todas as transações”.

Um ano depois, em dezembro de 1851, passando também pelo rio Negro outro inglês, o botânico Richard Spruce (1908:232 – tradução minha), dirá que: “O Rio Negro, podia se chamar o Rio Morto, pois nunca havia visto uma região mais deserta. Quando subi, em Santa Isabel e Castanheiro não havia uma só alma, e três povoados marcados no mapa mais moderno tinham desaparecido da face da terra”. Há, portanto, um vazio de pessoas na beirada do rio, salvo nas zonas de cabeceiras de rios e dos que já trabalhavam para esses comerciantes, possivelmente nos rios Darahá, Padawiri e Marié, onde existe maior número da palmeira piaçaba (*leopoldinia piassaba*). Spruce (1908:264s) também, situa os baré agora em

²¹ Para o caso da atuação dos comerciantes e outros, medo e terror demonstrado pelos indígenas cf. Wallace (2004) para 1851, Koch-Grünberg (2009) para 1903-5, Nimuendajú (1950) para 1927, e Lopes de Sousa (1959) para 1928.

²² Gonçalves Dias (2002:142), em 1861, fala de um capitão Cordeiro como dono do sítio Janauari (“Uajanari”). Tudo indica que seja o mesmo. Talvez fosse parente de Jesuíno Cordeiro, o comerciante, tenente e “diretor dos índios” no alto rio Negro.

núcleo na região de San Carlos del Río Negro (alto rio Negro na Venezuela) e outros espaçados na região do Cassiquiare, mas afirma que tinha ainda anciãos dos mesmos no trecho entre Castanheiro e Camanaos (cf. tb. Pérez, 1988:438; e Meira, 2005:221).

Dez anos depois, em agosto de 1861, o poeta brasileiro Gonçalves Dias (2002:143), ao passar por Santa Isabel, dirá que estava: “abandonada povoação ou tapera de Santa Isabel. A igreja ainda se conserva em pé – algumas habitações arruinadas e entre outras a que fica na ponta de pedra do começo do povoado”.

O que se nota no médio rio Negro, nesse tempo, são poucos sítios dispersos e alguns comerciantes que mantinham comércio com pouca população indígena, talvez parte morando em sítios dos afluentes e trabalhando para aqueles. Por outro lado, essa população que não falava português fazia uso nessa intermediação da “língua geral” na intermediação com o branco ou com quem parecia ser branco (mestiço). A língua baré, que pode ter sido franca no passado nessa intermediação parece que até fins do século XIX era de uso domiciliar, mas que veio perder seu uso completo no tempo do extrativismo de maior vigor, onde foi substituído completamente pelo nheengatú.

Nessa época, houve um interesse mercantil progressivo em produtos da floresta no baixo e médio rio Negro. Um interesse que irá provocar o recrutamento da já baixa população indígena da área e levar arregimentações nas regiões do alto rio Negro. Isso será impulsionado pela introdução da navegação à vapor no rio Negro em meados da década de 1850. E, no período dos anos 1860, os produtos de exploração comercial no médio rio Negro, incluíam a fibra da piaçaba, fibra ou estopa de curawá, cipó, breu, peixe seco, salsa, castanha da mata, puxurí. A navegação à vapor, que já na década de 1880, chegava até Santa Isabel, também implicou o corte de lenhas, que deviam ter vários lugares de abastecimento. (cf. Stradelli, 1889; Romcy Pereira, 2007:63).

Entre as décadas de 1870 e 1920, em função da crescente demanda mundial por borracha para a indústria automotiva nos países do norte, será instaurada a economia da borracha a partir do extrativismo da seringa (*hevea brasiliensis*) e outros, numa relação entre os patrões comerciantes e os seringueiros, respectivamente “patrão” e “freguês”, como são conhecidos na região. Observou-se a migração de representantes portugueses e espanhóis, seguida de migrações de representantes brasileiros nordestinos para a região. Ao contrário do que sucedeu em outras regiões amazônicas, no rio Negro estes estrangeiros seriam os patrões ou no mínimo seus intermediários – alguns destes morreram solitários, outros se retiraram com o tempo e ainda outros deixaram descendentes brancos ou mestiços que continuam na região. As unidades de povoamento não serão os povoados nesse tempo, mas os sítios e

seringais nas florestas, nas grandes ilhas e nos afluentes dos rios. Embora o rio Negro não tenha sido um grande produtor de borracha comparado com outras regiões, sua exploração promoveu um sistema que implica realidades hoje no médio rio Negro.

Os comerciantes irão buscar, diretamente ou por intermediários, um grande contingente de braços trabalhadores nos afluentes do alto como o Waupés, Isana e Xié. Muitos povoados nesses rios foram praticamente esvaziados, sendo famílias inteiras ou todos seus homens, arrastados aos seringais do médio e baixo rio Negro (cf. Meira, 2005; Cabalzar e Ricardo, 2006). Segundo as análises de S. Hugh-Jones (1981), Meira (2005) e Andrello (2006) aqueles intermediários seriam descendentes de indígenas do médio e baixo rio Negro – pois para os autores os indígenas dessas áreas haviam sido quase extintos ou absorvidos pela cultura “cabocla” –, falantes de nheengatú, que serviram no recrutamento dos indígenas do alto para os seringais do médio e baixo rio Negro, integrando-os no sistema de aviamento compulsório, o que contribuiu para a caracterização dos primeiros como “civilizados” tanto aos olhos dos seringueiros como aos indígenas do alto.

Tenreiro Aranha (1907:83-5, apud Meira, 2005:215-6) apresenta um quadro das práticas que levavam aos descimentos dos indígenas nessa época do alto para as regiões do médio e baixo rio Negro. Segundo ele isso se deve: 1) ao abuso e às práticas de autoridades militares das fronteiras e de São Gabriel de recrutarem indígenas para os serviços nas obras da capital e fortificações e, equipagem de canoas do correio; 2) às caçadas efetuadas por subdelegados e inspetores, em comissões de recrutamento de menores para “aprendizes” de marinheiros, “degeneradas estas em violentas pega-pegas de curumis e cunhantãs dentro do próprio domicílio, e nas povoações”, para dá-los aos poderosos de Manaus, Belém e Império; 3) às práticas do regatão de levar o indígena à embriaguez, as mulheres à prostituição, “comprando do pai [...] filhos e filhas; do marido a mulher e do tuchaua os desnaturados pais e desbriados maridos” para vender aos seringueiros e pescadores de pirarucu, peixe boi e tartaruga; 4) prevaricações dos diretores e missionários que fazem dos brindes remetidos pelo governo permuta em seus próprios benefícios. Tenreiro Aranha ainda aponta uma quinta causa, que interessa-nos aqui reproduzir:

Ao seringueiro, do baixo rio Negro, que interna-se nas vastas bacias do Uaupés e Içana, remonta suas cachoeiras, devassa suas florestas, assalta casa a casa dos seus índios, e viola o lar de cada uma das famílias destes, para seduzir com fementidas promessas de lucros vantajosos o dono da casa, o irmão, o sobrinho, cunhado e filho, fiando mercadorias á elles, ás suas mulheres, ás filhas, irmãs, cunhadas e sobrinhas. [...] É esta a peor causa, porque excita um a um, por meio da cachaça, já embriagados, a promoverem *dabucuris saturnaes*, no meio das quaes prostitue-lhes enlevadas por essas barbaras e debochadas dansas, esposa, filha, cunhada, sobrinha. [...] Depois da festa, no dia seguinte, isola do marido a esposa, do pae os ternos

filhinhos, do filho o pae e a mãe estremecidos, do irmão a irmã, da qual é o amparo, e os conduz para os seringas dos districtos de Santa Isabel, S. Joaquim, Thomar, Moreira, Barcellos e Carvoeiro. Contractados por tempo de poucos meses, ali os seduz ao captiveiro para nunca mais deixarem que volvam á sua casa [...].

Essa prática, como bem notou Meira (2005), se desdobrou por mais de cem anos na região. Pois tal violência provocou migrações forçadas, sendo que poucas famílias conseguiram retornar aos seus lugares de origem. Assim se vê, principalmente no médio rio Negro, uma significativa presença de descendentes de diferentes grupos étnicos (sobretudo de baniwa, tariana, tukano, desana, piratapuya e arapaso) de suas regiões para o médio e baixo rio Negro que foram descidos em tempos dos ciclos do extrativismo, pois na década de 1940 o médio rio Negro teria uma segunda onda de exploração de produtos impulsionada agora pela Segunda Guerra entre os países do norte, atividades que guardaram resquícios até as últimas décadas do século XX, isso sem contar com pontos situados que ainda prevalecem explorações com aspectos de semiescavidão.

Segundo o estudo de Romcy Pereira (2007:66), a organização do sistema de aviamento no médio rio Negro começou a se consolidar por volta de 1879, sob a coordenação da empresa de J.G. Araújo, que já se expandia e se firmou em ampla extensão da Amazônia. Os distritos de Moreira e Tomar (localidade dos sócios Gonçalves e Fernandes) iriam se tornar os principais centros do extrativismo na região. Em 1886 aparecem 16 localidades desde o baixo até o alto rio Negro, com vínculos comerciais com a empresa. No médio rio Negro, além de Moreira e Tomar, aparecem: Santa Isabel, rio Wenewexi, Camanaus e São Gabriel.

O conde italiano Ermano Stradelli, em janeiro-fevereiro de 1881 fez uma viagem desde Cucuí até Manaus e nos dá uma visão do que ocorria com esse sistema. Ao passar em Santa Isabel, o italiano diz que nesta tinha “duas casas à esquerda e uma à direita, desertas; todas as pessoas estão na seringa” (Stradelli, 1889:17 – trad. minha). Sobre o que vê nessa intermediação do rio Negro, escreve:

Assim que as águas começam a baixar os habitantes das vilas e sítios os abandonam e vão aos seringais, muitas vezes distante à 15, 20 dias de viagem; eles têm apenas a comida necessária para tal [...].”

“[...] o extrator que, com algumas exceções feitas, endividado vem começar o trabalho e endividado sai: mas com tudo isso receberá o crédito necessário para manter-se até a nova colheita; em que, em vez de pagar, a dívida aumentará e, assim, indefinidamente. Se vê frequentemente gente, que passa a vida em uma embriaguez crônica, que não possui além de uma canoa e uma camisa, devendo desse modo milhares e milhares de liras. E o hábito é a coisa mais natural do mundo tanto para o aviado como para o aviador. Homem que não deve é gente que não tem valor, e um *tapujo* nunca pagará completamente sua dívida, ou se paga, é para fazer uma nova imediatamente, para poder dizer quem tem um *patrão* e este, que conhece o vício do diabo, vende os objetos de forma a satisfazê-lo, [...] basta que o crédito pareça muito

claro em seus livros, o resto não importa; pelo pouco que ele recebe está já pago [...]. Stradelli (1889:19,20 – tradução minha)

Tanto Stradelli como o etnógrafo alemão Koch-Grünberg (em julho de 1903), notaram que entre Tomar e São Joaquim estava a região central do extrativismo na época. Koch-Grünberg (2009:38) já acena o Padawirí com os aspectos que vieram a lhe ser característicos: “O Padauirí é o afluente mais importante nessa região por causa de sua extraordinária riqueza de caucho [borracha], mas é também o mais insalubre por causa das graves febres²³ que cada ano arrebatam maior número de coletores do caucho, especialmente indígenas”.

Segundo a descrição de Koch-Grünberg (2009:38-9), nesse tempo Santa Isabel tinha poucas casas pequenas e era “o ponto mais importante para o comércio com o alto rio Negro”. O mesmo pontua que:

Em Santa Izabel, quase durante o ano inteiro reina um intenso tráfego. E a parada final dos navios à vapor [...]. Todo mês, o navio de rodas da Casa Araújo e Rozas & Co. de Manáos, e um elegante navio à hélice da Linha inglesa do Amazonas levam mercadorias para os negociantes do rio acima. Estas ficam amontoadas nos armazéns ou são transferidas logo para os batelões que estão já prontos.

Em Santa Izabel, além de seus poucos brancos, o resto da população está formada por indígenas de notável feiúra. A “língua geral” [sic], produto artificial dos missionários, feito do antigo Tupí, durante muito tempo espalhou-se por grande parte da Região Amazônica, e serve como meio indispensável de comunicação.

De acordo com Romcy Pereira (2007:68-9), grande parte das terras nessa região estava nas mãos de comerciantes portugueses e nordestinos ligados a J.G. Araújo. A possibilidade de ter terra durante este período passava pelo pertencimento à rede de aviamento centralizada na pessoa de J.G Araújo e de sua firma em Manaus. Os grupos de indígenas nessa intermediação do rio Negro até o início do século XX tiveram que se mudar coletivamente para locais mais distantes ou inacessíveis. E os que chegavam do alto: “viviam itinerante à busca de um bom patrão e de produtos industrializados através do trabalho no extrativismo”. A atividade agrícola, ou seja, da roça indígena, que caracteriza um estilo de vida menos móvel, era pouco praticada e desestimulada pelos comerciantes, pois os esforços produtivos eram canalizados para a extração de borracha e outros, como piaçaba e castanha da mata.

Durante o meio do ano (junho-julho-agosto), época de maiores chuvas e enchente dos rios, aconteciam raros momentos de interação social dos extratores regionais, ou seja, dos indígenas que eram os “fregueses” entre as famílias quando haviam, nas chamadas “festas de santo”²⁴. Nestas se encontravam vários grupos familiares próximos ou que se identificavam

²³ Casos de malária.

²⁴ Reelaboração regional das práticas cristãs deixadas pelos jesuítas e carmelitas ainda no século XVIII, integradas com elementos das festas tradicionais indígenas como o dabucury que ainda são realizadas no rio Negro.

entre si, seja de condição de parentesco ou por viverem numa região de influência de algum patrão. Aqui aconteciam ainda, além das descontrações de orações, lazer, danças e muita bebida, as interações de conversas e informações, reencontros com familiares e conhecidos, novas alianças, namoros e arranjos de casamentos.

Estes festivais duram quase sem interrupção de maio a setembro: todos os santos são passados; e, neste momento, as casas das pequenas populações formigam de gente, não mais suportando, de modo que, muitas vezes, muitos dos que chegam dormem nos barcos em que vieram. O mastro derrubado e queimado o último foguete, o lugar volta ao deserto até as próximas festas; todos retornam aos *sítios* para refazer as provisões. Os homens, no entanto, os mais ativos, dirigem-se ao Uaupés ou ao Issana para comprar farinha para colheita futura e para contratar pessoas, endividando-as o máximo possível antes de contratá-las, para que façam aliança, e tentando ter mais e mais homens novos, mais maleáveis e que mais se sujeitam. (Stradelli, 1889:21 – tradução minha)

Como nota Romcy Pereira (2007:87), depois das festas, os fregueses deviam agora pagar ao patrão a mercadoria que tinha sido adquirida à crédito para sua realização. “Se por um lado a festa aproximava os fregueses entre si, por outro, promovia o inevitável endividamento”.

Desse tempo, são lembradas nas histórias orais pelos mais velhos de toda região, nomes de homens cruéis que obrigavam os indígenas ao trabalho à base da violência, além de cometerem outros crimes. Acima de Santa Isabel estava o português Antônio Castanheira Fontes, que no início do século foi lembrado como o maior comerciante do médio rio Negro e, abaixo da mesma e Padawiri, será marcado Augusto Lacerda, o chamado “tira-couro”. Ambos utilizavam-se de chicote e até tronco de pau e correntes para amarrar aqueles que lhes deviam ou que achavam que lhes deviam.

As ações dos salesianos a partir de 1915 e do SPI desde 1919 na região podem ter contribuído para inibir maior territorialização do poder mercantil dos patrões e suas ações violentas, no entanto, deve-se ter em mente que isso fora um processo e não atingiu o território em todas as direções, pois numa área tão extensa tais instituições não teriam um controle satisfatório. Ver, por exemplo, o clima de explorações por dívidas, abusos e o terror perpetrado pelos comerciantes, descrito por Nimuendajú (1950) no alto Waupés e Isana em 1927. O marechal Boanerges Lopes de Sousa, que viajou pelo rio Negro em 1928, passando em Santa Isabel já pôde perceber o que acontecia também aqui. Ele diz:

[...] tive de intervir, em *Santa Isabel*, em favor do Sr. Benedito Monteiro de Melo, que [...] desempenha ali as funções de Delegado dos índios com entusiasmo e devotamento.

Acusa os portugueses Vivaldo e Pedreira e o brasileiro Ovidio Rei, de se apoderarem de castanhais explorados pelos índios e de safras colhidas por estes, a

pretexto de dívidas fantasiadas pelos usurpadores. Refere-se aos castanhais do rio *Jurubaxi, Uenuxi* e igarapé Caraua, afluente dêste. (Lopes de Sousa, 1959:16-7)

Dez anos depois, em 1949, já com a missão salesiana atuando em Santa Isabel e ao seu redor, o geógrafo José Cândido Carvalho, passando pela região, conta o que ouviu entre Tapurukuara (S. Isabel) e Castanheiro:

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.

Essa é, sem dúvida alguma, uma das razões mais fortes do despovoamento do médio e baixo rio Negro, preferindo os índios ficar nas cabeceiras dos afluentes do rio, ou embrenhar mata a dentro ou, então, procurar as Missões, onde são, aliás, um número muito reduzido. (Carvalho, 1952:52)

A firma J.G. Araújo & Co. Ltda. teve uma filial construída em 1927 em Santa Isabel, com seu armazém e suporte que aviava uma rede de seringalistas no rio Negro acima e abaixo até meados de 1950. Nesse tempo, no local havia também casas de negócios, que se estendiam à ilha fronteira, dois barracões, entre os quais um para alojamento de indígenas e uma casa do subdelegado. Até aqui chegava a navegação da Amazon River. Para cima eram empreendidas viagens com pequenos barcos e de canoas pela firma do Graciliano Gonçalves & Irmãos (cf. Lopes de Sousa, 1959). De acordo com o que dizem as pessoas mais antigas do lugar, o período do “J.G.” foi marcado como um tempo de prosperidade, com a diversidade e quantidade de mercadorias proporcionada pelos patrões, mas também pela exploração e trabalho árduo (Dias, 2008).

Os salesianos faziam investidas de presença na região de Santa Isabel desde 1925. Mas somente em 1942²⁵ fundaram a missão a partir dos padres José Schneider e Afonso Ambrósio e, em 1950, também as irmãs salesianas (cf. Azevedo, 2007). Chegaram na região e construíram um trabalho sistemático²⁶ através de: 1) um grande centro missionário que era internato escolar masculino e feminino, dispensa de venda de produtos industriais aos

²⁵ Após a viagem ao rio Negro e pedido de Dom Frederico Costa (cf. Costa, 1994) em 1910 resultou a criação da Prefeitura Apostólica do Rio Negro, confiada à Congregação Salesiana em 1914. Após uma viagem de reconhecimento pelo padre Giovanni Bálzola em 1915 (cf. Bálzola, 2016), em 1916 ele retorna com Mons. Lourenço Giordano e outros para fundar a primeira missão em São Gabriel. Assim prossegue as missões e ano de fundação no rio Negro: São Gabriel (1916), Manaus (1921), Taracúá (1923), Barcelos (1926), Jauareté (1929), Pari-Cachoeira (1940), Santa Isabel (1942), Assunção do Isana (1957), Maturacá (1965), Cucuí (1968), Maiá (1994). As irmãs salesianas tiveram suas fundações seguidas na maioria dessas localidades.

²⁶ As missões salesianas contaram com ajudas advindas de várias fontes, entre as quais: fomentos da Europa, o senhor J.G. Araújo com extensão de sua empresa no rio Negro, os presidentes Getúlio Vargas e Juscelino Kubitschek, os governadores Arthur César Ferreira Reis e Álvaro Maia, o brigadeiro Eduardo Gomes e a Força Aérea Brasileira (FAB), entre outros.

indígenas com grande área de agricultura e pecuária; 2) um centro hospitalar; e 3) organização dos antigos núcleos familiares agora em povoados, com capelas, escolinhas e postos de saúde, dirigidos por catequistas treinados ou ex-alunos. O trabalho de sistematização desse último ponto, sobre os povoados, foi implementado na região pelo itinerante padre João Badalotti. A atenção se voltou para a educação escolar das crianças e jovens, profissionalização, catequese, controle dos povoados, vigilância e combate aos costumes tradicionais, com intuito de evangelizar e integrar os indígenas à nação brasileira. Pois o ideal da pedagogia salesiana era fazer dos jovens em diante “bons cristãos e honestos cidadãos”. Assim, por várias décadas, as únicas escolas nessa região foram as das missões que fizeram do Alto Rio Negro a região indígena mais escolarizada do país (cf. Massa, 1965; Azevedo, 2007).

As ações salesianas no rio Negro foram fortemente redutoras, em que crianças e jovens de diversas etnias foram retirados de seus ambientes familiares e levados para os centros de missões e submetidos à escola, à cristianização e à nacionalização dentro do regime de internatos, obrigados a aprender o português, os valores e os costumes dos brancos. Esse método estava fundamentado na mentalidade de que para “ser civilizado” tinha que “deixar de ser índio”. As publicações e/ou propagandas dos salesianos apresentam claramente os passos desse método (cf. Massa, 1933, 1965; Brüzzi Alves da Silva, 1978; e enormemente os *Boletins Salesianos* até a primeira metade do século XX). A atuação salesiana provocou drásticas mudanças entre os povos indígenas, levando a um processo sistemático de muitas perdas culturais. Para além do trabalho no internato, os missionários consideraram as manifestações indígenas como as moradias tradicionais, os rituais, as danças, o xamanismo como coisas que deveriam ser combatidas e, não respeitaram as diferenças entre os grupos, as ordens de chefias e as antigas formas de se estabelecer os casamentos.

As proibições explícitas dos costumes perduraram até por volta das décadas de 1970-80, após a igreja católica buscar rever sua atuação missionária com novas diretrizes e quando os povos indígenas do rio Negro iniciaram a se organizar com seus representantes e instituições, no que desembocou na Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) com diversas instâncias locais filiadas. Em Santa Isabel, o internato foi fechando aos poucos até fins de 1980 e as escolinhas, o hospital e os postos de saúde foram repassados para a direção da prefeitura local, mas continuou a escola na forma de externato dirigida pelas irmãs salesianas. Os padres ficaram com a paróquia, centro juvenil e desobrigas itinerantes pelos povoados dos rios. Mas a missão salesiana foi a instituição de maior influência na região até inícios de 1990.

Uma análise crítica do sistema da educação missionária do passado que estão nas raízes das escolas indígenas que buscam se constituir no Alto Rio Negro é feita com muita propriedade pelo antropólogo baniwa Gersem José Luciano (2011). Para o autor a escola diferenciada indígena é um espaço ou mecanismo de aproximação e interação com o mundo extra indígena envolvente que deve ser pensada para os dias de hoje, tendo em vista os grandes impactos e as transformações que se deram no passado. A escola pode contribuir e ajudar a orientar ou pensar o fortalecimento e/ou resgates culturais e identitários, porém são as famílias ou os próprios povos indígenas que deverão se empenhar e assumir verdadeiramente esta responsabilidade.

A partir dos anos 1940, devido à missão houve uma grande leva de famílias que vieram das regiões dos afluentes do alto e se estabeleceram formando sítios ou povoados no médio rio Negro. Muitos homens vieram antes como trabalhadores das construções dos colégios, hospital e igreja em Santa Isabel e depois resolveram retornar escolhendo algum local pelos rios em volta. Outros vieram pela continuidade do extrativismo e também se estabeleceram.

Assim, com o centro missionário em Santa Isabel funcionando, mesmo após o declínio da borracha, as mobilidades de população do alto rio Negro continuaram para a área. Muitas famílias desciam para visitar parentes e alegavam as melhores condições de vida do médio rio Negro que, segundo as pessoas, eram devidas: a) a possibilidade de trabalho nas empresas extrativistas; b) a abundância de peixes e melhores terras para roças na região; c) a possibilidade de estudo para os filhos na escola da missão salesiana, somadas ao fato que em Santa Isabel havia o ensino equivalente ao ensino médio profissional e formação de professoras da região, o que não tinha em outros centros de missão (Dias, 2008). Acrescento ainda as “brigas” ou malefícios devidos ao uso de território para pesca e roças que faziam as famílias procurar outros lugares para morar.

Desse modo, temos migrações de muitas famílias do alto nesse tempo, entre as quais são mais significativas as dos grupos étnicos: tukano, desano, piratapuya, arapaso e tuyuka (Tukano) e baniwa, tariana, curypako e werekena (Aruak).

Nas duas últimas décadas, sem mais as atividades econômicas extrativistas e o fim do internato nota-se ainda a chegada de muitas famílias do alto para o médio rio Negro, região de Santa Isabel. Na sede municipal, vê-se muitas pessoas que chegaram em período recente, residindo principalmente em áreas de novas construções de casa. Nos últimos dez anos, verifica-se mobilidades constantes de famílias principalmente do Isana, seguidas do Waupés, inclusive formação de povoados inteiros.

Verifiquei que existem povoados que se formaram na década de 1990, mas que continuam recebendo famílias vindas do alto rio Negro e até mesmo do curso deste na Venezuela, como Guainía e Inírida. Pode-se dizer que as famílias que chegaram a partir da segunda metade do último século são muito expressivas na região.

Durante largo tempo, se considerou que os povos do médio rio Negro haviam sido eliminados no processo de colonização. No entanto, eram considerados “caboclos” os descendentes daqueles que passaram por um processo de miscigenação, “aculturação” e assimilação. Viajantes e antropólogos que passaram nessa intermediação do rio Negro até a penúltima década do século passado consideraram os povos aqui como índios ou descendentes de índios “civilizados”. Mesmo pesquisadores reconhecidos como Eduardo Galvão (1979) e Adélia Engrácia de Oliveira (1972), após pesquisarem na região entre os inícios das décadas de 1950 e 1970, verificaram como “aculturados”²⁷ os povos aí existentes. Isso resultou para essa região a desconsideração de sua população pelos órgãos indigenistas oficiais do Estado e o desinteresse de estudos etnológicos posteriores.

Tal visão foi reforçada pelos indígenas que estavam mais ao alto da região ou quando estes chegavam no médio rio Negro. A ideia de gente “cabocla”, em que estavam envolvidos os baré e outros do próprio curso do rio Negro, dentro desta visão era considerada em contraste com outras categorias. Categorias como “buapé”²⁸ (gente do Waupés – etnias Tukano Orientais e tariano), “isaneiro” (gente do Isana – baniwa e kuripako), “makú” (ou ainda “kamã” – Nadahup) e “xurimã” (yanomami). Elas marcavam o nível de “civilização” enquanto proximidade e domínio das coisas do branco, tendo os “caboclos” numa maior proximidade desta situação.

No que vimos neste capítulo, a situação dos baré envolve situações históricas. O nome “baré” aparece como um coletivo desde os inícios da colonização (ver acima o subitem 3.3 deste capítulo) e, ao lado de outros grupos que seriam, para quem os registrou, “de língua baré”. Porém não há suficientes documentos etnográficos e linguísticos para saber se tais grupos seriam independentes, ou se se tratavam no passado de fratrias de um mesmo grupo linguístico ou fratrias interétnicas. No entanto, sabe-se pelas poucas referências que tais grupos estariam no que se chama de família linguística Aruak/Maipure do Norte²⁹.

²⁷ Os estudos de aculturação estiveram vigentes no Brasil por volta do terceiro quartel do século XX e consistiram em análises de culturas indígenas em transição, em que o principal fator de mudança advém da situação de contato com populações não-indígenas, contato que podia ser esporádico, indireto ou envolvente, resultando em modificações dos padrões culturais desses grupos (cf. Galvão, 1979d:128-9).

²⁸ Cf. discussões dos etnônimos genéricos “buapé”/“buopé” e “baré” em Wright (2005), Andrello (2006, 2010) e Figueiredo (2009, 2015).

²⁹ Cf. discussão de Pérez (1988:446) sobre os baré (bale) na Venezuela.

Ao longo do tempo, o baré como coletivo étnico deixou de ser manifesto, mas preservou-se ainda em âmbito familiar de muitas pessoas. Com novo fôlego que permitiu o cenário político nos últimos anos, os baré – ao lado de outras etnias – reaparecem num processo de revitalização étnica pautada na reconstrução de suas tradições culturais e na reivindicação de direitos. E, aqui sobreviventes de outros grupos indígenas, que se perderam como nome, podem muito bem ter se agregado. Em relação aos casos referidos de etnogênese de povos ressurgentes no nordeste brasileiro (cf. Pacheco de Oliveira, 1998, 1999), percebemos que há muitas diferenças entre as duas regiões no que diz respeito ao contato e ao tipo de etnogênese no rio Negro (cf. capítulo 1), pois os baré ainda permaneceram em seu território e guardam elementos compartilhados por diversos povos da região.

Como nota Pereira (2007:42) outros grupos baré conseguiram migrar para lugares distantes, como o sul da Venezuela e cabeceiras de rios, continuando em território Aruak, onde puderam manter algumas tradições culturais; e outros buscaram refúgio em territórios inimigos, encontrando outros infortúnios. Isso vemos em fontes como de Meira et al. (1994:340), Silva (2001:25) e Santos (2003:69), que indicam grupos baré resistindo até meados do século XX refugiando-se no alto Cawaburi devido a ações dos comerciantes da borracha no rio Negro e, que depois foram contraídos mais ainda pelos yanomami que desciam da região do Parima, tendo que buscar outras direções, seja para o Siapa (na Venezuela), o alto e o médio rio Negro, por caminhos de rios ou terrestres. A seguir, relato algumas situações que pude conferir, sem pretensões de afirmações de identidade sobre as mesmas. Além do mais, as pessoas referidas não estavam envolvidas ou interessadas em algum movimento político ou afirmação étnica, pois já se viam e viviam como tais.

A primeira tem haver com o que foi dito no parágrafo acima. Em 2014, eu estava no rio Marauíá e conheci um senhor baré, seu Deco. Em conversa, este me disse que seu avô, velho Simeão, era chefe e morou com sua extensa família no alto Cawaburi, na primeira metade do século XX, devido aos patrões no rio Negro. O velho era muito atento, mas certo dia um grupo de capangas dos patrões chegaram no local quando o mesmo estava no caminho do mato e, ao voltar, percebeu que todos da sua família haviam sido agarrados, sendo agora conduzidos amarrados pelo caminho. Só havia restado a esposa que brigava com um capanga e ao chegar teve que dominá-lo, para depois ir atrás dos outros, quando conseguiu à troca de briga e sorte libertá-los. Seu Simeão depois desceu ao rio Negro e morou na ilha de Wabadá, como contou minha mãe. Era muito considerado e temido pelo seu “benzimento” na região, inclusive por outras etnias, e segundo meu pai que pôde conversar com ele na década de 1970, ele era um dos últimos na região a falar a língua baré.

Um outro senhor que eu pude conhecer, ainda em 1994, foi seu Francisco Celestino Alves, o “Chico Bufúro”. Ele era baré e, havia nascido na foz do rio Wenewexi. Morreu por volta do ano 2006, após ter chefiado por muitos anos o povoado de Açaituba (abaixo de Santa Isabel). Este povoado é formado basicamente por famílias baré, baniwa e kuripako. Seu Chico Bufúro o formou após viajar por vários lugares, desde Roraima, Venezuela e Colômbia, rios Isana e Inírida, e percorrer todo o curso do rio Negro de cima à baixo e vice-versa. Ele era casado com uma senhora tukano, com quem teve muitos filhos. E, de acordo novamente com meu pai, ele também era um dos últimos que falava a língua baré e podia explicar os topônimos da região. E, além de sua língua, ele sabia falar nheengatú, baniwa, kuripako, yanomami, castelhano e português, como eu pude testemunhar.

Já em janeiro de 2017, eu estava no povoado de Maricota (numa ilha do rio Negro, que pertence a TI Rio Téa) e, conheci uma senhora chamada Eneida (78), que morava num sítio daquela intermediação. Surgiu uma conversa espontânea pela mesma, que me contava como festejavam antigamente “sem esse som mecânico”. Em seguida, perguntei-lhe onde havia nascido. Respondeu-me: “Nessas paragens daqui mesmo”, indicando as margens do rio. Ela me disse em seguida que seus avós paternos e pais saíram antigamente para trabalhar “produtos” no rio Branco e só quando voltaram que ela e seus irmãos nasceram. Perguntei-lhe, então, de quem descendiam, se tinha algum grupo, se eram do rio Negro mesmo. Ela disse-me: “O que eu sei que me avô velho contava, era que ele era da tribo que chamava mapuri, segundo ele né! Eles nasceram e moraram, o velho, meu pai também, aí nesse rio Téia... lá para cima, não sei onde fica isso!”. Como podemos verificar, um grupo que se chamava mepuri (“mapuri”) existia nesse rio no passado.

Último aceno aqui é sobre os yabahana. As fontes que vimos os situa nos rios Inambú e Maraiá. Segundo Ramirez (2001:484-5), os yabahana estariam em 1856 no Maraiá em dois povoados com 11 casas, avaliadas em 88 pessoas. No garapé Rapi-rapi, afluente direito do Maraiá, há um antigo local chamado Yabahana, hoje uma capoeira. Os yanomami fizeram um povoado no mesmo local preservando o nome, mas o abandonaram depois há poucos anos. Conversando com meu pai sobre o local e das histórias de ouro que giram em volta, ele disse-me que dona Leidy³⁰ por volta de 2008 lhe contou sobre sua história e sobre aquele local. Logo que ouvi, em 2016 achei por bem anotar a narração de meu pai para não perder os detalhes, onde ele reproduziu a fala de dona Leidy da seguinte maneira:

³⁰ Era moradora de Santa Isabel, como cheguei a conhecer, e faleceu há poucos anos, com mais ou menos 70 anos de idade.

Olha! Vou lher contar [...] já que o senhor está falando desse lugar. Eu sou da tribo Yabahana! Eu era menina, mas me lembro – disse ela. Foi lá que eu me criei. E para a gente sair daí foi assim: As pessoas mais velhas trabalhavam para um grupo de brancos que tiravam ouro. E para matar caça eles disparavam tiros de espingarda. Parece que a esses tiros os Xurimã³¹ ouviram à muita distância e isso fez que eles chegassem pra atacar a nós. Vendo aquilo os homens fizeram uma espécie de barreira numa vala de terra para não receber flechas e daí atiravam para atingir aqueles outros³². Nós, crianças e mulheres – disse ela –, ficamos dentro da casa. Quando eles recuaram alguns instantes nos disseram para correr pela mata, num caminho, que não dava muito para perceber, em direção do garapé Balaio [que fica paralelo, logo à baixo]. Porque se fosse pelo rio eles iam atingir muito bem a gente. Então, nós fomos correndo, com muito medo e com toda pressa naquele mato até chegar no Balaio. Foi lá que nós fomos ficar. Mas como à qualquer momento eles podiam atacar decidimos descer já para cá, para fora, no rio Negro. Foi assim que eu ainda vi – disse ela contando.

Outras famílias que viviam no Marauaiá também desceram nesse tempo e, alguns vivem nas proximidades da foz do mesmo e em algumas ilhas no rio Negro à montante de Santa Isabel.

3.5. O movimento político indígena no médio Rio Negro

O médio rio Negro teve seu envolvimento no cenário do movimento indígena ligado de todos os modos com o que sucedeu nas regiões do alto rio Negro que resultou na formação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) em 1987, gerada num cenário de mudanças na região, já acenadas, entre a década de 1970 e inícios de 1990, aliada ao contexto de mudança nacional, sobretudo, no reconhecimento dos direitos indígenas inseridos na Constituição de 1988.

A partir de 1990, os indígenas à jusante de Santa Gabriel, como tukano, baniwa, baré, e outros, à exemplo de seus parentes do “alto”, começaram a lutar pelos direitos por meio da demarcações de terras (Meira, 1990). Na área de Santa Isabel do Rio Negro, reforçou o movimento na região a Associação das Comunidades Indígenas e Ribeirinhas (ACIR), desde 1993, e da Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), desde 1994.

O movimento indígena na região foi ainda reforçado pelo contexto de invasão garimpeira nos primeiros anos da década de 1990, no trecho que vai desde a cidade de Santa Isabel até a foz do rio Marié, iniciado no rio Cawaburi e depois em todas as direções do próprio rio Negro. E os impactos na região foram diversos, como grande fluxo de milhares de garimpeiros e outros advindos de outras partes do Amazonas e outros estados, com mais de 350 balsas de garimpo somente em alguns trechos; aumento da entrada de bebidas alcoólicas

³¹ Termo regional que se refere aos yanomami.

³² Isso está na direção norte, pois os yanomami atacavam do lado de cima em relação ao rio.

e drogas; mercado de prostituição trazido de fora; morte entre os garimpeiros por acertos de contas, com muitíssimos cadáveres enterrados nas praias ou flutuando no rio; exploração e assassinato de indígenas; roubos; encarecimento dos preços de alimentos e combustível ou venda destes produtos somente ao garimpo; assoreamento ou degradação dos canais de navegação; e contaminação dos rios por mercúrio, lixos e grandes quantidades de alimentos apodrecidos jogados (cf. Ricardo, 1996:125-7). Além disso, ainda havia casos gritantes de semiescravidão em locais de extrativismo de produtos florestais como a piaçaba em afluentes de rios (José Augusto Fonseca, arapaso, 2016 – conversa pessoal).

As demarcação das terras indígenas no rio Negro, sob a coordenação da FOIRN e ISA, caminharam junto com vários suportes em que foram atendidos os povoados, servindo como condição básica para sustentabilidade do controle territorial, ao mesmo tempo que possibilitou vias de maior fortalecimento, esclarecimento regional e articulação das instituições indígenas (José Augusto Fonseca, arapaso, 2016 – conversa pessoal).

Ao lado do reconhecimento das terras e das que ainda são reivindicadas no médio e baixo rio Negro, do período da década de 1990 aos dias de hoje, os povoados com as associações e estas com a FOIRN, têm conquistado muitos espaços de relação com as instituições públicas e não-governamentais, sejam nacionais e estrangeiras. Junto às estas elas buscam iniciativas de alternativas para gestão de seus territórios e demandas pela causa indígena dentro da política pública municipal e regional. Entre as conquistas e iniciativas pode-se citar o atendimento de uma política de saúde diferenciada que atende todas as comunidades do médio e alto rio Negro; as iniciativas de educação escolar diferenciada; projetos de manejo dos recursos naturais, extrativismo econômico sustentável, turismo ambiental e incentivos à revitalização cultural, etc.

Em 2010, o Instituto Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), reconheceu como Patrimônio Cultural Brasileiro o Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro, a partir de uma parceria entre associações indígenas, instituições de pesquisa e organizações da sociedade civil. Tal projeto foi proposto e encabeçado pela Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN), com sede em Santa Isabel, e estendido o reconhecimento aos três municípios da região, ou seja, Barcelos, Santa Isabel do Rio Negro e São Gabriel da Cachoeira. No médio rio Negro, esse patrimônio está sendo tomado como uma das chaves para se pensar a valorização da cultura indígena na região, assim como meio de propor demandas aos poderes públicos em vista dos costumes e das manifestações tradicionais.

CAPÍTULO 4

A HISTÓRIA DO MÉDIO RIO NEGRO PELO OLHAR INDÍGENA

No caminho dos capítulos anteriores, fizemos uma abordagem que teve no primeiro momento (capítulo 1) um panorama do sistema sociocultural tradicional da região, levando em conta os três grandes grupos linguísticos (Aruak, Tukano Oriental e Nadahup – por mais que nos focamos mais nos dois primeiros), em que demos destaque a aspectos centrais destes povos antes dos abalos produzidos pelo contato. Muitos destes aspectos ainda são conhecidos por poucos conhecedores tradicionais (modo de organização social, a habitação tradicional, funções de chefias e especialidades rituais e o complexo do dabucury).

Em seguida (capítulo 2), buscamos verificar a ocupação ancestral desses três grandes grupos indígenas presentes na região, levando em conta as hipóteses interdisciplinares formuladas sobre os grupos, o sistema interétnico de integração comercial que vigorou no passado na área do rio Negro que se ligava às regiões adjacentes e a origem segundo a visão dos povos indígenas da região (tomando como exemplo, sobretudo, o povo tukano).

No terceiro momento (capítulo 3), fizemos um levantamento da história a partir da chegada dos brancos com suas forças de colonização no decorrer dos últimos séculos no médio rio Negro, que levou em conta o avanço dos portugueses na região por meio das guerras, das tropas de capturas de escravos, dos descimentos e outras políticas portuguesas, que eliminaram a maior parte dos povos indígenas da região, seguida do tempo do extrativismo marcado por outro período de exploração que arregimentou povos do alto para o médio rio Negro e o tempo das missões salesianas que impôs um sistema rígido de educação escolar e religioso, controle e combate aos costumes tradicionais e, por fim, a questão étnica na região e o movimento indígena organizado.

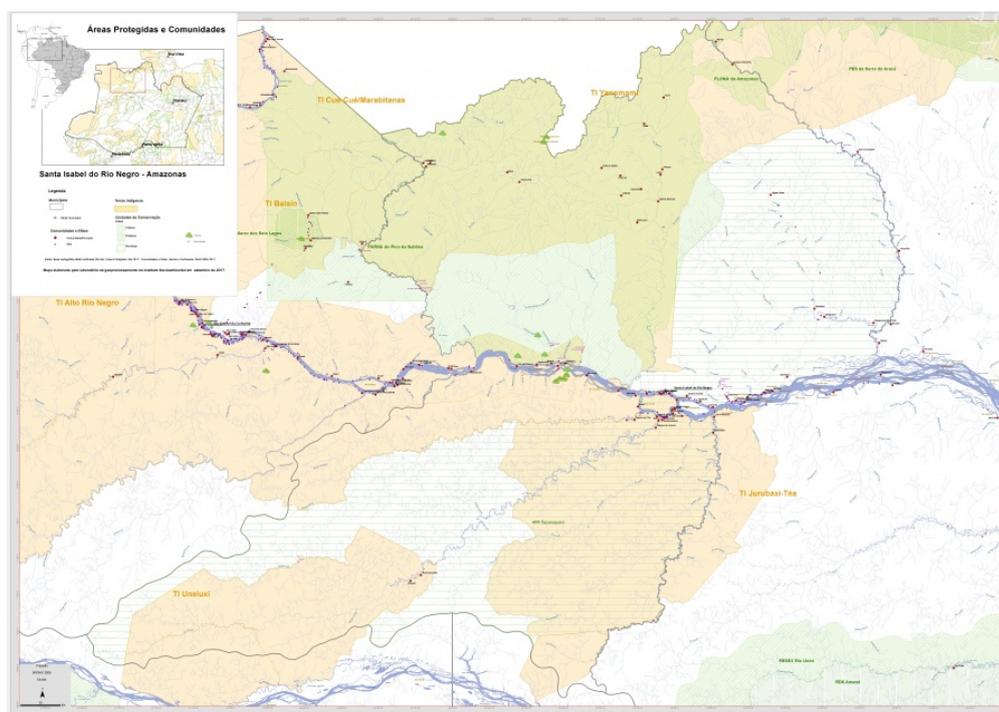
No município de Santa Isabel do Rio Negro, há oito Terras Indígenas (TIs) com porções em seu território¹ e existem 44 povoados e vários sítios² no próprio rio Negro e seus afluentes onde habitam povos Aruak, Tukano, nadëb e mais 17 povoados yanomami. Em 2006 uma estimativa feita pela parceria do Instituto Socioambiental (ISA), Associação das Comunidades Indígenas do Médio Rio Negro (ACIMRN) e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) (cf. Dias, 2008:7) apontou uma população para o município

¹ As oito TIs que o envolvem são as seguintes: Médio Rio Negro I, Médio Rio Negro II, Rio Téa, Rio Uneuixi, Jurubaxi-Téa, Paraná Boá-Boá, Maraã-Urubaxi e Yanomami – as três últimas não fazem parte da área do Alto Rio Negro.

² Segundo a nossa contagem, os sítios somam cerca de 80 localidades dispersas ao longo dos rios, habitados por cerca de três famílias.

de Santa Isabel do Rio Negro de 9.974 habitantes, com 5.648 na sede e 4.326 nos povoados e sítios. O mesmo levantamento indicou somente para o núcleo urbano do município a soma de 81,27% dos que se identificaram como indígenas da região (descartando outras categorias de autoidentificação). Deste número, com exceção do baré (59,38%), da junção das porcentagens apresentadas, os Aruak (baniwa, tariana e kuripako) somaram 7,25% e os Tukano Orientais (tukano, piratapuya, desana, arapaso, tuyuka e kubewa) 14,27%. Segundo a mesma pesquisa, etnias da região como werekena, siriana, barasana, karapanã, wanana, hupda e nadëb, foram consideradas como “outras”, juntas às que apareceram menos de dez vezes (1,73%).

MAPA 3



Santa Isabel do Rio Negro/Am – Terras Indígenas, outras áreas protegidas e povoados.
Fonte: Instituto Socioambiental (2017).

Nota-se que a maior parte dos povoados ao longo do próprio rio Negro, sobretudo ao redor da cidade de Santa Isabel possuem contingentes de maioria baré convivendo com poucos representantes de outros grupos. Porcentagens maiores de outras etnias estão mais afastadas deste centro ou nos afluentes do rio Negro. Além do mais, devemos considerar que nos últimos anos, muitos grupos migraram dos povoados, tanto do mesmo como de outros municípios, com números significativos principalmente de baniwa da área do Isana.

Quanto aos Tukano Orientais na área, como vimos, há maiores porcentagens para os tukano, piratapuya, desana, arapaso e tuyuka nos pequenos bairros da cidade (Dias, 2008).

Nos rios também seriam esses mesmos grupos em maiores números e, estão no Wenewexi e Teiá, e ainda em Tabocal do Wenewexi (Paraná do Wenewexi) e em Timoní (na Ilha Grande). Parte dessas famílias, com o tempo, deslocaram-se também desses rios para a sede de Santa Isabel, no que se refere aos tukano, desana e piratapuya que se deslocaram do rio Teiá e, piratapuya e arapaso que se deslocaram do rio Wenewexi. Como já acenamos no capítulo 3, o que se nota na região é que esses grupos que se identificam e são identificados como Tukano Orientais e Aruak do alto rio Negro são os que chegaram no médio rio Negro a partir da década de 1940.

Em 2017, de acordo com dados obtidos no DSEI/RN/SIRN³, a área atendida pela instituição somou um total de 1.969 pessoas (sem contar os sítios) ao longo do próprio rio Negro e seus afluentes: Padawiri-Preto, Acarabixi (paraná), Darahá, Tibahá, Yurubaxi, Wenewexi, Teiá. Entre as etnias anotadas pelo DSEI para esta área apareceram: kuripako, nadëb, tukano, desana, piratapuya, baré, baniwa, “wiabarana” [yabahana], tuyuka, tariana, “kuiawi” [um grupo nadëb], “pixuna”, karapanã, kuatitapuya [possivelmente grupo baniwa], kubewa, hupda e “maku” [possivelmente nadëb].

Se formos considerar todas as etnias e juntar a população dos povoados e sítios dos rios e do núcleo urbano em uma única pesquisa, a população indígena se elevaria grandemente na área, e poderíamos falar de uma porcentagem dominante de 90% ou mais. As pessoas não-indígenas habitam o núcleo urbano, no qual controlam, em sua maior parte, o comércio local. Há poucas exceções morando em menos de uma dezena de sítios e, em alguns casos, como missionários e profissionais de saúde em TI’s.

Neste capítulo vamos considerar os aspectos apresentados nos três capítulos anteriores, buscando verificar em que consiste, nos dias atuais, falar de um sistema sociocultural na região tendo em vista as mudanças deflagradas pelas forças colonizadoras, o que significa a ocupação ancestral da área para os povos indígenas que a habitam e como pensar acerca das forças de colonização por um viés de reflexão indígena. Temos, assim, um olhar para a história da colonização e um olhar para a nossa história como indígenas, informado por um viés tukano pelo qual somos levados a tratar de nossas histórias das origens e, ao mesmo tempo, considerar a história a partir da chegada dos brancos. Devemos, dentro disso, considerar as transformações ocorridas, mas pensar o que temos atualmente dos elementos de nossas tradições e o que dizer delas e das relações com a sociedade não-indígena envolvente que estão por trás dessas transformações.

³ Distrito de Saúde Especial Indígena/Rio Negro/Santa Isabel do Rio Negro. Não envolve as áreas do Cawauburi e Marauíá.

4.1. A territorialidade

Como vimos, o povos indígenas da região explicam suas origens dentro do território próprio, ou melhor, dentro da extensão ou abrangência do rio Negro, tendo um lugar central como ponto de imersão: a cachoeira de Hípana para muitos Aruak, a cachoeira de Ipanoré para muitos povos Tukano Orientais, a cachoeira de São Gabriel ou outros lugares dentro do território para outros grupos.

Estes pontos são como os locais dos cordões umbilicais para os povos da região. Para o pensamento dos antigos tukano, assim como uma criança tem seu umbigo enterrado no local onde nasce, do mesmo modo a cachoeira de Ipanoré tem o umbigo dos povos Tukano enterrado e o Buraco de Surgimento da Humanidade (*Mahsá Pa'm̃'kare Pee*) como o lugar de cordão umbilical que interliga as múltiplas camadas do cosmos, o Cipó de Caapi (*A'koda*), para cima e para baixo e, tem no mesmo cordão umbilical a ligação dos seres humanos como filhos da Terra Criadora, a deusa *Ye'pa*, do qual saem os *Ye'pamahsã* (Gente da Terra), por ser filhos de *Ye'pa* (Adão Figueiredo, tukano, 2017 – conversa pessoal). Portanto, filhos originários da terra.

Por outro lado, vimos como os mesmos povos da região (Aruak e Tukano), concebem os acontecimentos de suas narrativas dentro da geografia dos rios Negro, Isana e Waupés. Como já acenamos (ver cap. 2), estas são regiões significativas e podem ser pensadas como integradas na perspectiva desses povos. Os baniwa tem como referência da formação do mundo e dos grupos atuais a região do Aiari, no Isana e, ainda, sugestões de andanças de seus heróis por uma ampla área que envolve o rio Negro. Os baré remetem muitas histórias de seus heróis e ancestrais que envolvem desde o Isana até o médio rio Negro, ou da foz do rio Negro até o Isana, dentro de um mesmo território. Os tukano, por sua vez, concebem uma viagem que adentra o rio Negro, desde a foz, e chega no Waupés no local de Ipanoré, parando neste percurso por diversos lugares.

Por sua parte, as pesquisas interdisciplinares alegam a ancestralidade pré-colonial da ocupação regional dessas três famílias de grupos indígenas na região (ver cap. 2, subitem 2.1), Nadahup, Aruak e Tukano Oriental, e concebem que o sistema sociocultural partilhado pelos mesmos veio se formando não menos que há cerca de dois mil anos.

Pode-se perguntar: o que isso significa para os povos indígenas envolvidos? Apesar de haver muitas diferenças nos entendimentos e nas linguagens entre os conhecimentos nativos tradicionais e as ciências ocidentais, podemos apontar que as disciplinas acadêmicas

(arqueologia, linguística, antropologia e história) reforçam o que dizem as tradições indígenas.

Faço um paralelo aqui do que ouvi a cerca de dez anos de meu pai. Em uma ocasião nos chamava a atenção de forma rígida, de mim e de minhas irmãs, que esta lição me fez pensar. Ele dizia reclamando conosco que estávamos relaxados com as questões de benzimento, não cuidando dessa parte e ainda não querendo acreditar. Afirmou que haviam dito que o conhecimento dos índios era à toa e devia acabar, mas que aquilo que os velhos falaram era verdade e que agora estava havendo discussões e muitas comprovações das validades dos conhecimentos dos antigos pelas ciências dos brancos.

Ora, é isso mesmo! Inclusive, como também podemos conferir, as tradições orais, os exames dos costumes e dos idiomas indígenas estão ajudando a clarear e chegar a novos entendimentos acerca do passado. Como já dissemos, ao contrário do que pode se pensar, são conhecimentos que se complementam e se enriquecem. Pois, como dizer que os conhecimentos de história, etnologia, linguística e arqueologia não ajudam a entender questões no passado que se deram entre e com os povos indígenas, depois de se ter muitas perdas e transformações pelas questões coloniais? Além do mais, esse passado importa muito enquanto ajuda a explicar o presente. São assim as histórias de nossas tradições indígenas, sabemos que estão no passado, mais é um passado que podemos voltar em ocasiões e nos fazer presente nelas e, ao mesmo tempo, tê-las como presente a qualquer momento. Se formos pensar através disso, onde ficariam agora nossas perdas? Elas estão lá disponíveis, podem ser acessadas, são conhecimentos e estes não acabam nem morrem. O que aconteceu foi que foram se acabando e morrendo os conhecedores e, nos dias atuais restam poucos.

Dentro dessa situação histórica, podemos nos perguntar: o que significa o rio Negro para os povos indígenas da região? O que significam as mobilidades dos locais tradicionais para outros locais? O que significa sair do Papuri e ir para o Tiquié ou para o Waupés? O que significa sair do Papuri, do Tiquié ou do Waupés e ir para o curso do próprio rio Negro? O que significa sair da calha do Waupés, ir para o Curicuriari, Teiá e outros e depois ir para o rio Negro? O que significa sair do Aiari, do Isana, do Xié, do Inírida e outros para o curso do rio Negro?

Podemos nos perguntar ainda, qual o significado de sair por imposição, de modo forçado para outros locais, como aconteceu por causa das forças colonizadoras que deslocaram famílias ou mesmo grupos das bacias do alto como Waupés e Isana, para regiões do baixo e médio rio Negro? O que diriam os descendentes desses grupos? O que diriam os

representantes dos mesmos grupos que se deslocaram de modo espontâneo nos últimos tempos para o médio rio Negro?

Poderíamos ir além disso e perguntar o que diriam os descendentes daqueles grupos que foram os mais abalados pela colonização situados e propriamente do médio rio Negro, entre os quais muitos foram ditos extintos, outros miscigenados, ou que não teriam mais os costumes propriamente indígenas?

Deve-se considerar o que dizem estes povos a respeito de sua origem e seu território ancestral e o que dizem das ações colonizadoras. Não temos como buscar todas essas respostas ou discutir todas as questões aqui. Mas são situações que devemos no mínimo levar em conta, pois marcam significativamente a vida dos povos da região.

Ao menos grupos como tukano, piratapuya, desana e arapaso (Tukano), com os que ao longo do tempo pude mais proximamente conviver, remetem sua origem desde a criação dos deuses e suas ações que levam à viagem dos ancestrais dentro da Canoa de Transformação em vários episódios no rio Negro e Waupés e, seguem buscando seus territórios. No caso dos tukano, eles vão para o Papuri primeiramente.

Mas, quando e como acontece a viagem de transformação, em que locais passam e o que fazem? Primeiro devemos considerar que se trata de uma viagem que está num tempo primordial, num tempo que não podemos calcular hoje. No entanto, pelas histórias que se tem das narrativas (ver *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* e outros) se dão inúmeros acontecimentos e em diversos lugares ou pontos localizados ao longo do rio. Isso indica que não foi uma viagem rápida, de poucos dias, mas que pode ter demorado até anos, o suficiente para conhecer bem os lugares, fazer festas, aprender cerimônias, entre outras coisas (Maurício Sarmiento⁴, tukano, 2016 – comunicação pessoal).

Para as histórias dos tukano, o rio Negro é um Rio de Leite, leite que sai do peito de *Ye'pa* que alimenta e sustenta a humanidade. O mesmo teria sido formado antes pelas ações dos deuses (*Õ'amarã*) pela queda de uma imensa árvore de alimentos, que é ao mesmo tempo um pé de tabaco, por isso nele existem vários galhos, que são os afluentes. Durante a Viagem de Transformação os ancestrais dos povos vão parando, verificando os locais, sondando os afluentes, devido a que esses lugares são casas onde se guardam conhecimentos, substâncias cerimoniais ou remédios para tratamento de doenças (Maurício Sarmiento, tukano, 2016 – comunicação pessoal).

⁴ Maurício Sarmiento (*Di'pé Porã*) é tio do autor, sendo primo-irmão de seu pai.

Como se percebe, o rio Negro foi primeiramente conhecido pelos ancestrais. É um lugar de riqueza, riqueza de alimentos e riqueza de cerimônias. Hoje ainda se vê que as riquezas para os indígenas são as terras para fazer roça, os peixes para pescar e os benzimentos cerimoniais para serem aprendidos e apropriados para viver bem.

Quando os brancos chegaram, eles viram que as riquezas estavam na extração do ouro, que estavam na extração dos produtos florestais para se tornarem renda e dinheiro, que riqueza era ter muitos escravos ou mão-de-obra indígena para trabalhar.

Pelo modo de relação que tiveram os povos Tukano com o rio Negro, este passou a ser para os mesmos tão familiar. Como foi dito anteriormente (ver cap. 2, subitem 2.3), surpreende o rico conhecimento e a significativa importância da geografia do curso deste rio em seus detalhes para os representantes destes povos. Andando com os tukano como meu pai, tios e de outras famílias me admira como os vários trechos de rios, um garapé, um lago, uma laje de pedra etc., têm alguma história. Conhecem-se quase que todos os rios da bacia do rio Negro, sem que necessariamente tenham sido visitados e suas histórias, sejam estas dos antepassados ou de algum acontecimento ocorrido com outra pessoa. Isso levando em conta que quem sabe pode ter nascido em outra região, como Tiquié, Waupés etc., ou que sua família está no médio rio Negro há cerca de somente cinquenta anos. Esse modo não está tão distante de outros grupos, como se pode notar na região entre os baniwa e os baré.

Se fosse um branco, ele não conheceria nada disso. Pode passar gerações, como se nota entre os que vivem no rio Negro, mas não conhecem os detalhes, os lugares, as histórias, porque eles não as possuem, e mesmo que as conhecessem, essas coisas não são significativas para eles, pois elas não dizem quem eles são.

Então, podemos nos perguntar como se explica o rico conhecimento que os povos indígenas têm sobre o rio Negro. Para os grupos Tukano, poder-se-ia dizer que eles o conhecem porque seus ancestrais já o percorreram na origem. Por isso não há estranhamento, mas um domínio de conhecimento sobre os lugares, pois tudo é familiar. Os povos Aruak da intermediação do médio rio Negro poderiam dizer a mesma coisa, porque sempre estiveram aqui, nunca perderam o contato com a região. Desse modo, os povos da região são donos da área com toda propriedade. Portanto, o que as pesquisas acadêmicas demonstram vem somente reforçar essa legitimidade.

A diferença não está na região, mas nas políticas implantadas pelas ações coloniais, ou seja, há diferenças entre processos internos contra processos externos nos deslocamentos. Por exemplo, uma coisa é deslocar-se por causa de melhores terras e peixes numa região e

deslocar-se devido apresamento, descimentos para aldeamentos onde se irá trabalhar e viver sob vigilância ou devido arregimentação pela coerção para trabalhos extrativos.

Contrário ao modo de ocupação colonial, os povos indígenas do Alto Rio Negro ocupam seus territórios dentro de áreas de uso familiar por meio de acordos consensuais entre as partes. De acordo com as práticas em vigor na região, não se penetra em áreas ocupadas e estabelecidas por outros grupos ou famílias. Ainda que existam locais sem moradia, sabe-se que existem os donos antigos ou seus descendentes que ainda vivem e que têm direito ao local. Quando chegam outras pessoas ou quando surge necessidade de terras para roça, moradia ou locais de pesca entre os membros da própria família ou parentes, o mais velho e que está responsável pela área irá verificar e ceder uma parte do território para as novas pessoas, familiares ou parentes.

Assim, o mosaico ao redor dos povoados é de roças e capoeiras (matas de roças e de fruteiras antigas) e de caminhos que seguem várias direções ao centro da mata para diversos usos. As zonas para construção de roças, dos caminhos e das zonas de coleta estão repartidas para uso das diferentes famílias. Os rios, assim como o espaço terrestre, estão divididos por zonas de uso entre as famílias, em que certos trechos, lagos, paranás, furos e garapés, são de uso exclusivo de certas famílias ou clãs para pesca, etc. Do mesmo modo, pode-se dizer que há limites desses territórios entre um povoado e outro.

Posso dizer, das histórias que tiveram os tukano quando chegaram no rio Teiá, que construíram seu território ali porque havia boas terras para a agricultura, em especial, para o cultivo de mandioca, e peixes diversos de muito agrado. Ao se fixarem, a primeira preocupação foi tornar o território sem ameaças para a vida humana. Os velhos especialistas rituais precisaram benzer o rio, fizeram proteções em todas as direções, conforme as histórias dos antigos, deixando amenizados os lugares das matas e do rio, lagos, garapés, poças, etc. Pediram licença aos espíritos das pessoas ou dos antigos povos que aí tinham vivido; pediram licença aos espíritos guardiões dos locais e dos animais que estão em vários trechos da mata e das águas; fizeram benzimento dos animais predadores e de caça, dos peixes, dos répteis, dos insetos e das frutas. Ainda precisaram cercar com proteção as pessoas e todas as crianças ao nascer (Adriano Sarmiento, tukano – comunicação pessoal). Dessa forma se relacionaram com todos os seres que habitam nesse território, assim como com a história da sua ocupação.

4.2. A imagem do branco

As questões levantadas acima e as relações históricas entre os povos indígenas e brancos no decorrer dos três últimos séculos (ver cap. 3) nos fazem pensar sobre a imagem

acerca do branco para os indígenas. Na introdução desta dissertação falamos que a história de contato entre as duas sociedades exigiu que os povos indígenas nos últimos anos buscassem também a antropologia como disciplina e que é preciso verificar as relações entre as sociedades envolvidas. Assim, devemos falar também da imagem que os povos indígenas tiveram do branco e que esta foi gerada pelos momentos iniciais das relações.

É evidente que o branco surgiu nas narrativas dos povos indígenas do rio Negro nos últimos séculos a partir do contato. Muitas das narrativas dos grupos da região acrescentaram um representante do branco na ocasião de surgimento dos povos e nas histórias de contato dos últimos séculos, ou seja, dentro das histórias “recentes” (ver *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* e outros, listados em cap. 2, subitem 2.3).

Como se vê, nas narrativas dos povos da região, a cultura do branco é representada pela arma de fogo, pelo livro, seja este o livro/caderno dos cientistas ou livro da religião dos brancos (a bíblia), e, outros objetos como papel, lápis, espelho, terçado etc. Esta é uma imagem do início do contato e que ainda prevalece para o indígena.

O branco chegou logo com a violência das armas e da religião cristã, por meio dos militares apesadores de escravos, acompanhados dos padres legitimadores das capturas e responsáveis de catequizar. As armas de fogo e queima das habitações tradicionais pode indicar o nome que eles ganharam em tukano (*pehkasã*). Houve também, cientistas (*kumuã papera*) que percorrem o território dos indígenas, anotando para escrever relatórios ou livros. Também houve trocas ou pagamentos com terçado, espelhos etc.

Na maioria das narrativas tukano e, ainda, de outros grupos Tukano Orientais da área, o representante dos brancos é o último a sair do Buraco de Transformação, o caçula (cf. cap. 2, subitem 2.3 – narrativa dos tukano *Di'pé Porã* e outras). O branco é o último a chegar na região, mas é o mais esperto, corajoso e aterrorizador. Isso é demonstrado por sua esperteza em escolher pegar a arma, o livro e outros objetos de origem da indústria dos brancos, pela coragem em banhar-se primeiro em água fervente ou que estava cheia de bichos peçonhentos e, ainda, pela sua demonstração de disparar tiros que impôs pavor e medo aos indígenas (cf. ainda Ñahuri e Kũmaro, 2003:206-7).

O branco tem a técnica da escrita, enquanto o indígena tem a técnica da memória narrativa. Por isso, o primeiro precisa escrever os conhecimentos, enquanto o segundo guarda este conhecimento na memória. O branco com seu conhecimento tem poder de dominar e controlar os povos, por meio das armas, da ciência e da religião cristã e, assim aumenta seu conhecimento. O indígena domina o conhecimento cerimonial, que visa as relações dos

homens com os elementos cósmicos, espirituais e animais, possui instrumentos e enfeites cerimoniais (cf. coleção *Narradores Indígenas do Rio Negro*, versões tukano).

Como visto no capítulo 2, na narrativa dos tukano *Di'pé Porã*, após a imersão da humanidade, os indígenas passam a aprender e fazer objetos de cestarias, cerâmicas etc. O branco fica observando, tem um olhar desinteressado nessas coisas e, como foi expulso pelo deus criador dos tukano, antes de ir embora, diz que iria mandar de seu país objetos feitos de metal aos indígenas. Em algumas versões, como naquela, diz que também um dia iria voltar.

No encontro dos povos indígenas com os povos brancos euro-ocidentais, o branco chega com todos os aspectos apresentados nas narrativas de origem dos indígenas. É corajoso, esperto e destemido, que veio causando pavor desde o seu início, procurando o que explorar e forçando o indígena ao trabalho árduo, pagando-lhe com mercadoria ou objetos que não são da cultura indígena.

O modo de tratamento do indígena do tempo colonial pelo branco marcou profundamente o sentimento de relação entre as duas sociedades ou entre seus representantes. As escravizações, as brutalidades, as ameaças e um intimidador olhar de superioridade guardam resquícios entre os povos indígenas, se não existem mais na prática, estão no subconsciente, porque vividos pelos antepassados ou porque assim foi repassada a imagem do branco.

Outro perfil visto no branco é seu caráter transformador, ou seja, sua busca constante de se apoderar e de transformar as coisas em prol de conseguir riqueza. Além da busca do ouro e dos produtos florestais de exploração, o branco sempre transforma o ambiente em que chega, ao modo diferente do indígena. Para o indígena, onde o branco chega ele faz sua casa completamente diferente, devasta grandes áreas da mata, cultiva diferente e planta outros alimentos com fins comerciais; ao lado disso, ele impõe um sistema de criação de animais, o gado, também com fins comerciais. Quando pode, ele constrói até cidades e com grandes prédios.

No rio Negro, os indígenas notam que qualquer branco que chega na região, vai como um aventureiro, de algum lugar ou estado brasileiro distante, chega sem nada, mas em poucos meses ou alguns anos instala comércio, consegue uma esposa, obtém carro e moto, passa a andar com dinheiro e faz muitos amigos.

Certa vez, fiquei desconcertado quando um missionário salesiano indagou-me por que, se tínhamos muitas terras e grandes ilhas no rio Negro, não fazíamos criação de muitos porcos tanto para comermos e como para vender. Além do mais, que poderíamos aproveitar tantas

madeiras para fabricar casas confortáveis e utensílios em benefício próprio e ainda comerciar para fora.

Vejo que não temos esses costumes. A terra que os indígenas possuem providencia o bastante para viver bem. Ela se renova ao longo do tempo com todos seus elementos para outras tantas gerações. Os velhos conhecedores explicam que, quando há brigas, divisões, disputas, mau uso do lugar e desrespeito pelas coisas do território, tudo pode se acabar. A terra fica infértil, os animais vão embora, os peixes desaparecem completamente (Sarmiento, 2016).

Na região, ao longo do tempo, os indígenas se depararam com três tipos de representantes dos brancos, que de algum modo ainda permanecem: militares, patrões/comerciantes e missionários. Para a maioria das famílias, tanto de origem do alto como as de origem do próprio médio rio Negro, até a década de 1980 a memória é marcada pelo tempo do extrativismo e das atividades dos missionários salesianos. Há algum tempo, busquei perceber quais elementos, além das violências físicas e morais, poderiam ter colaborado para a submissão dos indígenas a estas forças. Para verificarmos isso devemos nos voltar às histórias das origens. Podemos considerar aqui as narrativas tukano.

Na maioria das narrativas que versam sobre diferentes episódios, temos personagens centrais, como *Õ'ak#* (deus), por exemplo, que criam, conduzem, mandam, ensinam atividades e técnicas, dão conselhos, distribuem os grupos e as séries de irmãos, etc. Temos, também, chefes maiores primeiros que estavam já no surgimento da humanidade, seguidos dos chefes que são filhos dos primeiros. Estes também conduzem o povo, distribuem as ordens, firmam e dividem os arranjos dos casamentos entre grupos, ensinam, dão conselhos, comandam as guerras, etc. Ambos os tipos, deuses criadores ou chefes primeiros, são portadores de poderes e conhecimentos do tipo ordenador ou organizador. Os primeiros de poderes divinos, os segundos de poderes xamânicos. Executam ações com cerimônias poderosas e têm poder de mando, pela autoridade que possuem.

Por exemplo, foi através dos ensinamentos do deus formador *Buhtuyari* *Õ'ak#* e de chefes como *Waúro* (cf. cap. 2, subitem 2.3 – narrativa dos tukano *Di'pé Porã* e outras), que as pessoas aprenderam a fazer cestarias, cerâmicas, fazer roça, etc. Aprenderam as atividades, as técnicas de fabricação, as cerimônias de benzimento, as classificações dos grupos, as ordens de casamentos, etc. Vê-se pelas narrativas que os chefes e os especialistas rituais eram muito respeitados por suas tarefas, em suas ordens, por sua autoridade e conhecimentos.

Então, podemos pensar, quais os motivos de tanto sucesso da colonização, se os povos indígenas possuíam seus chefes, seus conhecimentos, etc.? Devemos ver que as autoridades

dos chefes tradicionais e anciãos eram dadas por práticas saudáveis e respeitáveis, sem os mandos abusivos. As interações com outros grupos e suas chefias eram feitas pelo consenso de ambas as partes. Diferentemente, o sucesso colonizador está primeiramente relacionado com aquilo que já descrevemos. Ou seja, que os brancos, chegaram fazendo violência desmedida e brutal com a ajuda das suas invenções. Os povos indígenas foram dobrados pelo engano das falsas alianças para o acesso às mercadorias e pela violência física e moral, ficando à mercê de coerções e políticas de todos os tipos, implementadas pelos militares, comerciantes e missionários.

Este sucesso também pode ter tido um complemento secundário, derivado dos primeiros elementos descritos acima, e está ligado com um certo “erro de leitura” dos indígenas sobre os brancos. No sentido que eles viram representantes dos brancos que chegaram de lugares desconhecidos impondo ordens, ensinando e também fazendo cerimônias novas, além obviamente das ações violentas (ver cap. 3). Como já dissemos, nas histórias tradicionais até a chegada dos brancos, quem comandava, ordenava, orientava, ensinava eram os chefes, seus auxiliares, os especialistas rituais e os mais velhos conhecedores. Com a chegada dos brancos, eles chegaram fazendo isso pela violência e coerção. Chegaram dando ordens aos chefes, controlando e ensinando outros modos de vida. Vemos essas práticas desde as ações e negociações de capturas de escravos, descimentos e violências dos patrões durante o tempo do extrativismo. As ordens eram dadas pelo terror, ameaças e desconsiderações de todo costume tradicional. Nos séculos XIX e XX, os patrões faziam falsas alianças, davam ordens, controlavam os trabalhos em temporadas de extrativismo, criaram um sistema de apadrinhamento e passaram a articular os casamentos e nomear as crianças, etc.

Por outro lado, quando os missionários chegaram intimidaram as práticas dos patrões, mas também deram ordens aos chefes, combateram os conhecedores e especialistas rituais e ensinavam novas práticas cerimoniais, novos conhecimentos e assim foram conquistando os antigos. Com as missões salesianas no século XX, além desses combates aos costumes, cerimônias, rituais e danças, habitações tradicionais, etc., os padres e freiras ensinavam as novas gerações com a escolarização, oficinas, catequese, articularam os povoados no lugar das antigas moradias tradicionais, nomearam novos chefes para os povoados sem que tivessem direito tradicional para isso e articularam casamentos sem levar em conta os acordos estabelecidos entre os grupos.

Como dissemos, essas práticas de comando, de ensino e articulações sociais entre os grupos eram de domínio dos chefes e dos velhos conhecedores. E, se os representantes brancos, como militares, patrões e missionários chegaram dando ordens com grande poder de

autoridade sobre os chefes e demais, com capacidade para proibir costumes e ensinar novas práticas, só restava aos indígenas ser levados, pela coerção e violência, a elaborar certa relação dos brancos com o papel que possuíam os antigos chefes e conhecedores que guiavam os costumes e as práticas tradicionais.

Os chefes e os especialistas rituais nesse período foram desmoralizados, pois perderam suas antigas funções e especialidades; ocorreram mudanças que levaram os grupos em outras direções de vida e de organização pelas proibições das práticas cerimoniais e a imposição de práticas religiosas diferentes. Desse modo, os conhecedores deixaram as práticas e ao mesmo tempo o repasse de seus conhecimentos e foram “morrendo de tristeza”, como expressou um senhor acerca de seus avós. E, no lugar ficaram os padres e as freiras, que passaram a ser referências para muitas famílias. Estes articulavam agora os casamentos; nomeavam (batizavam) as crianças; diziam como deviam viver e educar os filhos; como construir as casas e organizar os povoados; em que imagem de deus deviam acreditar no lugar de suas antigas crenças; cuidavam da saúde, educação escolar e catequese das crianças e dos jovens, enquanto combatiam os ritos de sua iniciação. Por fim, substituíram o papel dos chefes familiares, dos xamãs e dos benzedores e dos iniciadores.

Com os brancos chegaram também muitas doenças, algumas em forma de epidemias, as quais as cerimônias de xamanismo ou benzimento não puderam controlar e curar, somadas à constatação de que os envios ou ataques de malefícios aos brancos não funcionavam. Fala-se das desconfianças, evitações e medo das mercadorias que chegavam na região, já na metade do século XX, por se entender que nelas havia doenças enviadas pelos brancos (cf. Brüzzi Alves da Silva, 1962; Giaccone, 1976). As doenças que chegavam com os brancos e a imunidade destes aos sopros de malefícios podem ter sugerido outra espécie de associação: que os brancos fossem como os seres espirituais invisíveis das camadas cósmicas, que enviam as doenças aos humanos e em quem não atingem os malefícios. Ainda nos dias atuais, alguns benzedores dizem que os sopros não funcionam com os brancos. Além do mais, alguns acreditam que os padres também sabem como fazer benzimentos e sopros.

Em março 2017, conversei com seu José Augusto Fonseca (58), arapaso. Seu Augusto nasceu no Wenewexi, foi aluno interno dos salesianos em Santa Isabel, prestou o serviço militar e trabalhou em Manaus. Em 1982 foi para a área de São Gabriel. Entre 1984-6 buscou trabalhar no garimpo na região da Serra do Traíra. Em 1987 participou da criação da FOIRN e tornou-se um dos articuladores do movimento indígena no médio rio Negro, sendo um dos fundadores da ACIMRN na área de Santa Isabel em 1994.

Seu Augusto contou-me como o povo arapaso foi quase exterminado no passado. Resumiu as ações militares e das missões salesianas na região como “mentira e roubo” e, que:

Os missionários chegaram com estratégias no rio Negro. Pode ver os lugares onde instalaram as missões, de baixo até o final. Por que, imagina, que foram colocando missões nesses locais? E os outros [militares]? Em tudo que montaram, tinham um interesse muito grande por trás. E isso devia ser feito pelo controle dos povos. [...] Por que será, que você acha, que foram proibindo as línguas, os costumes... fazendo proibições? (José Augusto Fonseca, arapaso, 2017 – comunicação pessoal)

As histórias de muitas pessoas (entre 58 e 84 anos) com quem conversamos na região do médio rio Negro falam que havia um sistemático controle das famílias na região pelos missionários, inclusive em questões de viagens, que só pôde ser amenizado nas décadas de 1970-80. Afirma-se que precisavam de permissão em carta assinada pelos diretores das missões para viajar de uma área para outra, como para sair da área do Tiquié e Waupés até Santa Isabel, para ir de Santa Isabel até São Gabriel, para ir de Santa Isabel até Barcelos, etc. Isso acontecia também para se estabelecer em alguma localidade, pois em muitos casos eram os missionários que davam a permissão ou indicavam algum ponto ou rio para moradia (Estanislau Frutuoso, arapaso; Livina Batista, tukano; Lourenço Padilha, arapaso; Lúcia dos Santos, tariana; Olavo Fonseca, arapaso; Antônio Fernandes, desano; José Augusto Fonseca, arapaso, 2017 – comunicação pessoal). Desse modo, vemos que os missionários também influenciaram nas direções de deslocamentos territoriais.

4.3. Pensando sobre os elementos das tradições

Dentro deste cenário de transformações, como melhor pensar ou verificar como se atualizam os elementos das tradições, se e como estariam ainda em vigor ou em continuidade?

No capítulo 1, apresentamos elementos culturais, como a organização social, a habitação tradicional, as chefias e o rito de iniciação masculino yurupary, que se podem verificar distantes da realidade atual na região do lado brasileiro ou, ao menos, entre os grupos mais afastados das fronteiras, como é o caso entre os que se situam no próprio curso do rio Negro e em sua parte que envolve o médio rio Negro.

Neste trecho, inclusive das línguas dos grupos de origem do alto são mantidas somente o tukano e o baniwa e, em muitos casos, convivendo ao lado do nheengatú e do português, que têm predominância, com o português se sobrepondo cada vez mais.

Em questão de mudanças da organização social de parentesco e casamento, vieram somar-se às políticas missionárias que passaram a estabelecer os casamentos sem obedecer os

antigos laços tradicionais com seus critérios, a dispersão dos grupos que foram para o médio rio Negro, principalmente nos últimos tempos entre as novas gerações.

Por exemplo, se nota na região do médio rio Negro que as famílias tukano que vieram da calha do Waupés chegaram como grupos de irmãos constituídos em casamento com esposas de outras etnias, o que fez, em alguns casos, que viessem também seus cunhados. Alguns que chegaram como crianças ou jovens, constituíram casamentos já no médio rio Negro, mas ainda com o grupo de cunhados da geração anterior. Em sua maioria, os casamentos se davam entre tukano-piratapuya, tukano-desana, tukano-tuyuka; piratapuya-arapaso, piratapuya-desana; desana-tuyuka, como ainda se pode notar entre os representantes mais velhos desses grupos, embora teve também exceções de casamento com membros de outras etnias como tariana, baniwa e baré (Aruak) de localidades mais próximas.

Já nos dias atuais, os antigos modos de casamento vêm sendo deixados de lado e se busca opções pelo namoro, o que não se via no passado, em que havia conversas de arranjos entre as parte familiares. Porém, o que não se nota, ao menos no caso dos grupos Tukano, são casamentos entre membros de mesma etnia. Portanto, prevalecem as uniões matrimoniais interétnicas nesse caso.

Entretanto, observa-se também nos últimos anos casamentos de mulheres com homens não-indígenas, seja em Santa Isabel, São Gabriel e Manaus, enquanto não se nota o inverso disso, ou seja, casamentos de homens dessas etnias com mulheres não-indígenas.

Por outro lado, continuam as considerações de parentesco inclusive entre as novas gerações, com exceções quando se trata de grupos que chegaram recentemente do alto rio Negro e ainda não se conhece a origem e de qual família se trata. Dentro disso, vigora a consideração da descendência patrilinear, que é um elemento marcante para todos os grupos indígenas da área, sem exceção.

Segue na região a vida dentro do sistema de povoados ou de sítios. Como falamos, o povoado esteve como uma estratégia de organização social implantada pelos missionários. Nos últimos anos, os dirigentes dos povoados não são mais os instituídos pelos missionários, mas escolhidos pelo voto democrático dos jovens e adultos, e todos os lugares seguem o esquema de ter escolinha, posto de saúde, capela e centro comunitário e, portanto, capitão/administrador, professor, enfermeiro e catequista.

Como acenamos, há anos que não se fazem os ritos de iniciação masculina na região. Em volta de Santa Isabel, somente alguns adultos tiveram no passado e podem ainda lembrar sobre isso. Entre os especialistas rituais dos grupos Tukano (*yaiwa*, *kumuã*, *bahserã* e *bayaroá*), alguns dos mais velhos fizeram o rito ainda quando no Waupés, entre as décadas de

1940-50. As exceções que tiveram no médio rio Negro, no caso de alguns benzedores mais novos, se deram de forma escondida realizada por seus avós.

Desse modo, ao contrário do que se poderia imaginar, continua em vigor a prática e a procura constante do “benzimento” (*bahsesé*) entre os grupos que se situam no médio rio Negro. Buscam-se benzimentos e os mesmos são atendidos para situações de proteção, cuidado e cura em casos como: gestações, partos, casos de recém-nascidos, nomeação de crianças, primeira menstruação feminina, doenças naturais, doenças ou males causados por seres espirituais, malefícios causados por outras pessoas, morte, picadas e ferroadas de animais, roça nova, sonhos ruins, mal presságio, etc.

Como alguns homens se especializam em determinados tipos de curas e os demais em outros, nota-se na região viagens de pessoas na busca de especialistas em direção de outros povoados, dos povoados para cidade ou vice-versa, ou da região de Santa Isabel para a cidade São Gabriel ou mesmo para a região do Waupés. Alguns benzedores da região são também solicitados para atender pacientes que moram até em Manaus, sendo familiares ou conhecidos que se deslocaram com o tempo para lá. No geral, são esses senhores e seus familiares (masculinos e femininos) que ainda preservam as danças tradicionais na área.

Também, ao contrário do rito de iniciação masculina com uso de flautas sagradas yurupary (*miriá porã*), continua o rito de puberdade/primeira menstruação feminina (*a'môyese*). Este rito, praticamente todas as famílias ainda levam em conta, mantendo a discrição e reclusão ao ambiente familiar.

Avaliando as ações coloniais, percebe-se que provocaram um grande desequilíbrio dos antigos modos de vida. No que se refere às moradias tradicionais, ordem de chefias, ritos de iniciação masculina, ordens de casamentos estabelecidos entre as etnias, houve um grande abalo. Os especialistas e suas práticas cerimoniais também foram muito combatidos, restando muito poucos. Em muitos casos, restaram sem as categorias completas que formavam o círculo de especialidades xamânicas, sendo que para sua continuidade até os dias de hoje tiveram que buscar arranjos voltados à prática de benzimento.

Por outro lado, a resistência ou continuidade das práticas de benzimento até os dias contemporâneos nos permite supor que este é um elemento central na vida dos povos de toda a região do Alto Rio Negro. Pois, com todas as ações coloniais de deslocamentos de diversos grupos, trabalhos sob espoliação ou exploração, escolarização e catequese cristã durante séculos na região, que levaram a grandes perdas e desequilíbrios das formas de organização sociocultural, permanece o exercício e a procura constante do benzimento.

Significa que a base do conhecimento de ensinamento dos ancestrais sobre a origem e da relação do ser humano com as forças sobrenaturais permanece. Isso nota-se em toda região, do alto ao médio rio Negro, entre as gerações mais velhas e gerações mais novas. Ou seja, pode-se não ter mais muitos elementos que poderiam se pensar especiais, porém continuam os conhecimentos e práticas que são essenciais. O conjunto de benzimentos que faz parte do conhecimento de um determinado especialista ritual tem sua base nas narrativas orais de seu respectivo coletivo étnico ou familiar, entendido como herança e riqueza ancestral.

Já os antropólogos tukano J. R. Barreto (2012), J. P. Barreto (2012) Maia (2016) e Azevedo (2016) estipularam que o pensamento tukano tem essa base, que seja as narrativas orais (*kihti*), o “benzimento” (*bahsesé*) e as danças tradicionais (*bahsamori*), em que o primeiro elemento sustenta os demais, pelos quais se tem o conhecimento dos tukano (*kahtiro kahsé nisé*).

Ao lado desse elemento, ou seja, o *bahsesé* embasado no *kihti*, prevalecem os sistemas de descendência de parentesco e as práticas de agricultura voltadas para um estilo de roça que dá a base da alimentação regional, os derivados da mandioca, somada ao consumo do peixe. Portanto, temos aqui um elemento de caráter espiritual, um elemento de caráter social e um elemento de caráter alimentar. Ao olhar para esses três elementos encontramos uma base com seus caracteres permanentes e próprias dinâmicas na região.

4.4. Considerando a história

Por outro lado, fizemos um capítulo 3 exclusivo sobre as histórias que sucederam a partir da chegada dos brancos. Nele consta, num primeiro momento, o avanço dos europeus no rio Negro com as políticas coloniais implementadas que explicam o desaparecimento de povos situados no médio rio Negro e que, também, podem explicar o desaparecimento de outros povos mais à montante, como no alto rio Negro, baixo Waupés e baixo Isana e, ainda, o deslocamento de muitos grupos indígenas do alto para o médio e baixo rio Negro, ao longo dos diferentes momentos dessas ações. Vimos essa parte histórica como necessária para nossa análise porque ajuda a situar a região que nos propomos tratar, isto é, o médio rio Negro enquanto ligado à história daquilo que sucedeu em sua própria intermediação e enquanto ligado à história e à etnologia dos povos de origem do alto rio Negro.

Como já acenamos acima, a história do passado (entendida aqui no sentido ocidental) importa muito porque ajuda a explicar o presente. Com a chegada dos europeus, como se viu, houve muitas transformações, em grande medida destruidora tanto cultural quanto fisicamente, que só podemos entendê-las quando sabemos das coisas que ocorreram desde os

primeiros contatos. Para os grupos indígenas que se situam no médio rio Negro, isso é fundamental, pois explica como se configurou o cenário presente hoje. Sobre os acontecimentos que sucederam no médio rio Negro e a aniquilação dos antigos povos que aqui viveram, o que diríamos? O que dizem as narrativas orais dos povos hoje existentes em toda região?

Certos grupos familiares, no conjunto de suas narrativas orais, acabaram também acrescentando nas últimas partes de suas descrições os conflitos e as guerras que tiveram que enfrentar contra os brancos na região (cf. *Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro* e outras). Em grande medida, não conseguimos identificar de quais ocasiões se tratam, mas se percebe que os grupos atuais também tiveram momentos muito fortes e próximos do extermínio pelas capturas de escravos e guerras levadas à cabo pelos brancos que avançavam cada vez mais no alto rio Negro.

Também não sabemos o quanto as guerras que sucederam no médio rio Negro no século XVIII envolveram os povos do alto da região. No entanto, se acreditamos que existia anteriormente um complexo de comércio interétnico que integrava toda região no passado, é possível que os povos dos afluentes do rio Negro, à montante, podem ter sido de algum modo envolvidos, seja como parceiros nos combates dos grupos indígenas mais abaixo, como intermediadores de escravos feitos em outros grupos ou como capturados por outros para o comércio por encomenda que estes realizaram para os portugueses. Como podemos notar há registro de inúmeros aprisionados ou descidos na metade do século XVIII de grupos que existem hoje (ver cap. 3, subitem 3.3).

Geralmente as memórias dos avós das gerações atuais falam das relações com brancos situadas em fins do século XIX e inícios do XX, marcadas pelos maus tratos, perseguições e explorações dos padrões do extrativismo; também lembram de homens e meninas profetas (cf. Wright, 2004, 2005) que aconselhavam as pessoas como podiam viver e faziam sinais. Isso sugere que nesse período os povos da região estavam vivendo acontecimentos muito fortes e de mudanças, provocadas pelas ações dos estrangeiros.

Meu tio Adão Figueiredo (71) conta que os *Di'pé Porã* podem ter vivido acontecimentos ainda antes desse período. O *Di'pé Porã* é um clã tukano que tinha a categoria de guerreiro, responsável por defender os seus e os outros coletivos. Tinha sido também um dos primeiros a migrar do Papuri ao Tiquié, onde encontrou este rio já muito reduzido ou com alguns grupos afastados para outras zonas da região, devido a ações de apresamento de escravos e epidemias. Não sabemos em qual período foi isso, porém, pelos cálculos através das narrativas orais e pelo histórico do avanço dos portugueses na região, a

mudança de coletivos tukano para o Tiquié deve ter ocorrido no século XVIII ou início do XIX.

No entanto, após se fixarem nesse rio, os *Di'pé Porã* tiveram também que fazer viagens para o próprio rio Negro, que duravam vários meses, que efetuavam com grandes canoas e vários guerreiros. Não sabemos até que ponto atingiam o rio Negro abaixo, se combatiam os portugueses diretamente, se combatiam grupos indígenas aliados dos portugueses ou se desciam para ajudar outros grupos indígenas para baixo para conter o avanço dos portugueses ou, ainda, se saqueavam nas regiões à jusante (Adão Figueiredo, tukano, 2015 – comunicação pessoal).

Já no início do século XX, com tantos abusos, mandos, maus tratos e humilhações que empreendiam os patrões do extrativismo na região do Waupés e Tiquié, representantes dos *Di'pé Porã* se uniram aos mirititapuya e tiveram que combater com toda coragem e denunciar os representantes da família Albuquerque na região (Adão Figueiredo, tukano, 2015; Álvaro Sampaio, tukano, 2017 – comunicações pessoais).

Minhas avós piratapuya, Antônia e Joana Vasconcelos, lembram como se davam os apresamentos das pessoas por capangas dos patrões e como meu bisavô teve que lutar, ser ferido e perseguido para frear os mandos e maus tratos dos comerciantes.

O fato é que os povos indígenas de toda região foram envolvidos direta ou indiretamente com as ações dos europeus desde há muito tempo, o que viria a desequilibrar drasticamente o modo de vida desses povos e gerar a visão que se tem dos brancos.

Desse modo, essa discussão está, sobretudo, em diálogo com a literatura antropológica da região do Alto Rio Negro em que podemos conceber melhor o contexto sociocultural. Nesta dissertação demos atenção à antropologia histórica, dentro das relações que tiveram entre os indígenas e não-indígenas na região, pois entendemos que a configuração ou situação que se apresenta atualmente resulta de eventos históricos do contato, em que os processos pelos quais os grupos étnicos tiveram impactaram suas modalidades de vida, mas que essas relações não levaram ao desaparecimento absoluto das diferenças culturais dos grupos ainda existentes, pois muitos aspectos socioculturais ainda são mantidos.

No médio rio Negro, pelos poucos dados elaborados a partir do avanço dos portugueses na região, pudemos nos aproximar de um quadro dos povos situados nesta intermediação no passado. Vimos como durante longo período esse trecho ficou arrasado e drasticamente desabitado pelos efeitos causados pelas destruições das guerras, apresamentos para escravidão, descimentos para trabalhos nos aldeamentos missionários e vilas coloniais e,

ainda, por epidemias que abateram a região. Os poucos grupos que restaram possivelmente tiveram que refugiar-se nos altos dos rios ou ficar à mercê das políticas coloniais.

Percebemos como a intermediação que se volta à cidade de Santa Isabel foi por muito tempo palco de diferentes enfrentamentos, que fez do médio rio Negro no século XVIII, uma espécie de barreira para o avanço dos portugueses na região e que, depois, no século XIX e XX veio arregimentar grupos de origem do alto para os trabalhos no extrativismo de produtos florestais marcados por outra dura exploração, além daqueles que se deslocaram para a área no tempo da missão salesiana e que, ao lado dos demais, representam a configuração étnica no médio rio Negro.

Por outro lado, ao contrário do que se pensou acerca dos povos próprios da área do médio rio Negro, que teriam sido eliminados pelo processo de colonização, nos últimos anos seus descendentes reaparecem na tomada de afirmação étnica e na busca dos seus direitos. Desse modo, há uma configuração étnica no médio rio Negro que é representante de uma sociedade predominantemente indígena de diversas origens, tanto advinda de grupos ancestrais da área como dos grupos que chegaram nos últimos séculos, sobretudo, na segunda metade do século XX e nos últimos anos da parte alta, mas que é igual ou opera pelos mesmos princípios e conhecimentos que os grupos que estão rio acima e na Colômbia, e que tem sido amplamente descritos na literatura antropológica da região.

Nesse meio, muitos elementos culturais ainda prevalecem e são partilhados praticamente por todos os grupos aqui presentes. O que não mais prevalecem é porque foram severamente combatidos no passado. Os aspectos cerimoniais que prevalecem resistiram à duras penas, porque entendidas pelos povos que as praticam, ao lado de outros, como essenciais para a vida.

Como um trabalho preliminar, consideramos essa dissertação como uma base para o entendimento do cenário atual do médio rio Negro. Percebemos que isso se faz necessário para o entendimento da configuração étnica da área, assim como das articulações políticas, as dinâmicas e ressignificações tanto entre os próprios grupos como com as instituições não-indígenas.

A questão territorial levantada leva a pensar o território com a relação dos grupos étnicos e suas histórias próprias em que as representações destas remetem a uma recuperação mais primária da memória com suas imagens mais expressivas, em que percebem-se dentro de um território legítimo, sendo que sempre estiveram nele (nunca o perderam).

Um exame dos grupos Tukano Oriental e Aruak de origem do alto indicam uma maior inter-relação dos mesmos com outros grupos de todo curso do rio Negro no passado que

foram amenizadas com a chegada dos europeus e, ainda, da importância que tem o rio Negro como um todo na história da origem ou da formação dos coletivos ou das sociedades tanto Tukano Oriental como Aruak da região. Isso indica as mobilidades do alto para o médio rio Negro como sendo dentro de um território concebido como próprio desde as origens dos acontecimentos.

No cenário de acontecimentos históricos e políticos, perdas, conquistas e desafios está a afirmação étnica dos povos indígenas que configuram a região. Do contexto em que se pensavam os indígenas inexistentes ou “aculturados” no médio rio Negro, vê-se nas últimas décadas despontarem como avaliadores da história, como reivindicadores de seus direitos, tanto étnicos como territoriais e de suas práticas culturais.

Além do mais, a reafirmação étnica nos últimos tempos está numa abrangência maior de todos os coletivos indígenas da região do Alto Rio Negro, visto suas tradições terem sido combatidas por cerca de três séculos pelos representantes de várias ordens da colonização em que estes povos estavam projetados para cada vez mais se “civilizar”, “aculturar” e ser “integrados” ao Estado nacional.

Tendo isso em conta, consideramos a situação dos povos do rio Negro dentro de uma dinâmica social específica que abarca processos ao mesmo tempo políticos de rever a história e pensar a continuidade das identidades em contextos de mudanças. Isso tem seu expoente mais visível hoje no movimento indígena articulado em toda região, que tem as transformações deixadas pelo processo colonizador como um grande desafio.

Essa dinâmica, nos termos dos últimos conceitos antropológicos, está dentro de uma “etnogênese”. Entretanto, penso que no Alto Rio Negro esse caráter tem um cenário próprio e diferente de outras áreas indígenas. Aqui trata-se de arranjos dentro de continuidades dos valores que se construíram e vigoraram no passado, em que estão diversas articulações entre os povos da região, no que diz respeito aos territórios, ancestralidade, manejo dos recursos, relações sociais e cerimoniais que dão sustento às etnicidades específicas mas que estão ao mesmo tempo em relação entre si.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta dissertação de mestrado, levei em conta um trabalho apoiado numa revisão bibliográfica da etnologia e de estudos interdisciplinares da região do Alto Rio Negro que permitiu apresentar seus grupos indígenas e as características distintivas que permitem defini-los como um único complexo sociocultural; estudamos também seu período pré-colonial, os acontecimentos dos últimos séculos e o cenário atual dentro do quadro histórico implantado pelas forças externas, focando especialmente no médio rio Negro. Esta região é menos conhecida e descrita na literatura etnológica, e neste estudo pudemos situar os povos localizados nessa área e seus movimentos do alto para o médio rio Negro.

Busquei envolver ao lado dos levantamentos bibliográficos a visão dos povos indígenas da região, no que se refere ao entendimento do seu processo de formação e concepção territorial. Em grande parte utilizei os conhecimentos advindos do meu próprio coletivo tukano, seja os adquiridos no processo normal de criação familiar ou buscados por meio de pesquisas ou investigações dos últimos tempos, neste caso também entre outros grupos Tukano Orientais próximos. No entanto, podemos dizer que retrata em certa medida aspectos de outros grupos envolvidos na área, embora tenham suas características, histórias e processos particulares.

Preferimos considerar em grande parte mais uma visão geral da área e dos aspectos dos grupos indígenas, o que pode sugerir falta de elementos mais pormenorizados e etnográficos. Porém, coisas que podem parecer mais empolgantes ou que valeriam mais créditos a um exame estrangeiro podem não ter o mesmo interesse para um nativo. Além do mais, levamos em conta que os que poderão ter contato com essa dissertação serão os antropólogos que são os que mais podem acessar as centenas de publicações acerca dos povos indígenas da região e os estudantes universitários do rio Negro, ou algum outro indígena, que não veriam nenhuma novidade se encontrassem muitas descrições do modo de vida que se aproxima ao que estão acostumados de ver.

Por outro lado, prefiro considerar que muitas informações e dados recolhidos por mim dos conhecimentos ou tradições que podem ainda ser encontrados na região, possam ser discutidos, enriquecidos e até mesmo publicados junto ou pelos próprios grupos envolvidos, com seus próprios propósitos e objetivos. Ao mesmo tempo, este trabalho apresenta um levantamento antropológico e histórico relacionado a uma visão indígena e a aspectos culturais que são de grande valor para os grupos envolvidos que, no entanto, foram enormemente reduzidos ou desequilibrados pelas forças do contato.

Dentro desse critério de escolha da condução da dissertação, o que foi apresentado me leva a visão de que o sistema sociocultural da região do médio rio Negro está dentro dos elementos de territorialidade associados ao entendimento das relações sociais e dos costumes que ainda prevalecem e que frequentemente são associados aos povos que habitam rio acima ou na Colômbia, e que têm sido objeto de várias pesquisas etnográficas. Estes elementos comuns abrangem as concepções espirituais alicerçadas nos ensinamentos dos antigos de uso do território e das atribuições de descendência e parentesco.

Isso está dentro de dinâmicas que requereram, pelos povos indígenas da área, adaptações dos próprios modos tradicionais e apropriações de elementos advindos de fora ao longo do tempo e pelas necessidades de repensar, resignificar as coisas e se reinventar diante dos distintos contextos históricos. Pois devemos ter em mente que mudar faz parte de toda sociedade. É evidente que a presença colonial provocou mudanças drásticas nos últimos tempos. No entanto, devemos olhar também a região além de um só plano e considerar várias ordens que indicam uma continuidade de uma sociedade que veio se formando dentro de um percurso muito mais amplo.

Para finalizar, considero a seguir questões que dizem respeito à antropologia como disciplina acadêmica e que são derivadas da minha vivência como estudante indígena. De algum modo, estas questões estão em acordo com as escolhas deste trabalho, mas podem servir ainda para o cenário deste tempo em que representantes dos povos indígenas no Brasil também buscam ou têm oportunidade dos estudos antropológicos. Os estudantes ou intelectuais indígenas podem perceber que a antropologia mantém uma discrepância entre o trabalho de pesquisas junto a muitos povos com os quais estão envolvidos, e o distanciamento retórico do discurso etnográfico.

Nos últimos tempos, houve e continuam críticas no próprio seio da antropologia que também alertam sobre a questão. Entende-se com isso que vigora uma continuidade de estruturas usadas que colocam o “outro etnográfico” dentro de uma concepção de que povos estariam em estágio de desenvolvimento do passado, persistindo categorias como “primitivos” e semelhantes, embora ideias não mais escritas explicitamente mas intuídas pelas abordagens. Da minha parte, entendo que a antropologia como disciplina é em sua origem uma ciência ocidental. E, como não é de domínio da maioria das sociedades por ela pesquisadas, não irá pensar com as mesmas categorias dos povos estudados. Mesmo que entenda as concepções autóctones buscará traduzi-las para sua sociedade que possui outro modo de linguagem. Sendo uma disciplina científica, poderá entender seu objeto de estudo por meio de teorias e sistematizações. Até aqui não há nenhum problema. No entanto, quando

compromete uma visão maior e mais aberta sobre determinado povo ou sociedade deve-se pensar acerca do tipo de abordagem.

Conhecendo investigações feitas sobre povos indígenas, vejo que muitas delas sistematizam a organização de vida destes em que tudo passa a ser relacionado. A forma de pensar essa organização reflete um sistema, em que tudo se encaixa e é fixo. As coisas estão definidas e, se estão definidas elas não mudam. Assim, não há dinâmica ou flexibilidade. As formas de organizações socioculturais são tidas como estabelecidas, dentro de uma ordem homogênea. Se se consegue compreender o esquema de organização de um povo consegue-se compreender tudo.

Quando os povos indígenas são divulgados dessa maneira é difícil apagar a visão que se fez deles. Ainda mais quando há traduções distantes da realidade ou mesmo negativas para os conceitos da sociedade ocidental. Comparo isso, no meio também dos próprios indígenas. Uma mensagem mal colocada entre a sociedade não-indígena pode gerar comprometimentos para os primeiros já que estes devem lidar com situações de relações com instituições, políticas e acordos dos Estados em que foram envolvidos.

Concordo que a antropologia como disciplina resultou de contextos coloniais, mas que ela vem mudando suas posturas nos últimos tempos e caminha para mudar ainda mais. Por outro lado, ela e seus representantes demonstraram ser os mais sensíveis do humanismo para buscar compreender as sociedades indígenas e quando estas estavam indicadas para serem eliminadas completamente foram uns dos poucos que resolveram estar do lado dos povos indígenas e acreditar que podiam continuar. Basta ver a história dos indígenas no contexto do Brasil. Muitas de suas conquistas e diálogo nos últimos anos com o Estado e a sociedade envolvente tiveram parte na aliança de muitos antropólogos e indigenistas com a causa indígena.

Contudo, acredito na antropologia como meio onde se pode discutir questões que poderão fazer diferença tanto aos indígenas quanto a outras sociedades. Como acenamos na introdução desse trabalho, a antropologia pode também ser muito útil aos povos indígenas e ser apropriada pelos mesmos. Se ela é uma disciplina que se lança, em sua maior parte, para pesquisas em sociedade não-ocidentais, pode se tornar também um instrumento pelos estudantes indígenas para tratar das relações entre os indígenas e os brancos ou outros. A antropologia indígena pode dizer como os ocidentais enxergam os indígenas, pode mostrar como os brancos se organizam e vivem, e traduzir este conhecimento para que os indígenas conheçam também outros povos. Ou seja, pelo uso da antropologia podemos conhecer melhor nossas sociedades e ao mesmo tempo conhecer outras.

Isto é um desafio para os estudantes indígenas, pois causa estranhamento ver indígenas circularem em outros ambientes, como universidades e demais instituições, dentro de uma sociedade que enxerga desequilíbrio e estratificações entre as classes sociais e considera níveis desiguais entre as formas de conhecimento ocidentais e indígenas, já que com frequência somos marcados pelas relações de perdas que nossos povos tiveram desde o contato e pelas visões que se criaram sobre nós.

Também através de pesquisas antropológicas do passado ou das atuais, muitos povos indígenas podem hoje revitalizar ou recuperar parte do que perderam ao longo do tempo ou entender o que ocorreu na trajetória do contato. Podem ainda hoje aliar pesquisas para demandas ou conquistas de políticas próprias com os Estados e outras instituições.

Por outro lado, percebo que a visão da antropologia está em grande medida atrelada desde seus inícios com as ideias de natureza e cultura que são projetadas sobre os povos indígenas. Isso gera uma visão muito peculiar sobre as concepções de vida e todos os aspectos desses povos. Quando essas ideias chegam às camadas leigas ou políticas dos Estados, podem acabar sustentando todas as visões que já se teriam dos indígenas e comprometer o diálogo e a sadia inserção de seus representantes com a sociedade não-indígena, alimentando projetos que se sobrepõe aos valores dos outros povos.

As ideias de natureza e cultura, volta-e-meia, apresentam-se na história da disciplina e marcam o modo de construção de conhecimento ocidental. Elas estão desde o início dos contatos e perduram, sendo remodeladas. Algumas análises indicam que as mesmas adquiriram ao longo do tempo somente caráter metodológico, mas parecem ser muito caras aos ocidentais, pois lhes permitem comparar referências de outros povos com seu pensamento.

Entretanto, essa questão vai além da disciplina acadêmica. Pode parecer invisível, mas está presente e sentida. Está por trás dos primeiros contatos, das políticas, das visões, dos livros, das mídias, das decisões institucionais, nos ambientes e em todas as relações das sociedades indígenas e seus representantes quando se veem diante da sociedade não-indígena.

Por estes meios prevalecem e divulgam-se a imagem do indígena como um ser primitivo, sem capacidades e parado no tempo e muitos estereótipos negativos que disso deriva. O que não está de acordo com a compreensão que os povos indígenas têm de si próprios e pelas pesquisas antropológicas sérias.

Ela é uma questão fundamental para ser discutida, pois, como vemos, está por trás de muitas outras questões. Talvez não esteja evidente para os outros, sejam indígenas ou não-indígenas. Mas como estudantes, pesquisadores e pensadores, ao buscar conhecer

profundamente o problema, poderemos percebê-lo e o identificar. Se isso vier a ser discutido com entendimento e seriedade, os indígenas terão um grande papel na antropologia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AETÛ (Associação Escola Indígena Ûtapinopona Tuyuka). 2005. *Wiseri Makañe – Casa de Transformação: Origem da vida ritual Ûtapinopona Tuyuka*. São Gabriel da Cachoeira: AETÛ; São Paulo: ISA.
- ATHIAS, Renato. 2006. “Os Hupd’äh”. In: Henri Ramirez. *A Língua dos Hupd’äh do alto Rio Negro: Dicionário e guia de conversação*. São Paulo: Saúde Sem Limites. pp. 9-29.
- ÅHREM, 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.
- _____. 2002. “Prefacio”. In: Luis Cayón. *En las aguas de yurupari: cosmología y xamanismo Makuna*. Bogotá: Ediciones Uniandes, pp. 9-13.
- AKÏTO e KÏMÂRO (Moisés Maia e Tiago Maia). 2004. *Ïsâ Yëkisimã Masike’. O conhecimento dos nossos antepassados. Uma narrativa Oyé*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 6. São Gabriel da Cachoeira: COIDI/FOIRN.
- ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Unesp/ISA/NUTI.
- _____. 2010. “Escravos, descidos e civilizados: índios e brancos na história do rio Negro”. *Revista Estudos Amazônicos*, vol. V, nº 1, 107-144.
- ARAÚJO E AMAZONAS, Lourenço. 1984 [1852]. *Dicionário topográfico, histórico, descritivo da Comarca do alto Amazonas*. Manaus: Associação Comercial do Amazonas.
- AZEVEDO, João Lúcio de. 2008 ([1918]). *A história de Antônio Vieira: A mais completa biografia do maior orador de todos os tempos*. São Paulo: Alameda Casa Editorial/Cátedra Jaime Cortesão.
- 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/Nuhkã (Terra/Floresta)*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM.
- BAENA, Antônio Ladislau. 1969. *Compêndio das eras da província do Pará*. Belém: Universidade Federal do Pará.
- BALÉE, William. 2013. *Cultural Forest of the Amazon: A Historical Ecology of People and Their Landscapes*. Tuscalosa: The University of Alabama Press.

- BALÉE, William e Clark ERICKSON (eds.). 2006. *Time and Complexity in Historical Ecology: Studies in the Neotropical Lowlands*. New York: Columbia University Press.
- BÁLZOLA, 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. Torino, 67-81.
- BARBOSA, Manuel Marcos (Kedali) e Adriano Manuel 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. PPGAS. Manaus: UFAM.
- BARRETO, João Rivelino. 2012. *Formação e transformação de coletivos indígenas no noroeste amazônico: do mito à sociologia das comunidades*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM
- BARTRA, Roger. 1997. *Wild Men in the Looking Glass: The mythic origins of European otherness*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- BÉKSTA, Kazis Jurgis. 1988. *A maloca Tukano-Dessana e seu simbolismo*. Manaus: Secretaria de Estado da Educação e Cultura.
- BERREDO, Bernardo Pereira. 1905. *Annaes históricos de Berredo*. Vol II. Historiadores da Amazônia. Florença: Typographia Barbèra.
- BETTENDORF, João Felipe. 1990. *Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Belém-Pará: Secult.
- 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: Edições Salesianas.
- 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.
- BRÜZZI ALVES DA SILVA, Alcionílio. 1977 [1962]. *A civilização indígena do Uaupés*. Roma: LAS.
- _____. 1978. *O método civilizador salesiano*. Belém: Serviço de Imprensa Universitária.
- BUCHILLET, Dominique. 1990a. “Los Poderes de Hablar: Terapia e agresión chamánica entre los índios Desana del Vaupes brasileiro”. In: Ellen Basso e Joel Sherzer (coords.). *Las Culturas Nativas Lationo Americanas A Traves De Su Discurso*. Quito: ABYA-YALA, pp. 319-354.

- _____. 1990b. *Os índios da região do Alto Rio Negro. História, etnografia e situação da terras*. Procuradoria Geral da República, 1990.
- _____. 2002. “Contas de vidro, enfeites de branco e ‘potes de malária’. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro”. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; IRD; Imprensa Oficial SP, pp. 113-142.
- CABALZAR, Aloísio (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: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- _____. (org.). 2010. *Manejo do mundo: conhecimento e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- _____. (org.). 2016. *Ciclos anuais do Rio Tiquié: pesquisa colaborativa e manejo ambiental no noroeste amazônico*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- CABALZAR, Aloísio e Carlos Alberto RICARDO (orgs.). 2006. *Mapa-Livro. Povos Indígenas do Rio Negro: uma introdução à diversidade socioambiental do noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: 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. PPGAS. São Paulo: USP.
- CARSTEN, Janet e Stephen HUGH-JONES. 1995. “Introduction”. In: *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, pp. 1-46.
- CARVAJAL, Gaspar de, Alonso de ROJAS e Cristóbal de ACUÑA. 1941. *Descobrimento do Rio Amazonas*. São Paulo: Editora Nacional.
- CARVALHO, José Cândido. 1983 [1952]. *Notas de Viagem ao Rio Negro*. São Paulo: GRD; Brasília: INL/Fundação Nacional Pró-Memória.
- CARVALHO, Crispiano et al (orgs.) . 2004. *Pamiri-Masa: A origem do nosso mundo. Revitalizando as culturas indígenas dos rios Uaupés e Papuri*. São Paulo: Saúde Sem Limites.
- CAYÓN, Luis. 2002. *En las agua de Yuruparí: cosmologia e chamanismo makuna*. Bogotá: Uniandes, 2002.
- _____. 2012. “Lugares sagrados y caminos de curación – Apuntes para el estudio comparativo del conocimiento geográfico de los Tukano Oriental”. In: Geraldo Andrello

(org.). *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origem dos povos indígenas do rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, pp. 168-194.

_____. 2013. *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

CAYÓN, Luis e 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/2013*. Brasília, UnB, v. 39, n. 2:201-233.

CEDEAM. 1982. *Boletim de Pesquisa*. Manaus, v. 1, n. 1, jul-dez/1982.

CHERNELA, Janet. 1988. “Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in na Arapaço Narrative”. In: Jonathan Hill (org.) *Rethinking History and Myth: Indigenous Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 35-49.

_____. 1993. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a sense of space*. Austin: University of Texas Press.

CHERNELA, Janet e Eric LEED. 2002. “As perdas da história. Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro”. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; IRD; Imprensa Oficial SP, pp. 469-486.

CORNÉLIO; José Marcelino, Ricardo FONTES, Manuel da SILVA, Marcos da SILVA, Luís MANUEL, Inocência da SILVA e MARIA. 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. 1996. *Por el camino de la Anaconda Remédio: Dinâmica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional-Colciencias.

COSTA, D. Frederico. 1994. *Carta Pastoral de Dom Frederico Costa (1909)*. Ed. Facsimilada. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, Imprensa Oficial.

DANIEL, João. 1976. *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional.

DIAKURU e KISIBI (Américo Fernandes e 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: ISA; Santa Isabel do rio Negro: ACIMRN; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- EMPERAIRE, Laure e Ludivine ELOY. 2008. “A cidade, um foco de diversidade agrícola no Rio Negro (Amazonas, Brasil)?”. *Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 3, n. 2, maio-ago. Belém, 195-211.
- EMPERAIRE, Laure (org.). 2010. *Dossiê de Registro. O Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro*. Brasília: ACIMRN; IPHAN; ISA; PACTA-CNPq/Unicamp-IRD.
- FABIAN, Johannes. 1983. *Time and the Other: How anthropology makes its object*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- EMPERAIRE, Laure; Lúcia van VELTHEM e Ana Gita de OLIVEIRA. 2012. “Patrimônio Cultural Imaterial e Sistema Agrícola no Médio Rio Negro”. *Ciência & Ambiente*. 142-154.
- FARAGE, Nádia. 1991. *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a Colonização*. Rio de Janeiro: ANPOCS/Paz e Terra.
- 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. PPGAS. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- FRANÇA, Bráz. 2015. “Baré-Mira Iupirungá. Origem do Povo Baré”. In: Mariana Herrero e Ulysses Fernandes (orgs.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, pp. 30-40.
- FRITZ, Samuel. 2006 “Diário”. In: Renan Freitas Pinto (org.). *O Diário do Padre Samuel Fritz*. Manaus: EDUA/FSDB, pp. 64-122.
- FULOP, Marc. 2009 [1954]. *Aspectos da Cultura Tukano: cosmogonia e mitologia*. Manaus: EDUA/FSDB.
- GALVÃO, Eduardo. 1960. “Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900/1950”. *Bolletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. NS, Antropologia, v. 8.
- _____. 1979a. “Mudança cultural na região do rio Negro”. In: *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 120-125.
- _____. 1979b [1959]. “A aculturação indígena no rio Negro”. In: *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 135-192.

- _____. 1979c. “Encontro de sociedades tribal e nacional no rio Negro, Amazonas”. In: *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 257-272.
- GALVÃO, Venceslau (Tõrãmu Bayaru) e Raimundo GALVÃO (Guahari Ye mi). 2004. *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porá*. Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro, v. 7. Pato/São Gabriel da Cachoeira: ONIMRP/FOIRN.
- GENTIL, Gabriel. 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.
- GIACONE, Antonio. 1949. *Os Tucanos e outras Tribus do Rio Uaupés*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado.
- GOODY, Jack. 2008. *O Roubo da História. Como os europeus se apropriaram das ideias e invenções do Oriente*. São Paulo: Contexto.
- GOLDMAN, Irving. 1963. *The Cubeo: Indians of the Northwest Amazon*. Urbana: University of Illinois Press.
- _____. 2004. *Cubeo Hehénewa Religious Thought. Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*. New York, Chichester, West Sussex: Columbia, University Press.
- GOMES, Maria Rodrigues. 2008. “Nadëb do Rio Negro – Quem foi e quem é?”. *Revista Antropos*, vol. 2, ano 1, maio, 71-119.
- HECKENBERGER, Michal. 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”. In: Louis Carlos Forline, Rui Sérgio Murrieta e Ima Célia Vieira (orgs.). *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 39-69.
- 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”. In: Jonathan Hill (org.). *History, power and identity: ethnogenesis in the Americas, 1492-1992*. Iowa City: University of Iowa Press, pp. 1-19.
- _____. 2002. “Shamanism, Colonialism, and the Wild Woman: Fertility Cultism and Historical Dynamics in the Upper Rio Negro Region”. In: Jonathan Hill e Fernando Santos-

- Granero (org.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture are in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 223-247.
- HILL, Jonathan e Robin WRIGHT. 1988. "Time, Narrative and Ritual: Historical Interpretations from a Amazonian Society". In: Jonathan Hill (org.) *Rethinking History and Myth: Indigenous Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 133-135.
- HILL, Jonathan e 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 e Jonathan HILL. 2011. "Introduction: Ethnicity in Ancient Amazonia". In: *Ethnicity in Ancient Amazonia. Reconstructing the Past identities from Archeology, Linguistics, and Ethnohistory*. A. Hornborg e J. Hill (orgs). Boulder: University Press of Colorado, pp. 1-27.
- HOORNAERT, Eduardo (coord.). 1992. *História da Igreja na Amazônia*. CEHILA. Petrópolis: Vózes.
- 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*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____. 1981. "Historia del Vaupés". *Maguari*, I. Bogotá, 29-51.
- _____. 1994. "Shamans, Prophets, Priests and Pastors". In: N. Thomas e C. Humphrey (orgs.). *Shamanism, History and the State*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, pp. 32-75.
- _____. 1995. "Insid-out and back-to-front: the androgynus house in Northwest Amazonia". In: Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (eds.). *About the House: Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge University Press, pp. 226-269.
- _____. 2012. "Escrita na pedra, escrita no papel". In: Geraldo Andreello (org.). *Rotas de criação e transformação; narrativas de origem e povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, pp. 138-167.
- JACKSON, Jean. 1983. *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.

- JOSÉ ROBERTO, Maximiano. 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.
- KNOBLOCH, Francisco. 1989 [1972]. *Resumo histórico das missões no rio Negro: dos inícios até 1970*. Cadernos Missionários, n. 8. Diocese de São Gabriel da Cachoeira, Inspeção Salesiana Missionária da Amazônia.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005 [1909]. *Dois anos entre os indígenas: viagens no noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA/FSDB.
- _____. 2006 [1922]. *A distribuição dos povos entre o rio Branco, Orinoco, rio Negro e Japurá*. Manaus: Editora INPA/EDUA.
- LA CONDAMINE, Charles Marie de. 1992. *Viagem pelo Amazonas 1735-1745*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: Edusp.
- LEITE, Serafim. 1943. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Tomo IV. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.
- LOPEZ DE SOUSA, Boanerges. 1959. *Do Rio Negro ao Orinoco (A Terra – O Homem)*. Publicação 111. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Proteção aos Índios.
- LUCIANO, Gersm José dos Santos. 2011. *Educação para manejo e domesticação do mundo entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. Tese de doutorado. PPGAS. Brasília: Universidade de Brasília.
- MAIA, Gabriel Sodré. 2016. *Bahsamori: o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM.
- MARCHESI, Giovanni. 1975. *Tra fiumi e foreste*. V. 1. Roma: Esse-Gi-Esse.
- MASSA, Pedro. 1933. *Pelo Rio Mar: Missões Salesianas do Amazonas*. Rio de Janeiro: C. Mendes Junior.
- _____. 1965. *De Tupã a Cristo. Jubileu de Ouro: Missões Salesianas do Amazonas, 1915-1965*.
- MEIRA, Márcio. 1991. “Baniwa, Baré, Warekena, Maku, Tukano...: os povos indígenas do “baixo rio Negro” querem ser reconhecidos”. *Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. Aconteceu Especial* 18. São Paulo: CEDI, 135-140.
- _____. (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.
- _____. 1996. “Finalmente eles entenderam que nós existimos!”. *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo: ISA, 123-126.

- _____. 2005. “Índios e brancos nas Águas Pretas: histórias do rio Negro”. In: Louis Forline, Rui Sérgio Murrieta e Ima Célia Vieira (orgs.). *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 183-226.
- _____. 2017. *A persistência do aviamento: colonialismo e história indígena no noroeste amazônico*. Tese de doutorado. PPGMS. Rio de Janeiro: UNIRIO.
- MEIRA, Márcio; POZZOBON, Jorge e 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.
- MÉTRAUX, A. 1940. *Los Indios Manaó*. (Separado de: “Anales del Instituto de Etnografía Americana” de la Universidad de Cuyo, tomo I, 1940, páginas 235-244). Bueno Aires: Talleres Gráficos J. Belmonte, pp. 3-12.
- MORALES, Filadelfo e Nelly ARVELO-JIMÉNEZ. 1981. “Hacia um modelo de estrutura social Caribe”. *América Indígena*, vol. XLI (4), 603-626.
- MOREIRA, Ismael e Angelo MOREIRA. 1994. *Mitologia Tariana*. Manaus: IBPC.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo. “Introdução”. In: Alexandre Rodrigues Ferreira. 1983. *Viagem Filosófica ao Rio Negro*. Belém, MPEG/CNPq, pp. 12-42.
- MOREY, Nancy. 1975. *Ethnohistory of the Colombian and Venezuelan Llanos*. Tese de doutorado. University of Utah.
- MOREY, Robert e 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*. São Paulo: USP, 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.
- _____. 2005. “Tradição oral e Arqueologia na história indígena no Alto Rio Negro”. In: Louis Carlos Forline, Rui Sérgio Murrieta e Ima Célia Vieira (orgs.). *Amazônia além dos 500 anos*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, pp. 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. São Paulo: Museu de Arqueologia e Etnologia/USP.

_____. 2012b. “A história dos Tariano vista pela oralidade e pela arqueologia”. In: Geraldo ANDRELLO (org.). *Rotas de criação e transformação; narrativas de origem e povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, pp. 223-245.

_____. 2015. “Uma rede de fios milenares: Um esboço da história antiga do rio Negro”. In: Mariana Herrero e Ulysses Fernandes (orgs.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, pp. 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. (Publicado também em: 2006. *Roteiro da Viagem do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província (1768)*. São Paulo: Edusp).

ÑAHURI e KŪMARŌ (Miguel Azevedo e 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, Adélia Engrácia de. 1972. “São João – povoado do rio Negro (1972)”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Antropologia*, nº 58, Belém.

OLIVEIRA, Ana Gita de. 1995. *O mundo transformado: um estudo da “cultura de fronteira” no Alto Rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

OLIVEIRA, Melissa Santana de. 2016. *Sobre casas, pessoas e conhecimentos: uma etnografia entre os Tukano Hausirõ e Ñahuri porã, do médio Rio Tiquié, Noroeste Amazônico*. Tese de doutorado. PPGAS. Florianópolis: UFSC.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1999. “A problemática dos ‘índios misturados’ e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história”. *Ensaio de Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 99-123.

_____. 1998. “Uma etnologia dos ‘índios misturados’?: situação colonial, territorialização e fluxos culturais”. *Mana*: 4(1):47-77.

PAGDEN, Anthony. 1986. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press.

- PÃRÕKUMU, Umusi e Tõrãmu KEHÍRI (Firmiano Lana e Luís Lana). 1995 [1980]. *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.
- PEREIRA, Rosilene. 2013. *Criando Gente no Alto Rio Negro*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM.
- _____. 2016. “Cerimônia do Dabucuri: uma reflexão sobre o patrimônio imaterial do Alto Rio Negro”. *Cadernos NAUI*, vol. 5, n. 9, jul-dez 2016.
- PÉREZ, Antônio. 1988. “Los Balé (Baré)”. In: Jacques Lizot (ed.). *Los aborígenes de Venezuela*. Etnologia Contemporânea II, vol. III. Caracas: Fundação La Salle de Ciencias Naturales/Monte Ávila Editores.
- PINHEIRO, Aquiles Santos. 2011. *Identidade, língua e cultura: usos sociais e políticos do Nheengatu na comunidade indígena Cartucho, no médio rio Negro – Am*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Manaus: UFAM.
- POZZOBON, Jorge. 1983. *Isolamento e endogamia. Observações sobre a organização social dos índios Maku*. Dissertação de mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. mimeo.
- _____. 1996. “Índios por opção”. *Povos Indígenas no Brasil 1991/1995*. São Paulo: ISA, 127-129.
- PROJETO RADAM BRASIL. 1976. *Levantamento de recursos naturais*. Vol 1, folha NA, 19. Rio de Janeiro.
- RAMIREZ, Henri. 2001. *Línguas Arawak da Amazônia Setentrional: Comparação e Descrição*. Manaus: EDUA.
- RAMOS, Alcida Rita. 2015. “Sobre malentendidos interétnicos”. *Universitas Humanística*, 80:53-75.
- RAMOS, José Barreto (org.). 2012. *Utapiuopona Kãye Poseminiã Niromakaye*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: AETU.
- REICHEL-DOLMATTOFF, Ricardo. 1968. *Desana. Simbolismo de los índios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidade de los Andes; Departamento de Antropología.
- _____. 1971. *Amazonian Cosmos*. Chicago: University of Chicago Press.
- _____. 1996. *Yurupari: Studies of na Amazonian Foundation Myth*. Harvard University Press, Cambridge MA.

- _____. 1997 [1985]. “Evitación del tapir en el Noroeste Amazónico colombiano”. In: *Chamanes de la selva pluvial*. Foxhole, Dartington, Totnes, Devon: Themis Books. pp. 77-110.
- REIS, Arthur Cezar Ferreira. 1989. *História do Amazonas*. Manaus: Valer/Superintendência Cultural do Amazonas.
- _____. 1997. *A Conquista Espiritual da Amazônia*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas.
- RIBEIRO, Darcy. 1977 [1970]. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis: Vozes.
- RIBEIRO, Berta. 1980. “Introdução. Os índios das águas pretas”. In: Panlõn Kumu, Umúsin e Tolamãñ Kenhíri. *Antes o mundo não existia: A mitologia heróica dos índios Desãna*. São Paulo: Livraria Cultura Editora, pp. 7-48.
- _____. 1995. *Os Índios das Águas Pretas: modo de produção e equipamento produtivo*: São Paulo: EDUSP/Companhia das Letras.
- RICARDO, Carlos Alberto (ed.). 1996. *Povos Indígenas no Brasil 1991/1996*. São Paulo: ISA.
- ROMCY PEREIRA, Ricardo Neves. 2007. *Comunidade Canafé: História indígena e etnogênese no médio rio Negro*. Dissertação de mestrado. PPGAS. Brasília: UnB.
- SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. 2015. “Diário da Viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de São José do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente da mesma, Fran^{co} Xavier Ribeiro de Sampaio no ano de 1774-75”. In: Nelson Papavero. *A viagem de Francisco Xavier Ribeiro de Sampaio na Capitania de S. José do Rio Negro (1774-1775)*. São Paulo: NEHiLP/FFLCH/USP, pp. 21-226.
- SANTOS, Fernando Dumas dos. 2003. *Os caboclos das águas pretas: saúde, ambiente e trabalho no século XX*. Tese de Doutorado. Campinas: UNICAMP.
- SANTOS-GRANERO. 1998. “Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia”. *American Ethnologist* 25, n. 2 (mayo), 128-148.
- _____. 2002. “The Arawakan Matrix: Ethos, Language, and History in Native South America”. In: Jonathan Hill e Fernando Santos-Granero (org.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture are in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 25-50.
- SARMENTO, Francisco. 2016. “Povos indígenas e mudanças climáticas no Rio Negro (Amazonas)”. Trabalho apresentado no Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas (LAGERI). Universidade de Brasília, Departamento de Antropologia, abril/ 2016.

- SCHADEN, Egon. 1958 [1945]. “Observações sôbre os fundamentos míticos das chamadas “Festas de Juruparí” e da instituição da Casa dos Homens”. In: *A mitologia heróica de tribos indígenas do Brasil – Ensaio etno-sociológico*. Ministério da Educação e Cultura; Serviço de Documentação, pp. 149-163.
- SEVERI, Carlo. 2010 [2004]. *El sendero y la voz. Uma antropologia de la memoria*. Buenos Aires: Editorial sb.
- _____. 2014. “Transmutating Beings: A Proporsal for an Antropology of Thought”. *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (2):41–71.
- 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.
- SORENSEN, Arthur. 1967. “Multilingualism in the Northwest Amazon”. *American Anthropologist*, vol. 69, n. 6 (Dec. 1967), 670-684.
- SOUSA, Márcio. 2009. *História da Amazônia*. Manaus: Editora Valer.
- SPIX, Johan von e 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. 1908 [1853]. *Notas de un botánico sobre el Amazonas y los Andes*. Quito: S.E.
- STEWART, Julian. 1948. “Cultural Areas of the Tropical Forest”. *Handbook of South American Indians*. Bulletin 143. Washington: Bureau of American Ethnology; Smithsonian Institution, 883-903.
- 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.
- _____. 1929. “Vocabulário da lingua geral portuguez-nheêngatú e nheêngatú-portuguez ...”. *Revista do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*. Tomo 104, Vol. 156, 9-768.
- _____. 2009. *Lendas e notas de viagem. A Amazônia de Ermanno Strdelli (1887-1926)*. São Paulo. Martins Fontes.
- SWEET, David. 1974. *A Rich Realm of Nature Destroyed. The Amazon Valley. 1640-1750*. Tese de doutorado. University Microfilms, Ann Arbor.

- TENREIRO ARANHA, João Batista. 1906. “As explorações e os exploradores do Rio Uaupés”; “As explorações e os exploradores do Rio Içana”. *Arquivo do Amazonas*. (Manaus), 1(2):23-39 e 1(4):111-125.
- TUKANO, Álvaro. 2017. *O Mundo Tukano Antes dos Brancos*. Brasília: INCTI/UnB/CNPq.
- VELTHEM, Lúcia Hussak van. 2014. *Relatório Circunstanciado de Identificação da Terra Indígena da Terra Indígena Jurubaxi-Téa*. Brasília: Fundação Nacional do Índio.
- VIDAL, Silvia. 1987. *El modelo del proceso migratori pre-hispanico de los Piapoco: Hipotesis e evidencias*. Dissertação de mestrado. Caracas: Instituto Venezolano de Investigaciones Científicas.
- _____. 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”. In: Jonathan Hill e Fernando Santos-Granero (org.). *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language family and culture are in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 248-268.
- WALLACE, Alfred Russel. 2004. *Viagens pelo Amazonas e Rio Negro*. Edições do Senado Federal, v. 17. Brasília: Senado Federal.
- 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. Série Antropologia*, vol 7(2):149-179.
- _____. 1992. “História indígena do Noroeste da Amazônia: hipóteses, questões, e perspectivas”. In: Manuela Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: APESP/Companhia das Letras/SMC, pp. 253- 266.
- _____. 1996. “Aos que vão nascer”. *Uma etnografia religiosa dos índios Baniwa*. Tese de Livre Docência ao Departamento de Antropologia, IFCH/UNICAMP.
- _____. 2002. “Ialanawinai. O branco na história e mito Baniwa”. In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; IRD; Imprensa Oficial SP, pp. 431-468.
- _____. 2005. *História indígena e do indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado da Letras; São Paulo: ISA.
- _____. 2013. “Prefácio”. In: Gláucia Rodrigues de Mello. *Yurupary, o dono das flautas sagradas do Rio Negro: mitologia e simbolismo*. Belém: Paka-Tatu, pp. 13-17.

WRIGHT, Robin e Jonathan HILL. 1986. "History, Ritual and Myth: Nineteenth Century Millenarian Movements in the Northwest Amazon". *Ethnohistory*, 33(1), pp. 31-54.

ZEIDEMANN, Vivia Karina. 2001. "O rio das águas negras". In: Alexandre Adalardo de Oliveira e Douglas Daly. *Florestas do Rio Negro*. Companhia da Letras; Universidade Paulista; The New York Botanical Garden, pp. 61-87.

ZUCCHI, Alberta. 2002. "A new model of the northern Arawakan expansion". In: *Histories. Rethinking language family and culture are in Amazonia*. Urbana: University of Illinois Press, pp. 199-222.

ANEXO 1

TERMOS EM LÍNGUA TUKANO

A'môyese = rito de puberdade feminino.

Bahsamori = conjunto e execução de danças.

Bahsesé = benzimento cerimonial sobre pessoa ou coisa.

Bahseg# = benzedor não iniciado.

Bayá = mestre de música, canto e dança (pl. *bayaroá*).

Buhtuyari Ô'akü = um dos nomes do deus formador dos tukano.

B#hk# = pessoa/ser vivo velho, antigo (pl. *buhk#ã*).

Dahsea = nome popular do povo tukano.

Di'pé Porã = um clã tukano.

Kahpi = caapi, ayahuasca.

Kihti = narrativa, história, notícia.

Kumu = benzedor; sábio (pl. *kumuã*)

Kura = grupo, clã (pl. *kurari*)

Miriá porã = flautas sagradas; rito de iniciação com utilização das flautas.

Ôhpeko Diá = Rio de Leite.

Ôhpeko Dihtara = Lago de Leite.

Ô'ak# = deus (pl. *ô'amarã*).

Pehkasã = brancos.

Poosé = dabucury, festa de oferecimento.

Uhküsé = narração cerimonial.

Waúro = um dos nomes do chefe maior dos tukano.

Wi'i = casa.

Wiog# = chefe, tuxawa (pl. *wiorã*).

Yai = pajé, xamã (pl. *yaiwa*).

Ye'pa = nome de ser divino.

Ye'pamahsã = nome do povo tukano.

TERMOS REGIONAIS

(A maioria dos termos está na língua nheengatú)

Akangatara = ornamento de cabeça, cocá.

Arú (origem Aruak) = friagem do rio Negro; nome ainda do ser que provoca a friagem.

Carayurú = carajurú, tinta vermelha extraída da planta de mesmo nome (*arrabidaea chica*).

Carawatana = zarabatana.

Carisu = flauta de pã.

Caxirí = bebida fermentada a partir de frutas.

Cumatá = cestaria para separar coando o líquido da mandioca.

Curare = veneno usado em pontas de flechas e de carawatana.

Dabucury = festa de oferecimento.

Garapé = igarapé, riacho.

Mawaku = pequena flauta feita do tronco da árvore ambaúba.

Padú/Ipadú (origem Aruak) = substância psicoativa, coca.

Paxiúba = espécie de palmeira (*socratea exorrhiza*).

Paraná = paraná, furo que recorta trecho de rios ou lagos.

Pariká = substância psicoativa a partir da árvore paricá (espécie de angico).

Tipiti = cestaria em forma cilíndrica para retirar o líquido da mandioca.

Tucum = fibra a partir de grelos de palmeiras para uso de fios, cordas, etc.

Tucupi = líquido da mandioca.

Tururi = tecido usado em máscaras e outros.

Waiury = ajurí, trabalho de mutirão.

Wambé = espécie de cipó.

Waturá = cesto usado para condução de mandioca e outros.

Yapurutú = flauta feita da palmeira paxiúba.

Yurupary = Ser mítico; flautas que representam o ser de mesmo nome; rito de iniciação masculina com uso das flautas.

ANEXOS 2 – IMAGENS



Imagem 1. Casa tradicional baniwa no rio Aiari (afluente do Isana), em 1905 – Fonte: Koch-Grünberg (2005).

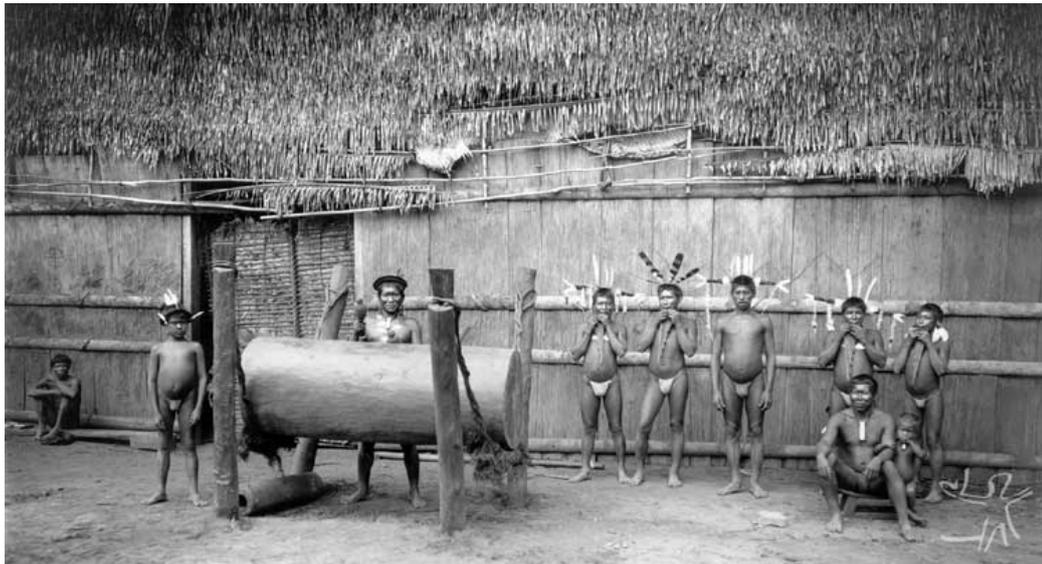


Imagem 2. Homens tukano no rio Tiquié em frente à casa tradicional com trokano (tambor de sinalização), em 1905 – Fonte: Koch-Grünberg (2005) – imagem disponibilizada pelo Instituto Socioambiental.



Imagem 3. Redes e homem tukano no Tabocal do Rio Teiá – Arquivo do autor (2016).



Imagem 4. Matapis (armadilhas para peixes) e ao fundo o rio Teiá – Arquivo do autor (2017).



Imagem 5. Jovem tariana peando cabeçudo (esp. quelônio), no Nazaré do Wenewexi – Arquivo do autor (2017).



Imagem 6. Barcos e canoas no porto de S. Isabel e o rio Negro – Arquivo do autor (2015).



Imagem 7. *Kumuã* e *bayaroá* com damas dançando e tocando flautas yapurutu em S. Isabel – Fonte: Instituto Socioambiental (2014).



Imagem 8. Machados de pedra, encontrados pelo senhor Abrão Fonseca em S. Isabel – Arquivo do autor (2015).



Imagem 9. Prospecto do Lugar de Santa Isabel, em 1785 – Fonte: Biblioteca Nacional ([1998]), apud Meira (2017).



Imagem 10. Fachada do prédio restaurado da filial da firma J.G. Araújo em S. Isabel, de 1927 – Arquivo do autor (2015).



Imagem 11. Ao centro, os prédios da missão salesiana em S. Isabel – Arquivo do autor (2017).